

**T.C.**  
**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**



**HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZÎB Fİ'T-TEFSÎR ADLI**  
**ESERİ ÇERÇEVESİNDE MU'TEZİLE'NİN KUR'ÂN**  
**TASAVVURU**

**DOKTORA TEZİ**

**FATİH PAMUK**

**TEZ DANIŞMANI**  
**Prof. Dr. Bilal Gökçir**

**BOLU, TEMMUZ - 2023**

## KABUL VE ONAY SAYFASI

**Fatih PAMUK** tarafından hazırlanan “**Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eseri Çerçevesinde Mu'tezile'nin Kur'ân Tasavvuru**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 14/07/2023

### Jüri Üyeleri

### İmza

Danışman  
Prof. Dr. Bilal Gökkır  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye  
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye  
Prof. Dr. Ömer Başkan  
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye  
Prof. Dr. Yaşar Düzenli  
İstanbul Üniversitesi

.....

Üye  
Prof. Dr. Necmettin Gökkır  
İstanbul Üniversitesi

.....

### Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

**Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL**  
**Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü**

## ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin 18/05/2023 tarihinde Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 11 olarak tespit edilmiştir.

.....

**FATİH PAMUK**

## ÖZET

**HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN ET-TEHZÎB Fİ'T-Tefsîr ADLI ESERİ  
ÇERÇEVESİNDE MU'TEZİLE'NİN KUR'ÂN TASAVVURU  
DOKTORA TEZİ  
FATİH PAMUK  
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
(TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. BİLAL GÖKKIR)**

**BOLU, TEMMUZ - 2023  
(X+ 309 sayfa)**

Mu'tezile, İslam düşünce ekollerinin en önemlilerinden biridir. Bu ekolün klasik dönem temsilcilerinden Cüşemî'nin ilim camiasında fazla tanınmaması ve *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* adlı eserinin Mu'tezilî ilkeler esas alınarak halihazırda günümüze ulaşmış en mufassal tefsir olması, Cüşemî ve eseri hakkında akademik çalışma yapmayı gerekli kılmaktadır. Çalışmada Mu'tezile'ye dair yapılan araştırmalara katkı sunulması amaçlanmıştır. Cüşemî ve tefsirine dair kaynaklarda yer alan iddiaların gözden geçirilmesi, Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvurunun incelenmesi, itizâlî ilkelerin Kur'ânî dayanaklarının tespit edilmesi hedeflenmiştir. Çalışmada Cüşemî'nin kendi eserleri dikkate alınarak Mu'tezile araştırması yapılmış, elde edilen bulgular diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle karşılaştırılarak bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmada öncelikle Mu'tezile'nin Kur'ân yorumuna dair serencâmı genel hatlarıyla incelenmiş, Cüşemî'nin ekol içerisindeki konumu araştırılmıştır. Hanefiliği bırakarak Zeydî olduğu iddiası eleştirilmiş, itikâdî açıdan taassub derecesinde Mu'tezilî olduğu anlaşılmıştır. Taberî tefsirinin muhtasarı sayıldığı iddiasının hatalı olduğu tespit edilmiştir. Cüşemî'nin aktardığı bilgiler esas alınarak Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuru incelenmiştir. Buna göre; Sarfe teorisi, Kur'ân'da yabancı kelimeler meselesi, kıraat anlayışları gibi önemli meselelere dair kaynaklarda ciddi problemlerin olduğu görülmüştür. Son olarak Cüşemî'nin Mu'tezilî ilke ve teoriler çerçevesinde âyetlere getirdiği yorumlar incelenmiş, itizâlî ilkelerin dayanaklarına işaret edilmiştir.

**ANAHTAR KELİMELER: Kalam, Tefsir, Mu'tezile, Cüşemî, et-Tehzîb**

## ABSTRACT

**THE MU'TAZİLA'S PERCEPTION OF THE QUR'AN IN THE  
FRAMEWORK OF HAKİM AL-JUSHAMİ'S WORK, AL-TAHZİB Fİ' AL-  
TAFSİR  
PHD THESIS  
FATİH PAMUK  
BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY  
INSTITUTE OF POSTGRADUATE EDUCATION  
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES  
(SUPERVISOR: PROF. DR. BİLAL GÖKKIR)**

**BOLU, JULY 2023  
(exp. X + 309)**

Mu'tazila is one of the most important schools of Islamic thought. The fact that al-Jushamī, one of the representatives of this school, is not well known in the academia and that his work al-tahzīb fī al-tafsīr is the most comprehensive tafsīr that has survived to the present day based on Mu'tazilite principles makes it necessary to conduct an academic study on him. In this study, it is aimed to contribute to the studies on Mu'tazila, the missing link of Islamic thought. It is aimed to review the claims about al-Jushamī, who is in an important position in reaching the information on Mu'tazila to the present day, to investigate the Mu'tazili understanding through an intra-sectarian work, and to determine the Qur'anic foundations of its basic principles.

In the study, Mu'tazila was researched by taking into account al-Jushamī's own works, and some conclusions were reached by comparing the findings with the information in other sources. In the study, firstly, the general attitude of Mu'tazila regarding the interpretation of the Qur'an was examined, and al-Jushamī's position within the school was determined. The claim that he left Hanafism and became a Zaydī has been criticised, and it has been understood that he was a Mu'tazilī to the degree of religious fanaticism. The claim that his book is being the *Mukhtasar* of Tabari's *tafsīr* was found to be erroneous. Based on the information provided by al-Jushamī, Mu'tazilites' conception of the Qur'an is analysed. Accordingly, it has been determined that there are serious problems in the sources on important issues such as *ṣārfa* theory, the issue of foreign words in the Qur'an, and their understanding of *qiraat*. Finally, al-Jushamī's interpretations of the verses within the framework of Mu'tazilite principles and theories have been analysed and the bases of the principles have been pointed out.

**KEYWORDS:** Theology, Tafsir, Mu'tazila, al-Jushamī, al-Tahzīb

## İÇİNDEKİLER

|                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------|-----|
| KABUL VE ONAY SAYFASI .....                                                     | III |
| ETİK BEYAN.....                                                                 | IV  |
| ÖZET.....                                                                       | V   |
| ABSTRACT .....                                                                  | VI  |
| İÇİNDEKİLER .....                                                               | VII |
| KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ .....                                             | IX  |
| TEŞEKKÜR .....                                                                  | X   |
| GİRİŞ .....                                                                     | 1   |
| BİRİNCİ BÖLÜM.....                                                              | 7   |
| 1. HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE TEFSİRİNİN<br>ÖZELLİKLERİ ..... |     |
| 1.1 Doğuştan Hâkim el-Cüşemî'ye Mu'tezile Ekolü .....                           | 7   |
| 1.2 -Cüşemî Öncesi- Mu'tezilî Müfessirler ve Tefsir İlmine katkıları.....       | 13  |
| 1.3 Hâkim el-Cüşemî (v.494/1101) .....                                          | 25  |
| 1.4 Hâkim El-Cüşemî'nin <i>et-Tehzîb Fi't-Tefsîr</i> Adlı Eseri .....           | 31  |
| 1.4.1 Genel Özellikleri .....                                                   | 31  |
| 1.4.2 Tefsirine Giriş/Tefsirinde Yer Alan Mukaddimeler.....                     | 64  |
| 1.4.3 Cüşemî ve Tefsirine Dair İddialar .....                                   | 70  |
| 1.4.3.1 Hanefî İken Daha Sonra Zeydî Olduğu İddiası.....                        | 71  |
| 1.4.3.2 Taberî Tefsirinin Muhtasarı Olduğu İddiası .....                        | 91  |
| İKİNCİ BÖLÜM .....                                                              | 98  |
| 2. CÜŞEMÎ'NİN KUR'ÂN TASAVVURU .....                                            |     |
| 2.1 İnanç Boyutuyla Kur'ân.....                                                 | 98  |
| 2.1.1 Kur'ân'ın Vahyi .....                                                     | 98  |
| 2.1.1.1 Vahiyde Hata ve Şeytanın Müdahalesi .....                               | 101 |
| 2.1.1.2 Fetret-i Vahy/Vahyin Kesintiye Uğraması.....                            | 102 |
| 2.1.2 Kur'ân'ın Korunmuşluğu .....                                              | 104 |
| 2.1.3 Kur'ân'ın İcâz'ı, Tehaddî ve Sarfe Teorisi.....                           | 108 |
| 2.1.4 Kur'ân'ın Şifa Olması .....                                               | 116 |
| 2.2 Varlık Boyutuyla Kur'ân .....                                               | 118 |
| 2.2.1 Halku'l-Kur'ân .....                                                      | 118 |
| 2.2.2 Arapça Nüzûlü ve İçeriğinde Yabancı Kelimeler Meselesi .....              | 127 |
| 2.2.3 Kur'ân'ın Tilâveti.....                                                   | 131 |
| 2.2.4 Fedâilü'l-Kur'ân.....                                                     | 132 |
| 2.3 Lafız Açısından Kur'ân .....                                                | 135 |
| 2.3.1 Kıraat Anlayışı .....                                                     | 135 |
| 2.3.2 Muhkem-Müteşâbih .....                                                    | 160 |
| 2.3.2.1 Hurûf-u Mukattaa.....                                                   | 163 |
| 2.3.3 Nesh Anlayışı .....                                                       | 164 |
| 2.3.4 Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı .....                                        | 168 |
| 2.3.4.1 Hz. Âdem Kıssası.....                                                   | 171 |
| 2.3.4.2 Hz. Mûsâ Kıssası.....                                                   | 179 |

|                                                                                       |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>                                                             | <b>190</b> |
| <b>3. CÜŞEMÎ'NİN KUR'ÂN YORUMUNA TEMEL TEŞKİL EDEN<br/>MU'TEZİLÎ İLKE VE TEORİLER</b> |            |
| <b>3.1 Tevhîd.....</b>                                                                | <b>190</b> |
| 3.1.1 Allah'ın Sıfatları.....                                                         | 191        |
| 3.1.2 Rü'yetullah'ın İmkânı .....                                                     | 200        |
| <b>3.2 Adâlet .....</b>                                                               | <b>210</b> |
| 3.2.1 Kötülük Problemi: Allah-Kötülük İlişkisi .....                                  | 210        |
| 3.2.2 Teklif .....                                                                    | 214        |
| 3.2.3 İnsan Fiilleri .....                                                            | 218        |
| 3.2.3.1 İrâde Hürriyeti.....                                                          | 225        |
| 3.2.4 Lütuf Teorisi.....                                                              | 230        |
| 3.2.5 Nübüvvet .....                                                                  | 236        |
| <b>3.3 Va'd-Vaîd .....</b>                                                            | <b>245</b> |
| 3.3.1 Sevap .....                                                                     | 248        |
| 3.3.2 İkâb .....                                                                      | 250        |
| 3.3.2.1 Kabir Azabı .....                                                             | 253        |
| 3.3.3 İhbât-Tekfîr ve Müvâzene Teorisi.....                                           | 257        |
| 3.3.4 Tövbe.....                                                                      | 261        |
| 3.3.5 Şefaât .....                                                                    | 264        |
| 3.3.6 Cennet-Cehennem .....                                                           | 267        |
| <b>3.4 el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn .....</b>                                       | <b>272</b> |
| 3.4.1 Esmâ ve Ahkâm.....                                                              | 275        |
| 3.4.2 Mürtekib-i Kebîre/Büyük Günah İşleyen Durumu .....                              | 280        |
| <b>3.5 Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker .....</b>                                  | <b>285</b> |
| <b>SONUÇ.....</b>                                                                     | <b>291</b> |
| <b>KAYNAKLAR .....</b>                                                                | <b>299</b> |

## KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

|              |                                        |
|--------------|----------------------------------------|
| <b>A.s.</b>  | : Aleyhisselâm                         |
| <b>B.</b>    | : Bin                                  |
| <b>BAİBÜ</b> | : Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi |
| <b>Bşk.</b>  | : Başkan, Başkanlık                    |
| <b>Çev.</b>  | : Çeviren                              |
| <b>Hız.</b>  | : Hazreti                              |
| <b>İFAV.</b> | : İlahiyat Fakültesi Vakfı             |
| <b>İSAM</b>  | : İslam Araştırmaları Merkezi          |
| <b>MÖ</b>    | : Milattan Önce                        |
| <b>Ö.</b>    | : Ölüm Tarihi                          |
| <b>Sav.</b>  | : Sallallahu aleyhi ve sellem          |
| <b>Tah.</b>  | : Tahkik eden                          |
| <b>TDV.</b>  | : Türkiye Diyanet Vakfı                |
| <b>V.</b>    | : Ölüm Tarihi                          |
| <b>Vb.</b>   | : Ve benzeri                           |



## TEŞEKKÜR

Tezimin belirlenme aşamasından teslim edilme sürecine kadar her zaman destek olan, haftasonları da dahil geç vakitlere kadar çalışmamızı birlikte inceleyerek şekillendirdiğimiz çok değerli danışmanım Prof. Dr. Bilal Gökkır hocama fazlasıyla minnettarım.

Ders döneminde kendilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Halife Keskin, Prof. Dr. Ömer Başkan, Prof. Dr. Şaban Karasakal hocalarıma, tez izleme sürecinde önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu hocama, teknik konularda kapısını çaldığım Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Yakar hocama müteşekkirim.

Bu çalışmanın oluşumunda Yüksek Lisans döneminde araştırma teknikleri ve akademik yazım ilkeleri eğitimi aldığım Kur'ân ve Tefsir Akademisinin (KTA) katkısı büyüktür. Bu oluşum içerisinde bulunma fırsatını bana sunan Prof. Dr. Bilal Gökkır hocama, KTA eğitimci hocalarım Doç. Dr. Muhammed Abay, Prof. Dr. Necmettin Gökkır, Prof. Dr. Ömer Kara hocalarıma, bu imkâna destek sağlayan İlim Yayma Vakfı'na birkez daha teşekkürlerimi arz ederim.

Tezimi inceleyerek eksiklerimi görme fırsatı sunan Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Dr. Öğr. Gör. Miyase Yavuz Altıntaş hanımefendiye katkı ve destekleri için teşekkürü borç bilirim.

Çalışmamda manevî desteklerini her zaman yanımda hissettiğim ailemi de minnet ve şükran duygularıyla anmak isterim. Göstermiş oldukları fedakarlık, sabır ve destek ile bu çalışmanın görünmeyen kahramanları olan sevgili eşim Kübra, oğlum Muhammed Bera ve kızım Ayşe Seca teşekkürü fazlasıyla hak etmektedir.

Gayret bizden, başarı yalnız Allah'tandır.

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu

İslam tarihi içerisinde ortaya çıkan her ekol, görüşlerini Kur'ân yorumuyla destekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bu ekollerden biri olan Mu'tezile; tefsir ve kelam alanına dair erken dönemden itibaren önemli katkılarda bulunmuştur.

Yeknesak bir Mu'tezilî düşünceden bahsetmek elbette mümkün değildir. Hatta taklidi kabul etmemeleri, nazar ve düşünceye verdikleri önem nedeniyle her bir Mu'tezilî alimin adeta bir ekol görüntüsünde olduğunu söylemek de mümkündür. Ancak düşünce sistemlerindeki özgürlüğün, temel ilkeleri olan usûl-i hamse bağlamında gerçekleştiğini dikkate almak gereklidir. Zira bireysel ihtilafları, temel ilkelerinin izin verdiği sınırlar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla temel ilkelerine bağlılıkları açısından yeknesak bir Mu'tezile tasavvurundan bahsedilebilmektedir.

Tefsir ve kelam alanına dair önemli etkileri olsa da Mu'tezilî eserlerin önemli bir kısmı günümüze ulaşamamış, bir kısmı ise yazma halde âtıl kalarak ilim dünyası bu çalışmalardan uzun süre mahrum kalmıştır. İlim câmiasının önemli bir dönem kendisinden yoksun kaldığı isimler arasında Hâkim el-Cüşemî (v.494/1101) ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri de yer almaktadır.

Bu çalışmada hicrî v. asırda yaşamış Hâkim el-Cüşemî ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri ele alınacaktır. Cüşemî ilgili eserinde; Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiun'a isnad edilen rivayetlere yer vermiş, kendi dönemine kadar yaşamış İslam alimlerinin görüşlerinden istifade etmiştir. Vâsıl b. Atâ (v.131/748), Amr b. Ubeyd (v.144/761), Ka'bî (v.391/931), Ebû Müslim (v.322/934), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933) gibi eserleri günümüze ulaşamamış Mu'tezile'nin önde gelen alimlerinin görüşlerine, sıklıkla yer vermiştir. Cüşemî'nin aktardığı bu bilgiler aracılığıyla Mu'tezile'ye dair bazı yaygın kanaatlerin tashih edilmesi, Kur'ân tasavvurlarının tespit edilmesi ve usûl-i hamse terkihiyle maruf ilkelerinin Kur'ânî temellerine ulaşılması, çalışmanın temel konuları arasında yer alacaktır.

## Araştırmanın Problemi

Mu'tezile'nin düşünce sistemi, Kur'ân algıları, itikadî meselelere yaklaşımları daha çok muhaliflerince aktarılan bilgiler üzerinden değerlendirilmiştir. Mu'tezilî kaynakların önemli kısmının günümüze ulaşamamış

olması, az sayıdaki mütedâvil olan eserlerinin ise okunmasının kerih görülerek ötekileştirilmesi bu duruma sebebiyet veren muhtemel âmillerdir. Muhaliflerinin bazı meselelerde bir alimin mezhep içi genel kabul görmeyen bir görüşünü, Mu'tezile'nin genel kabûlü gibi aktarmaları, detaydaki farklı yaklaşımlarını ilgili meseleyi inkâr şeklinde yorumlamaları, Mu'tezile aleyhine bazı yanlış kanaatlerin yayılmasına sebebiyet vermiş olabilir.

Eserleriyle Mu'tezilî alimlerin görüşlerine ulaşma imkânı sağlayan isimlerden biri olan Hâkim el-Cüşemî'nin, bazı iddialarla maruf kılınması, Mu'tezilî fikirlere ulaşmanın önündeki bir başka problemi meydana getirmiş gibi görünmektedir. Cüşemî üzerine yapılan çalışmalarda aktarılan iddiaların daha sonraki araştırmaları olumsuz yönde etkileyerek tahlile muhtaç bazı iddiaların intişârına sebebiyet vermiş olabileceği ihtimali bulunmaktadır.

Bu çalışmada; Hâkim el-Cüşemî'nin tefsiri çerçevesinde, Mu'tezile'nin Kur'ân anlayışı nasıldır? Mu'tezilîlere göre ilke ve esaslarının dayanakları nelerdir? sorularına cevap aranacaktır.

Çalışmanın alt problemlerini:

-Mezhebî kimliği açısından Cüşemî kimdir?

-*et-Tehzîb* eserine dair iddialar dikkate alındığında, ilgili tefsir özgün bir eser midir?

-Tefsir tarihi açısından Cüşemî ve eserinin önemi nedir?

-Muhaliflerince Mu'tezile'ye isnad edilen görüşlerde hata ihtimali var mıdır?

- Mu'tezile'ye dair şüyû bulmuş bazı bilgiler, aslî kaynaklarından yeniden gözden geçirildiğinde tashihe ihtiyaç var mıdır? şeklinde sıralamak mümkündür.

### **Araştırmanın Hipotezi**

Eserleriyle; Mu'tezile'nin önde gelen isimlerine ait görüşlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmasına imkân sağlayan Hâkim el-Cüşemî'nin kimliğine dair aktarılan bilgilerin hatalı olabileceği kanaatini taşımaktayız. Bizce; Cüşemî'nin Zeydî olduğu iddiasını nakzedecek kuvvetli deliller bulunmaktadır. Ayrıca tefsir tarihi açısından önemli bir konumda yer alan *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinin, kaynaklarda doğru tanıtılmadığını, ilim dünyasında hak ettiği ilgiyi de bulamadığını düşünmekteyiz.

Mu'tezile mezhebinin görüşleri, asli kaynaklardan araştırılmadığı için olsa gerek yanıltıcı bilgiler içerebilmektedir. Ekolün özellikle Kur'ân algısına dair kaynaklarda aktarılan bilgilerin önemli bir kısmının tarafgir bir tutumla değerlendirildiği görülmektedir. Cüşemî'nin; Mu'tezile'nin önde gelen isimlerine isnad ederek aktardığı bilgilerin güvenilir olduğunu, bu rivayetler aracılığıyla Kur'ân anlayışlarının tespit edilebileceğini, haklarındaki bazı iddiaların yeniden gözden geçirilebileceğini düşünmekteyiz.

### **Araştırmanın Önemi**

Tefsir alanına dair önemli katkılarına rağmen Mu'tezile müfessirleri ve eserlerinden ilim camiasının halihazırda yoksun olduğunu söyleyebiliriz. Mihne hadisesinin sorumluları olarak devlet baskısına maruz kalmaları, kitaplarının yakılması vb. olumsuzluklar, onlara ait çoğu eserin günümüze ulaşmasına mâni olmuş görünüyor. Ötekileştirilerek “sapkın bir fırka” olarak tanıtılmaları; günümüze ulaşma imkânı bulan az sayıda eserlerinin de uzun süre âtıl kalmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim ekolün Kâdî Abdülcebbâr sonrası önemli temsilcilerinden Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri, halihazırda Mu'tezile'ye dair tespit edilen en mufassal tefsir eseri olmasına rağmen, 2018 yılına kadar yazma halde meçhul kalmıştır. Bu tefsir; eserleri günümüze ulaşamamış ilgili ekolün önemli temsilcilerine dair yaptığı atıflarla kelam, tefsir tarihi ve İslam düşüncesi açısından önemli bir konumda yer almaktadır.

Cüşemî ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinin tanınması, hicrî v. asra kadar Mu'tezilî alimlerin Kur'ân'a yaklaşımlarının tespiti, haklarında şüyu bulan iddiaların tashihi ve dönem içerisinde yaşanan kelâmî tartışmaları gözlemleme imkânı sunacaktır.

Bu çalışmanın; Cüşemî ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* eserine dair kaynaklarda yer alan bilgilerin tahlil edilmesi, müfessir, tefsiri ve Mu'tezile'ye dair şüyû bulmuş bazı bilgilerin aslî kaynaklarından yeniden gözden geçirilmesi cihetiyle ön plana çıkacağı düşünülmektedir. Cüşemî ve eserinin akademik bir araştırmaya konu edilmesinin, tefsir tarihine dair önemli bir boşluğun doldurulması yönünde önemli bir adım teşkil edeceği ön görülmektedir.

### **Araştırmanın Hedef ve Amacı**

Çalışmanın temel hedeflerini;

A. Hâkim el-Cüşemî'nin ilmî kişiliğinin tespit edilmesi, tefsir eseri ve kendisi hakkındaki iddiaların bizzat kendi eserleri üzerinden tahlil edilmesi, tefsirinin kendine özgü hususiyetlerinin ortaya konulması,

B. Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvurunun Cüşemî kaynaklığında araştırılması,

C. Mu'tezilî ilke ve teorilerin Kur'ânî dayanaklarının tespit edilmesi şeklinde sıralamak mümkündür.

Bu hedefler gerçekleştirilerek; Mu'tezile'ye isnad edilen görüşlerin yeniden gözden geçirilmesi ve ilgili ekole dair araştırmalara katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmada; metin analizi ve söylem analizi yöntemleri kullanılacaktır. Bu çerçevede; Cüşemî ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri tanıtılacak, eser ve müellifine dair bazı iddialar tahlil edilecektir. Müfessire dair kaynaklarda yer alan bilgiler değerlendirilecek, kendi eserleri bağlamında kritiği yapılacaktır. Tefsir eseri üzerinden Cüşemî'nin Kur'ân algısı tespit edilecek, aktardığı itizâlî ilkelerin Kur'ânî dayanakları ortaya konulacaktır. Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuru *et-Tehzîb* eseri bağlamında tanımlanacak, ilgili meselelere dair diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle mukayesesi yapılacaktır. Buna göre çalışmada özellikle Cüşemî'nin kendi eserleri dikkate alınarak Mu'tezile araştırması yapılacaktır. Çalışmaları günümüze ulaşmış Mu'tezilî isimlerden de faydalanılacaktır. Gerekli durumlarda elde edilen bulgular Mu'tezile'ye dair diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle karşılaştırılacaktır. Gerekli görüldüğü yerlerde Eş'arî ve Mâtürîdîlerle aralarındaki ihtilaflara temas edilecek, kendilerine yönelik eleştiriler mukayese edilecektir.

Çalışmada özel bir kayıt düşülmeden kullanılan “Mu'tezile” ifadelerinde, temel ilkelerine bağlılıkları açısından yeknesaklık kastedilecektir. Diğer fırkaların yaklaşımına karşı Mu'tezile genellemesi yapılırken, ilgili meselenin içerisinde Mu'tezilî alimlerin farklı yaklaşımlarına da yer verilerek ekol içerisindeki düşünce zenginliği yansıtılacaktır.

### **Literatür İncelemesi**

Cüşemî ve tefsirine dair ilk çalışma 1971 yılında Adnan Zenzur tarafından yapılmıştır. *Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi't-Tefsîr* adlı bu çalışmada Zenzur, esere ait yazma nüshalara ulaşmış, müfessirin yaşadığı bölgenin siyasi yapısı, hayatı ve tefsir metodunu konu edinmiştir. Eserin önemli bir kısmı müfessirin

hayatına, bölgenin siyasi durumuna ayrılmıştır. Tabakât türü eserlerde hakkında oldukça sınırlı bilgiler bulunan Cüşemî'nin hayatına dair kapsamlı bilgiler içermesi bakımından Zerzur'un bu çalışması önem arz etmektedir. Ancak ilgili çalışmanın Cüşemî'ye dair ön kabullerle yazıldığı, eserinden müellifi tanıma yoluna gidilmediği anlaşılmaktadır. Zerzur gerek Cüşemî'nin mezhebî kimliği gerekse *et-Tehzîb* eseri aleyhinde bazı iddialar dillendirirken, bu iddiaları müfessirin eseri üzerinden detaylı şekilde değerlendirmedeği söylenebilir. Bu alanda kaleme alınan ilk müstakil eser olması hasebiyle sonraki çalışmalara kaynaklık etmiş, Cüşemî'ye dair teyide muhtaç bazı kanaatlerin yayılmasına da sebebiyet vermiştir.

Cüşemî üzerine yapılan bir diğer çalışma; Ramazan Yıldırım'ın 2012 yılında kaleme aldığı *Mutezile'nin Kelami Polemikleri: Hakim el-Cüşemî Örneği* adlı eseridir. Bu çalışmada Cüşemî'nin hayatı ve bazı kelâmî meselelere yaklaşımı ele alınmaktadır. Zerzur'un çalışmasında yer alan iddialar bu çalışmada da tahlil edilmeden tekrarlanmaktadır.

Süleyman Narol'un 2020 yılında kaleme aldığı *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiği (Hâkim el-Cüşemî Örneği)* adlı doçentlik çalışması, bu alanda yayınlanmış bir diğer çalışmadır. Bu eserde zâhir kavramı ve Cüşemî'nin zâhir anlayışı araştırılmıştır.

Muhammet Eroğlu tarafından kaleme alınmış, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* "Hâkim el-Cüşemî" maddesi, müfessir ve eserine dair muhtasar bilgiler sunan bir diğer çalışmadır. Bu çalışmada da Cüşemî'ye dair iddiaların tekrarlanması dikkat çekmektedir.

Bu önemli çalışmalara ilaveten Cemal Sünbül tarafından 2019 yılında *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî ve et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* adlı Yüksek lisans tezi yapılmıştır.

Fikret Soyal tarafından 2019 yılında kaleme alınan "Esmâ-Ahkâm (Va'id) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi" adlı bir makalenin de anılması gerekmektedir. İlgili çalışmada Yazar, Mâtürîdî ve Cüşemî özelinde bazı kelâmî tartışmalara yer vermektedir. Soyal; Cüşemî'nin *et-Tehzîb* eserinin matbu nüshasına ulaşamadığından olsa gerek çalışmasında yer vermemiştir.

Eyüp Duran tarafından 2021 yılında Ürdün Üniversitesinde *Kadâya'l-Mecâz fî Tefsîri'l-Hâkim el-Cüşemî el-Müsemma bi -et-Tehzîb fî't-Tefsîr- Dirâse Tatbikiyye fî Sûreti'n-Nahl* adlı yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

Kâtib Çelebi'nin (v.1067/1657) *Keşfü'z-Zünûn*'u, Brockelmann (v.1956)) tarafından *GAL*'de kaleme alınan “Muhassin” maddesi, Fuad Seyyid'in (v. 1967)) *Fadlû'l-İtizâl* adlı eserde kaleme aldığı mukaddimesi, Ziriklî'nin (v.1976) *el-E'lam Kamûsü Terâcim*'i, Şehâbüddîn Ahmed b. Sâlih'in *Medlau'l-Büdûr ve Mecmau'l-Bühûr fî Terâcimi Ricâli'z-Zeydiyye* adlı eseri, Suleiman Mourad'a ait “The Survival of The Mu'tazila Tradition of Qur'anic Exegesis in Shi'î and Sunnî Tafâsîr” (2010) ve “The Mutazila And Their Tafsir Tradition” (2013) adlı makaleleri, Cüşemî ve tefsirine kısmen yer veren çalışmalardır.

### **Çalışmanın Ana Başlıkları**

Çalışma giriş ve üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde “Hâkim el-Cüşemî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Tefsirinin Özellikleri” başlığı altında; Cüşemî'ye kadar Mu'tezilî alimlerin tefsir ilmine katkılarına yer verilecektir. Ardından müfessirin hayatı ele alınacak, *et-Tehzîb* eserinin genel özelliklerine yer verilecek, eser ve müellifine dair iddialar tahlil edilecektir.

“Cüşemî'nin Kur'ân Tasavvuru” başlıklı ikinci bölümde; inanç, varlık, lafız boyutlarıyla Kur'ân'a yaklaşımına ve Kur'ân kıssalarına dair düşüncelerine yer verilecek, bu yönde Mu'tezilî alimlere dair aktardığı rivayetler değerlendirilecektir.

Üçüncü ve son bölümde; “Cüşemî'nin Kur'ân Yorumuna Temel Teşkin Eden Mu'tezilî İlke ve Teoriler” başlığı altında; Mu'tezilî ilkelerin temel dayanakları, Kur'ân yorumuna etkisi ve bu bağlamda gerçekleşen kelimî tartışmalar tahlil edilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. HÂKİM el-CÜŞEMÎ'NİN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ ve TEFSİRİNİN ÖZELLİKLERİ

Çalışmanın bu bölümünde Cüşemî'ye kadar Mu'tezile ekolünün geçirmiş olduğu aşamalara kendi kaynakları esas alınarak kısaca temas edilecek, tefsir ilmine katkılarına ve Cüşemî'nin kendisine atıfta bulunduğu Mu'tezilî müfessirlere yer verilecektir. Hâkim el-Cüşemî; tefsir ve kelam alanında önemli eserler kaleme almasına rağmen günümüz ilim dünyasında az bilinen bir alim olduğu için bu bölüm içerisinde hayatı, eserleri, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eserinin genel hususiyetlerine temas edilecektir. Müfessir ve eseri hakkındaki iddialar tahlil edilerek birinci bölüm tamamlanacaktır.

#### 1.1 -Kendi Kaynakları Çerçevesinde- Doğuşundan Hâkim el-Cüşemî'ye Mu'tezile Ekolü

Mu'tezile; mezhepler tarihine dair eserlerde aktarılan yaygın kanaate göre; hicrî ikinci asrın başlarında Basra'da teşekkül etmiştir. Kurucuları Hasan-ı Basrî'nin (v.110/728) iki öğrencisi Vâsıl b. Atâ (v.131/748) ve Amr b. Ubeyd'dir. (v.144/761) Hasan-ı Basrî'nin derslerine katılan Vâsıl b. Atâ; *mürtekibe-i kebîre* meselesinde hocasına itiraz etmiş, derslerini terk ederek kendi meclisini kurmuştur. Mezhep bu ayrılıktan mülhem, "Mu'tezile" ismiyle ma'ruf olmuştur.<sup>1</sup> Muhalifleri tarafından Mu'tezile'ye verilen bu isim ve ilgili anlatı, İslam tarihi içerisinde önemli bir konumu olan Hasan-ı Basrî'nin meclisinden uzaklaşmaları/bazı rivayetlerde uzaklaştırılmaları üzerine bina edilerek dışlayıcı bir dil kullanılmıştır.<sup>2</sup>

Kendi kaynaklarında Mu'tezile isminin teşekkülüne dair farklı bir yaklaşım benimsendiği, ekol içerisinde Hasan-ı Basrî'ye büyük önem verildiği, ayrılış olayının ona karşı gerçekleşmediğine dair bazı anlatılara yer verildiği görülmektedir. Bu bağlamda Cüşemî; Mu'tezile isminin verilmesine dair farklı rivayetlerin bulunduğunu belirtir. Aktardığı bir rivayete göre; Amr b. Ubeyd,

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 115; Muhammed eş-Şehrîstânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 60; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/746.

<sup>2</sup> Henrik Samuel Nyberg, "Mutezile", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelenek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 56.



Hasan-ı Basrî'nin öğrencisi Katâde'nin meclisini terk ederek kendi halkasını kurmuştur. Bu ayrılık nedeniyle itizâl ismi ile müsemma olmuşlardır.<sup>3</sup> Farklı bir rivayete göre Vâsıl b. Ata *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşünü ortaya koymuş, Mürcie ve Hâricilere muhalefeti sonrası Mu'tezile ismi ortaya çıkmıştır. Daha sonra Amr b. Ubeyd; fâsiğin münafık olduğu görüşünü savunan Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımını bırakarak Vâsıl b. Atâ'nın görüşüne yönelmesi sonrası ilgili isim yaygınlık kazanmıştır.<sup>4</sup> İlgili rivayetlerden bu ismin kendilerine muhalifleri tarafından verildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Nyberg'in; Mu'tezile isminin kendilerine muhalifleri tarafından verilmesi durumunda, bununla iftihar etmeyecekleri iddiası doğru gözükmemektedir.<sup>5</sup> Nitekim Kâdi Abdülcebbar (v.415/1025); Mu'tezile isminin kendilerine muhalifleri tarafından verilmiş olmasına rağmen kabul ettiklerini, bu yönüyle diğer bütün fırkalardan ayrıldıklarını belirtir.<sup>6</sup> Muhalifleri tarafından “ana gövdeden ayrılanlar” manasında verilen Mu'tezile ismi, mezhep içerisinde “şerden itizal edenler/uzaklaşanlar” şeklinde anlamlandırılmış, bu şekilde tesmiye edilmeleriyle iftihar edilmiştir. Hatta Hz. İbrâhim'e dair “واعترلكم وما تدعون من دون الله”<sup>7</sup> ifadesinin, Ashâb-ı kehf için aktarılan “واذ اعترلتموهم”<sup>8</sup> buyruğunun “itizâl/Mu'tezile” isminin övünülecek bir vasıf oluşuna delalet ettiğini belirtmişlerdir.<sup>9</sup>

Cüşemî Mu'tezile'nin; Adliyye, Muvahhide, Ehlü-t'tevhîd ve'l-adl şeklinde isimlendirildiğini, bu ekol mensuplarının kendilerine verilen diğer bütün isimlendirmelerden berî olduklarını ifade eder.<sup>10</sup> Mu'tezile'nin faziletine dair bazı hadis rivayetlerine yer verir. Hz. Peygamber'e isnad ettiği “من اعتزل عن الشر سقط في الخير” rivayeti bunlardan biridir. 73 fırka hadisi olarak meşhur olan ve Ehl-i sünnet'in diğer mezhepleri eleştirmek için kullandığı meşhur rivayeti de bu manada kullanması dikkat çeker. Cüşemî'nin yer verdiği rivayete göre; Süfyân-ı Sevrî Hz. Peygamber'e isnad ederek “ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة أبرها و أتقاها المعتزلة” sözünü

<sup>3</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl* (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 93.

<sup>4</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93-94.

<sup>5</sup> Nyberg, “Mutezile”, 56.

<sup>6</sup> Kâdi Abdülcebbar, “Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetihi li Sâiri'l-Muhâlifin”, *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 121.

<sup>7</sup> Meryem 19/48: وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا/Sizden de Allah'ın dışında taptığınız şeylerden de uzaklaşıyor ve rabbime niyaz ediyorum. Umudum odur ki rabbime niyazımdan eli boş dönmeyeceğim."

<sup>8</sup> Kehf 18/16: وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَلَّا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئَ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَاقًا /Mademki siz onlardan ve Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan uzaklaştınız, o halde mağaraya sığının ki, rabbiniz size rahmetini yaysın; işinizde sizin için fayda ve kolaylık sağlasın."

<sup>9</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93.

<sup>10</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93.

aktarmış, daha sonra orada bulunanlara; “Bu isimle (Mu'tezile) isimlenin. Çünkü siz zulümden itizal ettiniz/uzaklaştınız!” demiştir. Bunun üzerine orada bulunanlar; “Amr b. Ubeyd ve ashabı, bu isim konusunda seni geçti.” demişlerdir.<sup>11</sup> Aynı rivayeti aktaran Kâdî Abdülcebbâr, Süfyân-ı Sevrî'nin bir daha bu hadisi aktarırken ilgili ifadeyi söylemediğini hatta rivayete; “واحدة منها ناجية/biri kurtulacaktır!” ifadesini eklediğini haber verir.<sup>12</sup> Kâdî'nin bu iddiası, muhalifleri tarafından sıklıkla dile getirilen ilgili rivayetin, râvi tasarrufuyla kendi aleyhlerinde kullanıldığını belirtmesi cihetiyle önemlidir.

Her mezhep teorik açıdan görüşlerini Kur'ân ve sünnet'e dayandırırken, tarihi açıdan tabakat eserleriyle makbul bir gelenek içerisinde yer aldıklarını ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan Mu'tezile'ye ait tabakat kitaplarında, birinci tabakada; dört halife, İbn Mes'ud (32/652), İbn Abbâs (v.68/688), İbn Ömer (v.73/693) gibi sahabelerin yer alması, tabii bir durumdur. Mu'tezilî alimler, ikinci tabakada Hz. Ali'nin (v.40/661) oğlu Muhammed Hanefiyye'ye (v.81/700) yer verir, Vâsıl b. Ata'nın kelâm ilmini ondan aldığını belirtir.<sup>13</sup> Bu açıdan Mu'tezile; Vâsıl b. Atâ, Muhammed Hanefiyye ve Hz. Ali tarihiyle Hz. Peygamber'e ulaştığı iddia edilir. Bazı Mu'tezilîlerin Hz. Ali'ye daha yakın durmasında bu silsilenin etkisinden bahsedilebilir. Cüşemî; diğer mezheplere nazaran Mu'tezile'nin eşsiz bir silsilesi olduğuna inanır. Vâsıl b. Atâ-Muhammed b. Ali el-Hanefî-Hz. Ali tarihiyle doğrudan Hz. Peygamber'e ulaştıklarını vurgular. Bu senedin inkârını ya da bir başka mezhep tarafından benzer isnadın kurulmasını imkânsız görür. Hâriciler'in Hz. Ali'nin son döneminde, Râfîzîler'in Hz. Ali'den çok sonra, Cebriye'nin Emevîler döneminde neşet ettiğini belirtir. Diğer mezheplerin sonradan oluştuğunda şüphe bulunmadığını, Mu'tezile'nin ise kesintisiz bir silsile ile devam ettiğine inanır. Bu açıdan onları diğer fırkalardan üstün bir konumda görür.<sup>14</sup>

Sünnet ve cemaatten ayrıldıkları ithamına maruz kalan Mu'tezile alimleri, silsilelerini asr-ı saadet dönemine isnad ederek, ana gövdeden bir kopuş yaşamadıklarını savunmuşlardır. Cüşemî'nin üzerinde durduğu, Mu'tezile için iftihar vesilesi saydığı bu husus, aslında kendilerine yöneltilen en temel eleştiriye karşı savunmacı bir duruştan ibarettir. Kâdî Abdülcebbâr; Mu'tezile'nin sünnet ve

<sup>11</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 93.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlü'l-İ'tizâl”, 121.

<sup>13</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 40.

<sup>14</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 94.

icmaya muhalefet ettiği, bu nedenle Ehl-i sünnet olmadıkları ithamını kabul etmez. Bu iddianın sünnet ve icmanın hakikatini bilmeyenlerin bir iftirası olduğunu belirtir. Bunların sözüyle ihticac edilemeyeceğini söyler. Kâdî'ye göre sünnetin manası; Hz. Peygamber'in yapılmasını istediği sözleri veya uyulmasını talep ettiği fiilleridir. Âhad haberlere sünnet denilmesi ise örfî manadadır. Nitekim Hz. Peygamber'in söylediğinden emin olunamayan veya yaptığı kesin olarak bilenemeyen bir fiili için, *sünnet* ifadesini kullanmak doğru değildir. Çünkü bu bilgiyi aktaranın yalan söylemediğinden emin olunamaz. Bu nedenle âhad olarak aktarılan bir bilgi için; “Bunu kesinlikle Hz. Peygamber söyledi!” ifadesini kullanmak câiz değildir. Ancak böyle bir aktarım için “روي/rivayet olundu” ifadesi kullanılmalıdır.<sup>15</sup> Kâdî; sünnete ve cemaate bağlı kalan ekolün kendileri olduğunu, Mu'tezile taraftarlarının, muhaliflerine kıyasla azınlıkta kalmasının, hakikat konusunda bir öneminin olmadığını belirtir. Bu konuda çoğunluğu zemmeden, azınlığı öven âyetlere,<sup>16</sup> Hz. Ali ve İbn Mes'ud'un hakikatin çoğunlukla bilinmeyeceği hususuna işaret eden sözlerine işaret ederek yaklaşımını temellendirmeye çalışır. Bu istidlaliyle; Mu'tezile mensuplarının az oluşu üzerinden sapkınlığa isnad edilmeleri iddiasının bâtıl olduğunu savunur.<sup>17</sup>

Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ifadesine en layık ekolün Mu'tezile mensupları olduğunu belirten Kâdî Abdülcebbâr, ilgili terkinin Müşebbihe gibi belli bir ideoloji hakkında kullanılmasının yaygınlaştığını belirtir. Bu kullanımın yaygın olduğu bir ortamda; “Sen Ehl-i sünnet misin?” sorusuna “Evet!” denilmemesi gerektiğini ifade eder. Bu kullanımın örfleşmediği ortamlarda Ehl-i sünnet ifadesinin kendileri için kullanılabileceğini savunur.<sup>18</sup>

Mu'tezile içerisinde hicrî II. asrın sonu III. asrın başlarında Basra ve Bağdat ekolleri ortaya çıkmıştır. Basra Mu'tezilesi; Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Şahhâm (v.270/883), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933), Ebû İshak b. Ayyâş, Ebû Abdullah el-Basrî (v.369/979) tarikiyle Kâdî Abdülcebbâr'a ulaşır. Cüşemî de Basra ekolünün bir temsilcisidir. Bişr b. Mu'temir (v.210/825) ile başlayan Bağdat ekolü; Murdâr (v.226/841), Ca'fer b. Mübeşşir

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlû'l-İ'tizâl”, 146.

<sup>16</sup> Bu konuda şu âyetlere işaret eder: Hûd 40. âyet: وَمَا أَمْنٌ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ; Sâd 24 âyet: وَأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ ; Enâm 116. âyet: وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ; Tûr 47. âyet: وَأَنْ تُطِيعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ; nisâ 66. âyet: لِيُبَيِّنَ بِغَضَبِهِمْ عَلَى بَعْضِ

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlû'l-İ'tizâl”, 147.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbâr, “Fazlû'l-İ'tizâl”, 147.

(v.234/848), Ca'fer b. Harb (v.236/850), Ebû Mucâlid Ahmed b. Hüseyin (v.268/881), Hayyât (v.300/913), Kâ'bî (v.319/931) tarikiyle devam eder.<sup>19</sup>

Basra ve Bağdat ekolleri temel prensipleri olan *usûl-i hamse* üzerinde ittifak ederken bazı tâlî meselelerde ihtilaf ederler. İki ekolün en temel farklılığı, imâmet meselesidir. Bağdat ekolü Hz. Ali'nin diğer sahabelerden efdal olduğunu savunur. Basra ekolü bu konuda kendi içerisinde de ihtilaf eder. Genel manada Mu'tezile alimleri hülefâ-i râşidinin hilafetini meşru görür. Bu konudaki yaklaşımları Eş'arî ve Mâtüridîlerle aynı minvalde seyrederek. Ancak kendi aralarındaki efdaliyet meselesi ile Muaviye ve sonrasında gelen halifelere yaklaşımlarında farklılıklar vardır. Nitekim Mu'tezilenin kurucu önderleri Emevî yönetimi ile problemler yaşamış, kader ve kötülük problemlerine dair ilk tartışmalar bu dönemde yaşanmıştır. Emevîlerin aksine Abbasîlerle daha güçlü bir iletişim kuran Mu'tezile alimleri, Hz. Ali taraftarlarına daha yakın bir tutum sergilemişlerdir.<sup>20</sup> Zeydiyye ile aralarındaki yakın ilişki, kurucuları Vâsıl b. Ata ve Zeyd b. Ali'ye kadar gider. Vâsıl b. Ata'nın Zeyd b. Ali'yi etkilediği, mürtekeb-i kebîre ve imâmet meselesi dışındaki hususlarda mutabık oldukları kabul edilir. Bağdat ekolüne mensup Mu'tezilî alimlerin Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsemelerinin yanı sıra Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar'ın da efdaliyet anlayışında Hz. Ali'ye meylettikleri yönünde rivayetler bulunur.<sup>21</sup> Dolayısıyla Mu'tezile içerisindeki Hz. Ali taraftarlarına yakın duruşun siyâsî bir tercih olduğu, bu temâyül üzerine mezhebî kimlik inşâ etmenin yanıltıcı olabileceği anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

Basra Mu'tezilesi siyasi meselelere karşı genellikle çekimser bir tutum sergilerken, Bağdat Mu'tezilesi politik konuları daha çok gündemine almıştır. Bağdat Mu'tezilesine mensup alimler siyasi tercihlerini Alioğullarından yana kullanmışlar, bu nedenle birçoğu Râfizîlik'le itham edilerek Abbâsî halifesi Hârûn Reşid (v.193/808) tarafından derdest edilmişlerdir. Bu isimlerin başında Bişr b. Mu'temir ve yakın arkadaşı Sümâme b. Eşres (v.213/828) gelir. Zeydîlerle olan

<sup>19</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 45-86.

<sup>20</sup> Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 184.

<sup>21</sup> Nyberg, "Mutezile", 67; Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile*, 185.

<sup>22</sup> Bu temâyül üzerine mezhebî kimliği kurgulanan isimlerden biri olan Cüşemî'nin mezhebi kimliğine çalışmamızın içerisinde müstakil olarak temas edilecektir.

yakın ilişkileri, Alioğullarına olan temâyülleri, Bağdat Mu'tezilesine mensup alimlerin *teşeyyü* ile suçlanmalarına neden olmuştur.<sup>23</sup>

Bağdat Mu'tezilesinin önemli temsilcileri; Bişr b. Mu'temir, Sümame b. Eşres ve İbn Ebî Düâd (v.240/854) mezhebin tarihte ilk defa devletin resmî ideolojisi olmasında büyük katkıları olmuştur. Özellikle Sümame b. Eşres'in Abbâsi halifesi Me'mun ile yakın ilişki içerisinde olması, siyasette etkin bir konuma gelmelerinde önemli bir faktör olmuştur.<sup>24</sup> Bu süreçte yaşanan *halku'l-Kur'ân* tartışması, *mihne* hâdisesi ve başta Ahmed b. Hanbel (v.241/855) olmak üzere Ehl-i hadis<sup>25</sup> ile olan sert münakaşalar mezhebin zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Neticede iktidar gücünü kaybederek hilafet merkezinden sürülmüşlerdir.<sup>26</sup>

İkinci altın çağını Büveyhiler yönetimindeki Sâhib b. Abbâd (v.385/995) döneminde elde eden Mu'tezile, yönetimde tekrar söz sahibi olur. Dönemin en önemli Mu'tezilî alimi Kâdî Abdülcebbâr bu dönemde kâdî'l-kudatlık görevine getirilir. Ancak Sâhib b. Abbad'ın vefatıyla tekrar zor günler geçirmeye başlayan Mu'tezile temsilcileri, Büveyhiler'in Gazneli Mahmud tarafından 420/1029 tarihinde yıkılmasıyla yönetimdeki gücünü tekrar kaybeder. İsfahan, Nisabur ve Horosan bölgelerinde azınlık olarak varlıklarını sürdürür.<sup>27</sup> Hicrî V. asrın ortalarında Gaznelilerin Selçuklular tarafından mağlup edilmeleri ve Bağdat'ta kontrolü ele almalarıyla Mu'tezile mezhebi tekrar canlanma fırsatı yakalar. Tuğrul Bey'in veziri Kündürî'nin (v.456/1064) Mu'tezile taraftarı oluşunun bu durumda etkisi büyüktür. Ancak Kündürî'nin görevden alınması, Eş'arî taraftarı Nizâmülmülk'ün (v.485/1092) vezirliğe getirilmesi ile Mu'tezile mezhebi tam anlamıyla iktidar desteğini yitirir.<sup>28</sup> Cüşemî; Mu'tezile'nin Kündürî idaresinde canlandığı, Nizâmülmülk'ün girişimleri ile tüm gücünü kaybettiği döneme tanıklık etmiş bir şahsiyettir.

<sup>23</sup> Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 212.

<sup>24</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 233.

<sup>25</sup> Ehl-i Hadise dair detaylı bilgiler için bkz: Kadir Gürler, *Ehl-i Hadis -Akli Aktivitelere Karşı Direnişin İslamî Gelenekteki Kökeni-* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021).

<sup>26</sup> Nyberg, "Mutezile", 62-63; Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdî Mezhepler Tarihi* (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 184-185.

<sup>27</sup> Nyberg, "Mutezile", 64.

<sup>28</sup> Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdî Mezhepler Tarihi*, s.185.

## 1.2 -Cüşemî Öncesi- Mu'tezilî Müfessirler ve Tefsir İlmine Katkıları

Mu'tezile ekolü özellikle kalam alanıyla ilişkilendirilmektedir. Hatta bir dönem kalam kavramının Mu'tezile'yi, kelamcı vasfının Mu'tezilî kelamcıları ifade ettiği aktarılmaktadır.<sup>29</sup> Her ne kadar Mu'tezile alimleri; daha çok kalam ilmiyle irtibatlandırılrsa da bazı çevrelerce tefsir alanındaki etkinliğinin daha fazla olduğu belirtilir. Nitekim çeşitli fırkaların İslam'a saldırılarına karşı, Kur'ân'ın i'câzını öne çıkaran eserler kaleme aldıkları vakıadır. *Meâni'l-Kur'ân* ve *nazmü'l-Kur'ân* şeklinde isimlendirilen bu eserlerin ilkleri; Vâsıl b. Atâ, Câhız (v.255/869), Ebû Zeyd el-Belhî (v.322/934) gibi Mu'tezilî alimlere isnad edilir.<sup>30</sup> Dilbilimsel tefsir anlayışının da bu ekol içerisindeki alimlerle neşet ettiği düşünülür.<sup>31</sup>

Sadece nakille yetinmeyip dirâyete dayalı tefsir anlayışının neşet etmesi ve yayılmasında Mu'tezile alimlerinin önemli katkıları olmuştur.<sup>32</sup> Hatta farklı mezheplere mensup müfessirlerin Mu'tezilî Kur'ân yorumundan etkilendiğini söylemek de mümkündür. Örneğin Ebû Hanife müteşâbihler arasında zikredilen haberî sıfatların te'vil edilmesini doğru bulmamaktadır.<sup>33</sup> Ancak Mu'tezilî Kur'ân yorumu, Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi etkilemiş, erken dönemde te'vili bid'at kabul edilen haberî sıfatlar, sonraki dönemde Mu'tezilî müfessirlerin yorumladığı minvalde değerlendirilmeye başlanmıştır. Hatta Eş'arî anlayışı benimseyen Râzî; arşa istiva meselesinde Zemahşerî'nin te'vilini benimseyerek şöyle der:

Allah *Keşşâf* sahibine rahmet etsin. Kitabında sadece (bu istivâyâ dair kaydettiği) nükte yer alsaydı dahi ona gurur ve şeref olarak yeterdi!<sup>34</sup>

Râzî'nin kullandığı bu ifadeler; Mu'tezilî anlayışın farklı mezheplere mensup müfessirler üzerindeki etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Tefsir alanına dair bütün bu katkılarına rağmen Mu'tezile müfessirleri ve eserlerine dair ciddi kaynak eksikliği bulunmaktadır. Mihne hadisesinin sorumluları olarak görülmeleri, bu nedenle devlet baskısına maruz kalmaları, kitaplarının yakılması vb. olumsuzluklar, onlara ait çoğu eserin günümüze

<sup>29</sup> Şevket Kotan, "Kelam: İslâmî Teolojinin İnşâsı", *Tezkire (Dergi)* 31-32 (2003), 80.

<sup>30</sup> Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* III/3 (2003), 85.

<sup>31</sup> Nyberg, "Mutezile", 64.

<sup>32</sup> Abdülhamit Bırışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/286.

<sup>33</sup> Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *Mütünü'l-Akâid* (İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2017), 22.

<sup>34</sup> Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/34.

ulaşmasına mâni olmuş görünmektedir. İlk zamanlarda ötekileştirilerek “sapkın bir fırka” olarak tanıtılmaları; günümüze ulaşma imkânı bulan az sayıda eserlerinin de uzun süre âtil kalmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu ekolün temsilcilerinden Hâkim el-Cüşemî’nin *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr* adlı eseri, Mu’tezile’ye dair hali hazırda günümüze ulaşmış en mufasssal tefsir eseri olmasına rağmen, 2018 yılına kadar yazma halde meçhul kalmıştır. Bu tefsir; eserleri günümüze ulaşmamış ilgili ekolün önemli temsilcilerine yaptığı atıflarla, tefsir tarihi açısından önemli bir konumda yer almaktadır.

Muhalliflerince Mu’tezilî müfessir ve tefsirlerine; ana gövdeden ayrılmış “öteki” gözüyle bakılmış Kur’ân’ı kendi rey ve hevalarına göre tefsir ettikleri iddia edilmiş, akli esas aldıkları, sahih rivayetleri terk ettikleri gerekçesiyle dayanaksız bulunarak; ilhâdî ve mezhebî tefsirler arasında zikredilmiştir. Bu yaklaşım sahiplerine göre tefsir tarihinin oluşum süreci şu şekildedir: Hz. Peygamber Kur’ân’ı tebliğ eder, vefatından sonra ayetlerin tefsiri sahabe tarafından yapılır. Daha sonra bu görev tâbiin ve tebe-i tâbiin nesliyle icra edilir. Ardından birtakım bozuk fırkalar ortaya çıkarak Kur’ân’ı kendi rey ve hevâlarına göre te’vil eder. Bu yaklaşımı benimseyenlere göre Mu’tezilî tefsirler bidat/sonradan ortaya çıkan bozuk fikirlerden neşet etmiş olup seleften bir dayanağı bulunmaz.<sup>35</sup>

Mu’tezilî müfessirlerin; heretik/sapkın bir fırkaya mensup oldukları, yaptıkları Kur’ân yorumlarının seleften bir dayanağının bulunmadığı iddiasını dile getiren isimlerden biri İbn Teymiyye’dir. (v.728/1328) İbn Teymiyye; Mu’tezile’nin Kur’ân yorumunu bâtil görür. Akli görüşlerini Kur’ân âyetleriyle desteklemekle itham eder. Mu’tezile müfessirlerinin tefsir anlayışının; sahabe, tâbiun ve müslüman önderlerden temelinin bulunmadığını iddia eder.<sup>36</sup> Ancak Mu’tezilî alimler bu ithamları kabul etmez. Sahabe ve tâbiûndan birçok ismi tabakatlarında zikrederek dinî anlayışlarının Hz. Peygamber dönemine dayandığını ispat etmeye çalıştıkları görülür.<sup>37</sup> Eserlerinde de Hz. Peygamber’in hadisleri,

<sup>35</sup> Benzer tefsir tarihi tasavvuru için bkz: Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/262; Remzî Na’nâa, *Bideu’t-Tefâsîr fi'l-Mâzî ve'l-Hâzîr* (Ürdün: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâti'l-İslâmiyye, 1970), 49; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/282.

<sup>36</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, 1972, 85.

<sup>37</sup> Ebü'l-Kasım el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 180.

sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiin'e isnad edilen rivayetlerin önemli yekûn oluşturduğu tespit edilir.

Buna rağmen muhalifleri dirâyet tefsirlerini; er-re'yül-mahmûd/övgüye layık görüşle tefsir ve er-re'yü'l-mezmûm/kınanmış görüşle tefsir şeklinde iki kısma ayırır. Onlara göre Mu'tezile tefsirleri er-re'yü'l-mezmûm kısmında yer alır.<sup>38</sup> Benzer tasnif *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn* adlı eserde de zikredilir. Salt akılcı olmaları, itikatlarına uymayan sahih hadisleri inkâr etmeleri mezmûm olmalarının gerekçeleri arasında gösterilir.<sup>39</sup> Ancak Mu'tezile alimlerinin kendi eserleri dikkate alındığında bu iddiaların yeniden değerlendirilmesi gerektiği anlaşılr.

Bu konuda Mu'tezilî yaklaşıma dair önemli bilgiler aktaran Cüşemî; aksine bir delil bulunmadıkça rivayetlerin te'vil veya inkâr edilmesine karşı çıkar. O; bir meseleye dair müstefiz/meşhur rivayet bulunduğunda, bu rivayet dikkate alınmasını gerekli görür. İsrâ-mi'raç hadisesine yaklaşımı, rivayetlere olan bakış açılarına dair önemli bir örnektir. İsrâ sûresinin ilk âyetinin, mi'raç hâdisesine dair nâzil olduğunu aktaran müfessir, ardından hâdiseyi özetler. Ona göre; *isrâ*; Hz. Peygamber'in yatsı namazını kıldıktan sonra Mescid-i Haram'dan Beyt-i Makdis'e götürülmesi olayıdır. Müslümanlar bu olayı inkâr etmemiş, Kur'ân âyetleri ise mübhem şekilde bu hâdiseye temas etmiştir. Bu konuya dair çok sayıda rivayet de aktarılmıştır. Cüşemî'ye göre bazılarının iddia ettiği üzere isrâ'nın uykuda gerçekleştiği görüşü bâtıldır. Zira uykuda gerçekleşmiş olması durumunda meselenin mucizevi bir anlamı kalmayacaktır. Ayrıca bu olayın uykuda olmadığı hususunda müslümanların icmaı bulunduğunu söyler.<sup>40</sup>

İsrâ hâdisesinin yanı sıra miraç olayına dair de çok sayıda müstefiz/meşhur rivayet bulunduğunu söyleyen Cüşemî, Miraç hadisesinin, isrâ gecesi gerçekleştiğine dair Ebû Zer'den aktarılan rivayet dışında bir ihtilaf görmez.<sup>41</sup> Meselenin özüne temas ettikten sonra konuya dair rivayetleri tasnif eder. İsrâ olayına dair aktarılan çok sayıdaki rivayeti dört kısımda değerlendirir:

1. Tevatür derecesine ulaştığı için sıhhati kesin olanlar.
2. Olayın aslıyla çelişmeyen, gerçekleşmiş olması mümkün olan rivayetler.

<sup>38</sup> Müsâid b Süleyman b Nâsir et-Tayyâr, "et-Tefsîr Bi'l-Me'sûr ve et-Tefsîr Bi'r-Re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım", çev. Ahmet Küçük, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IX/2 (2009), 233.

<sup>39</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1/258.

<sup>40</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi 't-Tefsîr* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısri, 2018), 6/4146.

<sup>41</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4146.



3. Olayın aslıyla çelişse de zorlama olmaksızın te'vil edilebilen rivayetler. Bu rivayetlerin te'vil edilmelerini gerekli görür.

4. Sıhhati ve te'vili ancak zorlama bir şekilde mümkün olan rivayetler. Bu aktarımların reddedilmesi gerektiğini düşünür.<sup>42</sup>

Cüşemî; Hz. Peygamber'in isrâ olayını yaşadığına dair genel manadaki rivayetleri birinci kısma dahil eder. Bir başka ifadeyle söylenecek olursa; mücmel anlamda detayları hesaba katılmaksızın isrâ hadisesinin yaşandığı hususunu mütevâtir olarak görür. Hz. Peygamber'in semâya çıktığı, melekleri, nebileri görmesinden bahseden, nsslarla çelişmeyen rivayetleri ikinci kısımda değerlendirir. Delillerle çelişmesine rağmen te'vil edilebilen rivayetlere üçüncü kısımda yer verir. Hz. Peygamber'in mi'raçta cennetlikler ve cehennemlikleri müşahade ettiğini bildiren rivayetleri bu bağlamda görür. Cennet ve cehennemliklerin vasıflarını ve isimlerini gördüğü şeklinde te'vil edilebileceğini belirtir.<sup>43</sup>

Hz. Peygamber'in 50 vakit namazla mükellef tutulması, daha sonra Hz. Musâ'nın yönlendirmesiyle bu sorumluluğun beş vakte düşürülmesine dair anlatılara dördüncü kısımda yer verir ve kabul edilemez olarak vasıflar. Allah'ın salah/aslah doğrultusunda insanları mükellef kıldığını, ayrıca uygulama imkânı olmadan bir amelin nesh edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Hz. Peygamber'in doğrudan Allah ile konuşması, onu görmesi, onun huzurunda durması vb. teşbihe götüren bütün rivayetleri de bu kısımda değerlendirir. Peygamber'in karnının yarılp yıkanması meselesini de bu bağlamda ele alır. Onun (sav.) içinin her türlü ayıptan temiz olduğunu, itikadi pisliklerin su ile temizlenemeyeceğini belirtir.<sup>44</sup>

Sonuç olarak Cüşemî; mütevâtir olmayan, sıhhati problemli ve naslarla çelişen rivayetleri kabul etmez. Ancak sıhhati sahih olan rivayetleri, mezhebî ilkeleriyle çelişse dahi inkâr yoluna gitmez. Öncelikle te'vil ederek teâruzu gidermeye çalışır. Sıhhatini problemli gördüğü, daha kuvvetli delillerle çeliştiğini düşündüğü rivayetleri te'vil etme imkânı da yoksa kabul etmez. Mu'tezile alimlerinin bu yaklaşımlarından hareketle, hadisleri kabul etmedikleri sonucuna varmak doğru görünmemektedir.<sup>45</sup> Nitekim sünnî gelenekte alimlerin sahih

<sup>42</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4146-4147.

<sup>43</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4151-4152.

<sup>44</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4151.

<sup>45</sup> Mu'tezile'nin hadis anlayışına dair detaylı bilgiler için bkz: Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis* (Ankara: Otto, 2018).

kaynaklarda yer alan bütün rivayetleri, olduğu şekliyle kabul etmedikleri görülür. Hatta Kur'ân'dan sonra en güvenilir kaynak gördükleri Buhârî ve Müslim'deki bazı rivayetleri zayıf bularak kabul etmeyen alimler dahi olmuştur.<sup>46</sup> Ayrıca hadislerin teâruzunda son seçenek olarak Hanefiler'in *tesâkut*/terk, cumhur ve hadisçilerin ise *tevakkuf*'u tercih etmeleri<sup>47</sup> -her ne kadar tam anlamıyla rivayeti inkâr olarak değerlendirilemese de rivayetlerle amel edilmemesi cihetiyle- benzer bir sonuç ortaya çıkarmaktadır.

Mu'tezile müfessirlerinin tefsir anlayışlarını salt akılcılık üzerine inşa ettiği yönündeki algı, rivayetleri dışladıkları şeklinde bir kanaatin yayılmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki aklı ve nakli bir arada değerlendirerek, âyetleri tefsir ettikleri görülür. Örneğin Kâdî Abdülcebbâr; müfessirin Arap dilinin yanı sıra, rivâyet, şerî hüküm ve sebepleri bilme anlamına gelen fıkıh ve fikhın delilleri olan kitap, sünnet, icmâ, kıyas vb. hususları içeren usûl-i fikhî bilmesini gerekli görür. Sadece dil bilgisi veya salt nakle dayanarak Kur'ân'ın tefsir edilmesini ise caiz görmez.<sup>48</sup> Cüşemî'nin de tefsirinde naklî bilgiye önem verdiği, kıyas-icma gibi fikhî ilkeleri esas aldığı görülür. Ancak o; Arap diline hâkim olanların Kur'ân'ın tefsirine dair konuşmasını câiz görürken, her âyetin tefsirine dair mutlaka nakli bilginin gerekeceği anlayışını benimsemez.<sup>49</sup> Onun bu yaklaşımı tefsirindeki genel yaklaşım dikkate alındığında; her bir âyet için nakli bilgi arama zorunluluğu bulunmadığı manasını ifade eder.

Mütevâtir kıraatleri reddettikleri, itikatlarına uygun okuyuş vecihleriyle tahvilde bulundukları ithamı, Mu'tezilî tefsirlere karşı olumsuz yaklaşımlara sebebiyet veren bir başka âmindir. Bu yaklaşımın da çeşitli problemler barındırdığını söylemek mümkündür Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair iddialara çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir.

Eserlerinde hakiki manayı terk ederek mecaz manayı tercih etmeleri, Mu'tezile tefsirlerinin mezmum olma gerekçeleri arasında zikredilmiştir.<sup>50</sup> Bu iddia da kanaatimizce onlara karşı yapılmış haksız bir suçlamadır. Zira hakiki manaya engel bir karine olmaksızın mecaz mananın tercih edilmesine karşı çıkmaları, bu

<sup>46</sup> Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Problemleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 76.

<sup>47</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 180.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/488.

<sup>49</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6170.

<sup>50</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/271; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/294.

düşüncemizi teyit etmektedir.<sup>51</sup> Hakiki manaya engel bir durum olduğunda onlar gibi diğer fırkalar da mecaz manayı tercih etmektedir. Buradaki ihtilaf; bir tarafın hakiki manayı aldığı yerde, diğer tarafın mecaz manayı tercih etmesinden kaynaklanmaktadır.

Âyetleri mezhep ilkelerine uygun yorumladıkları, bu yönde her türlü zorlamayı yaptıkları ithamı onlara karşı yapılan bir diğer suçlamadır.<sup>52</sup> İbn Kuteybe (v.276/889); onların tefsir anlayışını eleştirerek mezhebî görüşlerini destekleme amacıyla âyetleri çarpıttıklarını iddia eder.<sup>53</sup> Ancak tefsir tarihi içerisinde her bir müfessirin, eserini kendi itikadi anlayışına uygun kaleme aldığı unutulmamalıdır. Bu bağlamda Mu'tezilî bir müfessirin Kur'ân'ı kendi anlayışı doğrultusunda tefsir etmesi doğal bir durumdur. Bu hususa dikkat çeken Râzî; “Ümmetin çoğunluğu nezdinde her daim geçerli olan kural şudur: (herhangi bir mezhebe mensup) kimselerin kendi mezheplerine uygun düşen her âyet muhkem, kendi mezheplerine ters düşen her âyet de müteşâbihdir.”<sup>54</sup> ifadesiyle, mezhebî aidiyetin Kur'ân yorumunda etkili olduğunu belirtir.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin tefsir anlayışına dair birtakım problemlerin dile getirildiği, bazı ithamlara maruz bırakıldıkları görülmüş, aleyhlerindeki söylemlerin kendi eserleri üzerinden tahlilinin gerekli olduğu anlaşılmıştır.

Çalışmanın bu bölümünde Cüşemî'nin kaynakları arasında yer alan Mu'tezilî müfessirlere kısaca temas edilecektir.

### 1.2.1 Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ (v.131/748)

Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzâl el-Basrî'nin; hicrî 80 yılında Medine'de doğduğu rivayet edilmektedir.<sup>55</sup> Muhammed b. Hanefiyye (v.81/700) ve oğlu Ebû Hâşim'den (v.98/716-17) ders aldığı aktarılsa da bu malumat çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Medine'den Basra'ya gelen Vâsıl, Hasan-ı Basrî'nin derslerine katılmıştır. Mu'tezile tabakâtında zâhid bir kimse olarak tanıtılan Vâsıl b. Atâ 131/748 tarihinde vefat etmiştir.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3836.

<sup>52</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 1/269.

<sup>53</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs* (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 119.

<sup>54</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 7/182.

<sup>55</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 50.

<sup>56</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 202-2012; Muhammed Aruçi, “Vâsıl b. Atâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/539.

Tefsir alanında *Meâni'l-Kur'ân* adlı bir eser kendisine nispet edilir. Bu konudaki eserlerin ilklerinden olan bu çalışma günümüze ulaşamamıştır. Kâdî Abdülcebbâr, Şerif el-Murtazâ ve Zemahşerî'nin eserlerinde de Vâsıl b. Atâ'nın tefsire dair görüşlerine rastlanılmamaktadır.<sup>57</sup> Bu açıdan Cüşemî'nin Vâsıl b. Atâ'ya nispet ederek aktardığı rivayetler önem taşır.

### 1.2.2 Esam (v.200/816)

Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esam; Basra Mu'tezile ekolüne mensup tefsir, kelâm ve fıkıh âlimidir. Hz. Ali'ye yönelik eleştirileri ve Muâviye'ye olan yakınlığı nedeniyle mezhep içerisinde eleştirilere maruz kalmıştır. Hayatına dair çok fazla malumat bulunmamaktadır. Kâdî Abdülcebbâr kendisinin “muazzam” bir tefsirinin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>58</sup> Tefsir alanında kendisine; *Tefsîru'l-Kur'ân* ve *Kitâbu'l-Âyilleti Tes'elü anhâ'l-Mücbire* adlı eserler isnad edilmektedir.<sup>59</sup>

Esam, Cüşemî'nin önemli kaynakları arasında yer almış, pek çok âyetin tefsirinde ismen kendisine atıf yapmıştır. Büyük övgüye mazhar olan eserinin günümüze ulaşmadığı dikkate alındığında, Cüşemî'nin bu isnadlarının önemi daha iyi anlaşılabacaktır.

### 1.2.3 Nazzâm (v.231/845)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm; mezhebin dikkat çeken isimleri arasında yer almaktadır. Hocası Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a bazı meselelerde muhalefet etmiştir. Kur'ân-ı Kerim, Tevrat, Zebur ve İncil'i ezberlediği, tefsiri iyi derecede bildiği aktarılmaktadır.<sup>60</sup> Kur'ân'ın icâzına dair *sarfe terorisini* geliştirmiştir. Tefsir alanında *Kitâb fî'l-Kur'ân mâ Hüve* adlı bir eser kendisine nispet edilmektedir.<sup>61</sup>

Cüşemî tefsirinde kendisine yönelik atıflarda bulunurken; teceddüd-i emsâl<sup>62</sup> gibi bazı görüşlerini de eleştirmektedir.<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 1992), 57.

<sup>58</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 247.

<sup>59</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 70.

<sup>60</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 242.

<sup>61</sup> İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 469.

<sup>62</sup> Cismi oluşturan araz ve cevherlerin her an yok olmasının hemen ardından yenilenmesi suretiyle varlığını sürdürmesi anlamında kelâm terimi. Detaylı bilgi için bkz: Cağfer Karadaş, “Teceddüd-i Emsâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239.

<sup>63</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3908.

#### 1.2.4 Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (v.235/849-50 [?])

Ebü'l-Hüzeyl Muhammed b. Hüzeyl b. Abdillâh el-Allâf el-Abdî el-Basrî; Basra ekolünün kurucusu kabul edilmektedir. Ekol içerisinde yazılan tabakât eserlerinde yaşadığı dönemin en alim şahsiyeti olarak ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Felsefe eserlerinden istifade ettiği, kelim alanında felsefe'den faydalanan ilk şahsiyet olduğu belirtilmiştir. Mecûsiler, Senevîler vb. gruplarla yaptığı tartışmalarla şöhret kazanmıştır. Vefat tarihinde ihtilaf bulunmakla beraber 150 yaşında vefat ettiği aktarılmaktadır.<sup>65</sup> Tefsir alanında kendisine *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı bir eser isnad edilmektedir.<sup>66</sup>

Cüşemî tefsirinde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a atıfla bazı görüşlerini aktarırken, kendisine yönelik eleştirilerde de bulunmaktadır.

#### 1.2.5 Ca'fer b. Harb (v.236/850-51[?])

Ebü'l-Fazl Ca'fer b. Harb el-Hemedânî; Bağdat Mu'tezile ekolüne bağlı kelâm ve fıkıh âlimidir.<sup>67</sup> Ebü'l-Fadl künyesiyle anılan Ca'fer b. Harb'e yedinci tabakada yer verilmektedir. Tefsir'e dair *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı bir eser kendisine nispet edilmektedir.<sup>68</sup>

#### 1.2.6 Câhız (v.255/869)

Ebü Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız el-Kinânî; Arap edebiyatının önemli nesir yazarlarından biridir.<sup>69</sup> Yedinci tabaka Mu'tezile kelâmcılarından biridir. Ebu'l-Osman künyesiyle de anılan Câhız, hilafette Hz. Osman'a temâyülüyle dikkat çekmektedir. Tefsir alanında kendisine; *Kitâbu âyi'l-Kur'ân*, *Kitâbu Halki'l-Kur'ân*, *Kitâbu Meâni'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l'-Mesâil fi'l-Kur'ân*, *Kitâbu Nazmi'l-Kur'ân* adlı eserler isnad edilmektedir.<sup>70</sup> Câhız'ın görüşlerine yer veren Cüşemî, bazı meselelerde kendisine muhalefet etmektedir.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlû'l-İ'tizâl", 229; Metin Yurdagür, "Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/330.

<sup>65</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 230; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 59.

<sup>66</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 69.

<sup>67</sup> Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/549.

<sup>68</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 269; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 79; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 73.

<sup>69</sup> Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20.

<sup>70</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 75; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 82.

<sup>71</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/249.

### 1.2.7 Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916)

Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (v.303/916); Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen isimlerinden olup kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir.<sup>72</sup> Mu'tezile'nin sekizinci tabakasında yer alan Ebû Ali el-Cübbâî Huzistan'ın Cübbâ kasabasına nispetle el-Cübbâî olarak anılmaktadır. Kendisi Şahham'ın öğrencisidir. Ebû'l-Hasen el-Eş'arî üvey oğlu olup aslah ilkesine dair *ihve-i selâse*/üç kardeş meselesinde<sup>73</sup> kendisinden ayrılarak Eş'arîliği kurmuştur. Ebû Ali dört halifenin faziletine dair; Hz. Ebû Bekir, Ali, Ömer, Osman şeklinde bir sıralama benimsemiştir. Kendisine isnad edilen *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı tefsirin yüz cilt olduğu iddia edilmektedir. Ebû Ali, Cüşemî'nin önemli kaynakları arasında yer almakta olup sıklıkla kendisine atıfta bulunmaktadır.<sup>74</sup> Müfessir, bazı meselelerde Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in yaklaşımlarını mukayese ederek ikisi arasında tercih yapmaktadır.

### 1.2.8 Muhammed b. Zeyd (v.307/919)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd b. Ali el-Vâsîî el-Bağdâdî; Ebû Ali el-Cübbâî'nin öğrencileri arasında yer almaktadır. Fıkıhta Hanefî mezhebini benimsemiştir. Tefsir alanında; *İcâzu'l-Kur'ân fî Nazmihî ve Te'lifihî, ez-Zimâm fî Ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserler kendisine isnad edilmiştir.<sup>75</sup>

### 1.2.9 Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî (v.319/931)

Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî; tanınmış Mu'tezile âlimlerinden biri olup Kâ'biyye fırkasının reisidir.<sup>76</sup> Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup olan Ka'bî sekizinci tabakada yer almaktadır. Mezhebe dair dikkat çeken eserler kaleme almış, bu çalışmalarının bazıları günümüze ulaşmıştır.<sup>77</sup> Tefsir alanında; *Müteşâbihü'l-Kur'ân* ve *Kitâbü Tefsîri'l-Kebîr li'l-Kur'ân* adlı eserleri bulunmaktadır.<sup>78</sup> Kâ'bî; Cüşemî'nin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

<sup>72</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Cübbâî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/99.

<sup>73</sup> Mu'tezile'nin Allah'ı zorunluluk altına sokan vücûb görüşünün eleştirisi için kullanılan sembolik bir örnek. Detaylı bilgi için bkz: Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/6.

<sup>74</sup> Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III Asırlar)*, 223.

<sup>75</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 107.

<sup>76</sup> Adil Bebek, "Kâ'bî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27.

<sup>77</sup> el-Belhî vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 290; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 93.

<sup>78</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 111.

### 1.2.10 Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933)

Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî; Mu'tezile'nin önemli isimlerinden biri olup Behşemiyye fırkasının reisidir.<sup>79</sup> Babası Ebû Ali el-Cübbâî'den eğitim almış, bazı meselelerde kendisine muhalefet etmiştir. Ebû Hâşim *ahval teorisi* ile mezhebin sıfatlara yaklaşımına dair farklı bir açılım getirmiştir.<sup>80</sup> Kendisine *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı bir tefsir nispet edilmektedir.<sup>81</sup> Bu eserin günümüze ulaşamamış olması hasebiyle, Cüşemî'nin Ebû Hâşim'e isnad ettiği nakiller önem arz etmektedir.

### 1.2.11 Ebû Müslim el-İsfahânî (v.322/934)

Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî; tefsir ve kelam alimidir. Kur'an'da neshi kabul etmemesi ile tanınmaktadır.<sup>82</sup> Sekizinci tabakada zikredilen Ebû Müslim'e *Câmiu't-Te'vil li Muhkemi't-Tenzîl* adlı hacimli bir tefsir isnad edilmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşamamıştır.<sup>83</sup> Hâkim el-Cüşemî, Ebû Müslim'e sıklıkla atıfta bulunmuş, özellikle nesih anlayışına dair eleştiriler serdetmiştir.

### 1.2.12 Ebû Zeyd el-Belhî (v.322/934)

Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî; dini ilimlerin yanı sıra felsefe, tarih, dil ve edebiyat ilimlerinde temayüz etmiş çok yönlü bir alimdir. Kindî'den (v.252/867) felsefe okuduğu aktarılmaktadır. Tefsir alanında kaleme aldığı iddia edilen; *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Kavâriu'l-Kur'ân*, *Garibu'l-Kur'ân* ve *Nazmü'l-Kur'ân* adlı eserleri günümüze ulaşamamıştır.<sup>84</sup>

### 1.2.13 İbnü'l-İhşid (v.326/938)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Ma'cûr (Bağcûr); Mu'tezile'nin dokuzuncu tabakasinda yer almaktadır.<sup>85</sup> Kaynaklarda Türk olduğu aktarılan İbnü'l-İhşid, Ka'bi'den sonra Bağdat Mu'tezile ekolünün önderi olmuştur. Tefsir, kelam, fıkıh ve hadis ilimleriyle hemhal olmuştur. Basra ekolünün önde gelen ismi Ebû Hâşim el-

<sup>79</sup> Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cübbâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/146.

<sup>80</sup> Süt, *Basra ve Mu'tezile (I-III Asırlar)*, 224.

<sup>81</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 114.

<sup>82</sup> Lütfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/509.

<sup>83</sup> el-Belhî vd., *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 292; Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", 22/509.

<sup>84</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 118.

<sup>85</sup> Mustafa Öz, "İbnü'l-İhşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/94.

Cübâî'ye olan muhalefeti ile tanınmaktadır. Tefsir alanında kendisine; *Kitâbu İhtisâr li't-Taberî*, *Kitâbu Nakli'l-Kur'ân* ve *Kitâbu Nazmi'l-Kur'ân* adlı eserler nispet edilmektedir.<sup>86</sup>

#### 1.2.14 Ali el-Kummî (v.305/917 veya 350/961)

Ebu'l-Hasen Ali b. Mûsâ b. Yezdâd el-Kummî en-Nisâbü'rî; tefsir, hadis ve fıkıh alanında eserler vermiş Mu'tezile alimidir. Irak Hanefî fukahasının önde gelen isimleri arasında yer almaktadır. Kummî; Cüşemî'nin önemli kaynaklarından biri olup özellikle ahkam bölümünde kendisine atıf yapmaktadır. Bazen fikhî tercihlerinde Ali el-Kummî'nin yaklaşımını benimsediğini açıkça ifade etmektedir. Tefsir alanında kendisine isnad edilen *Kitâbu Ahkâmî'l-Kur'ân* adlı hacimli eserin, Hanefî fikhına göre yazılmış ilk ahkam tefsiri olduğu aktarılmaktadır.<sup>87</sup> Bu eserin günümüze ulaşamamış olması, Cüşemî'nin ahkam bölümünde Kummî'ye isnad ettiği bilgileri önemli kılmaktadır.

#### 1.2.15 Ebû Abdillâh el-Basrî (v.369/979-80)

Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî; Basra ekolünün önde gelen kelâm âlimlerinden olup Hanefî fakihidir.<sup>88</sup> Mu'tezile'nin onuncu tabakasında yer almaktadır. Kelâmî eğitimini Ebû Hâşim el-Cübbâî'den, fıkıh tedrisatını önemli Hanefî fakihî Ebu'l-Hasen el-Kerhî'den (v.340/951) almıştır.<sup>89</sup> Tefsir alanında *Nâsih ve'l-Mensûh* adlı bir eser kendisine nispet edilmektedir.

#### 1.2.16 Cessas (v.370/981)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî; önemli Hanefî fakihî ve müfessirdir. Mu'tezilî olup olmadığı tartışmalı olmakla birlikte, Cüşemî'nin kaleme aldığı Mu'tezile tabakâtında, on ikinci tabakada kendisine yer verilmiştir.<sup>90</sup> Kireççi anlamına gelen Cessas lakabı ve Ebû Bekr er-Râzî künyesiyle tanınmaktadır. Tefsir

<sup>86</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 104; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 122.

<sup>87</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 123.

<sup>88</sup> Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/84.

<sup>89</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 332; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 109.

<sup>90</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 406; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 121.



alanında kaleme aldığı *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseri bu alanda yazılmış önemli tefsirlerden biridir.<sup>91</sup>

Kendisine ismen atıfta bulunan Cüşemî, Cessas için “ashabımızdan” ifadesini kullanmakta, bazı meselelerde ise kendisine eleştirilerde bulunmaktadır.<sup>92</sup>

#### 1.2.17 Rummânî (v.384/994)

Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî; Arap dili ve belâgat alanında tanınmış Bağdat Mu'tezile ekolüne bağlı kelâm alimidir.<sup>93</sup> Cüşemî kendisine kıraat, nazm ve ma'na bölümlerinde sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Zaman zaman kendisine eleştiriler de serdetmektedir. *Teşeyyü'* ile itham edilen Rummânî'ye pek çok eser nispet edilmiştir. Tefsir alanında kendisine nispet edilen; *Kitâbu'l-Câmî'l-Kebîr fî Tefsîri'l-Kur'ân*, *Kitâbu Garîbi'l-Kur'ân*, *Kitâbu'l-Müteşâbih fî İlmi'l-Kur'ân* adlı eserler günümüze ulaşamamıştır. *Kitâbu İcâzi'l-Kur'ân* adlı eseri ise *en-Nüket fî İcâzi'l-Kur'ân* adıyla basılmış, Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.<sup>94</sup>

#### 1.2.18 Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1025)

Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî; Basra Mu'tezile ekolünün önemli kelimcilerinden biridir.<sup>95</sup> Mu'tezile mezhebinin görüşlerinin günümüze ulaşmasında, Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinin büyük katkısı olmuştur. Kâdî'nin ilk olarak itikatta Eş'arî, fıkıhta Şâfiî iken daha sonra Mu'tezile mezhebine yöneldiği aktarılmaktadır. Basra ekolünün önde gelen isimleri; Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş ve Ebû Abdillâh el-Basrî'den Mu'tezile kelâmını öğrenmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin ekolünü devam ettiren Kâdî, mezhep içerisinde önemli isimlerden biri olmuştur. Şii Büveyhî devletinin hakimiyeti altında, Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın (v.385/995) desteğiyle kadılık görevine getirilmiş, bu dönem içerisinde mezhep ikinci altın çağını yaşamıştır. Sâhib b. Abbâd'ın vefatıyla görevden alınan Kâdî, vefatına kadar Rey şehrinde eğitim ve tedrisatla meşgul olmuştur. Özellikle kelâm alanında günümüze ulaşan eserleri, büyük öneme haizdir. Tefsir alanında; *el-Edille*, *el-Muhît*, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*,

<sup>91</sup> Mevlüt Güngör, “Cessas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/427; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 152.

<sup>92</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4112.

<sup>93</sup> Sedat Şensoy, “Rummânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/242.

<sup>94</sup> Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 137.

<sup>95</sup> Metin Yurdağ, “Kâdî Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

*Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Metâin* adlı eserleri bulunmaktadır.<sup>96</sup> Cüşemî, tefsirinde Kâdî Abdülcebbâr'a sıklıkla atıfta bulunmaktadır.

### 1.2.19 Ebû Hâmid (v.433/1043)

Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccâr en-Nisâbûrî; Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisidir. Cüşemî'nin Mu'tezile kelâmına dair eğitimini kendisinden aldığı aktarılmaktadır. Hocasından övgüyle bahseden Cüşemî, Ebû Hâmid'in Mu'tezile kelâmı ile Ebû Hanîfe'nin fıkhnı kendisinde topladığını aktarmaktadır.<sup>97</sup> *et-Tehzîb* eserinde hocasının bir tefsirinden bahsetmektedir.<sup>98</sup> Ancak hocasına isnad ettiği bu eser günümüze ulaşamamıştır.<sup>99</sup>

### 1.3 Hâkim el-Cüşemî (v.494/1101)

#### 1.3.1 Hayatı

Kaynaklarda Muhassin b. Kerrâme, Muhsin b. Kerrâme ve İbn Kerrâme nisbeleriyle anılan Hâkim el-Cüşemî'nin tam adı; Ebû Sa'd İbn Kerrâme el-Hâkim Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Cüşemi el-Beyhakî'dir. İmâm, âlim, musannif, sâdiku'l-hak ve hâkim vasıflarıyla anılan Cüşemî, kendisinden hayranlıkla bahsedeceği ve eğitimini birinci kuşak talebelerinden alacağı Kâdî Abdülcebbâr'ın (v.415/1025) vefatına yakın bir tarihte Ramazan 413/Aralık 1022'te Horasan şehirlerinden Beyhak'a bağlı Cüşem beldesinde dünyaya gelmiştir.<sup>100</sup> Dedesine nisbetle İbn Kerrâme ve Ebû Sa'd künyeleriyle anılmıştır. İbn Funduk (v.565/1169) *Târîhu Beyhak* eserinde Cüşemî'nin nesep silsilesini; Ebû Sa'd Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme b. Muhammed b. Ahmed b. Hasen b. Kerrâme b. İbrâhîm b. İsmâîl b. Muhammed b. İbrâhîm b. Muhammed b. Hanefiyye b. Alî şeklinde aktararak Hz. Ali'ye isnad eder.<sup>101</sup> Şiiliğin hâkim olduğu Horasan

<sup>96</sup> Selahattin Öz, *Kâdî Abdülcebbâr ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 75; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, 177.

<sup>97</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 63.

<sup>98</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1933.

<sup>99</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1348.

<sup>100</sup> Ebû'l-Hasen Zahîrüddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, (Dimeşk: Dâru İkra, 2004), 390; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-E'lam Kamûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ min'el-Arab ve'l-Müstarebîn ve'l-Müsteşrikin*, (Daru'l-ilm lil Melâyin, 2002), 5/289; Fuad Seyyid, *Fadlû'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Tunus: 1974), 353; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, (Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/21.

<sup>101</sup> İbn Funduk, *Târîhu Beyhak*, 392.

bölgesinde yetişen Cüşemî'nin, Mu'tezile ve Zeydiyye arasında el-Hâkim lakabıyla anıldığı iddia edilmiştir.<sup>102</sup>

Şia ve Mu'tezile'nin yoğun olduğu Horosan bölgesi, Cüşemî'nin yaşadığı hicrî beşinci asırda siyasi karışıklıkların odağındadır. Çocukluk dönemine denk gelen 420/1029 tarihinde Gazneliler, İsfahân ve Hemedân bölgesinde Büveyhîlerin saltanatını bitirir. Büveyhîler; Mu'tezile'nin bölgede canlı kalmasını sağlayan devlet gücü olması hasebiyle önemlidir. Cüşemî öğrencilik döneminin önemli kısmını Gazneliler yönetiminde geçirir. Eğitimine Beyhak şehrinde başlayan Cüşemî, Mutezilî ve Zeydî alimlerden ders alır. Zeydî imamlardan Nâtık-bilhak (v.424/1033) ilk hocaları arasındadır.<sup>103</sup> Daha sonra Nisabur'a gider, burada Hanefî alimlerin fıkıh halkalarına katılır. Bölge Gazneliler tarafından yönetilirken 429/1037 tarihinde Selçuklular tarafından ele geçirilir. Cüşemî'nin Nisâbur'daki eğitimi, Selçuklular'ın bölgedeki hakimiyetlerinin ilk yıllarına denk gelir. Buradaki hocaları arasında; Mu'tezile kelamcısı Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed (v.433/1042/3)<sup>104</sup> ve Ebû Hâmid Ahmed b. Sehl el-Ensârî dikkat çeker. Nisâbur'da eğitim hayatına devam eden Cüşemî Hanefî alimi olan Kâdî'l-kudât Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin (v.447/1055) ve Ali b. Abdullah en-Nisâburî'nin (v.457/1065) derslerine devam eder. İki hocası da Nisâbur'un kadıları arasındadır. Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ali, Ebû Ya'lâ Hüseyin b. Muhammed, Ebû Ali Hüseyin b. Ali, Ebu'l-Fadlî'l-Emîr Abdullah b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdulazîz, Ebu'l-Hasen Abdulgâfir b. Muhammed'den eğitimini sürdürdüğü göz önüne alındığında Nisâbur'da uzun süre ikamet ettiği anlaşılmaktadır.<sup>105</sup>

Mutezilî, Zeydî, Kaderî eğilimleri bulunan çeşitli âlimlerin rahle-i tedrisinde bulunan Cüşemî'nin eğitim hayatında, Ebû Hâmid, Ebu'l-Hasen ve Ebû Muhammed'in yeri önemlidir. İtikadî açıdan Mûtezilî olan Cüşemî, hocası Ebû Hâmid tarikiyle Kadi Abdulcebbâr'ın ikinci kuşak silsilesinde yer almış, Basra Mu'tezilesi içerisinde zikredilmiştir.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîhî, *E'lâmü'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, (Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 1999), 819.

<sup>103</sup> Nâtık-bilhak: Tam adı Ebû Tâlib en-Nâtık-Bilhak Yahyâ b. el-Hüseyin b. Hârûn b. el-Hüseyin ez-Zeydî el-Alevî et-Tâlibî'dir. 140 Tarihinde Âmul'de doğdu. Nesep silsilesi Zeyd b. Ali'ye ulaşan Nâtık-bilhak, Taberistan Zeydî imamlarındandır. Detaylı bilgi için bkz: İlyas Üzümlü, "Nâtık-bilhak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/439-440.

<sup>104</sup> Ebû Hâmid; Nâtık-bilhak, Kâdî Ebû Nasr b. Sehl ve Ebû Muhammed Hârezmî'nin öğrencisidir. Daha sonra Rey şehrine gitmiş, burada Kâdî Abdülcebbâr'dan ders almıştır.

<sup>105</sup> Seyyid, *Fadlî'l-İtizâl*, s.353-354, Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/43-44.

<sup>106</sup> Komisyon, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessera*, 2/1888.

Selçuklu yönetimindeki Horosan bölgesinde eğitimini tamamlayan Cüşemî, Nisâbur'da kurduğu medresede talebe yetiştirir. Bu dönemde; kelâm, tefsir ve çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif eder.<sup>107</sup> Bazı kaynaklarda Cüşemî'nin, Nisâbur'da eğitimini tamamladıktan sonra Yemen'e gittiği, ömrünün son kısmını burada geçirdiği ve asıl şöhretini San'a'da kazandığı ifade edilir.<sup>108</sup> Ancak Nisâbur'da büyük bir medrese inşa ederek çok sayıda eserler telif eden, Zemahşerî gibi birçok öğrenci yetiştiren bir âlimin şöhretinin daha önce yayılmış olması daha makul bir düşüncedir. Ayrıca Cüşemî'nin Nisâbur'u karışıklıklar nedeniyle hayatının son döneminde terk ettiği kaynaklarda yer alır. Bu hususlar dikkate alındığında, asıl şöhretini San'a'da kazandığı iddiası, onu Zeydîliğe isnad etme çabasının bir ürünü olabilir.

Bölgede devam eden karışıklıklar, özellikle Hasan Sabbah önderliğindeki Bâtînî-Haşhâşî faaliyetleri, Cüşemî'nin Nisâbur'u terk etmesine sebep olur. Ömrünün son kısmını Nisâbur'un dışında geçirmek zorunda kalan Cüşemî'nin, Yemen'e veya Mekke'ye gittiğine dair iki farklı görüş aktarılır.<sup>109</sup>

Tabakât eserlerinde Cüşemî'ye dair bilgiler oldukça kısıtlıdır. Özellikle müderrislik dönemi ve vefatına kadarki süreç daha çok varsayımlar üzerine kuruludur. Terâcim kitaplarında yer verilmeme nedeni olarak, mezhebi değişim iddiası ön plana çıkarılmıştır. Kesin olmayan bu iddialara göre Cüşemî; ömrünün büyük kısmını Hanefî mezhebi'ne mensup olarak sürdürmüş, daha sonra Zeydî görüşe meylenmiştir.<sup>110</sup> Cüşemî'nin, tefsir ve kelam alanında önemli eserler bırakmasına rağmen, ihmal edilmesi/görmezden gelinmesinin en önemli etkeninin bu değişim olduğu iddia edilir. Ancak bu iddialar bazı tutatsızlıklar içermektedir. Cüşemî'nin Zeydîliğe geçtiği için Hanefî tabakât eserlerinde yer verilmediği iddiası kabul edilse dahi Zeydî tabakât eserlerinde de hayatına dair bilgilerin kısıtlı oluşu izahı zor bir durum olarak ortadadır. Dolayısıyla tabakât eserlerinde hakkında yeterince bilgi bulunamayışını salt mezhep değişikliği ile açıklamak yeterli bir izah olarak gözükmemektedir.

Cüşemî; Mu'tezile mezhebine dair bilgilerin günümüze ulaşması hususunda önemli bir konumda yer almaktadır. Kadî Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-İ'tizâl* ve

<sup>107</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/43-44.

<sup>108</sup> Bu iddiaya dair bkz. Vecîhî, *E'lâmü'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, s.819.

<sup>109</sup> Vecîhî, *E'lâmü'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, 819; Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/43-44.

<sup>110</sup> Komisyon, *el-Mevsûatü'l-Müeyyessera*, 2/1888.

*Tabakatü'l-Mu'tezile* eserinin devamı niteliğinde, Mu'tezilî alimlerin on bir ve on ikinci tabakalarını, *Şerhu Uyuni'l-Mesâil* eserinde aktararak, Mu'tezile tabakâtının kendi dönemine ulaşmasını sağlamıştır. Basra Mu'tezile alimlerinin görüşlerini temel alarak kaleme aldığı *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* adlı eseri, bu alanda günümüze ulaşan en mufassal eserlerden biri olma özelliğini taşımaktadır. Tefsirinde başta Cebriye, Eşariye, Mürcie, İmamiyye olmak üzere çeşitli grup ve şahıslara eleştiriler getirmiştir. Muhalifleri aleyhine yazdığı *Risâletü's-şeyh Ebî Mürre ilâ İhvânihi'l-Mücbire* adlı eseri, 3 Recep 494/1101 tarihinde Mekke'de bir süikast sonucu öldürülmesinin nedeni olarak gösterilmiştir.<sup>111</sup> Cüşemî'nin *et-Tehzîb* eserini tahkik eden Abdurrahman b. Süleymân bu görüşün doğru olamayacağını belirterek onun Mekke'ye yerleştikten sonra ikinci medresesini buraya kurmak istediğini, çok sayıda öğrenci ve ilim ehlinin ona yönelişini bazı kesimlerin hasetle karşıladığını aktarmıştır. Müellife göre Cüşemî'nin; müslümanlarca harem bölgesi kabul edilen Mekke'de azgın bir grup tarafından öldürülmesinin bir değil, birden çok nedeni olmalıdır. Kaynaklarda Cüşemî'nin defnedildiği şehir ve yere dair malumata ulaşamamıştır.<sup>112</sup>

### 1.3.2 Hocaları ve Öğrencileri

Hâkim el-Cüşemî farklı itikâdî düşüncelere sahip hocalardan eğitim almış, bu durum kelâmî meselelerde derinleşmesini sağlamıştır. Hocaları arasında Mu'tezilî ve Hanefî hocaların etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Hâmîd Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Neccâr en-Nisâbü'rî (v.433/1043), Cüşemî'nin etkilendiği en önemli hocasıdır. *et-Tehzîb* eserinde kendisine atıfta bulunur. Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan Ebû Hâmîd'den kelâm ve usûl-i fıkıh eğitimi almıştır. Hocasından övgüyle bahseden Cüşemî; onun Mu'tezile kelâmı, Hanefî fıkıhı, hadis rivayeti ve Kur'ân tefsirinde mahir olduğundan söz eder. Ebû Hâmîd vefat edene kadar başka bir hocanın ders halkasına katılmaması, üstadına olan bağlılığını göstermektedir.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> Adnan Muhammed Zerzur, *el-Hakimü'l-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsiri'l-Kur'ân*. (Dimaşk : Müessesetü'r-Risâle, 1971) 72-76; Mustafa Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile ekolü* (Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1992) 210.

<sup>112</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/44.

<sup>113</sup> Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 77; el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*, (muhakkikin mukaddimesi) 63.

Hocası Ebû Hâmid'in vefatından sonra Kâdî Abdülcebâr'ın ikinci kuşak öğrencilerinden Ebû'l-Hasen Ali b. Abdillâh en-Nisâburî'nin (v.457/1066) ders halkasına iştirak eder. Kendisinden kelâm, usûl-i fıkıh ve tefsir dersleri alır.<sup>114</sup>

Ebû Muhammed Abdullah b. Hüseyin en-Nâsîhî (v.447/1055), Cüşemî'nin öne çıkan hocaları arasındadır. Kâdilkudatlık da yapan Ebû Muhammed, döneminin önemli hanefî fıkıh alimleri arasındadır. Cüşemî kendisinden İmam Muhammed'in eserlerini okumuş, hocası aracılığıyla Hanefî fıkında derinleşmiştir.<sup>115</sup>

Kaynaklarda hocaları arasında; Taberistan Zeydî imamlarından Nâtık-Bilhak (v.424/1033), Kaderî mezhebine mensup hadis alimi Ebû Ali Hüseyin b. Ali el-Vahşî (v.471/1078), aşırı Zeydiliğiyle maruf Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Mehdî el-Hasenî, Nisaburlu edip ve emir Ebu'l-Fadl Emîr Abdullah b. Ahmed el-Mîkâlî (v.436/1044), Zeydiyyeye meyilli bir alim Ebu'l-Berekât Hibetullâh b. Muhammed el-Hasenî, Mutezilî ve Hanefî alim Şeyh Ebu'l-Hasen Alî b. Hasen, Ebû Hâmid Ahmed b. Sehl el-Ensârî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Ali b. Ahmed Kâdî'l-Haremeyn, Ebû Ya'lâ Hüseyin b. Muhammed ez-Zebîri/et-Tirmîzî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdulazîz en-Nebîlî, Ebu'l-Hasen Abdulgâfir b. Muhammed el-Fârisî, Ebû Hâzim Sa'd bin Huseyn, Kâdî Ebû Abdullâh İsmâîl b. Mansûr el-Harefî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Hâmid el-İsfehânî, Ebu'l-Hasen Abdulgâfir b. Muhammed b. Abdulgâfir el-Fârisî, Ebu'l-Hasen İsmâîl b. Sâid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Umeyre, Ebu'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Mehdî el-Hüsenî hocaları arasında zikredilir.<sup>116</sup>

Cüşemî'nin öğrencilerine dair çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Oğlu Muhammed b. Muhassin (v.518/1124), Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî (v.538/1144), Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Hârizmî, Ali b. Zeyd el-Burûkânî kaynaklarda zikredilen öğrencilerinden bazılarıdır.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 63; Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelami Polemikleri* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 32.

<sup>115</sup> Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 78; el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 64.

<sup>116</sup> Muhakkikin mukaddimesi el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 354; İbrâhîm b. Kâsım b. el-İmâm Müeyyedbillâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ* (Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2001), 891; Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 77-79.

<sup>117</sup> Velid b. Ahmed Hüseyin ez-Zübeyri vd., *el-Mevsuatü'l-Müeyyessere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Luga*. (Medine: Mecelletü'l-Hikme, 2003), 2/1887; Müeyyedbillâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 892; Sâlih b. Ğarmullah el-Ğâmidî, *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri* (Dârul-Endelüs, 1998), 1/25; Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi (Hâkim el-Cüşemî Örneği)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 23.

### 1.3.3 Eserleri

Hâkim el-Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'dan sonra Cübbâî ekolü devam ettirmesi ve bu düşünce yapısını temsil eden eserler kaleme alması cihetiyle önemli bir konumda yer almaktadır. Tefsir, kelam, usûl-i fıkıh, fıkıh, hadis ve târîh'e dair çeşitli eserler bıraktığı aktarılmaktadır.<sup>118</sup>

Kaynaklarda Cüşemî'ye dair çoğu günümüze ulaşmamış yaklaşık kırk eser nispet edilmektedir. Bu eserlerin bazıları şunlardır:

1. *et-Tehzîb fî't-Tefsîr*: Cüşemî'nin en önemli eseri olup, 2018 yılında 10 cilt halinde basımı tamamlanmıştır.

2. *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Usûl*: Cüşemî'nin kelam'a dair önemli eserlerinden biridir. 2018 yılında Ramazan Yıldırım tarafından tahkik edilerek basımı tamamlanmıştır. Müellif bu eserinde bazı itikâdî fırkalara eleştirilerde bulunmakta, çeşitli kelâmî meselelere yer vermektedir.

3. *Şerhu Uyûni'l-Mesâil*: Kendisine ait *Uyûnu'l-Mesâil fî'l-Usûl* eserinin şerhidir.

4. *Tahkîmü'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl*: Cüşemî'nin kelam'a dair eserlerinden biri olup 2001 tarihinde Abdüsselam Vecîhî tarafından tahkik edilerek basımı gerçekleştirilmiştir.

5. *Risâletü İblîs ilâ İhvânihî'l-Menâhîs/Risâletü's-Şeyh Ebî Mürre ilâ İhvânihî'l-Mücbire*: Cebriye ve Müşebbihe'nin görüşlerini eleştirmek için kaleme almıştır. Bu eser, kelam'a dair kurgusal bir içeriğe sahip olmasıyla dikkat çekmektedir. Hüseyin el-Müderrişî tarafından 1995 tarihinde yayınlanmıştır.

6. *Tenbîhü'l-Ğâfilîn an Fedâilî't-Tâlibîn*: Cüşemî bu eserinde Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e dair nâzil olan âyetlere yer vererek tefsir ettiği aktarılmaktadır.

7. *Cilâu'l-Ebsâr fî Funûni'l-Ahbâr*: Mu'tezile'nin hadis rivâyetinden bahseden bu çalışma 26 babdan oluşmaktadır. Seyyid Allame Abdullah tarafından tahkik edilmiştir. Cüşemî tefsirinde bu çalışmasına atıf yapmaktadır.<sup>119</sup>

*Kitâbü'l-İmâme alâ Mezhebi'z-Zeydiyye* ve *el-Müntehab fî'l-Fıkh* adlı Zeydiyye'ye dair eserler de kendisine nispet edilmektedir.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 67.

<sup>119</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3606.

<sup>120</sup> Muhakkikin mukaddimesi: el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 67-68.

#### 1.4 Hâkim El-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* Adlı Eseri

Kelâmî meselelere yoğun şekilde yer veren bu eser 10 ciltlik mufassal bir tefsirdir. Eser; kendine has tertibi, Mu'tezilî ilkeler doğrultusunda âyetlerin tefsir edilmesi ve eserleri günümüze ulaşamamış Mu'tezilî alimlere ait görüşleri içermesi cihetiyle büyük önemi haizdir. Ziriklî *et-Tehzîb* eserinin hicri 565 tarihli yazmasını gördüğünden bahseder.<sup>121</sup> Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zünûn*'unda *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* adlı eserin Ebû Sa'd Muhassin b. Kerrâme el-Cüşemî el-Beyhakî'ye ait olduğunu, hicrî 652 tarihli yazmasını gördüğünü belirtir.<sup>122</sup>

Çalışmanın bu kısmında ilgili eserin genel özelliklerine yer verilecek, eser ve müellife dair bazı iddialar tahlil edilecektir.

##### 1.4.1 Genel Özellikleri

###### 1.4.1.1 Tefsirinin Adı ve Yazılış Gayesi

Cüşemî eserini “tehzîb” ve “tefsîr” ifadelerinden müteşekkil *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* terkihiyle isimlendirmiştir. Lügatta tehzîb ifadesi; temizlemek, arıtmak düzeltmek anlamlarını içerir. Sözlü anlatımda tehzîb; kelâmı belâgat açısından kusurlardan korumak manasına gelirken, telif için kullanıldığında; eseri gereksiz bilgilerden ayıklayarak kısaltmak demektir.<sup>123</sup> Tefsîr ifadesi ise lügatta; makul manayı ortaya çıkarmak, yorum, beyan anlamlarına gelmektedir.<sup>124</sup> Kavram olarak tefsir; Kur'ân âyetlerinin yorumunu konu edinen ilim dalının adıdır.

Cüşemî'ye göre selefin vazifesi; tefsir ilminin temellerini atarak inşa etmektir. Halefin görevi ise kendilerine ulaşan tefsir birikimini en iyi şekilde tertip etmek, gereksiz bilgilerden arındırarak daha faydalı hale getirmektir. Selef alimlerinin tefsir ilmini inşa ettiklerini, müteaddid rivayetlerin halefe ulaşmasına aracılık ederek kendilerine düşen görevi layık-ı vechile yerine getirdiklerini belirtir. Selef sonrasında yer alanların; kendilerine ulaşan bu ilmi mirası muntazaman tertip etmek, fuzûlattarı arındırmak ve daha faideli bir hale getirmek suretiyle görevlerini ifa etmelerinin gerekliliği üzerinde durur.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Ziriklî, *el-E'lâm*, 5/289.

<sup>122</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, (Dâru İhyâi't-Türâs), 1/517.

<sup>123</sup> Ahmet Özel, “Tehzîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/325-328.

<sup>124</sup> Râğîb el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 796; el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5299.

<sup>125</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191.



Mukaddimede yer alan ifadelerden hareketle tefsirine verdiği ismin, aynı zamanda eserini yazma gayesini de ifade ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim *et-Tehzîb fî 't-Tefsîr* isimlendirmesi, tefsirin arındırılması anlamına gelmektedir ki; seleften Cüşemî'ye ulaşan tefsir birikiminin ıslah edilmesi gayesine matuf verilmiş bir isimdir. Bu isimlendirme eserin yazılış amacını veciz bir şekilde yansıtmaktadır. Zira tefsirini yazma amacı; selefin aktardığı tefsir birikimini tertip edip düzenlemekten, gereksiz bilgilerden arındırarak elde edilecek faydayı arttırmaktan ibarettir.

#### 1.4.1.2 Tefsir Yöntemi ve Kaynakları

*et-Tehzîb fî 't-Tefsîr* adlı eserin tertibi, kendine has hususiyetlerinden biridir. Tefsir eserlerinde genellikle müşâhede edilenin aksine eserin başından sonuna kadar farklı bir tertip gözetilmiştir. Cüşemî öncelikle tefsir edeceği bir veya birkaç âyeti aktarır, ardından bu âyetlerde kıraat ihtilafı bulunuyorsa “el-Kırâe” başlığı açarak okunuş farklılıklarına temas eder. Ardından “el-Lüga” başlığı altında ilgili âyette gerekli gördüğü kelimeleri lügat açısından inceler. Daha sonra “el-İ'râb” başlığına yer verir. Tefsir edeceği âyetin gramer açısından önemli hususlarına işaret eder. İlgili âyetin özel bir nüzûl sebebinin bulunması durumunda “en-Nüzûl” başlığı altında sebep-i nüzûl rivayetlerini sıralar. Ele aldığı âyet, daha önce tefsir ettiği âyetten farklı bir konuya geçiş yapması durumunda “en-Nazm” başlığına yer vererek tefsir edeceği âyetin diğer âyetlerle irtibat ve münâsebetine vurgu yapar. Ardından “el-Ma'na” başlığına yer vererek âyetin tefsirine başlar. Bu bölümü müteakiben “el-Ahkâm” başlığına yer vererek tefsir ettiği âyetten çıkarılacak sonuç ve bulguları aktarır. Bütün bu başlıkların akabinde, tefsirini yaptığı âyetin içeriğine göre bazı özel başlıklara da yer verebilir. Şayet tefsire konu olan âyet bir kıssadan bahsediyorsa “el-Kıssa”, özel bir fıkhi mesele içeriyorsa “el-Eymân/Yeminler” gibi konuyu ifade eden muhtasar bir başlık altında konuyu inceler.

Ulûmü'l-Kur'ân'ı; kıraât, lügat, irab, nazm, mâna, sebep-i nüzûl, edille-ahkâm ve ahbâr-kasas şeklinde sekiz madde halinde sıralayan Cüşemî'nin, tefsirinin tertip ve şablonunu da bu minvalde tasnif ettiği anlaşılmaktadır.

Tefsir başından sonuna kadar belli bir şablon üzere kaleme alınmış olsa da nadiren bu tertipten taviz verildiği durumlar da bulunmaktadır. Örneğin Yûnus

sûresi 15-17. âyetlerin tefsirinde “en-Nazm” başlığına, genel tertibin aksine “el-Ma’na” başlığının akabinde yer verilmiştir.<sup>126</sup>

Cüşemî ilgili başlıklar altında muhtelif meselelere temas eder. Ancak eserinin temel yapısının bir Kur’ân tefsiri olduğunun da farkındadır. Gereksiz gördüğü hususlarda sözü uzatmaz. İlgili konuya dair yazılmış eserlere müracaat edilmesini tavsiye eder. Örneğin i’caz konusuna dair kanaatlerini aktardıktan sonra, ilgili konunun kelam kitaplarında mufasssal şekilde tartışıldığını, tefsirinde okuyucuya yetecek miktarda meseleye temas ettiğini belirtir. Daha detaylı bir okuma için ilgili meselenin ait olduğu disipline yönlendirir.<sup>127</sup>

Çalışmanın bu bölümünde *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr* adlı eserde Cüşemî’nin uyguladığı tertip tahlil edilecektir. Bu tertip içerisinde yer alan konu başlıkları ve kaynakları müstakil olarak ele alınarak kapsamlı bir analize tabi tutulacaktır.

#### **1.4.1.2.1 el-Kırâe Başlıkları ve Kaynakları**

Cüşemî tefsirinde ilk olarak âyetlere dair kıraat farklılıklarına temas eder. Okuyuş farklılıklarını ilgili kıraat imamlarına nispet eder. Manayı etkileyen okuyuşları aktarır. Şartlara uygun olmayan okuyuşları belirtir. Gerekli gördüğü durumlarda kıraat tercihinde bulunur. el-Kırâe bölümü Mu’tezile’nin kıraat anlayışına dair önemli bilgiler içerdiği için çalışmanın 2. bölümünde müstakil olarak ele alınacaktır.

#### **1.4.1.2.2 el-Lüga Başlıkları ve Kaynakları**

Cüşemî’nin *et-Tehzîb fi’t-Tefsîr* eserinde lügat bölümü, kıraat bölümünün ardından ikinci sırada yer alır. Kur’ân-ı Kerim Arapça bir kitap olarak vasıflanarak, özel bir dil kuralları bütünü içerisinde konumlandırılmıştır. Aynı zamanda bu durum onun anlaşılması hususunda lügat bilgisinin önemini de ortaya koymaktadır. İslam geleneği içerisinde ulema, Arapça’ya bu açıdan büyük önem atfeder. Kur’ân’ı tefsir etmek isteyen kişide öncelikle onun diline vukufiyet şartını koşmaları bu önemin tezahürleri arasındadır. Kur’ân’ın Arapça oluşuna sıklıkla vurgu yapan Cüşemî’nin Arap diline yaklaşımı, selefî çizgisinden farksızdır. Eserinde âyetlerin tefsirinden önce müstakil olarak “el-Lüga” başlığı açması, ilk olarak kelimeleri etimolojik olarak tahlil etmesi, dil bilgisine verdiği önemi ortaya koymaktadır.

<sup>126</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3334.

<sup>127</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4304.

Cüşemî bu başlıklar altında tahlil edeceği kelimeleri âyette geçtiği şekli üzere aktarmaz. Mastar formunda yer verir. Örneğin *وَأَتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ* Mastar formunda yer verir. Örneğin *وَأَتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ* âyetinde<sup>128</sup> Cüşemî dört kelimeyi tahlil eder. Bu kelimeler müellifin ifadesiyle; *سلخ*, *الغاي* ve *التلاوة*, *النبا*, *سلخ* kelimeleridir. Bu lafızlar âyette geçtiği şekilde ele alınmamış, hatta âyetle fiil formunda yer alan kelimeler isim formunda aktarılmıştır.<sup>129</sup>

Lügat başlıklarında âyetle yer alan kelimeleri muhtelif birçok açıdan tahlil eder. Tercihine bağlı olarak farklı yaklaşımlar sergiler. Bu çeşitlilik nedeniyle ilgili başlıklar altında tek bir usûlden bahsetmek mümkün değildir. Bu bölümdeki kelime tahlillerine dair yaklaşımlarını şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

Müfessir genellikle kelimelerin lügat anlamına yer verir. Örneğin *حَسَدًا مِنْ* ifadesinde<sup>130</sup> yer alan “haset” kelimesini tahlil ederken; başkasının iyiliğine üzülme, o hayrın yok olmasını arzulamak manasına geldiğini belirtir.<sup>131</sup>

Kelimelerin manasına dair farklı görüşler olması durumunda bu farklılıkları aktarır. Mana yakınlığı bulunan lafızlarla karşılaştırmalı olarak tahlil eder. *وَمِنْهُمْ مَنْ* âyetini<sup>132</sup> tahlil ettiği lügat başlığı altında *لمز* ve onunla irtibatlı *همز* kelimelerini bir arada değerlendirir. Bu iki kelimenin ayıplamak, insanlara bakış atmak manalarına geldiğini aktarır. Ardından kelimeye dair farklı görüşlere temas eder. Leys b. Muzaffer’in *لمز* kelimesine; kişiyi yüzüne karşı ayıplamak, *همز* kelimesine ise; kişiyi arkasından ayıplamak manası verdiğini söyler. Farklı bir rivayette *همز*; yanındaki kişinin kusurunu arkadaşına taşımak *همز* ise dostunu, yanındaki kişiye rezil etmek şeklinde anlamlandırıldığını belirtir. Zeccâc’ın; *همز*; fısıldaşarak ayıplamak, *همز*’e ise göz işaretiyle ayıplamak manası verdiğini aktarır.<sup>133</sup>

Kelimelerin lügat ve şeriat manaları arasında farklılık bulunması durumunda, bu farklılığa işaret ederek her iki manayı da zikreder. Bakara sûresi 91. âyetle *إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* ifadesini tahlil ederken iman kelimesini ele alan Cüşemî; “İman lügatta tasdik etmek manasına gelmektedir. Ancak bu kelime şeriata nakledilerek vâciplerin/farzların eda edilmesi manasını içermeye başlamıştır.”<sup>134</sup> der. Onun bu

<sup>128</sup> el-A’râf 7/175.

<sup>129</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2780.

<sup>130</sup> el-Bakara 2/109.

<sup>131</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/545.

<sup>132</sup> et-Tevbe 9/58.

<sup>133</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/3157.

<sup>134</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/490.



tahlil ederken kelimenin aslının صُوب olduğunu aktarır. Uygulanan i'ral kaidesini de hatırlatarak; buradaki و harfinin kesra mahallinde olduğu için ي harfine kalbedildiğini daha sonra (iki ي harfi yanyana geldiği için) idğam edildiğini belirtir.<sup>144</sup>

Bazen sarf açısından kelimenin vezinlerine vurgu yapar. وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ. âyetinde<sup>145</sup> المخالطة kelimesini tahlil eden Cüşemî, bu ifadenin الخلط kökeninden türeyip مفاعلة vezninde olduğunu belirtir. Ardından kelimenin manasına yer verir.<sup>146</sup>

Gerekli gördüğü yerlerde tahlil ettiği kelimenin vezinleri arasında oluşan anlam farklılıklarına işaret eder. أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى. âyetinde<sup>147</sup> الشراء kelimesini tahlil eden Cüşemî, değiştirme anlamına geldiğini belirtir. Ardından farklı vezinlerde anlam değişimine işaret ederek اشترى vezninin satın alma manasında kullanıldığını, شَرَى ifadesinin ise satmak anlamına geldiğini aktarır.<sup>148</sup> تَكْرِيم ve تَكْرِيم kelimelerinin ikram etme manasında ortak olduğunu ifade eder. Ardından iki kelime arasında mana farkını vurgular. تَكْرِيم kelimesinin; tekrar ve çokluk ile ikram etme manası taşıdığını, اِكْرَام kelimesinin ise tazim ile ikram etme manasına haiz olduğunu aktarır. Bu nedenle dilenciye verene اِكْرَام kelimesinin kullanılamayacağını, bu ifadenin misafirine ikram eden için istimal edildiğini söyler.<sup>150</sup>

Kelimelerin müfred-cemi bilgisine verdiği öneme binaen olsa gerek tekil-çoğul bilgisine temas eder.<sup>151</sup>

Bazı durumlarda âyetin içeriğinde tahlil ettiği kelimeyi, aynı kökten türeyen yaygın kullanımlı kelimelerle izah yoluna gider. يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ. âyetinde yer alan الأذن kelimesini tahlil ederken, işitme organını ifade eden özel isim olduğunu belirtir. Bildirme manasına gelen الأذن kelimesinin de bu kökten türediğine temas ederek, ezan ve kulakla işitme lafızları arasında irtibat kurar.<sup>152</sup>

Bu başlık altında kelimenin okunuşu, mahreci meselelerine de temas edebilir. الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ. âyetinde<sup>153</sup> التطوع kelimesini tahlil

<sup>144</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/271.

<sup>145</sup> el-Bakara 2/220.

<sup>146</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/885.

<sup>147</sup> el-Bakara 2/16.

<sup>148</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/260

<sup>149</sup> İsrâ 17/70.

<sup>150</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4260.

<sup>151</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5665.

<sup>152</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/271.

<sup>153</sup> Tevbe 9/75.

ederken, teberruda bulunma manasına geldiğini aktarır. المطوع kelimesinin ط ve و harflerinin şeddesi ile okunduğunu aktarırken kelimenin aslının المتطوع şeklinde olduğunu belirtir. ت Harfi ط harfine mahreçleri aynı olduğu ve istila ve itbâk açısından daha kuvvetli olduğu için ط'nin ط'ya idğam edildiğini belirtir.<sup>154</sup>

Tahlil ettiği kelimenin içerdiği mana ve aslına dair detayları, farklı âyetler üzerinden anlamlandırır. ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ âyetinde<sup>155</sup> العفو kelimesini tahlil ederken kelimenin aşmak, aldırnamak anlamına geldiğini, zıt anlamlısının ise العقوبة kelimesi olduğunu beyan eder. Daha sonra kelimenin asıl manasının الترك terk etme anlamında olduğu belirtir. Ardından فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ ifadesinde yer alan العفو ifadesi ile delillendirir. Bu âyette عفى kelimesinin ترك manasında kullanıldığını belirtir. İki mana arasında anlam ilişkisine değinerek العفو ifadesinin cezalandırmayı terk etme anlamına geldiğini aktarır.<sup>156</sup>

Kelimenin içerdiği manayı bazı durumlarda naklettiği hadis metinleriyle izah eder. كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءُهُمْ âyetinde yer alan أمعاء kelimesini tahlil ederken kelimenin içerdiği manayı hadis metni üzerinden değerlendirir. Senedine ve râvisine dair herhangi bir bilgi paylaşmadan “المؤمن يأكل” Mümin bir mideyle yer. Kafir ise yedi mideyle yer.”<sup>157</sup> rivayetini aktaran Cüşemî, ardından te'vil vecihlerine değinir. “Rivayetin birinci vechi; mümin Allah'ın adını anarak yediği için, yiyeceği ona bereketli olur. İkinci vechi; rivayet bazı özel kişiler hakkındadır. Üçüncü vechi; bu rivayet müminin dünyaya karşı zâhidane yaşantısına, kafirin ise dünya hırsına dair temsili bir anlatımdır. En güzel vecih de budur. Dördüncü vechi; mümine dünya dar gelir/sıkıntı çeker, kafir ise ondan menfaatlenir.” yorumunu yapar.<sup>158</sup>

Tahlil ettiği kelimenin manasına dair Arap şiiri ve Arap dilinden istişhadda bulunur. فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ âyetinde<sup>159</sup> الربح kelimesini tahlil eden Cüşemî, kelimenin ana para üzerine ziyade manasına geldiğini söyler. Ardından Arap şiirinden istişhadda bulunarak; “و من نجا برأسه فقد ربح” Sermayesini kurtaran, kârdadır.” mısralarına yer verir. Bu şiirin aidiyetine dair herhangi bir bilgi

<sup>154</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3209.

<sup>155</sup> el-Bakara 2/52.

<sup>156</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/383-384.

<sup>157</sup> Ibn Adî, *el-Kâmil fi'd-Duaîf*, 49/8.

<sup>158</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6447.

<sup>159</sup> el-Bakara 2/16.

paylaşmaz. “قيل/denildi ki” ifadesiyle şiiri aktarır.<sup>160</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde şairlere ismen atıf yaptığı da görülür.

Lügat başlığı altında fıkıh usûlüne dair meselelere lafız merkezli olarak yer verir. âyetinde yer alan الأمر kelimesini tahlil eden Cüşemî emri; kişinin kendisinden alt konumda olan birine emir sığasıyla birşeyi yapmasının istenmesi şeklinde tanımlar. Daha sonra emredenin iradesi doğrultusunda emrin ifade edeceği manalara temas eder. Emir sigasının; “Namazı kılın.”<sup>161</sup> ifadesinde farz, “Onlara nasihat edin.”<sup>162</sup> ifadesinde nâfile, “Yiyin”<sup>163</sup> ifadesinde ibaha, “İstediginizi yapın!”<sup>164</sup> ifadesinde tehdid, “Onun benzeri bir sûre getirin!”<sup>165</sup> ifadesinde tehdid, “Ol der, olu verir.”<sup>166</sup> ifadesinde tekvin/yaratma manalarına geldiğini aktarır. Bütün durumlarda emir ifadesinde talep manasının varlığına dikkat çeker. Cüşemî bu bilgilerin ardından, ulemanın çoğuna göre emrin vücup ifade ettiğini ancak Ebû Ali ve Ebû Hâşim’e göre nedb/mendupluk bildirdiğini aktarır.<sup>167</sup>

Bazı durumlarda lügat bölümünde fikhî meselelere de temas eder. وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ ifadesinde yer alan العنق kelimesini tahlil ederken bu kelimenin, bütün bedeni ifade ettiğini bu nedenle Ebû Hanife’nin “Başın hürdür!” ifadesiyle kölenin azat olacağını söylediğini aktarır. “Elini azat ettim!” veya “Saçını azat ettim!” ifadelerinin, bedenın tamamı manasında kullanılmadığı için azatlık gerçekleşmediğini söyler. Şâfiî’ye göre bütün bu ifadeler ile azatlığın gerçekleştiğini aktarır.<sup>168</sup>

Lügat başlıkları altında kelimeye dair kelâmî izahlara gerekli gördüğü durumlarda temas eder. وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً<sup>169</sup> âyetinde kelimesini tahlil ederken, alkışlama anlamına geldiğini belirterek sarf açısından farklı formlarını aktarır. Yankı kelimesinin de bu kökten türediğini belirterek, kayalık ve dağlık bölgelerde bağırان kişinin sözlerinin aynı şekilde kendisine dönmesi manasına geldiğini belirtir. Daha sonra yankı kelimesine kelâmî açıdan

<sup>160</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/260.

<sup>161</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>162</sup> Nisâ 4/34.

<sup>163</sup> en-Nahl 16/114.

<sup>164</sup> Fussilet 41/40.

<sup>165</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>166</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>167</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/300.

<sup>168</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4170.

<sup>169</sup> el-Enfâl 8/35.

yaklaşarak, fiillerin yaratıcısı meselesine temas eder. Mu'tezile'ye göre kulların fiillerinin yaratıcısının fâilleri olduğunu söyler. Bu konudaki hassasiyetlerinin temelinde, kötü fiilleri Allah ile irtibatlandırmama çabası olduğuna işaret eder. Yankıda; kişinin kötü bir söz söylediğinde doğal olarak o kötü sözünün yankılanacağına işaret eder. “Bizim meşayihimize göre, yankı sesinin fâili/yaratıcısı mütekellim olan/o sözü haykıran kişidir.” der.<sup>170</sup>

Cüşemî'nin lügat bölümündeki kaynakları daha çok; İbnü'l-Halîl (v.175/791), Sîbeveyhi (v.180/796), Müerriç (v.195/810-11), Ebû Ubeyde (v.209/824 [?]), Asmaî (v.216/831), Ebû Abdillâh İbnü'l-arabî (v.231/846), Müberred (v.286/900), Ahmed b. Yahya Sa'leb (v.291/904), Zeccâc (v.311/923), Ebu Zeyd el-Basrî, İbnü's-Serrâc (v.316/929), İbn Düreyd (v.321/933), Niftaveyh (v.323/935), Ezherî (v.370/980), Cüremî, İbn Fâris (v.395/1004), gibi Arap dili alimlerinden oluşur. Dil alimlerinin yanı sıra; Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim, Rummânî gibi Mu'tezilî isimlere de atıfta bulunur.

Sonuç olarak *et-Tehzîb* eserinde yer alan lügat başlığı altında Cüşemî kelimeleri muhtelif açılardan tahlil etmektedir. Bazı lafızları; manası, nazirleri, nakizleri, sarf açısından çekimi gibi birden çok açıdan tahlil ederken, bazı kelimelerin sadece müfred-cemi bilgisi gibi tek bir açıdan tahliline yer vermiştir. Müellifin tercihiyle dayalı farklı kombinasyonları göz önüne alındığında, bu başlıklar altında tek bir usûlden bahsedilemeyeceği anlaşılmaktadır.

#### 1.4.1.2.3 el-İ'râb Başlıkları ve Kaynakları

Arapça bir cümlemin söz dizimini/nahvini incelemek anlamına gelen i'râb ilmi, mananın doğru anlaşılmasında büyük önemi haizdir. Bu önemine binaen Kur'ân tefsirinde faydalanan âlet ilimleri arasında yer almış; ulûmu'l-Kur'ân disiplini içerisinde müstakil olarak *i'râbü'l-Kur'ân* eserleri kaleme alınmıştır.<sup>171</sup>

Cüşemî; kıraat ve lügat başlıklarının akabinde *el-i'râb* başlığı açarak âyetle yer alan ifadelerden gerekli gördüklerini nahiv açısından değerlendirir. *el-Lüga* başlıklarında olduğu gibi eserinin bu kısımlarında da yeknesak bir yaklaşım benimsemez. Kelimenin durumuna göre farklı yaklaşımlar sergiler. Bu başlık

<sup>170</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2918.

<sup>171</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 1/365; Abdülhamit Birişik, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/376.



altında sadece tahlile muhtaç gördüğü kelimelere yer verir. Âyetteki bütün lafızları tahlil etmez.

Bu başlıklar altında genellikle kelimelerin i'râb açısından konumlarına temas eder. Örneğin; “الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ” âyetinde<sup>172</sup> i'râb açısından sadece خلقه ifadesini tahlil eder. İlgili kelimenin mansup kılınma gerekçesine dair mukadder bir soruya; “كل ifadesinden bedel olduğu için nasb edilmiştir.” cevabını verir.<sup>173</sup> Kelimenin i'râb açısından farklı ihtimaller taşıması durumunda, bu vecihleri de aktarır.<sup>174</sup>

Âyette yer alan kelimelerin aslî harfleri ve vezni, kolayca anlaşılamadığı durumlarda, ilgili lafızların veznine, kelimedede uygulanan i'lallere bu başlık altında temas eder.<sup>175</sup>

Cüşemî âyette yer alan zamirlerin merciine tefsirinin i'râb bölümünde yer vererek, gerekli gördüğü durumlarda zamirlerin mercilerine temas eder.<sup>176</sup>

Âyette yer alan dil bilimsel tartışmalara temas eder. Basra ve Kûfe dil alimlerinin ihtilaflarını aktararak detaylı epistomolojik izahatlar aktardığı görülür. Örneğin أو edatına dair Kûfelerin atıf vâv-ı olduğuna dair görüşüne yer veren Cüşemî, Arap şiirinden getirdikleri istişhatları aktarır. Basralı dildcilerin eleştirilerini sıralayarak ilgili edata dair dört farklı vechi, farklı âyetlerle irtibatını kurarak zikreder.<sup>177</sup>

İhtiyaç gördüğü durumlarda i'râb açısından konumunu belirttiği kelimelerin âmillerine,<sup>178</sup> harf-i cerlerin müteallaklarına,<sup>179</sup> edatlar arasındaki mana farklılıklarına,<sup>180</sup> ان edatının fethalı ve kesralı okunduğu yerlere,<sup>181</sup> edatların kullanılış gerekçelerine,<sup>182</sup> âyette yer alan haziflere ve bu haziflerin takdirlerine yer verir.<sup>183</sup>

Cüşemî'nin Mu'tezile'ye olan mezhebî temâyülü, i'râb bölümünde de gözlemlenir. Örneğin “الرَّأْيُ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ” âyetinde<sup>184</sup> yer alan الر ifadesi,

<sup>172</sup> es-Secde 32/7.

<sup>173</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5675.

<sup>174</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3850.

<sup>175</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/272; 6/3946.

<sup>176</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/363; 2/1044.

<sup>177</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/272.

<sup>178</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5723.

<sup>179</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3780.

<sup>180</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1244.

<sup>181</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/253.

<sup>182</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6572.

<sup>183</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3795.

<sup>184</sup> Yûsuf 12/1.

yaygın olan kanaate göre müteşâbih âyetler arasında kabul edilip manasının sadece Allah tarafından bilineceği ilkesi benimsenmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen kaynaklarda الر vb. ifadeler i'râb açısından değerlendirilmez veya mahzuf bir mübtedâ'nın haberi olarak yorumlanır.<sup>185</sup> Mu'tezilî anlayışta ise Kur'ân'da manası bilinmeyen hiçbir lafzın bulunmadığı yaklaşımı hâkimdir. Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî bu ifadenin mübteda, كتاب ile başlayan ifadenin mübtedanın haberi olduğunu söyler.<sup>186</sup> Nitekim Arap gramerinde mübtedâ'nın mârife olması esastır. Müfessirin bu yaklaşımı الر vb. ifadeleri Mu'tezilî yaklaşım ile değerlendirerek, manalarının bilinebilir şeyler olduğuna işaret etmektedir.

İ'râb başlığı altında sadece nahiv tahlilleri yapmaz. Bazen kelimelerin istikâkına dair tahlil ve açıklamalarla sarf ilmine dair meselelere de yer verir.<sup>187</sup> Gerekli gördüğünde belâgat açısından değerlendirmelerde de bulunur. Örneğin كَذَلِكَ ifadesinde yer alan ك lafzının teşbih edatı olduğu belirtir. Belâgat alanında yaygın olarak kullanılan “وجه التشبيه/teşbih yönü” kavramını kullanması dikkat çeker. Ardından âyette yer alan teşbihin vech-ü şebih'ine dair farklı ihtimallere temas eder.<sup>188</sup>

Tahlil edilen kelimelere dair erken dönem Arap şiirlerinden deliller getirir. Arapların kendi aralarında kelimeleri kullanım vecihlerine yer verir.<sup>189</sup>

Âyette yer alan kelimelerin i'râb-kıraat ilişkisine genellikle *el-kırâe* bölümünde yer verse de bazen bu bölümde de temas eder. İ'râbî açıdan farklı ihtimallerin kıraat vechi olarak değerlendirilemeyeceğine vurgu yapar.<sup>190</sup> Bu yaklaşımıyla kıraatlerin rivayete dayandığına, sadece i'râba göre tespit edilemeyeceğine işaret eder.

İ'râb açısından müşkil gördüğü durumları bu bölüm içerisinde izah eder. Örneğin “وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ” âyetinde<sup>191</sup> أَيِّ اأَرْضِ ifadesinin kullanılmasında i'râbî açıdan müşkil bir durum vardır. Zira âyette yer alan اأَرْضِ ifadesi müennes olup müzekker bir edatla kullanılmıştır. Bu duruma dair iki farklı izahat aktarır. Birinci veche göre اأَرْضِ ifadesinde lafzi açıdan müenneslik alameti bulunmadığını, hakiki

<sup>185</sup> Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânuhu* (Suriye: Dâru'l-İrşâd li'ş-Şuuni'l-Câmiyye, 1992), 1/23.

<sup>186</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3824.

<sup>187</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3946.

<sup>188</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3792.

<sup>189</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3482.

<sup>190</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3929.

<sup>191</sup> Lokman 31/34.

müenneslerden olmadığını, bu nedenle müzekker edatla zikredilmesinde sakınca bulunmadığını söyler. İkinci veche göre أرض ifadesinden مكان manası kastedildiği için müzekker bir edatla kullanıldığını belirtir.<sup>192</sup>

Cüşemî i'râb bölümünde; Arap dili alimleri, câhiliye şâirleri, Basra ve Kûfeli dilcilerin yanı sıra tâbiin ve Mu'tezilî alimlerden oluşan çok yönlü bir kaynak tercihinde bulunur. Adî b. Zeyd (ö. miladî 600 civarı), Âmir b. Tufeyl (ö.11/632), Dahhâk (v.105/723), Hasan-ı Basrî (v.110/728), Halil b. Ahmed (v.175/791), Ahfeş (v.177/793), Kisâî (v.189/805), Esam, Ferrâ (v.207/822), Ebû Ubeyde, Ali b. İsa (v.384/994), Amr b. Ubeyd, Asmaî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim, İbnü's-Sikkît (v.244/858), Ebu'l-Kâsım (v.337/949), Vâsıl b. Atâ bu bölümde atıfta bulunduğu kaynakları arasında yer alır.

Sonuç olarak *et-Tehzîb* eserinde yer alan i'râb bölümlerinde, genellikle âyette yer alan i'râbî konumları kapalı lafızların tahlil edildiğini söylemek mümkündür. Ancak her ne kadar i'râb kavramı, Arap gramerinde nahiv ilminin bir parçası olsa da *el-i'râb* ifadesini daha geniş bir manada kullanmış, bazı sarf, belagat ve iştikak konularına bu başlıklar altında yer vermiştir.

#### 1.4.1.2.4 en-Nüzûl Başlıkları ve Kaynakları

Âyet veya sûrelerin özel iniş sebeplerini konu edinen ulûmu'l-Kur'ân ilimlerinden biri olan *esbâb-ı nüzûl* disiplini,<sup>193</sup> Cüşemî'nin ihtimam gösterdiği alanlardan biridir. Seleften aktarılan rivayetlere bağlılığını dile getiren müfessir, tefsir edeceği âyete dair sebab-i nüzûl rivayetleri bulunduğunda *en-Nüzûl* başlığı altında bu rivayetleri sıralar.

Cüşemî bu başlıklar altında sebab-i nüzûl rivayetlerini çoğunlukla قِيلَ şîğası ile *temrîz* formunda aktarır. Âyetin birden çok nüzul sebebi bulunduğunda ilgili rivayetlerin tamamına yer verir. Bu rivayetleri sadece ilk râvilerine isnad eder, senet silsilesini aktarmaz.

Sebeb-i nüzûl rivayetleri ile âyetin nüzûl döneminin birbiriyle uyumlu olmasına önem verir. Örneğin Sa'id b. Cübeyr'e nispet edilen rivayete göre وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ âyeti<sup>194</sup> Abdullah b. Selam gibi Ehl-i Kitap alimleri hakkında nâzil olmuştur. Ancak Cüşemî bu rivayeti doğru bulmadığını belirterek, âyetin Mekke

<sup>192</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5666.

<sup>193</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), 1/64.

<sup>194</sup> er-Ra'd 13/43.

döneminde nâzil olduğunu, Ehl-i kitapla ilişkilerin ise Medine döneminde gerçekleştiğini hatırlatır. Bu âyetin Medine döneminde nâzil olduğuna dair farklı bir rivayeti temrîz sigasıyla aktarır. Bu durumda ilgili âyetin İbn Selam vb. Ehl-i kitap alimlerine hamledilmesinin caiz olduğunu belirtir.<sup>195</sup>

Nüzûl sebebi olarak vasıflanacak olay ve durumların, âyetin indirildiği dönemde gerçekleşmiş olmasını gerekli görür. Bu yaklaşımı nedeniyle Fîl sûresinde *en-nüzûl* başlığı açmaz. Fîl sûresinin temas ettiği tarihi vakıayı *el-kıssa* başlığı altında aktarır.<sup>196</sup> Bu yaklaşımıyla Fîl kıssasına dair anlatıları, ilgili sûrenin nüzûl sebebi olarak görmediğini olmadığını vurgular

Cüşemî bir âyetin nüzûlüne dair birbirinden bağımsız muhtelif rivayetler sıralarken, çoğunlukla bu rivayetler arasında tercihte bulunmaz. Ancak gerekli gördüğü durumlarda tercihini beyan eder. Kendi yaklaşımını bazen bu başlık altında zikrederken, bazı durumlarda ahkam bölümleri altında açıklar. Örneğin; *وَإِنْ عَاقَبْتُمْ* *âyetinin*<sup>197</sup> nüzûlüne dair; Uhud savaşı hakkında nâzil olduğu, umumi bir hitap olduğu ve kıtal/savaş emrinden önce mensuh olduğu yönünde üç farklı rivayet aktarır. Birinci rivayete göre bu âyet Uhud savaşıyla irtibatlıdır. Müşriklerin Hz. Hamza ve diğer Uhud şehitlerine *müsle*/işkence yapmaları üzerine müslümanlar; galip gelmeleri durumunda onların yaptıkları müsleden daha kötüsünü onlara yapacaklarına dair yemin eder. Akabinde bu âyet nâzil olur. Müfessir; Esam'ın böyle bir intikamın câiz olamayacağından hareketle Uhud savaşıyla alakalı olan rivayeti kabul etmediği bilgisini paylaşır. Aktardığı diğer rivayete göre âyet; gasb vb. şekilde zulme uğrayanların, uğradıkları zulüm miktarınca zararlarını tazmin edebilecekleri hususunda indirilmiştir. Dolayısıyla daha umûmi bir durumu ifade eder. Üçüncü rivayete göre bu âyet; müslümanların savaş emri gelmeden önceki durumlarına dair nâzil olur. Daha sonra Berâe sûresinin nüzûlüyle bu âyet neshedilir.<sup>198</sup> Cüşemî ilgili âyetin; cezada eşitlik ve adaletin vâcib oluşuna delalet ettiğini belirtir. Kıtâl âyeti ile nesh olunduğu yönündeki görüşü; iki âyet arasında neshi gerektirecek bir durum olmadığı gerekçesiyle doğru bulmaz.<sup>199</sup> Ebû Müslim'in sebeb-i nüzûle dair aktarılan bu rivayetlerin tamamını reddettiği, âyetteki muradı; “Onlarla mücadele et! Ezalarına

<sup>195</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3817.

<sup>196</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7541.

<sup>197</sup> en-Nahl 16/126.

<sup>198</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4142.

<sup>199</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4141.

sabret! Onları cezalandıracağın zaman adaletle hükmet!” şeklinde yorumladığı bilgisini aktarır.<sup>200</sup>

İhtiyaç gördüğü durumlarda nüzûl rivayetleri arasında tercihte bulunur. Bakara sûresi 79. âyetin nüzûl sebebine dair; İbn Abbas, Esam, Ebû Ali, Ebû Müslim ve bir grup müfessire isnad ederek Yahudi hahamları hakkında indirildiği rivayeti ile Ebû Mâlik’e nispetle; mürted olan bir vahiy kâtibi hakkında nâzil olduğu rivayetine yer verir. Bu kişi öldüğünde toprak kendisini kabul etmez. Mezarından dışarı fırlatır. Cüşemî Ebû Mâlik’e nispet edilen bu rivayeti zayıf bulur. Tercihini ilk rivayetten yana kullanır.<sup>201</sup>

Rivayetler arası tercihlerinde siyak-sibak uygunluğunu dikkate alır. Bazı durumlarda metin tenkidi yaparken gerekli gördüğünde te’vile gider.<sup>202</sup> Te’vili mümkün olmadığında âhad olduğu gerekçesiyle rivayetleri reddeder.<sup>203</sup>

Mezhebî yaklaşımı, esbâb-i nüzûl rivayetlerinde de etkisini gösterir. Örneğin; Hz. Peygamber’e vahyin geciktiği, bu nedenle müşriklere karşı zor durumda kaldığına dair rivayetleri açıkça reddeder. Böyle bir şeyin gerçekleşmesinin caiz olmadığını savunur. Bu durumun *tenfir*’e/insanların peygamberden uzaklaşmasına sebebiyet vereceği için ilahi adaletle bağdaşmayacağını düşünür.<sup>204</sup>

Te’vil edilmesi mümkün olan durumlarda ise ilgili rivayetleri yorumlar. Sa’lebe kıssası olarak meşhur olan rivayette, bu yaklaşımı görülür:

Tevbe 75. âyet Ensar’dan Sa’lebe b. Hâtıb hakkında nâzil olmuştur. Nebî (sav.)’e “Beni rızıklandırması için Allah’a dua et.” deyince Hz. Peygamber; “Ey Sa’lebe! Şükcrünü eda ettiğın az mal, şükcrünü eda edemeyeceğın çok maldan daha hayırlıdır.” buyurur. Aynı isteğı tekrarlayan Sa’lebe; “Allah beni mal ile rızıklandırırsa, herkesin hakkını teslim edeceğim.” deyince Allah Resûlü; “Allahım! Sa’lebe’yi malla rızıklandır.” diye dua eder. Bir koyun elde eden Sa’lebe’nin koyunları çoğalır. Onlarla öylesine meşgul olur ki artık cemaat ve Cuma namazlarına katılamaz. Allah Resûlü Sıddık’ı (Hz. Ebû Bekir) Sa’lebe’ye zekat alması için gönderince, Sa’lebe zekat vermekten imtina edip, cimrilik eder. Bunun üzerine Allah Resûlü “Yazıklar olsun ey Sa’lebe!” buyurur. Daha sonra bu âyet nâzil olur. Bu durum Sa’lebe’ye ulaşınca sadakalarla birlikte Allah Resûlüne gelir, ancak Hz. Peygamber bunları kabul etmez. Hz. Peygamber vefat edince sadakalarla birlikte Ebû Bekr’e gelir, ancak o da bunları

<sup>200</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4142.

<sup>201</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/452.

<sup>202</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/624.

<sup>203</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/569.

<sup>204</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4586.

kabul etmez. Daha sonra Ömer'e gelir o da kabul etmez. Ardından Osman'a gelir o da kabul etmez. Osman'ın hilafet döneminde ölüp gider.<sup>205</sup>

Cüşemî bu rivayetin ardından, mükellef birinin vermek istediği zekâtın kabul edilmeme gerekçesine dikkat çeker. Bu durumun, Mu'tezile'nin savunduğu adalet ilkesiyle bağdaşmayacağı gerekçesiyle olsa gerek te'vil edilmesi gerektiğini düşünür. İnsanların verdikleri sözlerden, Allah'ın emirlerinden dönmeye cesaret edememeleri için Sa'lebe'nin zekatanın kabul edilmemesinin Allah'ın bir emri olabileceğini belirtir. Bu durumu insanlar için cimriliği terk etmeleri ve infakta bulunmaları hususunda ilâhî bir lütuf olarak görür. Hz. Peygamber'in borçlu olarak ölen kişinin cenaze namazını kılmadığına dair rivayeti de bu şekilde değerlendirir. Bu durumların, dini mükellefiyetleri yerine getirmeye teşvik manası içerdiğini vurgular.<sup>206</sup> Sebeb-i nüzûle dair rivayeti değerlendiren müfessir, asıl görüşünü paylaştıktan sonra, *temrîz* sigasıyla diğer yorumları da aktarır: Bu yorumlara göre; Sa'lebe'nin zekatının kabul edilmeme gerekçelerinden biri; zekatı tekarrub/Allah'a yaklaşma niyeti ve ihlaslı/samimi olarak değil de nifak ile getirmiş olmasıdır. Bu durumda Sa'lebe münafıklık ederek sadakaların şartlarından biri olan temiz olma şartını ihlal etmiştir. Hülefâ-i râşidîn Hz. Peygamber'in uygulamasını devam ettirerek, Sa'lebe'nin zekatını kabul etmemiştir. Nitekim hakikatte zekât; şer'î bir emirdir. Şer'î emirlerin ise maslahatların değişimi ile değişimleri câizdir.<sup>207</sup>

Nüzûl bölümünde çeşitli mezheplere dair bazı eleştirilerde bulunur. Mücâdele sûresi 14-19. âyetlere dair İbn Abbas'a isnad ettiği rivayete göre bu âyetler Kaderîler hakkında nâzil olmuştur. Daha sonra rivayette yer alan "Kaderîler" ifadesini, kötülükleri Allah'a isnad ederek her türlü kabih/çirkin fiilin onun kaderiyle gerçekleştiğini iddia eden Cebriîler olduğunu belirtir.<sup>208</sup> Bir başka nüzûl bölümünde; وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ *buyruğuna*<sup>209</sup> dair *temrîz* sigasıyla; bu âyetin Harûriyye hakkında nâzil olduğu yönünde bir görüş aktarır. İlgili âyetin tefsirinde bu görüşü Mus'ab b. Sa'id'e nispet ederek, Harûriyye<sup>210</sup> ve Hâricî ifadelerini kullanır. Aktardığı rivayette Mus'ab b. Sa'id; "Babama (Sa'd b. Ebî Vakkas'a)

<sup>205</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3204.

<sup>206</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3204.

<sup>207</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3205.

<sup>208</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6931.

<sup>209</sup> er-Ra'd 13/25.

<sup>210</sup> Hükmün sadece Allah'a ait olduğu sloganıyla Hz. Ali'ye karşı çıkan ilk Hâricîler'e verilen ad. Detaylı bilgi için bkz: Mustafa Öz, "Muhakkime-I Ülä", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005) 30/398-399.

Hâriyye'ye dair sordum, o da; 'Onlar verdikleri sözden sonra Allah'la olan akitlerini bozanlardır.' âyetini okudu." bilgisini paylaşır.<sup>211</sup>

Nüzûl sebebine dair farklı rivayetler bulunduğunda, bu farklılıklara işaret eder. Daha güçlü delillerle tearuz ettiğini düşündüğü rivayetleri kabul etmediğini açıkça belirtir. Tevbe sûresi 113. âyette مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ifadesinin indiriliş nedenine dair üç farklı görüş bulunduğunu, ilk görüşe göre Ebû Tâlib hakkında nâzil olduğunu belirtir. Sa'id b. Müseyyeb'in aktardığına göre; Ebû Tâlib vefat etmek üzeriyken, yanında Kureş'in ileri gelenlerinin bulunduğu esnada, Hz. Nebî yanına gelir; "Amcacığım! Sen benim için hürmet bakımından insanların en yücesi, iyilik bakımından en ihsan sahibi olanısın. Allah'tan başka ilah yoktur de ki kıyamet günü sana şefaet edebileyim!" der. Ebû Cehil ve diğer ileri gelenler onu engeller. "Ben Muttalip oğullarının yolu üzereyim!" ifadesi onun son sözü olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber; "Yasaklanıncaya kadar senin için istiğfar edeceğim!" der. Ardından bu âyet nâzil olur.<sup>212</sup> Amr b. Dinar'ın aktardığına göre Hz. Peygamber; "İbrahim babası için istiğfar etmiştir. Ben de yasaklanıncaya kadar amcam için istiğfar edeceğim!" der, bunun üzerine bu âyet nâzil olur.<sup>213</sup> Muhammed b. Ka'b'ın aktardığı rivayete göre ise; Ebû Tâlib vefat edince Hz. Peygamber onun için istiğfar eder. Bunun üzerine diğer müslümanlar da babalarına istiğfar etmeye başlayınca bu âyet nâzil olur.<sup>214</sup> Cüşemî bu görüşlerin ardından Ebû Tâlib'in müslüman olarak vefat ettiğini, dolayısıyla ilgili rivayetlerin sahih olmadığını belirtir.<sup>215</sup> Âyetin nüzûl sebebine dair ikinci görüşe göre; bu âyet Hz. Peygamber'in anne babasına dair istiğfar etmesi hakkında indirilmiştir. Ebû Hureyre ve Bureyde'nin aktardığına göre; Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret etmiş, kendisine izin verilmesi için bir süre beklemiş ardından onlar için istiğfarda bulunmuştur. Bu olay üzerine bu âyetler nâzil olunca ayağa kalkmış, kabrin etrafında ağlamıştır. Daha sonra; "Rabbimden onları (anne babamı) ziyaret etmek için izin istedim. Bana izin verildi. Onlar için istiğfar isteğim ise kabul edilmedi. Size ahireti hatırlatan kabirleri ziyaret ediniz!" buyurmuştur.<sup>216</sup> Âyetin nüzul sebebine dair İbn-i Abbas'a nispet ettiği üçüncü

<sup>211</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3786.

<sup>212</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3275.

<sup>213</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3275.

<sup>214</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3275.

<sup>215</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3275.

<sup>216</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3275.

görüŖe göre bu âyet; müslümanların müşrik olarak vefat eden ölülerine istiğfar etmeleri üzerine nâzil olmuştur.<sup>217</sup> Katâde'nin aktardığına göre bir adam “Ey Allah'ın resûlü! Babalarımızdan komşusuna iyilik eden, akrabalık ilişkilerini sıkı tutan, köleleri azat edenler vardı. Onlar için istiğfar edelim mi?” demiş, bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.<sup>218</sup>

Cüşemî nüzûl bölümünde, âyetin sebab-i nüzulü olmayan bazı rivayetlere nadiren yer verir. Ömer b. Abdülazîz'e isnad ettiğı rivayete göre bir grup insan şarap içerken yakalanır ve had cezası uygulanır. Aralarından birisinin oruçlu olduğı söylenince; “فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ”..onlar başka bir söze geçmedikçe kendileriyle beraber oturmayın!”<sup>219</sup> âyetini okuduğunu aktarır.<sup>220</sup>

Cüşemî tefsirinin *en-Nüzûl* bölümlerinde daha çok sahabe ve tâbiin alimlerine isnadda bulunur. Mu'tezilî alimler bu bölümün de kaynakları arasında yer alır. Sa'd b. Ebî Vakkâs (v.55/675), Ebû Hureyre (v.58/678), İbn Abbâs (v.68/687-88), Berâ b. Âzib (v.71/690 [?]), İbn Ömer (v.73/693), Ebû Said el-Hudrî (v.74/693-94), Abdurrahman b. Ebî Leylâ (v.83/702), Enes b. Mâlik (v.93/711-12), Saîd b. Müseyyeb (v.94/713), Saîd b. Cübeyr (v.94/713 [?]), Atâ b. Yesar (v.103/721), Mücâhid (v.103/721), Hasan-ı Basrî (v.110/728), İbn Sîrîn (v.110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (v.114/732), Zührî (v.124/742), Saîd b. Mesrûk (v.126/743), Amr b. Dînâr (v.126/744 [?]), Zeyd b. Eslem (v.136/754), Hişâm b. Urve (v.146/763), Mukâtil (v.150/767), İbn İshâk (v.151/768), Ahmed b. Hanbel (v.241/855) nüzûl bölümlerinde ismen kendisine atıf yaptığı isimlerden bazılarıdır.

Sonuç olarak Cüşemî'nin nüzûl başlıkları altında rivayet ağırlıklı bir yaklaşım benimsediğı görülür. Tefsir edeceği âyete dair nüzûl rivayetlerini, isnad zinciri olmaksızın aktarmış, genellikle temrîz sigası kullanmıştır. Bu bölüm içerisinde kişisel yorum ve tercihlerinin yanı sıra bazı durumlarda mezhebî ve siyasî saiklerle de hareket etmiştir.

#### 1.4.1.2.5 en-Nazm Başlıkları ve Kaynakları

*et-Tehzîb* eserinde yer alan temel başlıklardan biri olan *en-Nazm* bölümleri, Kur'ân ilimleri içerisinde yer alan *münâsebâtü'l-Kur'ân* disiplinine tekabül etmektedir. Cüşemî bu başlıklar altında tefsir edeceği âyetin, siyak-sibâkiyla

<sup>217</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3275.

<sup>218</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3276.

<sup>219</sup> en-Nisâ 4/140.

<sup>220</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1790.



münâsebetini kurmakta, bu irtibatın hususen ifade edilmeye ihtiyaç olmayacak kadar aşikâr olduğu durumlarda *en-Nazm* başlıklarına yer vermemektedir.

Kaynaklarda münâsebât ilminin Ebû Abdillâh en-Nisâburî (v.324/936) tarafından sözlü olarak ifade edilmeye başlandığı aktarılmış, münâsebâtü'l-Kur'ân disiplinini tefsirinde ilk kullanan müfessirin Zemahşerî olduğu belirtilmiştir.<sup>221</sup> Cüşemî'nin tefsirinde düzenli olarak nazm başlığı altında âyet ve sûrelerin münâsebetine yer vermesi, bu disiplinin tarihçesine dair önemli veriler sunmaktadır. Bu çalışmamız münâsebâtü'l-Kur'ân ilmini tefsirine ilk uygulayan kişinin Zemahşerî'den ziyade Cüşemî ve öncesi alimler olduğunu göstermektedir. Nitekim Zemahşerî'den önce Cüşemî, tertipli ve düzenli bir şekilde bu disiplini tefsirine uygulamıştır. Ayrıca; Rummânî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâmîd gibi kendilerine tefsir eserleri nispet edilen Mu'tezilî isimlere atıflar yapmıştır. Bu bilgiler ışığında münâsebet ilminin; Cüşemî'den de önce bazı alimler tarafından tefsirlere uygulanmış olabileceğini, bu nedenle ilgili tarihlendirmenin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini söylemek mümkündür.

Tefsirinde düzenli şekilde âyetler ve sûreler arası münâsebeti yer veren Cüşemî'nin, nazm başlıkları altında daha çok قیل/temrîz sigası kullanması, kendisine atıf yaptığı isimlerin çoğunun Mu'tezilî alimlerden oluşması dikkat çeker.

Bu başlıklar altında bazen ilgili sûrenin iç bütünlüğündeki münâsebetine temas ettiği görülür. Bunun en güzel örneklerinden biri Fâtîha sûresidir. Sûrenin tefsirini bitirdikten sonra *en-Nazm* başlığı açan Cüşemî, sûre bütünlüğü içerisindeki münâsebeti şu şekilde ifadelendirir:

Sûrede yer alan her şey, الحمد/hamd ile irtibatlıdır. Şöyle ki;

Besmele hamd'in başlangıcıdır. Bütün hamdler Allah içindir. Çünkü o âlemlerin rabbidir. Hamd hususunda ona itaat etmek gerekir. O Rahmân ve Rahîm'dir. Öyle ise ona hamd etmek gerekir. Hamd edene mükafatını vereceği din gününün mâlikidir. Hamd ile yalnız sana ibadet ederiz. Hamd ederek ancak senden yardım isteriz. Bizi hamd yolu üzere sebat ettirmeni senden isteriz. Çünkü o yol; seni layık-ı vechile hamd ettikleri için nimet verdiklerinin yoludur. Hamd etmeyi terk ettikleri için gazap ettiklerinin yoluna değil. Hamd etmekten yüz çevirerek sapanların yoluna da değil.<sup>222</sup>

<sup>221</sup> Âyetler ve sûreler arası münâsebet ilminin, Zemahşerî ile tefsir eserlerinde görülmeye başlandığı iddiası için bkz: Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 35; Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/570.

<sup>222</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/218.

Nazm bölümlerinde yaygın olarak âyetin siyak-sibâkıyla münâsetini vurgular. Genellikle bu başlıklara; “Bu âyeti öncesinde bulunan âyetlerle nasıl irtibatlandırırız? denilirse, şöyle cevap veririz;...” şeklinde mukadder bir soru ve cevapla giriş yapar. Âyetlerin münâsebetine dair gerekli gördüğü yerlerde birden çok vecih aktarır. Örneğin İsrâ sûresi 9. âyetinde yer alan *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ* ifadesinin, önceki âyetlerle irtibatını açıklarken; “Bir önceki âyetinde yer alan *عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ* ifadesiyle İsrâiloğulları hakka ve sırat-ı müstakime uymakla emrolunmuşlardır. Ardından *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ* âyetiyle; ‘Şayet tevbe eder ve İslâm’ı kabul ederseniz, sırât-ı müstakime giden yol, işte bu kitapta açıklanmıştır!’ mesajı verilmiştir.”<sup>223</sup> diyerek siyak-sibak münâsebetini kurar. Daha sonra temrîz sigasıyla âyetin diğer münâsebet vecihlerini aktarır. İsnâdını belirtmeden aktardığı bu vecihlerde ilgili âyeti; sûrenin 2. âyetinde yer alan *وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ* ifadesiyle irtibatlandırır. Bu durumda iki âyet arasındaki münâsebet; “Mûsâ’ya kitap verdiğimiz gibi, Muhammed’e de bu Kur’ân’ı verdik!” şeklindedir. Aktardığı bir diğer veche göre ilgili âyet, sûrenin 1. âyetinde yer alan *أَلَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ* buyruğu ile irtibatlıdır. Bu durumda münâsebet; “Kuluna isrâyı/gece yolculuğunu, mucize ve hidayet olarak da Kur’ân’ı verdik!” şeklindedir.<sup>224</sup>

Bu başlıklar altında mezhebî temâyülüyle karşılaşmak mümkündür. Örneğin Yahudiler’den bahseden Bakara sûresi 80. âyeti siyak-sibâk çerçevesinde değerlendiren Cüşemî, son tahlilde sözü Cebriye’ye getirerek “Günümüzde Cebriîlerin kötü alimlerinin yaptığı gibi..” ifadesiyle eleştirilerde bulunur.<sup>225</sup>

Cüşemî, müşkîlül’l-Kur’ân kapsamında değerlendirilecek bazı hususları bu bölüm içerisinde vuzûha kavuşturur. Örneğin En’am sûresi 155. âyetin öncesinde “*de ki*” ifadesiyle Hz. Peygamber’e seslenilmiş, harama dair çeşitli hükümler teşrî kılınmıştır. Burada; şirk koşturmak, çocukları fakirlik korkusuyla öldürmemek, haksız yere cana kıymamak, yetim malı yememek vb. yasaklar ve adaletli davranmak gibi çeşitli hükümlerden bahsedilmiştir. Bu âyetlerin hemen ardından “Sonra Mûsâ’ya kitabı verdik.” buyruğu yer almıştır. Cüşemî ilk bakışta kronolojik bir yanıldı izlenimi veren bu duruma dair şu ifadeleri kaydeder:

<sup>223</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4165.

<sup>224</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4165.

<sup>225</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/455.

Şöyle denilirse : sümme ثم (nahiv açısından) terâhî/sonralık ifade eden bir edatdır. Bu durumda nasıl “Sonra Mûsâ’ya kitap verdik!” denilebilir. Halbuki ona kitap Kur’ân’dan önce verilmiştir. Bu kelamın takdiri ve nazmı/münâsebeti nasıldır?

Deriz ki: burada birtakım vecihler vardır:

Birincisi: burada hazif yapılmıştır ve takdiri şöyledir; “ثم قل يا محمد انا اتينا موسى الكتاب / Sonra de ki yâ Muhammed, ‘muhakkak ki biz Musa’ya kitap verdik!..’” (Sûrenin 151. âyetinde yer alan) “De ki: Gelin! size okuyayım..” âyeti bu yorumun delilidir. Bu durumda âyetin takdiri şöyledir: “Sana vahyolunanı oku! Sonra onlara Mûsâ’ya verdiğimiz haberini oku!”

İkinci vecih ise Zeccâc’ın aktardığı; “Sonra Mûsâ’ya verdiğimiz kitabı oku.” şeklindedir.

Üçüncü vecih ثم edatının و atıf harfi manasında olduğu yorumudur. Çünkü atıf harfleri birbirlerinin yerine kullanıla bilmektedir. Bu durumda âyetin takdiri şöyledir: “Ve Mûsâ’ya kitap verdik.”

Dördüncü veche göre mana-manaya veya haber verilen, haber verilene atfedilmiş olup, aslında âyetinde haber, haberin üzerine atfedilmiştir. Nitekim bir başka âyetinde Allah teala şöyle buyurmuştur: “خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا / Sizi tek bir candan yarattı. Sonra ondan eşini yarattı.” Bu âyetin takdiri: “Size haber veriyorum ki o nefisten eşini yarattı.” şeklindedir. Konumuz olan âyetin takdiri de; “Sonra size haber veriyorum ki muhakkak ki Mûsâ’ya kitap verdi.” şeklindedir. Bu yorumu Ebû Hâmîd yapmıştır.

Beşinci vecihe göre: ilgili âyet İbrâhim kıssasından bahseden En’âm 84. âyet “Ona İshâk’ı ve Ya’kub’u verdik” ifadesiyle irtibatlıdır. Bu âyetinde İbrâhim’in zürriyetinden gelen nebiler zikredilerek ona verilen nimet sayılmaktadır. Daha sonra İbrâhim’e verilen en büyük nimet olan onun zürriyetinden gelen Mûsâ ve ona verilen Tevrat zikredilmiştir. Ayetteki atıf buraya dönmektedir. Bu görüşü Ebû Müslim zikretmiştir.

Âyetin takdirine dair bir başka yorum; “Size (bu hükümlerin) beyanının ardından daha sonra Mûsâ ve kitabını bildirdim ve size delil olarak sundum.” şeklindedir. Bu görüş Esam’a aittir.<sup>226</sup>

Görüldüğü gibi Cüşemî En’âm 155. âyetin münâsebetine dair beş veche yer vermiş ancak bir tercihte bulunmamıştır. Sonuç olarak âyetinde yer alan ثم atıf harfi, makabli karîbine/en yakın atfedileceği yere atfedildiğinde, âyete takdir yapmak gerekmektedir. Hazif ve takdir yoluna gidilmeden atfedilebileceği en uygun yer sûrenin 84. âyetidir. Müfessir bu ifadeleriyle âyetinde müşkîl gözüken bir durumu ortadan kaldırmıştır.

Cüşemî münâsebet konusunu sadece *en-Nazm* başlıklarına hasretmez. Tefsirinin bütünlüğü içerisinde bu hususa önem verir. Sûre mukaddimelerinde tefsir

<sup>226</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2471-2472.

edeceği sûrenin, önceki sûre ile irtibatını kurar. *el-Ma'na* bölümlerinde âyetlerin tefsirine başlamadan, önceki âyetlerle münâsebetine temas eder.<sup>227</sup> Örneğin Sebe sûresinin mukaddimesinde, Ahzab sûresiyle olan irtibatına temas ederek; “Ahzâb sûresi; (Allah’ın) adalet ve rahmetiyle muhsinlere ihsanı, musîlere/kötülere ise isâeti ile karşılık vermesi için teklif konusuyla hitama erdirilmiştir. Bu sûrenin akabinde Sebe sûresi; Allah’ın mükelleflere vereceği karşılıkta adalet ve kudretine hamd ile başlatılmıştır.” ifadelerini kullanır.<sup>228</sup>

Nazm başlıkları; Cüşemî’nin en az kaynak belirttiği kısımlar olmuş, buralarda çoğunlukla meçhul siga ile temrîz ifadeleri kullanmıştır. Münâsebate dair çalışmaların Cüşemî’den önce gelişim döneminde olup yaygınlaşmamış olmasını, bu durumun etkenleri arasında görmekteyiz. Cüşemî bu başlıklar altında çoğunlukla; Esam (v.200/816), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Müslim (v.322/934), Rummânî (v.384/994), Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1025) ve Ebû Hâmid gibi Mu'tezilî isimlere atıfta bulunmuştur. Onun bu tercihi mezhebî yaklaşımından ziyade, Mu'tezilî alimlerin âyet ve sûreler arası münâsebate daha fazla önem vermeleriyle irtibatlıdır. Dahhak (v.105/723), Hasan-ı Basrî (v.110/728), Katâde (v.117/735), Süddî (v.127/745), Yunus b. Habib (v.182/798), Zeccâc (v.311/923) kendisine atıfta bulunduğu nazma dair diğer kaynaklarıdır.

#### 1.4.1.2.6 el-Ma'na Başlıkları ve Kaynakları

Ma'na ifadesi sözlükte عني kökünden ism-i mef'ûl olup “denilmek istenen, kastedilen şey” anlamlarına gelir.<sup>229</sup> Râğib el-İsfahânî معني ifadesinin تفسير ile yakın anlamı olduğunu belirtir.<sup>230</sup> Cüşemî tefsirinin mukaddimesinde el-Ma'na ifadesini, tefsir ve te'vil kavramlarıyla bir arada değerlendirerek “kelamdan kastedilen şey, lafızdan kastedilen murâdî izhar etmek” şeklinde tanımlar.<sup>231</sup> *el-Kirâe*, *el-Lüga*, *el-İ'râb*, *en-Nüzûl* ve *en-Nazm* başlıklarının akabinde *el-Ma'na* bölümüne yer verir. Bu ifadeyi tefsir ve te'vil'e yakın bir anlamda kullandığı görülür. Bu başlıklar altında daha çok rivayet ağırlıklı bir yaklaşım sergileyerek, tefsir ettiği âyete dair seleften kendisine ulaşan bilgileri aktarır.

<sup>227</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1441; 6/3917.

<sup>228</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5577.

<sup>229</sup> Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/555.

<sup>230</sup> el-İsfahânî, *Müfredat*, 734.

<sup>231</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/196.

Cüşemî mana başlıklarına tefsir edeceği âyetin, diğer âyetlerle olan münâsebetine kısaca temas ederek başlar. Genellikle “ثم/sonra.... فقال/şöyle buyurdu:” veya “لما/şöyle şöyle olunca... فقال/şöyle buyurdu:” ifadeleriyle âyetin siyak sibak ilişkisine işaret eder. Örneğin Nûr sûresi 53-55. âyetlere dair *el-Ma‘na* bölümünün girişinde; “Daha önceki âyetlerde münâfıklardan söz edilmiştir. Bu âyetlerde de onların tavır ve davranışları beyan edilerek; Peygamber ve ashabı huzurunda söyledikleri sözlerle onların arkalarından sarf ettikleri sözlerin farklı olduğu belirtilerek şöyle buyurulmuştur...”<sup>232</sup> ifadelerine yer verir.

Bu başlıklar altında, gerekli gördüğü durumlarda âyetlerin tefsirine dair mezhebî takdirlerde bulunur. Örneğin En‘am sûresi 123. âyette وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَارَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا buyruğunda yer alan ل edatının âkibet lââm-ı olduğunu belirtir. Bu takdirine göre âyetin manasının; “Onlara imkân verdik. Buna rağmen onlar entrikalar kurdular. Günaha düştüler!” şeklinde olduğunu belirtir.<sup>233</sup> Mu‘tezile’nin Allah’ın kabihi irade etmediği ve yaratmadığı anlayışını desteklemek için böyle bir takdirde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Âyetin zâhiren itizâlî ilkelerle çeliştiği durumlarda, âyeti âyetle tefsir eder veya te‘vil yaklaşımını benimser. Örneğin; وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً Allah’ın, kulların helakını irade ettiğine delil olarak kullanılmasına karşı çıkar. Onun bu tepkisi, Mu‘tezilenin temel ilkesi olan adâlet prensibi ve Allah’a kabih fiillerin isnad edilemeyeceği yaklaşımından kaynaklanır. Âyetin te‘viline dair Mu‘tezilenin önemli isimleri; Esam, Ebû Müslim ve Ebû Ali el-Cübbâi’den çeşitli izahlar aktarır. Mükellefler azabı hak etmeden, Allah’ın onlar için azap iradesinde bulunmayacağını belirtir. Allah’ın bir şeyi emretmesinin, helak sebebi olarak değerlendirilemeyeceğini, helakı gerektiren asıl şeyin bu emre muhalefet olduğunu savunur. Bu görüşünü; وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْفُرَى إِلَّا وَآهْلُهَا <sup>235</sup> وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ve وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا <sup>236</sup> delillendirir.<sup>237</sup> Bu bağlamda ifadesinin<sup>238</sup> tefsirine geçmeden önce; “Azabı gerektiren fiil kuldan sâdır olmadan önce, o kişi aleyhinde azap iradesi caiz değildir. Azabı hak etmeyen kişi aleyhinde azab fiili ve azap iradesi kabihtir. Bu nedenle âyetin manasında ihtilaf edilerek

<sup>232</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5233.

<sup>233</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2392.

<sup>234</sup> el-İsrâ 17/8.

<sup>235</sup> el-İsrâ 17/15

<sup>236</sup> Kasas 28/59.

<sup>237</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4180.

<sup>238</sup> el-İsrâ 17/16.

müşkil durumu ortadan kaldıracak bazı izahlar yapılmıştır.” kaydını düşer.<sup>239</sup> Esam’a isnad ettiğine göre âyetin takdiri; “Bir toplumun helakına hükmedince, oranın ileri gelenlerine peygamberleri aracılığı ile itaat etmelerini emrederiz. Peygamberlerinin uyarılarını dinlemeyip fiska düştüklerinde, onlar aleyhinde azap sözümüz/irademiz gerçekleşir.” şeklindedir.<sup>240</sup> Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre, âyetle yer alan “irade” ifadesi, mecâzî manada olup, hakiki anlamda değildir. *فَرَجَدَا فِيهَا* âyetinde<sup>241</sup> de irade lafzının hakiki manada kullanılmaması, bu kullanımın Kur’ânî örneklerinden biridir. Benzer kullanım “إذا أراد المريض أن يموت”/Hastanın vefatı yaklaşınca hastalığı şiddetlendi.” ifadesinde olduğu gibi Arap dilinde de yaygındır. Bu yaklaşıma göre âyetin takdiri; “Helak olma vakitleri yaklaşınca, peygamberleri aracılığı ile itaati emrettik. Ancak onlar fâsık oldular. Böylece haklarında azap hükmümüz gerçekleşti” şeklindedir.<sup>242</sup> Ebû Müslim’e dayandırdığı görüşe göre âyetle takdim-tehir yapılmıştır. Bu açıdan âyetin takdiri; “Toplumun ileri gelenlerine itaat etmelerini emredince, emrimize karşı gelerek, isyan ettiler de üzerlerine azap sözümüz hak oldu!” şeklindedir. Benzer kullanımın *إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ* ifadesinde<sup>243</sup> de bulunduğu işaret eder. Abdestin, namaz için kıyamdan önce yapılması gereken bir fiil olduğunu vurgular. Bu durumda âyetin takdirinin; “Namaza kalkmayı irade ettiğinizde/istediğinizde azalarınızı yıkayın!!” şeklinde olduğunu belirtir. Arap dilinde takdim ve tehirin yaygın olarak kullanıldığına işaret eder. Bu açıdan *وَإِذَا قَرَيْتُمْ* ifadesi; “Bir karyeyi helak etmemiz, ancak ileri gelenlerinin azabı hak etmesi sebebiyledir!” manasına gelir.<sup>244</sup> Ebû Müslim’e dayandırdığı bir diğer yaklaşıma göre *وَإِذَا قَرَيْتُمْ* ifadesinde *إِذَا* şart edatının cevabı, siyak-sibakın kendisine delalet etmesi nedeniyle mahzuftur. Âyetteki *قَرَيْتُمْ* ifadesi *قَرَيْتُمْ* lafzının sıfatıdır. Zira bu lafız nekradır. Nekra bir kelimenin marife olması istendiğinde, sıfatlanarak marifeye yaklaştırılır. Bu durumda âyetin takdiri; “Daha önce ileri gelenlerine itaati emrettiğimiz, ancak isyan etmeyi tercih eden karye ehlini, helak etmek istediğimizde onları perişan ederiz!” şeklindedir.<sup>245</sup>

<sup>239</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4178.

<sup>240</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4179.

<sup>241</sup> Kehf 18/77.

<sup>242</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4179.

<sup>243</sup> Mâide 5/6.

<sup>244</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4180.

<sup>245</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4180.

Arap dili, Cüşemî'nin mana bölümlerinde kullandığı önemli bir kaynaktır. Mu'tezilî temâyülünü, Arap dilinden getirdiği delillerle de sürdürür. Örneğin Peygamber'i muhatap alan *لَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ* ifadesini,<sup>246</sup> bu minvalde anlamlandırır. Ona göre âyette şüphe ifadesi kullanılmış, ancak bununla zecr/engelleme manası kastedilmiştir. Arap dilinde bu kullanımın yaygın olduğunu, Arapların, muhataplarını bir işten sakındırmak istediklerinde “*لَعَلَّكَ تَقْدِرُ*” dediklerini aktarır. Onların bu ifadeyi, muhataplarından şüphe duydukları için kullanmadıklarını vurgular. “*لَعَلَّكَ تَقْدِرُ*” ifadesinde de benzer durum söz konusudur. Bu ifade şüpheden ziyade istenilen işi tekid içindir. Bu minvalde âyetin manasını; “Sana vahyedilen bazı âyetleri terk etme! Tebliğden geri durma! Onların teklifleri nedeniyle gönlün daralmasın!” şeklinde ifade eder. Cüşemî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezilenin peygamberlerin ismetine dair ısrarlı vurgusunu yansıtmaktadır.<sup>247</sup>

Âyetlerde yer alan mübhem ifadelerin tafsiline dair rivayetlere bu bölümde yer verir. Örneğin A'râf sûresi 18. âyette *اُخْرِجْ مِنْهَا* ifadesinde yer alan mübhem lafız zamirin tafsiline dair 3 farklı rivayet aktarır. Ebû Ali'ye isnad ettiği görüşe göre ilgili ifadede “cennet/bahçe” kastedilmiş olup, Hz. Âdem'e cennetten çıkması emredilmiştir. Esam'a göre bu ifadede semâ kastedilmiştir. Ebû Müslim'e göre ise bu ifadede; Hz. Âdem'e cennette verilen yüce mevki kastedilmiştir.<sup>248</sup>

Mübhem ifadelerin beyanında yer alan rivayetler arasında ihtiyarda bulunurken, âyetin bağlamını önceler. Dirayete dayalı bir yaklaşım sergiler. Örneğin *إِنَّمَا أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ* ifadesinde<sup>249</sup> gelen şeyin niteliği mübhemdir ve hakkında farklı rivayetler bulunur. Hasan-ı Basrî ve İbn-i Cüreyc'e göre ilgili buyruktan; küfür ve inkâr üzere yaşayanlar için Allah'ın azabının gelmesi kastedilmiştir. İbn-i Abbas'tan aktarılan bir rivayete ve Ebû Ali'nin tercihiye göre geleceği belirtilen şey kıyamettir. Dahhak'a göre gelen şey; hükümler, hadler, farzlar, Esam'a göre ise azap vaktidir. Diğer rivayetlere göre geleceği belirtilen şey; kılıçla azap veya Allah'ın yardımudur. Cüşemî'ye göre en doğru görüş azabın kastedilmesidir. Çünkü müşrikler bir an önce azabın gelmesini isteyerek meydan

<sup>246</sup> Hûd 11/12.

<sup>247</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3465.

<sup>248</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2519.

<sup>249</sup> en-Nahl 16/1.

okumuşlardır. Bu bağlamda Dahhak'ın yaklaşımını yanlış bulur. İnkarcıların; farzlar, hükümler vb. konularda acele etmelerinin hiçbir gerekçesi bulunmadığını vurgular. İnanmadıkları hükümleri talep etmelerinin anlamsız olacağını düşünür.<sup>250</sup>

Bu başlıklar altında bazen isrâiliyâta dair rivayetlere de yer verir. Örneğin; Hûd sûresinin sonunda Übey b. Ka'b'ın; “Tevratın hâtimesi, Hûd sûresinin hatimesidir.” sözünü, yorum yapmadan aktardığı görülür.<sup>251</sup>

Rivayet ağırlıklı olarak tertip ettiği *el-Ma'na* başlıkları altında, gerekli gördüğü durumlarda rivayet kritiği ve eleştirisi de yapar. Örneğin “sicil” ifadesinin, vahiy kâtiplerinden birinin ismi olduğuna dair rivayeti aktarır. Ardından bu görüşün doğru olmadığını, vâhiy kâtipleri arasında bu isimle maruf birisinin bulunmadığını belirtir.<sup>252</sup>

Cüşemî bu başlıklar altında *fenkale*/soru-cevap metodunu sıklıkla kullanır. Âyette müşkil olarak görülen bir durum bulunduğunda, muhalifi tarafından gelmesi muhtemel itirazları dillendirir. Ardından bu itirazlara cevap verir. Örneğin Hâkka sûresi 40. âyette yer alan “إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ/Kur'an elbette değerli bir elçinin sözüdür.” buyruğuna dair; “Şayet; ‘Kur’ân Allah kelamıysa neden resule izafe edildi!’ denilirse şöyle deriz..” şeklinde muhtemel bir itiraza yer vererek cevap arar. Ebû Ali'ye nispet ettiği görüşe göre; Kur'ân'ı Peygamber'in dilinden işittikleri için kelâmullah elçisine isnad edilmiştir. Bir diğer görüşe göre; tilâvet ve edâsı resûl tarafından ifâ edildiği için, Allah'ın kelâmı, Peygamber'e isnad edilmiştir.<sup>253</sup>

Bu başlıklar altında kelâm-ı kibâr kabilinden aktarımlara da nadiren yer verdiği görülür. Örneğin Nahl 49. âyetin tefsirinden sonra Hasan-ı Basrî'nin; “Gölgen Allah'a secde ediyor da sen etmiyorsun! Vallahi ne kötü şey işliyorsun!” ifadesine yer verir.<sup>254</sup>

Gerekli gördüğü yerlerde âyette yer alan ifadeye dair lügavî izahatlara,<sup>255</sup> kelimenin irap açısından durumuna,<sup>256</sup> kıraat ihtilafından doğan farklı manalara<sup>257</sup> bu başlıklar altında da yer verir. Rivayet aktarımlarında bulunur.

<sup>250</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3997.

<sup>251</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3588.

<sup>252</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4898.

<sup>253</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7068.

<sup>254</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4047.

<sup>255</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3643.

<sup>256</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3736.

<sup>257</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3730.



*el-Ma'na* bölümleri; müfessirin kendilerine ismen atıfta bulunduğu kaynakların en yoğun olduğu kısımlardır. Bu bölüm içerisinde sahabe, tâbiûn, tebe-i tâbiîn alimleri ile pek çok Mu'tezilî alimin görüşlerine yer vermiştir. Hz. Ömer (v.23/644), İbn Mes'ud (v.32/652-53), Übey b. Ka'b (v.33/654 [?]), Hz. Osman (v.35/656), Hz. Ali (v.40/661), Ebû Mûsâ el-Eş'arî (v.42/662-63), Hz. Âişe (v.58/678), Alkame (v.62/682), İbn Abbâs (v.68/687-88), İbn Ömer (v.73/693), Yahyâ b. Ya'mer (v.89/708 [?]), İbrâhîm en-Nehâî (v.96/714), Ömer b. Abdülazîz (v.101/720), Tâvus (v.106/725), Hasan-ı Basrî (v.110/728), Katâde (v.117/735), Hammâd (v.120/738), Zührî (v.124/742) Süddî (v.127/745), Vâsıl b. Atâ (v.131/748), Ebû Hanîfe (v.150/767), Sevrî (v.161/778), Şâfiî (v.204/820), Ferrâ (v.207/822), Bişr b. Gıyâs (v.218/833), Câhız (v.255/869), İbn Kuteybe (v.276/889), Hâdî-İlelhak (v.298/911), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Taberî (v.310/923), Ebû Müslim (v.322/934) bu bölüm içerisinde kendisine atıf yaptığı kaynaklarından bazılarıdır.

Sonuç olarak *et-Tehzîb* eserinde yer alan el-ma'na bölümlerinde, daha çok rivayet ağırlıklı bir yöntem izlemiştir. Manası ihtilafı âyetlerde Mu'tezilî alimlerin âyetlere getirdiği yorumları aktarmış, itizâlî düşünceyi yansıtan yorum anlayışını tercih ettiği görülmüştür.

#### **1.4.1.2.7 el-Ahkam Başlıkları ve Kaynakları**

Cüşemî tefsirinde; *el-Kirâe*, *el-Lüga*, *el-İ'râb*, *en-Nüzûl*, *en-Nazm* ve *el-Ma'na* başlıklarının ardından *el-Ahkam* başlıklarına yer vermiştir. Tefsir ettiği âyetlerde; kıssa veya özel fikhî bir mesele bulunmadığında *el-Ahkam* başlığıyla ilgili âyetlerin tefsirini tamamlamıştır. Mu'tezilî yaklaşımı savunduğu, muhalif fırkalara şiddetli eleştiriler sergilediği bölüm olması hasebiyle ahkam başlıkları *et-Tehzîb* eserinin en önemli başlıkları arasındadır.

Ahkam başlıkları altında Mu'tezilî ilkeler bağlamında âyetlerden hükümler çıkarır. Başta Cebriye olmak üzere Bâtıniyye, Eş'ariyye, İmâmiyye, Müşebbihe, Mürcie, Kerrâmiye, Küllâbiye, Haşviyye, Râfiziler gibi çeşitli fırkalara reddiyelerde bulunur. Eleştirdiği gruplar içerisinde Basra Mu'tezilesine muhalefet eden; ashâbü'l-aslah, ashâbü'l-lütuf, Bağdâdiyyûn şeklinde isimlendirdiği itizâlî gruplar da yer alır. Yahudiler, Hristiyanlar, Tabiatçılar, Münecimler gibi İslam dışı gruplara da bu bölüm içerisinde eleştirilerde bulunur. Bazı durumlarda şahıslara da

eleştiriler getirir. Cehm b. Safvan, Şâfiî, Hişam b. Hakem'in yanı sıra bazı Mu'tezilî isimlere bu bağlamda reddiye yapar.

Tefsir ettiği âyetin bazı itikâdî ve fikhî meseleleri içermesi durumunda, “âyetle aklî ve şer‘î bazı hükümler bulunmakta” ifadesiyle ahkam kısmına başlar. Aklî ve fikhî sonuçları iki kısımda ele alır.<sup>258</sup> Fikhî meselelerde daha çok Hanefî mezhebinin görüşlerine yer veririr. Çok sayıda Hanefî fakihe ismen atıf yapar. Mâlikî, Şâfiî, Zâhirî ve Zeydîlerin fikhî görüşlerini de aktarır. Ancak genellikle onların mezhep kurucularıyla yetinir. Hanefîlerde olduğu gibi mezhep içi ihtilaflarını sıralamaz.

Cüşemî bu başlıklar altında Mu'tezile mezhebine olan bağlılığını ortaya koyar. Örneğin; *وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ* âyetini<sup>259</sup> tefsir ettikten sonra bu ifadenin; mükellefler arasında Allah'ı en çok sevenlerin, *Ehl-i tevhîd ve'l-adl* mensupları olduğuna delalet ettiğini belirtir. Mu'tezile'nin itikâdî ilkelerine işaret eder. Allah'ın âdil ve muhsin olduğunu, bütün mükellefleri cennet için yarattığını savunmalarını, kötülük ve zulmü ona nispet etmemelerini Allah'a olan sevgileriyle irtibatlandırır.<sup>260</sup>

Bazı meselelerde Mu'tezile imamaları arasındaki tartışmalı hususlara, bu başlıklar altında temas eder. Özellikle Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasındaki ihtilaflara temas ederken, bazı durumlarda Ebû Ali'yi bazı meselelerde ise Ebû Hâşim'i destekler. Örneğin *مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَآخَرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ* / Gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır.”<sup>261</sup> âyetinde, yağmurun toprak mahsulleri için sebep olarak zikredilmesi, Mu'tezilî alimler arasında tartışılmıştır. Bazıları bu ifadede hareketle Allah'ın sebep-sonuç bağlamında fiillerde bulunduğunu savunmuştur. Ebû Ali Allah'ın sebeplere muhtaç olduğu izlenimi vermesinden hareketle bu görüşü eleştirmiştir. Ebû Hâşim ise sebep-sonuç ilkesini benimseyerek, Allah'ın, varlıkları tabiatları üzere var ettiğini ve onlardan tabiatlarına uygun sonuçlar meydana geldiği yaklaşımını savunmuştur. “Bu görüş bizce batıldır!” ifadesiyle Ebû Hâşim'in görüşüne karşı çıkan Cüşemî, tabiatın akıllı bir varlık olmamasını yaklaşımına gerekçe olarak sunar. Yaratıcının dışında bir etkenin bulunduğu yönündeki görüşü fâsid kabul eder.<sup>262</sup>

<sup>258</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/939.

<sup>259</sup> el-Bakara 2/165.

<sup>260</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/694.

<sup>261</sup> el-Bakara 2/22.

<sup>262</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/284.

Nasların zâhirine bağlı bir müfessir olan Cüşemî, *el-ahkam* başlıklarında modern bilimin verileriyle çelişen bazı sonuçlara ulaşır. Örneğin ona göre وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً<sup>263</sup> âyeti; Ebû Ali'nin ifade ettiği üzere yağmurun gökyüzünden indiğine delalet eder. Cüşemî; denizin buharlaşıp bulutları oluşturduğu, daha sonra oluşan bu bulutlardan yağmur yağdığı görüşünü doğru bulmaz. Deniz suyunun tuzlu, yağmurun ise tatlı olduğunu, ayrıca bulutların bir şey taşıması imkânsız dumandan oluştuğunu belirterek kendi yaklaşımını temellendirir.<sup>264</sup> Zâhire bağlılığı nedeniyle bazı âyetlerin, düz dünya teorisine delalet ettiğini düşünür. Örneğin الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا/ Yeryüzünü sizin için döşek kıldı.” ifadesinin Ebû Ali'ye göre Dünya'nın düz oluşuna delalet ettiğini aktarır. Dünya'nın şekli yapısı Mu'tezile alimleri arasında ihtilâfıdır. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre yeryüzünün düz veya küre şeklinde olmasını imkân dahilindedir. Ebu'l-Kâsım ise düz Dünya görüşüne karşı çıkararak küre şeklinde olduğunu savunmuştur. Kâdî Abdülcebâr bu konuya dair delil bulunmadığı için tevakkuf etmiştir.<sup>265</sup> Cüşemî, وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا<sup>266</sup> âyetinden hareketle Ebû Ali'nin iddia ettiği gibi düz Dünya anlayışını benimser. Bu görüşünü âyette yer alan “yayma” ifadesine dayandırır. “Yayma” ifadesinin Dünya'nın düz olması durumunda mümkün olacağını belirtir.<sup>267</sup> “وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ/Hiçbir kusuru olmaksızın..”<sup>268</sup> âyetinden hareketle Dünya'nın küre şeklinde olduğu sonucuna varılmasını doğru bulmaz. Küre şeklinde olduğuna dair bir delil bulunmadığını vurgular.<sup>269</sup>

Âyetler veya âyet ve hadisler arasında zâhiren tearuz bulunması halinde, müşkil durumu ahkam başlıklarında izah eder. Örneğin; إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً /Gerçekten bu, tek bir din topluluğu olarak sizin ümmetinizdir;”<sup>270</sup> âyetiyle “Ümmetimin ihtilâfı rahmettir.” hadisi arasındaki tearuza temas ederek; teabbüdî/itikâdî meselelerde ihtilâfın câiz olmadığını, ilgili âyetin bu hususa delalet ettiğini belirtir. İhtilâfın rahmet olduğunu bildiren hadisin furu meselelerle ilgili olduğunu, bu hususlarda ictihadın/ihtilâfın ise câiz olduğunu savunur.<sup>271</sup>

<sup>263</sup> el-En'am 6/99.

<sup>264</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2342.

<sup>265</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/284.

<sup>266</sup> Hicr 15/19.

<sup>267</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3941.

<sup>268</sup> Kâf 50/6.

<sup>269</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6554.

<sup>270</sup> el-Enbiyâ 21/92.

<sup>271</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4885.

Âyetlerden çıkardığı hükümler hususunda tarihi malumatlara da temas eder. Örneğin Peygamber'in eşleriyle evlenme yasağından bahseden âyete dair; Hz. Peygamber'in Bintü'l-Eş'as ile evlendiğini ancak zifaf gerçekleşmeden vefat ettiğini, daha sonra İkrime'nin Bintü'l-Eş'as'la evlediğini bildiren rivayete temas eder. Bu rivayetin sahih olmadığını söyler. Hz. Ebû bekir ve Hz. Ömer'in bu iddiayı yalanladığına dair rivayetlere yer verir. Peygamber'in Bintü'l-Eş'as'la evlenmediğini, bu iddianın vefatından önce hıtbeye/evlenme teklifinde bulunmasından kaynaklanmış olabileceğini belirtir.<sup>272</sup>

Cüşemî ilgili âyetlerin, Hz. Peygamber'in hayatındaki yansımalarına da bu başlıklar içerisinde yer verir. Örneğin Hz. Yûsuf'un kardeşlerini affetmesine dair "قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ" / Yûsuf şöyle dedi: "Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak."<sup>273</sup> buyruğunu tefsir ettikten sonra Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra Kureyşlilere; "Ben size kardeşim Yûsuf'un kardeşlerine dediği gibi 'Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak.' diyorum." rivayetine yer verir.<sup>274</sup>

Bazen sûfilere nispet edilen sözlere yer verirken, Mu'tezilî alimlerin âyetlerden çıkardıkları zühde dair yorumlarını da aktarır. Onun bu aktarımları; Mu'tezilenin kurucularının zâhidler olduğu sözünü doğrular niteliktedir. Örneğin; ذَرُّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ âyetinden;<sup>275</sup> insanların ahiret hazırlığını unutturan arzulardan kaçınmaları, her an ölüme hazır olup tövbe ve istiğfarda aceleci davranmalarının gerekliliğine delalet ettiği hükmünü çıkarması, Mu'tezile-zühhd ilişkisinin örneklerindendir. Cüşemî ilgili âyetin tefsirinde Ebû Ali el-Cübbâî'ye; "Sizin için korktuğum iki şey; tûl-i emel/nihayetsiz arzular ve ehl-i hevâ olmanızdır. Zira tûl-i emel ahireti unutturur. Hevâperest olmak ise hakkı kabul etmeye engel olur." sözünü nispet eder.<sup>276</sup> Âyetin zâhiri inkarcıların durumunu haber verirken, Cüşemî ve Ebû Ali'nin ilgili buyruktan tüm müminleri ilgilendiren ahlaki sonuçlar çıkarmaları dikkat çeker.

Gerekli gördüğünde *el-ahkam* başlıklarının akabinde, müstakil fasıllara yer verir. Bu başlıklar, aslında ahkam bölümünün devamı niteliğindedir. Örneğin; Enfâl sûresinin ilk âyetinde müslümanların kafirlerden elde ettiği mallara dair müstakil

<sup>272</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5762.

<sup>273</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>274</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3712.

<sup>275</sup> Hicr 15/3.

<sup>276</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3922.

fasıl açarak, bu malları; ganimet, fey, nefl şeklinde üç kısımda tahlil eder.<sup>277</sup> Tevbe sûresinde Hz. Peygamber'in münafıkların cenaze namazlarına katılmamasını emreden âyetin tefsirinden sonra, "Cenaze Namazına Dair Hükümler" başlığına yer verir.<sup>278</sup> Bakara sûresinde Hârût ve Mârût'tan bahseden 102. âyetin tefsirinden sonra; "Faslü'l-Kelâm fi's-Sihr" başlığına yer vererek, sihir meselesini itikâdî ve fikhî açıdan değerlendirir.

Cüşemî'nin ahkam başlıklarındaki kaynakları arasında; sahabe döneminden, Hz. Ebû Bekir (v.13/634), Hz. Ömer (v.23/644), İbn Mes'ud (v.32/652-53), Hz. Ali (v.40/661), Hz. Âişe (v.58/678), Ebu Hureyre (v.58/678), İbn Abbâs (v.68/687-88), İbn Ömer (v.73/693), tâbiîn döneminden; Saîd b. Müseyyeb (v.94/713), Mücâhid (v.103/721), İkrime (v.105/723), Atâ (v.114/732), Katâde (v.117/735) gibi pekçok isim yer alır. Vâsıl b. Atâ (v.131/748), Amr b. Ubeyd (v.144/761), Esam (v.200/816), Ca'fer b. Mübeşşir (v.234/848-49), Câhız (v.255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (v.319/931), Ebû Hâşim (v.321/933), Ebû Abdillâh el-Basrî (v.369/979-80), Ali b. İsa (v.384/994), Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1025), Ebû Hâmid (v.433/1043), Seyyid Ebu Hüseyin (v.436/1044) bu bölüm içerisinde görüşlerine yer verdiği Mu'tezilî isimlerden bazılarıdır. Fikhî meselelerde Hanefî mezhebi fakihlerinden; Ebû Hanife (v.150/767), Züfer (v.158/775), Ebû Yûsuf (v.182/798), İmam-ı Muhammed (v.189/805), İsa b. Ebân (v.221/836), Muhammed b. Şücâ (v.266/880), Ali b. Musa el-Kummi (v.305/917 veya 350/961), Tahâvî (v.321/933), Ebu'l-Hasen el-Kerhî (v.340/952), Cessâs (v.370/981), Ebû Abdillâh el-Cürcânî, İmâm Nâsîhî (v.484/1091)<sup>279</sup> gibi çok sayıda isme yer verir. Zeydîlere dair; Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî (v.246/860), Yahya b. Hüseyin Hâdî-İlêlhak (v.298/911), Nâsır-lilhak (v.304/917) Ebû Tâlip Nâtık-Bilhak'ın (v.424/1033), görüşlerine yer verirken, Evzâî (v.157/774), İmam-ı Mâlik (v.179/795), İmâm-ı Şâfiî (v.204/820) Dâvud ez-Zâhirî (v.270/884), gibi diğer fikhî ekollerinin görüşlerini de aktarır. Zâhid ve sûfîlerin de görüşlerine yer veren müfessir; Hasan-ı Basrî (v.110/728), Mâlik b. Dînâr (v.131/748'den önce), İbrâhîm b. Edhem (v.161/778 [?]), Talk b. Habîb,<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2844.

<sup>278</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3220.

<sup>279</sup> Ebû Abdillâh ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 19/19.

<sup>280</sup> ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 4/601.

Zünnûn el-Mısırî (v. 245/859 [?]), Verrâk b. Ebî Bekr (v.280/893) gibi önemli sûfilere ismen atıf yapar.

Sonuç olarak Cüşemî *el-ahkam* başlıklarında; kelâmî, fikhî, siyasî pekçok konuya temas etmiştir. Konu zenginliği, kaynak tercihinde de etkisini göstermiş, farklı alanlardan çok sayıda kişiye ismen atıfta bulunmuştur. İlgili âyetleri mezhebî aidiyeti bağlamında yorumlaması, çeşitli fırkalara reddiyelerde bulunması; ahkam başlıklarının en karakteristik özelliği olduğu anlaşılmıştır. Fikhî meselelerde daha çok Hanefîler'e ağırlık verdiği, pekçok Hanefî fakihine atıf yaparken diğer ekollerde genellikle mezhep imamlarıyla yetindiği görülmüştür.

#### 1.4.1.2.8 el-Kasas Başlıkları ve Kaynakları

Kur'ân kıssalarını ulûmü'l-Kur'ân'ın sekizinci maddesi olarak zikreden Cüşemî, tefsir tertibinde son olarak bu başlıklara yer verir. Âyette yer alan kıssalara dair rivayetler içerisinde önemli gördüğü kısımları muhtasar olarak aktarır. Bazı durumlarda rivayet eleştirisinde bulunur. Kur'ân kıssalarına yaklaşımı, çalışmanın ikinci kısmında müstakil olarak ele alınacağı için bu bölümde sadece *el-kasas* başlıklarındaki metoduna yer verilecektir.

Cüşemî gerekli gördüğü durumlarda ilgili kıssaya dair aktarılan rivayetlerin analizini yapar. Özellikle ilgili kıssaya dair itikâdî açıdan problemli anlatılar bulunduğu rivayetleri tahlil eder. Örneğin; Yûnus kıssasına dair pek çok şey anlatıldığını, anlatılanların bir kısmı câiz olsa da bir kısmının sahih olmadığını belirtir.<sup>281</sup> Öncelikle sahih kabul ettiği şekliyle ilgili kıssayı muhtasar olarak aktarır. Ardından câiz görmediği rivayetlere yer vererek eleştirilerde bulunur. Bu bağlamda Yûnus peygambere dair doğru bulduğu anlatı şu şekildedir: Yûnus (a.s.) Musul topraklarında yer alan kabilesi Ninova'ya peygamber olarak gönderilir. Onları iman etmeye çağırır, ancak kavmi kabul etmez. Üç gün içinde tövbe etmemeleri durumunda azabın geleceğini haber verir. Daha sonra kavminin arasından ayrılır. Sabah olunca Ninovalı'lar siyah bulutlar vb. azaba dair emareler görünce tövbe eder. Eşleri, çocukları ve hayvanlarıyla beraber yüksek bir tepeye çıkarak ruhbanî bir yaşama geçerler. Anneler evlatlarıyla meşguliyeti bırakır. İnsanlar sesleri kısılıncaya kadar samimiyetle tövbe eder. Bu pişmanlıkları neticesinde Allah tövbelerini kabul eder. Azabı onlardan kaldırır. Cüşemî *فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمْنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا*

<sup>281</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3432.

âyetine<sup>282</sup> dayanarak Allah'ın Yûnus peygamberin kavmine kat'î bir azap vaîdinde bulunmadığını belirtir. Onlara belli bir tarihte kesin bir azap vaîdinde bulunulması durumunda, bu vaîdin kaldırılmasının câiz olmayacağını vurgular. Sadece tövbe etmemeleri halinde azabın geleceğini bildirildiğini söyler. Yûnus peygamberin kavminin 40 gece tövbe ettiğine dair rivayetlere yer verir. Dolayısıyla bu kıssada Allah'ın vaîdinden dönmesine dair bir durumun söz konusu olmadığını savunur.<sup>283</sup>

Cüşemî'nin münker olarak vasıfladığı ve kabul etmediği anlatı ise şu şekildedir: Yûnus peygamber kavmine, sabah vakti kesin olarak azaba uğrayacaklarını bildirir. Daha sonra onların başlarına gelecek azabı beklemeye başlar. Azabın gelmediğini gören Yûnus peygamber, Allah'a öfkeyle şehri terk eder. Cüşemî bu davranışın büyük bir günah olduğunu, kebîre işlemenin peygamberler için câiz olmadığını vurgular. Peygamberlerin sadece kendilerine vahyedileni haber verdiklerini hatırlatır. Şayet Allah sabah vakti kesin olarak -bir şarta bağlamaksızın- azap edeceğini bildirmiş olsaydı, bu azabına asla muhalefet etmeyeceğini iddia eder. Ayrıca Allah'a öfkelenmek ve isyan etmenin küfür olduğunu vurgular.<sup>284</sup> Azabın onları kapladığına dair rivayetleri de doğru bulmaz. Zira bu durumdaki iman, *imân-ı mülci*/son anda sığınılan iman olacağını, bu iman da geçerli olmayacağını belirtir.<sup>285</sup> Yûnus peygamber kıssasına yaklaşımında, Mu'tezilî etki açıkça kendini gösterir. Allah'ın vaîdinden dönmeyeceği ve peygamberlerin ismet sıfatına yaptığı ısrarlı vurgu bu yaklaşımın tezahürleri arasında yer alır.

Cüşemî bazen bu başlıklar altında kıssalara dair detaylı bilgilere yer verir. Rivayetlerin doğru şekilde yorumlanması gerektiğine işaret eder. Hz. İbrâhîm kıssası bu yaklaşımının örnekleri arasındadır. Aktardığına göre; Hz. İbrâhîm 99 yaşındayken İsmâîl, 112 yaşındayken de İshâk dünyaya gelir. İsmâîl ve İshâk arasında 13 yaş vardır.<sup>286</sup> Sâre'nin kölesi olan Hacer, İsmâîl'i dünyaya getirir. Bunun üzerine Sâre Hz. İbrâhîm'den Hacer'i evinden uzaklaştırmasını ister. Hz. İbrâhîm Hacer ve İsmail'i Mekke'ye getirir. Hacer, hiç kimsenin bulunmadığı,

<sup>282</sup> Yûnus 10/98: Keşke (o helâk edilen beldelerden) bir belde halkı iman edip de iman kendisine yarar sağlasaydı! Ama Yûnus'un kavmi hariç. Nitekim onlar iman edince dünya hayatındaki zillet azabını üstlerinden kaldırmış ve kendilerine belirli bir süreye kadar yaşama imkânı vermiştik.

<sup>283</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3432.

<sup>284</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3433.

<sup>285</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3433.

<sup>286</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3889.

ziraatin mümkün olmadığı bir bölgeye kendisini bırakan Hz. İbrâhîm'e; kendisini kime emanet ettiğini sorar. "Allah'a!" cevabını alınca, "Allah bana yeter!" karşılığını verir. Hacer ve oğlu susayıp sütü azalınca zemzemin bulunduğu yere gelir. İsmâil'in ayağını vurduğu yerden zemzem suyu fışkırır. Bu konuya dair Hz. Peygamber; "Allah İsmâil'in annesine rahmet etsin! Şayet aceleci davranmasa zemzem, akan bir ırmak olacaktı."<sup>287</sup> buyurur. Cüşemî'nin, Kâdî Abdülcebbâr'dan aktardığına göre; bu kıssaya dair gerçek dışı anlatılar mevcuttur. Öncelikle karısının sözüyle Hacer ve oğlunu yaşama imkânı olmayan, susuz bir mekânda terk ettiğine dair rivayetleri kabul etmek mümkün değildir. Şayet karısının sözüyle böyle bir iş yaptıysa yaşadığı bölge civarında bir yere bırakmış olmalıdır. Çünkü İbrâhîm gibi büyük bir şahsiyetin, karısının sözüyle bebeğini ve annesini böyle bir mekânda ölüme terk etmesi câiz değildir. Bu nedenle Cüşemî, Hz. İbrahîm'in bu işi Allah'ın emretmesi/vahyi ile yaptığına dikkat çeker. Hz. İbrâhim Kabe'yi ve bölgeyi imar edeceğini, insanlar için cazibe merkezi haline getireceğini, Allah'ın vahyi ile bilmiştir. Bu açıdan bakıldığında Hacer ve oğlunun terk edilmesi, Hz. İbrâhîm'in mucizelerinden biri olmaktadır. لِيَقِيمُوا الصَّلَاةَ âyetinin; ibadet maksadıyla onları terk ettiğine delalet ettiğini söyler. Bu durumun ancak Allah'ın emri ile mümkün olacağına dikkat çeker.<sup>288</sup>

Kıssalara dair kaynaklarda yer alan ihtilaflara da temas eder. Gerekli gördüğü durumlarda kendi görüşünü belirtir. Örneğin zebih meselesine dair kaynaklarda; Hz. İshak'ı tercih edenler, Hz. İsmail olduğunu söyleyenler ve tevakkuf edenler şeklinde üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Zebih meselesi son dönemde de tartışılmış, bazı oryantalistler tarafından; İbn Kesîr'e (v.774/1373) kadar İshak'ın tercih edildiği, ancak daha sonra zebihin İsmâil olduğu anlayışının hâkim kılındığı iddia edilmiştir.<sup>289</sup> Hicrî v. asırda yaşamış bir alim olarak Cüşemî; Yûsuf suresinde yer alan وَيُؤْتِيكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَيُؤْتِيكُمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ ifadesi üzerinden zebihin İshak olduğunu savunan İkrime'nin görüşünü eleştirir, zebihin İsmâil olduğunu savunur.<sup>290</sup>

<sup>287</sup> Cüşemî'nin aktardığı bu rivayet uzun varyantıyla buhârî'de yer almaktadır. Buhârî, no:3364.

<sup>288</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3891.

<sup>289</sup> Bilal Gökkır, "Tefsir Geleneginde Zebih Kıssası 'Taberî'den İbn Kesir'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi* X/28 (2006), 166.

<sup>290</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3597.



Sahabe ve tâbiûn, *el-kasas* bölümlerinde Cüşemî'nin kendilerine atıf yaptığı önemli kaynaklardır. Hz. Ali (v.40/661), İbn Abbâs (v.68/687-88), Said b. Cübeyr (v.94/713 [?]), Said b. Müseyyeb (v.94/713), Dahhâk (v.105/723), İkrime (v.105/723), Katâde (v.117/735), Vehb b. Münebbih (v.114/732), Süddî (v.127/745), Rebi' b. Enes (v.140/757), Mukâtil b. Süleyman (v.150/767) kendisine atıf yaptığı isimlerden bazılarıdır. Erken dönem siyer ve megâzî müellifi İbn İshâk (v.151/768) ile Esam (v.200/816), Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1025) gibi Mu'tezilî isimlere de bu başlıklar altında yer vermiştir.

Sonuç olarak el-kasas başlıklarında Kur'ân kıssalarını değerlendirdiği, gerekli gördüğü durumlarda rivayet kritiği yaptığını söylemek mümkündür. Kıssaları değerlendirirken Mu'tezilî anlayışa uygun hareket etmiş, rivayetleri bu doğrultuda değerlendirmiş, bazı anlatıları ise eleştirmiştir.

#### 1.4.2 Tefsirine Giriş/Tefsirinde Yer Alan Mukaddimeler

Cüşemî *et-Tehzîb fî't-Tefsîr* eserinde Fâtiha sûresinin tefsirine başlamadan önce; takdîm, ulûmü'l-Kur'ân/Kur'ân ilimleri, esâmeyi'l-Kur'ân/Kur'ân'ın isimleri ve teavvüz başlıkları altında kısa girizgahlara yer vermektedir. “Kur'ân'ın isimleri başlığı” altında; sûre, âyet, tefsîr, te'vîl ve mana kavramlarına yer vermekte, tefsirinin içerisinde bu girizgahlara atıf yapmaktadır.<sup>291</sup> Bu açıdan mukaddime bölümünün kendisi tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Mukaddimeler, müelliflerin eserlerinde izleyeceği metod ve yöntem açısından önemli bilgiler içerebilmektedir. Bu nedenle ilgili bölümlerin tahlili, çalışmanın içeriğini olumlu yönde etkileyecek bir hususiyete sahip görünmektedir.

Çalışmanın bu kısmında *et-Tehzîb* eserinde yer alan bu mukaddimeler değerlendirilecektir.

##### 1.4.2.1 Takdîm

Cüşemî tefsirine kısa bir takdim ile başlar. Mukaddime her ne kadar muhtasar olsa da tefsire yaklaşımına dair önemli detaylar içermektedir. Mukaddimenin ilk kısmına; besmele, hamdele ve salvele ile başlayan Cüşemî, hamd vurgusunu; hidâyet, İslam, Hz. Muhammed, nimetler ve Kur'ân üzerinden yapar. “Kur'ân'ı tahrif ve noksanlıktan koruyan ve onunla diğer dinleri neshedene

---

<sup>291</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4112.

hamdolsun!” ifadesi ile Kur’ân’ın tahriften korunduğunu, nüzûlü ile diğer dinleri neshettiğini vurgular.<sup>292</sup>

Mukaddimenin ikinci kısmı Cüşemî’nin Kur’ân ve tefsire verdiği önemi ortaya koymaktadır. Dini ilimlerle meşgul olmayı ve yaratıcıya ibadet etmeyi kişi için gerekli husular arasında zikreder. Daha sonra Kur’ân ilimlerini, ilimlerin en yücesi olarak vasıflar. Kur’ân’ı bilmeyi, mana ve ahkâmını anlamayı *أجل العلوم*/ilimlerin en yücesi olarak görür. Yaklaşımını Kur’ân’ın dinin temel kaynağı olmasıyla irtibatlandırır.<sup>293</sup> Başta fıkıh ve kalam ilmi olmak üzere çeşitli alanlarda behresi olan müellif, Kur’ân ve tefsir ilmini, bu ilimlerin fevkinde görür.

Mukadimenin bu bölümünde yer alan “Selef için önde olmalarının ve tefsir ilmini inşa etmelerinin fazileti vardır. Halef/sonrakiler için ise (bu ilmi) güzelce tertip etmeleri, fâidesini arttırmaları gereklidir.” ifadesi, Cüşemî’nin selef sonrası tefsir çalışmalarına bakışını ve kendisine yüklediği sorumluluğu ifade eder. O; selef sonrası dönemde yaşayan ulemaya, kendilerine dağınık halde gelen bilgilerin tertibini yapma ve sistemli metinler ortaya koyma payesi biçmiştir.

Mukaddimenin son paragrafında eserinde Kur’ân ilimlerine dair bilgileri topladığını ifade eder. Bu faaliyeti yaparken; insanları usandıracak kadar uzun, yakışıksız kalacak kadar da kısa tutmadığını dile getirir. Eserinin; mübtedîler için bilgi hazinesi, mütehasşıslar için yol gösterici olması temennisiyle takdim kısmını tamamlar.

#### 1.4.2.2 Ulûmü’l-Kur’ân

*et-Tehzîb* eserinde yer alan girizgahların ikincisi; “Ulûmü’l-Kur’ân” başlığını taşımaktadır. Şümullü manasıyla ulûmü’l-Kur’ân terkinin hicrî VII. Asırda kullanılmaya başlandığı kabul edilse de bu tarihi Zürkânî, Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî’nin (v.430/1038) *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân* eserine işaretle hicrî V. asrın başlarına, Subhî Salih ise İbnü’l-Merzûbân el-Muhavvelî’nin (v.309/921) *el-Hâvî fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserine nispetle hicrî IV. asrın başlarına kadar götürmektedir.<sup>294</sup> Ancak bu eserler İbnü’l-Cevzî’nin *Fünûnü’l-Efnân*’ı, Zerkeşî’nin *el-Burhân*’ı, Suyûtî’nin *el-İtkân*’ı gibi ulûmü’l-Kur’ân konularını içeren eserler değildir. Bu açıdan Cüşemî’nin ulûmü’l-Kur’ân ifadesi, İbnü’l-Cevzî, Zerkeşî ve

<sup>292</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191.

<sup>293</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/191.

<sup>294</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-Irfân fî Ulûm’l Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013) 1/25; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrût: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1977), 124.

Suyûtî'den daha çok, İbnü'l-Merzüban ve Havfî'nin metodolojisine yakındır. Zira bu müelliflerin eserleri bazı ulûmü'l-Kur'ân konularını içermekle birlikte daha çok bir tefsir hüviyetindedir.

Hicrî V. asırda yaşayan Cüşemî'nin ulûmü'l-Kur'ân ifadesini kullanmış olması, bu disiplinin asıl hüviyetine yaklaşık iki asır sonra ulaşacağı göz önüne alındığında önem arz eder. Müfessir; "Ulûmü'l-Kur'ân pek çoktur. Temelini sekiz mesele oluşturmaktadır." ifadesiyle söze başlar. Ardından bu sekiz konuyu sıralar.

Cüşemî'ye göre ulûmü'l-Kur'ân'ın sekiz ana konusundan ilki; kıraat vecihleri ve illetleridir. Kıraatin; ancak müstefiz/mütevâtir kıraât ile yapıldığını, şaz ve nâdir rivayet ile kıraatin câiz olmadığını belirtir. Kur'ân'ın sübûtunda müstefiz/mütevâtir naklin gerekli olduğunu hatırlatarak kıraatin de sübûtu için aynı şartın gerekli olduğunu vurgular.<sup>295</sup> Mütevâtir kıraatin inkarının câiz olmadığını belirtir.<sup>296</sup> Kıraatlere dair yaygın olarak kullanılmayan المستفيض المتواتر ifadesini kullanması dikkat çeken bir husustur. Taberî *Câmiu'l-Beyân an te'vili Âyi'l-Kur'ân* adlı eserinde Cüşemî'ye yakın olarak kıraatlere dair قراءة مستفيض kavramına yer verir.<sup>297</sup> Cüşemî'nin kıraatlere yaklaşımı, müstefiz kavramına dair Taberî ile irtibatına çalışmanın ikinci bölümünde yer verilecektir.

Ulûmü'l-Kur'ân başlığı altında ikinci sırada lügat ilmine yer verir. Kur'ân'ın tamamının Arap lügatıyla nâzil olduğunu belirterek, بلسان عربي مبين âyetini<sup>298</sup> delil alır. "Seleften bazıları القسطاس ve السجل gibi bazı kelimelerin Rumca veya Farsça olduğunu söylemeleri iki manaya hamledilir. Ya bu lafızlar her iki dilde de ortaktır, ya da Araplar bu ifadeleri başka dilden alarak Arapçalaştırmışlardır." ifadesiyle Kur'ân'da yabancı kelime bulunduğu iddiasına karşı çıkar. Ayrıca Kur'ân'da garip karşılanacak kabul edilemez ifadelerin, hata ve tenâkuzun da bulunmadığını belirterek i'câz'ına vurgu yapar.<sup>299</sup>

Üçüncü sırada i'râb ilmini zikreder. Kur'ân-ı Kerim'de lahn ve hatanın bulunmadığına vurgu yapar. Bunun aksini söyleyenlerin bulunduğu işaret ederek onları mülhîd olarak vasıflar.<sup>300</sup>

<sup>295</sup> Müstefiz: Senedinin hiçbir tabakasında râvileri üçten aşağı düşmeyen hadistir. Daha fazla bigi için bkz: Zekeriya Güler, "Müstefiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/135-136.

<sup>296</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

<sup>297</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî (Dâru Hicr, 2008), 2/25, 2/209, 2/743.

<sup>298</sup> eş-Şuarâ 26/195.

<sup>299</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

<sup>300</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

Dördüncü sırada münâsebâtü'l-âyet ve's-süver/âyetler ve sûreler arası münâsebet manasında kullandığı nazma yer verir. Sûreler ve âyetler arasında irtibatın bulunduğunu, Kur'ân'ın bu incelik üzere nâzil olduğunu, bu irtibatların herbirinin bir amaç ve gayeye matuf olduğunu belirtir.<sup>301</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân'ın temelini oluşturan kavramlar arasında *el-ma'na* ifadesine yer verir. “Kelamdan maksat, anlaşılabilir olmaktır.” ilkesinden hareketle, Kur'ân'da manasının bilinemediği hiçbir şeyin bulunmadığını belirtir. Her bir kelimenin tek veya birden çok manasının olabileceğini ifade eder. Tek bir manası olanların zorunlu olarak bu manaya hamledildiğini söyler. Birden çok mana ifade eden kelimelerde ise cem veya tahyir yapılabileceğini aktarır. Muhtemel manaların tamamını düşünmek sahih ise cemedilmesini, aksi halde manalardan birinin tercih edilmesini gerekli görür. Bu durumlarda, delil ve karinenin gerektirdiği şekilde hareket edilmesi gerektiğini vurgular. Bir kelimenin lügat ve şariat manalarının farklı olması durumunda şer'î manaya hamledilmesini gerekli görür. Kur'ân'da hakikat ve mecaz manayı kabul eder. Hakiki manaya hamletmeyi evla görür. Mecâzî mananın kastedildiğine dair karine bulunduğu mecazî manaya hamletmeyi daha uygun bulur.<sup>302</sup>

Altıncı olarak sebep-i nüzûl'ü zikreder. Kur'ân'ın bazı bölümlerinin özel bir sebep neticesinde nâzil olduğuna temas eder. “Aslolan olan lafza itibar etmektir, sebebe değil!” kaydını düşerek, özel sebeplere binaen nâzil olmuş olsa da âyetlerin umûmiliğine vurgu yapar.<sup>303</sup>

Yedinci olarak; edille ve ahkâm'ı zikreden Cüşemî, Kur'ân'ın doğruluğuna ve huccet oluşuna vurgu yapar. Tevhide delalet eden âyetlerde olduğu gibi Kur'ân'ın bazı âyetlerini *müekked*, şer'î hükümlere delalet eden âyetlerde olduğu gibi bazısını ise *mübeyyen* görür. *Muhkem* ve mübeyyen olan âyetlerden kastedilen anlamın, zâhirinden anlaşılacağını belirtir. Bazı âyetlerin manasının ise *mücmel* ve *müteşâbih*lerde olduğu gibi zâhirinden anlaşılamayacağını söyler. Âyetlerin bazılarının nâsih olduğunu, bunlarla amel etmenin gerektiğini, bazılarının ise mensuh olup kendileriyle amel etmenin gerekmediğini belirtir. Bu nedenle âyetlerin nüzûl tarihini, Mekke ve Medine döneminde nâzil olanları bilmeyi gerekli görür. Âyetlerin bazısının umum bazısının husus bildirdiğini, içeriğinde darb-ı meseller,

<sup>301</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

<sup>302</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/194.

<sup>303</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/194.

hükümler, öğütler, yasaklar, emirler, nehiyler, va'd ve vaîdler olduğuna işaret eder.<sup>304</sup> Edille ve ahkâm'ı, ulûmu'l-Kur'ân'ın temel meseleleri arasında sayan Cüşemî, bu kavramı geniş manada kullandığı anlaşılmaktadır. Kur'ân ilimleri içerisinde müstakil başlıklar altında değerlendirilen; umum-husus, mücmel-mübeyyen, nas-zâhir, muhkem-müteşabih, nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl, Mekkî-Medenî bahislerini, edille ve ahkâm kavramının altında ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Cüşemî; ulûmü'l-Kur'ân'ın temelini oluşturan kavramları ahbâr-kasas/haberler ve kıssalar ile noktar.<sup>305</sup>

Sonuç olarak Cüşemî ulûmü'l-Kur'ân'ı; kıraât, lügat, irab, nazm, mâna, sebep-i nüzûl, edille-ahkâm ve ahbâr-kasas şeklinde sekiz maddede tasnif eder. Kur'ân ilimlerinin aslında çok fazla olduğunu, ancak bu sekiz kavramın ulûmü'l-Kur'ân'ın merkezini oluşturduğunu düşünür. Tefsirinin tertibini bu sekiz madde üzerine kurguladığı, âyetleri bu bağlamda tefsir ettiği görülür.

#### 1.4.2.3 Kur'ân'ın İsimleri, Âyet, Sûre, Tefsîr, Te'vîl ve Ma'na Kavramları

Cüşemî; tefsirinin girizgahında Kur'ân'ın isimlerine müstakil bir başlık altında temas eder. Kur'ân'ın birden çok isminin bulunduğu vurgu yaparken bu başlık altında sadece dört isme yer verir.

İlk olarak “Kur'ân” ismiyle başlayan Cüşemî, kelimeyi lügat açısından değerlendirerek الجمع/toplamak manasına geldiğini aktarır. Bu açıdan “Kur'ân” toplanmış, bir araya getirilmiş anlamına gelir. Ardından “Furkân” ismine temas eder. Bu kelimeye dair iki anlamdan bahseder. Öncelikle kelimenin; “kurtuluş, çıkış” anlamına geldiğini ifade ederek يجعل لكم فرقانا âyetinde<sup>306</sup> bu manada kullanıldığına işaret eder. Kelimenin bir diğer anlamı olarak İbn Abbas'a isnad ettiği “hak ile bâtılı ayıran” anlamına yer verir. Cüşemî'nin Furkân ismine dair ilk olarak النجاة والمخرج manasına yer vermesi, meşhur manayı daha sonra zikretmesi, Râğıp el-İsfahânî'nin ise Cüşemî'nin zikrettiği ilk manaya hiç temas etmemesi dikkat çekmektedir.<sup>307</sup>

Ardından Kur'ân'ın “Zikr” ismine yer verir. إنا نحن نزلنا الذكر âyetinde<sup>308</sup> Kur'ân'ın bu şekilde isimlendirildiğine işaret eder. Allah, kulları için farzlarını ve

<sup>304</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/194.

<sup>305</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/194.

<sup>306</sup> el-Enfâl 8/29.

<sup>307</sup> Rağıb el-İsfahânî, *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. (İstanbul : Çıra Yayınları, 2012) 791.

<sup>308</sup> Hicr 15/9.

hükümlerini Kur'ân'da zikrettiği için bu şekilde isimlendirildiğini belirtir. ذكر kelimesinin; şan, şöhrat anlamından hareketle Kur'ân'ın; kendisine tabi olanlara şeref vesilesi olduğu için bu şekilde müsamma kılındığını aktarır. Bu manada kullanılışını وإنه لذكر لك ولقومك âyeti<sup>309</sup> ile irtibatlandırır.

Son olarak Kur'ân'ın “el-Kitâb” ismine değinerek, kelimenin “yazılmış” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>310</sup>

Kur'ân'ın isimlerine temas ettikten sonra Kur'ân ve tefsire dair bazı kavramlara temas eder. Öncelikle bir hadis rivayetine yer verir. Daha sonra bu rivayete dair değerlendirmelerde bulunur:

أعطيت مكان التوراة السبع الطوال، ومكان الإنجيل السبع المثاني، ومكان الزبور المئين، وفصلت بالمفصل.

Bana Tevrat'ın yerine seb'u't-tivâl, İncil'in yerine seb'u'l-mesânî, Zebur'un yerine miûn verildi. Ve ben mufasssal (sûreler) ile üstün kıldım.<sup>311</sup>

Rivayeti değerlendiren Cüşemî; *tivâl*'den maksadın; Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, Enâm, Âraf ve Tevbe sûreleri olduğunu belirtir. Yûsuf sûresinin de bu kısma dahil olduğuna dair bir görüşü temrîz sigasıyla aktarır. *Mesânî*'nin yüz âyetten fazla sûreleri ifade ettiğini, içeriğinde hükümler tekrarlandığı için bu şekilde isimlendirildiğini ifade eder. Mesânî'nin Fâtîha sûresi olduğuna dair görüşü ise temrîz sigasıyla aktarır. *Miûn*'un; yüz âyetli veya yüz âyetten biraz az ya da biraz fazla olan sûreleri, *mufasssal* teriminin ise kısa sûreleri ifade ettiğini belirtir. İçeriğinde fâsılaların çokluğu nedeniyle bu şekilde isimlendirildiğine işaret eder.<sup>312</sup>

Daha sonra âyet ve sûre kelimelerine dair filolojik tahlillere yer verir. Öncelikle السور kelimesine temas eder. Bu ifadenin سورة kelimesinin çoğulu olduğunu belirtir. Kelimenin kökenine dair hemzeli (سور) veya hemzesiz (سور) olduğu yönünde iki farklı görüş bulunduğunu, hemzesiz kabul edildiğinde; “yüce mertebe” anlamına geldiğini, hemzeli okunuşunun ise “kalıntı, artık” manalarında olduğunu, bu durumda; “Kur'ân'ın bir parçası” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>313</sup>

Âyet kavramının iki farklı manası üzerinde durur. İlk olarak bu kavramın; “nişan, alamet” anlamına geldiğini, kelamın başına ve sonuna delalet ettiği için bu şekilde isimlendirildiğini söyler. “Topluluk, cemaat” manasının bulunduğunu da

<sup>309</sup> ez-Zuhrûf 43/44.

<sup>310</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/195.

<sup>311</sup> Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabü'l-İmân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevezi', 2003), 4/71.

<sup>312</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/195.

<sup>313</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

aktarır. Harfler topluluğundan oluştuğu için Kur'ân'ın cümlelerine bu kavramın kullanıldığını ifade eder.<sup>314</sup>

Âyet kelimesinin etimolojisine de değinen Cüşemî, Sîbeveyh'den (v.180/796) aktarımda bulunarak; آية kelimesinin aslının اوية şeklinde olduğunu ifade eder.<sup>315</sup> Bu durumda kelimede yer alan elif harfi, i'lal kaidesi gereği vav harfinden munkalip olmaktadır.

Son olarak *tefsîr*, *te'vîl* ve *ma'na* kavramlarına kısaca temas eder. Tefsir kelimesinin, “örtüyü kaldırmak” anlamına geldiğini ifade ettikten sonra Ebu'l-Abbâs'ın<sup>316</sup>; tefsîr, te'vîl ve mana kavramlarının aynı şeyi ifade ettiği görüşüne yer verir. Cüşemî'nin bu kavramlara dair diğer görüşleri temrîz sigasıyla aktarması, Ebu'l-Abbâs'ın görüşünü daha doğru bulduğunu gösterir. Nitekim âyetlere dair tefsir rivayetlerini, el-ma'na başlıkları altında aktarması bu durumu teyit etmektedir.<sup>317</sup>

Cüşemî'nin aktardığı bir diğer görüşe göre tefsîr; müşkil lafızdan kastedilen manayı ortaya çıkarmaktır. Te'vîl ise zâhir anlamın muhtemel iki manasından birini tercih etmektir. Diğer bir görüşe göre tefsîr; beyân, te'vîl ise bir şeyin sonu, bir işin varacağı yer anlamlarına gelir. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ifadesinde<sup>318</sup> bu manada kullanıldığını aktarır. Tefsîrin te'vîl anlamına geldiği bir görüşe de yer verir.<sup>319</sup>

Son olarak ma'na kavramı üzerinde duran Cüşemî, kelimenin istikakına dair detayları aktarır. Kelâmın amacını açıklama ve izhâr etme manalarına geldiğini, kelâmın söyleniliş gayesini ortaya çıkardığı için bu şekilde isimlendirildiğini belirtir.<sup>320</sup>

#### 1.4.3 Cüşemî ve Tefsirine Dair İddialar

Tefsir tarihi açısından Mu'tezile'ye dair önemli bir boşluğu dolduran ve Kur'ân anlayışlarının tespitinde önemli bir konumda yer alan Cüşemî'nin mezhebî kimliği ve *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* eserine dair bazı iddialar dillendirilmektedir.

<sup>314</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

<sup>315</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

<sup>316</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr (Seyyâr) eş-Şeybânî: Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden, lûgat, nahiv, şiir, edebiyat, Kur'an ve hadis âlimi. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “Sa'leb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/25-27.

<sup>317</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

<sup>318</sup> el-A'raf 7-53.

<sup>319</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

<sup>320</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/196.

Çalışmanın bu bölümünde müfessir ve eserine dair kaynaklarda zikredilen iddialara yer verilecek, özellikle kendi eserleri bağlamında bu iddialar değerlendirilecektir.

#### 1.4.3.1 Hanefî İken Daha Sonra Zeydî Olduğu İddiası

Kaynaklarda Cüşemî'nin Hanefî iken daha sonra Zeydî olduğu iddia edilmiş, Zeydî-Mû'tezilî bir alim olarak tanıtılmıştır.<sup>321</sup> *Diyanet İslam Ansiklopedi*'sinde yer alan Cüşemî maddesinin ön bilgisinde de "Zeydî müfessir" olarak vasıflanmıştır.<sup>322</sup>

Bu iddianın dillendirildiği önemli kaynaklardan biri Fuad Seyyid'in tahkik ettiği *Fazlû'l-itizâl* adlı eserde yer alan mukaddimesidir. Burada Süleymân es-Sa'dî'ye nispet ettiği görüşe göre Cüşemî; amelde Hanefî, itikatta Mu'tezilî iken daha sonra Zeydî olmuş, bu nedenle Hanefî terâcim kitaplarında kendisine yer verilmemiştir.<sup>323</sup>

Cüşemî ve tefsiri üzerine müstakil bir çalışma yapan Adnan Zerzur çalışmasının "Akidesi ve Mezhebi" başlığı altında onun Hanefî iken daha sonra Zeydî olduğu iddiasını tekrarlar. Zeydîliğe intikaline dair somut bir delil paylaşmazken, Cüşemî'den yaptığı bir alıntıya yer vererek şunları kaydeder: "Bağdat (Mu'tezilesi'ne mensup) ashabımızdan bazıları kendilerini Zeydî olarak vasıflamışlardır. Onlar Zeydî imamlara biat etmişler, onların raiyesi olarak yaşamışlar, onlar için savaşmışlar, birbirlerine karışarak mezhep içerisinde ittifak etmişlerdir." Zerzur, Cüşemî'den yaptığı bu alıntıyı onun Zeydîliğine dair bir delil olarak sunar. Halbuki müfessir tefsirinin birçok yerinde kendisini Basra Mu'tezilesi içerisinde konumlandırmaktadır. Her ne kadar "Bağdatlı ashabımız" dese de birçok konuda Bağdat Mu'tezile'sine eleştiri getirmektedir. Cüşemî'nin bu tutumu göz önüne alındığında onun ilgili ifadelerinin, kendisinin Zeydîliğine delalet edemeceği aşıkardır. Ayrıca Zerzur, Zeydiyye mezhebini tanımlarken onların Mu'tezile'yle

<sup>321</sup> Benzer iddialar için bkz: Hayreddin ez-Zirikli, *el-E'lam Kamûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîn ve'l-Müsteşrikîn* (Daru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 5/289; Şehâbüddîn Ahmed b. Sâlih b. Ebî'r-Ricâl, *Medlâu'l-Büdûr ve Mecmau'l-Bühûr fî Terâcimi Ricâli'z-Zeydiyye* (Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, ts.), 4/405; Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur'ân*, 81; Müeyyedbillâh, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*, 891; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 3/21; ez-Zübeyri vd., *el-Mevsuatü'l-Müeyyessere fî Terâcimi Eimmeti't-Tefsîr ve'l-İkra ve'n-Nahv ve'l-Luga.*, 2/1888; Abdülkâdir b. Muhammed Atâ Sûfî, *el-Usûl elletî benâ 'aleyhâ el-Mübtedi'atü Mezhebehüm fî's-Sıfât ve'r-red aleyhâ min Kelâmi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye* (Mektebetü'l-Ğurabâ, ts.), 356.

<sup>322</sup> Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/185.

<sup>323</sup> Muhakkikin ifadesi el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 65.



aynı düşüncede olduklarını, sadece imâmet meselesinde ayrıldıklarını belirtir. Halbuki Cüşemî eserlerinde imâmet meselesinde Mu'tezilî düşüncüyü savunur, Zeydî anlayışa muhalif bir yaklaşım benimser.<sup>324</sup>

Cüşemî'nin eserleri incelendiğinde onun sıkı bir Mu'tezile savunucusu olduğu anlaşılmaktadır. "Hanefî iken daha sonra Zeydî oldu." iddiası da mezhepler arası ilişki açısından bazı soru ve sorunları beraberinde getirmektedir. Öncelikle Zeydîlik ve Hanefîlik fikhî açıdan birbirine çok yakın birer mezhep olup, bazı hususlarda birbirlerinden ayrılmaktadır. Zeydî fikhının Hanefîlikten büyük ölçüde etkilendiği de bilinmektedir. Bu nedenle ilgili iddianın titizlikle tahlil edilmesi gerekmektedir. İlgili iddianın tahlilinden önce Zeydiyye mezhebine kısaca temas etmek faydalı olacaktır.

Zeydiyye mezhebi; Ebu'l-Hüseyin Zeyd b. Ali'ye (v.122/740) nispetle bu şekilde isimlendirilir. Hz. Ali'nin fazileti hususunda icma ederler. Hilafete Hz. Ömer'den daha evla olduğunu savunurlar. Hilafetin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu, zâlim yöneticiye isyan etmenin vâcip olduğunu, imametini; fazilet ve taleple hak edileceğini, verâset usulü olmadığını iddia ederler.<sup>325</sup>

Cüşemî Hz. Ali taraftarlarını/Şia'yı; sahabeye tutumları açısından üç gruba ayırır. 1. Sadece Hz. Ali'nin faziletli olduğunu iddia edenler, 2. Hz. Ali'nin yanısıra Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'e de meyledenler, ancak Hz. Osman hakkında aşırıya kaçanlar, 3. Sahabeyi tekfir edenler. Son kısımda yer alanların İbn Sebe taraftarları olup gulât fırkalar arasında yer aldığını belirtir.<sup>326</sup> Cüşemî ilk iki fırkayı Zeydiyye'nin yaklaşımları arasında zikrederek onları Betriyye ve Cârudiyye şeklinde iki gruba ayrıldıklarını aktarır.

Cârudiyye; Hz. Ali'nin hilafetine dair nas bulunduğunu iddia edenlerdir. Onlara göre hilafet; Hz. Ali'nin daha sonra Hasan ve Hüseyin'in, ardından ikisinin

<sup>324</sup> Muhassin b. Kerrâme el-Cüşemî'nin isminde şedde var mı yok mu tartışması yapan, isminin telaffuz ayrılığına dahi temas ederek rivayetleri sıralayan Zerzur'un, bu bilgiler ışığında Cüşemî'nin imâmet anlayışını araştırmaması vaziyeti acibedendir. Nitekim Cüşemî *Uyûnu'l-Mesâil* adlı kalam eserinde imâmet başlığı altında kendi görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. İmâmetin aklen vâcip olmadığını, Peygamber'in kendinden sonra imam bıraktığına dair bir delil bulunmadığını belirten Cüşemî, Zeydiyye'nin imâmet anlayışına muhalif bir yaklaşım benimsemiştir. Çalışmanın ilerleyen kısmında Cüşemî'nin imâmet anlayışa yer verilecektir.

<sup>325</sup> el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 78.

<sup>326</sup> el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 78.

soyundan gelenlerin hakkıdır. Ebu'l-Cârud'a nispetle bu şekilde isimlendirilmişlerdir.<sup>327</sup>

Betriyye; Hasan b. Sâlih ve Süleymân b. Cerîr'in taraflarıdır. Onlara göre imâmet şûra iledir. Müslümanlardan bir kişinin akdi ile imâmet gerçekleşebilir ve mefdul olan kişi imam olabilir. Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul ederler. Süleyman b. Cerîr efdal-mefdul anlayışını dile getirdiğinde, Muğîre b. Said Hz. Ali'nin halifeliğine dair nassı inkâr ettikleri gerekçesiyle onları “ebter” olarak vasıflamıştır. Betriyye isminin buradan mülhem olduğu iddia edilmiştir.<sup>328</sup>

Cüşemî Zeydiyye'nin; tevhîd, adâlet, va'd-vaîd ilkelerinde icmâ ettiği ancak diğer furu meselelerde şiddetli bir şekilde muhalefet ettiklerini belirtir. Siyasi olarak Mu'tezile tarafından destek gördüklerini aktarır.<sup>329</sup>

Abdullah Kâmil b. Hasen Zeydiyye'yi tanımlarken; “Bizi diğer insanlardan temâyüz eden şey Ali b. Ebî Tâlip'tir. Bizi Şia'dan temâyüz eden şey ise Zeyd b. Ali'dir!” ifadesini kullanır.<sup>330</sup> Dolayısıyla Zeydiyye'yi diğer fırkalardan ayırt eden en temel hususiyetlerinin, imâmet/hilafet meselesine yaklaşımları olduğu anlaşılır.

Zeydiyye her ne kadar amelde Hanefilerle, itikatta Mu'tezile'yle irtibatlandırılrsa da usul ve furu açısından müstakil bir mezheptir. Fıkıh alanında Hanefilere yakın oldukları gibi diğer fıkhi mezheplerle de ortak yönleri bulunur. Mu'tezile'yle itikadî açıdan yakın gözükseler de bazı önemli meselelerde birbirlerine aykırı yaklaşım benimserler. Bu bağlamda son dönem Zeydî müelliflerin, kendilerinin Mu'tezile ile ilişkilendirilmelerine karşı çıkmaları dikkat çeker.<sup>331</sup> Fudayl Şerefüddîn *ez-Zeydiyye* eserinde bu konuya temas ederek Zeydiyye'nin Mu'tezileye nispet edilmesinin galat-ı meşhur olduğunu belirtir. Müellifin ifadesine göre Zeydiyye'nin Mu'tezile'ye nispet edilme yanlısına ilk olarak Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde yer verilir. Şehristânî, iki mezhep arasında tevâfuk eden meselelerden hareketle, Zeydiyye'yi Mu'tezile'ye nispet eder, daha sonra detaylı araştırmaya tâbi tutulmadan bu yaklaşım şüyu bulur. Hicrî III. yüzyılın sonunda Zeydîler arasında; hadis ehline yakın olanlar ve Mu'tezile'ye yakın olanlar şeklinde iki farklı eğilim bulunur. İlerleyen tarihî süreçte

<sup>327</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 78.

<sup>328</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 79.

<sup>329</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 79.

<sup>330</sup> Ali b. Abdülkerîm Fudayl Şerefüddîn, *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve Tadbîk* (Amman: Cemiyetü Ummâli'l-Metâbii't-Teâvuniyye, 1985), 12.

<sup>331</sup> Şerefüddîn, *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve Tadbîk*, 19.

Zeydîlerin Mu'tezilî alimlerle olan yakınlığı, bu mezhebi Mu'tezile ile yakınlaştıır, bazı ilkelerde ittifak ederler.<sup>332</sup> Ancak bir mezhebi, sadece ortak ilkelerini dikkate alarak başka bir mezhebe isnad etmek, mezhep tarihçiliği açısından büyük bir yanıltır.<sup>333</sup> Nitekim farklı İslam mezhepleri arasında birbirleriyle aynîleşen ilkeler bulunur. Fırkaların birbirinden ayırt edilmesinde en önemli kriter, farklılaştıkları hususiyetlerin ön plana çıkarılarak fırkalar arası sınırların net olarak çizilmesidir. Ancak Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminde bu husus göz ardı edilerek adeta iki mezhep birbirlerine mündemiç olarak tanıtılmıştır.

Cüşemî kelâma dair kaleme aldığı, mezhep ve fırka eleştirisi yaptığı *Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserinde müstakil başlık altında Zeydiyye'ye temas eder. Eserinde “في كيفية حدوث الخلاف بين أهل الصلاة/Kible Ehli Arasında Ortaya Çıkan İhtilafların Nedeni” faslını açar, gerekli izahatın ardından “Şimdi bu fırkaları zikredeceğiz.” diyerek; “Zeydiyye”, “İmâmiyye”, “Bâtîniyye”, “Hâriciler”, “Mücbire”, “Mürcie”, “Haşviyye” ve “Meşhur Olmayan Diğer Fırkalar” maddelerine yer verir. Daha sonra çalışmasının üçüncü bölümüne geçerek müstakil bir bölüm olarak Mu'tezile mezhebini zikreder. Bizce müfessirin “Ehli Kible Arasında Ortaya Çıkan İhtilaflar” başlığı altında Zeydiyye'ye yer vermesi, onun mezhebî aidiyetine dair ortaya atılan spekülasyonların şüpheli olduğunu göstermektedir. Zira kendisi Mu'tezile mezhebini merkeze alan bir yaklaşım benimsemiş, ehl-i salat arasındaki ihtilafları, itizâlî anlayışı merkeze alarak tahlil etmiştir.

Mu'tezile itikâdî bir fırka olup, mensupları fikhî açıdan farklı mezhepler tercih edebilir. Hanefîlik ise fikhî bir mezhep olup, Hanefî olan bir kişi itikâdî açıdan farklı mezheplere intisap edebilir. Nitekim Mu'tezile alimlerinin önemli bir kısmı ameli açıdan Hanefîliği tercih eder. Bu durum ilgili mezheplerin itikâdî ve amelî şeklinde tek yönlü olduklarını gösterir. Zeydiyye ise; kendine özgü itikat ve amel anlayışı olan, imâmete dair duruşuyla farklı bir siyaset benimseyen müstakil bir mezheptir.<sup>334</sup> Bu yapısı dikkate alındığında, sadece itikâdî bir mezhep olan Mu'tezile ile sadece amelî bir mezhep olan Hanefîlikten ayrıştığı anlaşılır. Zeydiyye; itikâdî konularda usûl-i hamsenin bazı ilke ve meselelerinde Mu'tezile

<sup>332</sup> Hassan Ansari, “Mu'tezilîliğin Şîî Alımlanması (I): Zeydîler”, çev. Orhan Şener Koloğlu, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 255.

<sup>333</sup> Şerefüddîn, *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve Tadbîk*, 19.

<sup>334</sup> Fatih Yücel, “Fıkıh Usulünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi”, *İslâmî İlimler Dergisi* VI/1, Zeydiyye sayısı (2011), 257.

ile aynı yaklaşımı benimsemiş olsa da tam anlamıyla bir birliktelik söz konusu değildir. Aynı şekilde fikhî meselelerde Hanefilerle büyük benzerlikler taşısa da ayrıştıkları hususlar bulunur. Zeydiyye'yi Şii fırkalar arasına dahil eden, diğer fırkalardan ayrışmasını sağlayan en önemli ilke imâmet anlayışlarıdır. Onların imâmet anlayışları da Mu'tezile'den farklıdır. Bu hususlar dikkate alındığında bir alimin biyografisinde “Zeydî-Mu'tezilî” tanımının kullanılması, tarafımızca mümkün görülmemektedir. Zira Zeydiyye mezhebi; fikhî, itikâdî ve siyasî olmak üzere üç temel esas üzerine bina edilmiştir. Bir kimseye Zeydî denildiğinde o kişinin; fikhî, itikâdî ve siyasî bağlamda belli bir düşünceyi takip ettiği anlaşılmaktadır. “Mu'tezilî” ve “Hanefî” vasıflarında ise böyle bir durum söz konusu olmayıp, “Mu'tezilî” denildiğinde ilgili şahsın itikâdî duruşu, “Hanefî” denildiğinde amelî temayülü ifade edilmiş olmaktadır. Ayrıca itikâdî fırka olan Mu'tezile ve ameli mezhep olan Hanefiliğin bu yönleri, Zeydiyye'nin itikâdî ve ameli yönünden farklıdır. Bu nedenle “Zeydî-Mu'tezilî” tanımlamasının bir arada kullanılması doğru görülmemektedir.

Cüşemî'nin mezhebî aidiyetini tespit etmek için çalışmanın bu kısmında; itikâdî, fikhî ve siyasî duruşu tahlil edilecektir:

#### 1.4.3.1.1 İtikâdî Temâyülü

Müfessirin biyografisinden bahseden kaynaklarda yer alan; “Zeydî-Mu'tezilî” ifadesi, kendi içerisinde çelişkiler barındıran bir tanımlamadır. Daha önce temas edildiği üzere Zeydiyye; siyâsî, itikâdî ve fikhî yönü bulunan bir mezheptir. Mu'tezile ise sadece itikâdî yönü olan bir fırkadır. Mu'tezile alimlerinin siyasî ve fikhî tercihleri ise kendi aralarında farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla Zeydiyye ve Mu'tezile'nin muhtemel ortak paydası, itikâdî yaklaşımlarıdır. Ancak iki mezhep muhtemel ortak paydaları olan itikâdî tercihleri açısından mukayese edildiklerinde, önemli farklılıkların bulunduğu anlaşılmaktadır. Öncelikle imâmete dair nas bulunduğunu savunan Zeydiyye, imâmet meselesini usûl-i dinden sayarak Mu'tezilenin aksine itikâdî bir ilke olarak benimser. Mu'tezile ise imâmet meselesini usûl-i dinden kabul etmez. Bu hususta nas bulunmadığını savunur. Cüşemî de diğer Mu'tezile alimleri gibi imâmete dair nas bulunmadığı görüşünü savunarak Zeydîlerden farklı bir yaklaşım benimser.<sup>335</sup> Ayrıca Zeydîler

<sup>335</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 279.

Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesini kabul etmez.<sup>336</sup> Halbuki bir kimsenin Mu'tezilî olarak tanınması için usûl-i hamseyi bütünüyle kabul etmesi gerekmektedir.<sup>337</sup> Bu açıdan Zeydîlerin Mu'tezilî olarak vasıflanmaları doğru gözükmemektedir.

İtikâdî açıdan Mu'tezileden etkilenmeleri hasebiyle Zeydiyye alimlerinin Mu'tezilî ifadesiyle vasıflanmaları, her iki mezhebî kavramın yanlış tasavvur edilmesine sebebiyet vermektedir. Cüşemî, Zeydiyye'nin; tevhîd, adâlet ve va'd-va'id ilkeleri hususunda icma ettiklerini belirtirken, ihtilaf ettikleri meseleleri ısrarla savunduklarını söyler. Zeydiyye ve Mu'tezile arasında itikâdî alanda tam bir birliktelik bulunmadığına işaret eder.<sup>338</sup>

Zeydiyye, Mu'tezile'nin itikâdî ilkelerinin tamamını kabul etmez. Örneğin Zeydîler imanı; ikrar, marifet ve va'id bulunan bütün masiyetlerden kaçınmak olarak tanımlar. Büyük günah işleyen mükellefleri nimete nankörlük anlamında kâfir olduklarını iddia ederler. Cüşemî onların kebiireye dair bu yaklaşımlarının sahih olmadığını belirtir.<sup>339</sup> İman tanımlarını fâsid bulur. Şükrün; tazimle birlikte nimetin farkında olmak manasına geldiğini belirtir. Bunun fiska aykırı bir şey olmadığını, fâsığın şükrünü yerine getiren bir kişi olmasının mümkün olduğunu söyler.<sup>340</sup> Zeydiyye, iman tanımındaki farklılık sebebiyle, Mu'tezilenin en temel ilkelerinden el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesini kabul etmez. Temel ilkelerinden birinde muhalefet etmek ise kişinin Mu'tezilî vasfını almasına engeldir.<sup>341</sup> Çalışmanın üçüncü bölümünde yer verileceği üzere Cüşemî Zeydiyye'nin aksine el-menzile beyne'l-menziileteyn ilkesini kabul eder. Çok sayıda âyeti bu ilke bağlamında yorumlar.

Cüşemî, itikâdî temâyülünü eserlerine yansıtır. Her fırsatta Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd vurgusu<sup>342</sup> yapar. Örneğin bütün peygamberlerin tevhîd ve adâlete davet ettiklerini söyler.<sup>343</sup> Ashâb-ı kehf'in zalim hükümdarın önünde tevhid ve adl inançlarını izhar ettiklerini iddia eder.<sup>344</sup> Al-i İmrân 7. âyette belirtilen rusuh sahibi

<sup>336</sup> Mehmet Ümit, "Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 95; Murat Memiş, "İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VIII/2 (2010), 139.

<sup>337</sup> Nyberg, "Mutezile", 64.

<sup>338</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 79.

<sup>339</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 267.

<sup>340</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 270.

<sup>341</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 96.

<sup>342</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4319.

<sup>343</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4565.

<sup>344</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4367.

kişiler ifadesini mezhebî temayülle yorumlayarak, ilgili ifadenin Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd alimlerinin vasıfları olduğunu, âyetin kapsamına Mu'tezilenin önderleri; Vâsıl, Amr, Hasan, Gaylan, Ebu Huzeyl, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve bi'l-cümle Basra ve Bağdat ulemasının dahil olduğunu belirtir.<sup>345</sup> “Mu'tezile” isminin kök harflerinden oluşan vasıfların Hz. İbrahim ve Ashab-ı kehf için övünç bildiren birer vasıf olarak kullanılmasından hareketle, bu ismin medih anlamı taşıdığını belirtir. Mu'tezilenin faziletine dair hadisler aktarır:

من اعتزل من الشر يسقط في الخير

Kim şerden itizâl/uzaklaşırsa, hayırda kendini bulur.

ستفترق أمتي بضع وسبعين فرقة أبرها الفئة المعترلة

Ümmetim yetmiş küsur fırkaya/gruba ayrılacaktır. Onların en doğrusu Mu'tezile grubudur.<sup>346</sup>

Diğer fırkalara eleştirilerde bulunan Cüşemî, sıklıkla Mu'tezile'nin en doğru yol olduğunu vurgular.<sup>347</sup> Örneğin وَمَا مَنَعَ النَّاسَ ifadesinin<sup>348</sup> mükelleflerin iman etmelerine dair hiçbir engelin bulunmadığını gösterdiğini düşünür. Âyette ifade edilen bu hakikati, sadece Mu'tezile mezhebinin hakkıyla savunduğunu iddia eder. Zira bu mezhebin; insanların iyiyi ve kötüyü ayırt edecek ve ikisi arasında özgürce tercih yapabilecek kudrete sahip olduğu görüşünde olduklarını aktarır.<sup>349</sup>

Âyetleri Mu'tezilî ilkeler doğrultusunda tefsir eden Cüşemî'nin en temel kaynakları; Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfehânî (v.322/934), Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, Rummânî (v.384/994), Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimleridir. Tefsirinin özellikle el-ahkam bölümlerinde Mu'tezile'nin usûl-i hamsesini destekleyen hükümler çıkarır.

Cüşemî'nin âyetleri tefsir ederken Zeydî müfessirlerden ayrıştığı görülür. Zeydî müfessirler, bazı âyetleri Hz. Ali ile ilişkilendirerek mezhebî duruşlarını açıkça izhar etmektedir. Bu âyetler arasında رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ<sup>350</sup> Hiberî (v.286/899) ilgili âyetin tefsirinde, mezhebini destekleyen rivayetler aktarır:

<sup>345</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1102.

<sup>346</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4370; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 24.

<sup>347</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6701.

<sup>348</sup> Kehf 18/55.

<sup>349</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4443.

<sup>350</sup> Hûd 11/17.

Adamın biri:” Ey mü’minlerin emiri! Senin hakkında hangi âyet nâzil oldu?” deyince Hz. Ali: *فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* âyetini okumuş, “Allah’ın resûlü ve ehli beyti rabbinden gelen bir delil üzerinedir ve ben buna şahidim”. demiştir.<sup>351</sup>

Hiberî’nin senediyle İbn-i Abbas’a dayandırdığı bir diğer rivayette, “Bu âyet sadece Hz. Ali hakkında inmiştir.” ifadesi yer alır.<sup>352</sup> Furât el-Kûfî de ilgili âyette benzer rivayetlerin 10 farklı varyantını senetleriyle birlikte aktarır.<sup>353</sup>

Rivayetlere önem veren Cüşemî’nin bu aktarımlara yer vermemesi dikkat çeker. *وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* ifadesinde mübhem bırakılan “şahit” kelimesiyle kastedilenin; Kur’ân, Cebrail, Hz. Muhammed, peygamberin lisanı, peygamberi koruyan melek ve Hz. Ali olduğu yönündeki görüşleri aktarır. Bu görüşlerin aksine âyeti Mu’tezile’ye hamleder. *فَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ* ifadesiyle kastedilenin; tevhid ve adâlet inancını dile getiren kişi olduğunu belirtir. “Beyyine buna delalet eden huccet, *وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ* ise buna şahitlik eden Kur’ân’dır.” der.<sup>354</sup>

Meryem sûresi 96. âyet<sup>355</sup> Hiberî’ye göre Hz. Ali’ye has olarak indirilmiştir.<sup>356</sup> Furât el-Kûfî ilgili âyetin Hz. Ali hakkında indirildiğine dair çok sayıda rivayet aktarır. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber Ali’nin elini tutarak, onu kendisine yardımcı kılması için dua eder. Duasının kabul edildiği kendisine bildirilir ardından bu âyet nâzil olur.<sup>357</sup>

Cüşemî ise ilgili âyetin sebep-i nüzûlüne dair; Hz. Ali hakkında nâzil olduğu ve umumi manada indirildiği yönünde iki farklı görüş aktarır. Doğru olan yaklaşımın âyetin umumi manaya hamledilmesi olduğunu ifade eder.<sup>358</sup>

Bu konuda dikkat çeken örneklerden bir diğeri, Mâide 54. âyettir. Furât el-Kûfî ilgili âyetin Hz. Ali hakkında indirildiğine dair rivayete yer verir.<sup>359</sup> Cüşemî ise nüzûl bölümünde sırasıyla ilgili âyetin; Hz. Ebû Bekir, Ensar, Yemenliler, Fârisiler ve Hz. Ali hakkında nâzil olduğuna dair rivayetleri sıralar. İlgili rivayetleri değerlendirerek âyetin bunların tamamı üzerine hamledilmesi gerektiğini söyler.<sup>360</sup>

<sup>351</sup> Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hakem b. Müslim el-Hiberî, *Tefsîrû'l-Hiberî*, thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseyinî (Beyrut: Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1987), 286.

<sup>352</sup> Hiberî, *Tefsîrû'l-Hiberî*, 286.

<sup>353</sup> Ebû'l-Kâsım Furat b İbrâhim İbn Furat el-Kufî, *Tefsîru Furât el-Kûfî* (Beyrut: Müessesetu'n-Nu'man, 1990), 186-187.

<sup>354</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3474.

<sup>355</sup> Meryem 19/96: *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا* İman edip dünya ve âhîret için yararlı işler yapanlara gelince, rahmân onlar için (gönüllerde) bir sevgi yaratacaktır.

<sup>356</sup> el-Hiberî, *Tefsîrû'l-Hiberî*, 289.

<sup>357</sup> el-Kufî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 249.

<sup>358</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4624.

<sup>359</sup> el-Kufî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 123.

<sup>360</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1998-2000.

Ayrıca bu âyetin Hz. Ebû Bekir'in üstün konumuna ve imâmetinin sıhhatine delalet ettiğini belirtir.<sup>361</sup>

Sonuç olarak itikâdî ilkeleri açısından Mu'tezile ve Zeydiyye -her ne kadar birbirleriyle sıkı iletişim içerisinde olmuş olsalar da- iki farklı mezhep olduğu anlaşılmaktadır. İmâmet, el-menzile beyne'l-menzileteyn gibi temel ilkelerinde farklılaştıkları görülmektedir. Kendi eserleri üzerinden elde edilen bulgular neticesinde Cüşemî'nin itikâdî açıdan Zeydî ilkeleri benimsemediği, taassub derecesinde Mu'tezile savunucusu ve temsilcisi olduğu anlaşılmaktadır.

#### 1.4.3.1.2 Fıkḥî Temâ'yülü

Cüşemî'nin fıkḥî yaklaşımının tespiti için öncelikle muhtasar olarak Zeydî fıkḥına temas edilecektir. Hicrî ikinci yüzyılda İslam fıkḥı önemli gelişim yaşamış, üçüncü yüzyılın sonundan itibaren dört fıkḥ mezhebi şekillenmiştir. Ancak Şii fırkaların fıkḥî gelişimi, bu mezheplerin aksine daha yavaş ilerleme kaydetmiştir. Fıkḥî gelişimlerin gecikmeli seyrinde, sadece peygamber soyundan gelenlerin liderliğini tanıyan Şii öğretinin etkili olduğu iddia edilmiştir.<sup>362</sup>

Kendisine nispeti tartışılmakla birlikte Zeyd b. Ali'ye isnad edilen *Kitâbü'l-Mecmu'* Şii fırkaların fıkḥ alanında kaleme alınan en erken eseridir. Ahmed b. İsa'nın *el-Emâlî*'si, Kâsım er-Ressî'nin *Kitâbu'n-Nîrusî* ve *Kitâbu'l-Mesâil*'i mezhep içerisinde başlıca fıkḥ eserleri olmuştur. Üçüncü yüzyılın sonunda Zeydî fıkḥı Nâsırî'lî'l-hak ve el-Hâdî ila'l-hak ile zirve noktasına ulaşmış, özellikle el-Hâdî Zeydî fıkḥının sistemleşmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>363</sup>

İmâmet meselesinde Zeyd b. Ali'yi takip etmeleri nedeniyle Zeydiyye olarak anılan fırka,<sup>364</sup> kendi içerisinde fıkḥî açıdan; Kâsımiyye, Hâdeviyye, Muayyediyye, Mansuriyye ve Nâsiriyye şeklinde beş farklı ekol barındırmaktadır. Günümüze ulaşan ve müntesipleri bulunan tek Zeydî fıkḥ ekolü ise Hâdeviyye'dir.<sup>365</sup>

Zeydiyye mezhebi fıkḥî açıdan Hanefî mezhebiyle, ortak yönleri fazla olan bir fırkadır. Bu nedenle Zeydîlerin fıkḥta Hanefî oldukları iddia edilmiştir. Hicrî

<sup>361</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2001.

<sup>362</sup> A. K. Kazı, "Zeydî Fıkḥının Gelişimine Dair Notlar", çev. Kadir Demirci, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 209.

<sup>363</sup> Kazı, "Zeydî Fıkḥının Gelişimine Dair Notlar", 213.

<sup>364</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2274.

<sup>365</sup> Ahmet Ekinci, "Zeydî Fıkḥının Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021), 781; Kazı, "Zeydî Fıkḥının Gelişimine Dair Notlar", 216.



II. asırda Ebû Hanife'nin Emevilere karşı Zeyd b. Ali ve bazı ehl-i beyt mensuplarını desteklediği, Zeyd b. Ali ile ilmî faaliyetlerde bulunduğu yönündeki rivayetler, Zeydiyye'yi Hanefilere yaklaştıran âmiller arasında zikredilmektedir. Bazı Zeydî alimlerin Kerhî (v.340/952) ve Ebû Abdillâh el-Basrî (v.369/979) ile hoca-talebe ilişkisi içerisine girmeleri ile iki mezhep arasında fikhî ilişki zirve noktasına ulaşmıştır. Zeydî alimler; Ebû Abdullâh ed-Dâî (v.360/961), Müeyyed billâh (v.411/1020) ve Nâtık bilhak (v.424/1033), Hanefî alimler Kerhî ve Basrî'den aldıkları fikhî mirası, Taberistan ve Yemen Zeydîlerine aktarmışlardır. Bu açıdan Zeydî fikhî önemli ölçüde Hanefî fikhından etkilenmiştir.<sup>366</sup>

Cüşemî, tefsirinde fikhî açıdan; Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Zeydî, Zâhirî mezheplerinin ihtilaflarına yer verir. Ancak fikhî meselelerde Hanefî mezhebine olan hâkimiyeti dikkat çeker. Örneğin diğer mezheplerde; sadece İmam Şâfiî, İmam Mâlik, Zeydîlere dair ise Hâdî ve Kâsım'ın görüşlerine yer verirken, Hânefi mezhebine dair birçok fakihe ismen atıf yapar. İmam-ı Âzam, İmam Yûsuf, İmam Muhammed, Züfer, Ebû Abdullâh el-Cürcânî, Kerhî, Ali b. Mûsâ el-Kummî, Cessâs, İsâ b. Ebân, Tahâvî ismen atıfta bulunduğu Hanefî fakihler arasındadır. Tefsirinde bazı fikhî meselelerde sadece Hanefî mezhebi içerisindeki görüşleri aktarmakla yetinir. Örneğin Kibleye dönme meselesinde; Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Cessâs, Ebû Abdullâh el-Cürcânî üzerinden izahatlarda bulunmuş, sadece Hanefî alimler arasındaki ihtilafı aktararak tercihini yapmıştır.<sup>367</sup>

Cüşemî'nin; bazı meselelerde Zeydî fakihlerin aksine yaklaşım benimsediği de vakidir. Örneğin; cenaze namazında yer alan tekbirlerin sayısı, Zeydiyye ve İmâmiyye mezhebini diğer mezheplerden ayıran hususiyetlerden biridir. Cüşemî, fukahaya göre cenaze namazının dört tekbirden oluştuğunu aktarır, ardından Zeydîler ve İmâmiyye'ye göre beş tekbirden müteşkil olduğunu belirtir. Daha sonra bu görüşleri tahlil eder; sahabenin Peygamber'in arkasında namaz kıldığını, onun öğrettiği şekilde ibadet ettiklerini ve Peygamber'in cenaze namazında dört tekbir aldığını aktarır.<sup>368</sup> Hanefî mezhebine muvafık görüşü benimser.<sup>369</sup>

Cüşemî *وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ* âyetinin, dedenin kardeşlerden önceliğine delalet ettiğini belirterek Ebû Hanife'nin yaklaşımının

<sup>366</sup> Fatih Yücel, "İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullâh el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi* 52/2 (2016), 117-121.

<sup>367</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/641.

<sup>368</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3221.

<sup>369</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3221.

doğruluğunu belirtir.<sup>370</sup> Ebû Hanife cumhurun hilafına miras paylaşımında dedenin kardeşi hacb edeceği görüşündedir. Cüşemî de bu konuda Ebû Hanife'nin yaklaşımını benimsemiştir.

Kıyas meselesine temas eden Cüşemî, bu açıdan katli üç kısma ayırır “Biz deriz ki..” ifadesi ile görüşünü aktarır. Daha sonra Hâdi-İlelhak'ın görüşüne temas ederek onun yaklaşımını benimsemediğini ifade eder.<sup>371</sup> Nitekim Hâdi'ye göre katl/cinâyet; amden ve hataen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.<sup>372</sup> “أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا”<sup>373</sup> âyetinin, namazda “âmîn” kelimesinin gizli olarak söylenilmesi gerektiğine delalet ettiğini belirtir. Ancak Zeydî alim Hâdi'ye göre namazda ‘amin!’ denilmemelidir.<sup>374</sup>

Besmelenin namazda kıraati meselesine değinen Cüşemî; Ebû Hanife'ye göre sadece ilk rekâtta, Ebû Yûsuf'a göre her rekatta, imam Muhammed'e göre ise her sûre için okunması gerektiği bilgisini paylaşır.<sup>375</sup> Daha sonra namazda sesli okunup okunamayacağı konusuna temas ederek; Ebû Hanife'ye göre sessiz, Şâfiî'ye göre ise sesli kıraat edilmesi gerektiği görüşünü aktarır. Daha sonra sahabeden Hz. Enes'e nispet ettiği bir rivayet ile konuyu kapatır:

صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر فلم اسمع أحدا منهم يجهر بسم الله الرحمن الرحيم  
Resûlullâh'ın (sav.) ardında, Ebû Bekr'in ardında ve Ömer'in ardında namaz kıldım da hiçbirisinin besmeleyi sesli okuduğunu duymadım!<sup>376</sup>

Sahîh olarak nitelenen bu rivayet *Nühabü'l-Efkâr* adlı eserde aynıyla yer alırken, Müslîm'in *Sâhîh*'inde manaya tesir etmeyen ifade farklılıklarıyla nakledilmektedir.<sup>377</sup> Cüşemî'nin; Ebû Hanife ve Şâfiî'nin ihtilafına değindikten sonra, Ebû Hanife'nin görüşünü destekleyen bir hadis aktarması, onun fikhî temâyülüne delalet etmektedir.

Cüşemî bazı fikhî meselerde Zeydî alimlere eleştirilerde bulunur. Örneğin müşriklerle evliliği yasaklayan Bakara sûresi 221. âyete dair Zeydî alimler Yahya

<sup>370</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3598.

<sup>371</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/738.

<sup>372</sup> Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî ez-Zeydî Hâdi-İlelhak, *el-Ahkâm fi'l-Helâl ve'l-Harâm* (Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014), 2/206.

<sup>373</sup> el-A'râf 7/55.

<sup>374</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2593.

<sup>375</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

<sup>376</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/205.

<sup>377</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Kitâbü's-Salât”, 399; Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmud b. Ahmed b. Mûsa el-Aynî, *Nühabü'l-Efkâr*, 3/591.

ve Kâsım'ın; âyetin zâhirinden hareketle Ehl-i kitapla evliliğin yasaklandığı zannına kapıldıklarını söyler. Ardından; sahabe ve fakihlerden pek çoğunun Ehl-i kitapla evliliğe cevaz verdiğini belirtir.<sup>378</sup> Benzer hükmü Mâide 5. âyette de aktarır, Zeydî alimlerin görüşünü kabul etmez.<sup>379</sup> “Bizim şeriatımızda Yahudi veya Hristiyan kadınla evlilik kerahatle caizdir. Ancak Zeydî alimler cevaz vermemektedir.” bilgisini paylaşır.<sup>380</sup>

Zeydiye'ye göre aynı anda verilen 3 talak, 1 ric'i talaktır. Hanefî, Şâfiî, Mâliki ve Hanbelîlerden oluşan cumhur ulemâya göre ise peşpeşe verilen 3 talak geçerlidir. Zeydî alimlerden Hâdî İlelhak, الطلاق مرتان âyetini<sup>381</sup> delil getirerek aynı anda verilen 3 talağın, tek talak olacağını belirtmektedir. Hâdî'ye göre rukûdaki kişi; “3 kere sübhâne rabîye'l-azîm!” ifadesini kullansa, sübhâne rabîye'l-azîm ifadesini 3 kere tekrarlamış olmayacaktır. Nitekim Arap dilinde مرتان ifadesi, bir şeyin farklı zamanlarda iki kere meydana gelmesi anlamındadır. Talağın مرتان olabilmesi için, araya bir fasıla girerek farklı zaman diliminde tekrarlanması gerekmektedir. Aksi halde bu talaklar farklı zaman diliminde tekrarlanmadıkları için tek talak sayılacaktır.<sup>382</sup> Ayrıca şâriin üç talak belirlemesinin hikmeti, iddet sürecinde tarafların hatalarını anlayarak tekrar barışma fırsatının tanınmasıdır. Peşpeşe verilen talakların geçerli sayılması ise bu hikmeti ortadan kaldırmaktadır.<sup>383</sup>

Cüşemî ise ilgili âyetin, Zeydiye'nin hilafına talakların farklı zamanlarda verilmesinin sünnet oluşuna delalet ettiğini belirtir. Bu meselede Ebû Hanife ve ashabının görüşünü benimsediğini açıkça beyan eder.<sup>384</sup>

Mehre ziyade meselesinde Cüşemî; “Şâfiî'nin aksine meşâyihimiz mehre ziyade yapmaya cevaz vermiştir.” ifadesini kullanırken bu görüşü önemli Hanefî fakihî Ali b. Musâ el-Kummî'ye isnad ettiği görülür.<sup>385</sup>

Abdestin farzlarını aktaran âyette atıf harfî olarak و harfî yer almaktadır. Cüşemî'ye göre mutlak cem' için olan bu harf, tertip ifade eder. Dolayısıyla tertip/sıraya riayet etmek abdestin farzlarından değildir. Zeydî fakih Yahya el-

<sup>378</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/890.

<sup>379</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1882.

<sup>380</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6998.

<sup>381</sup> el-Bakara 2/229.

<sup>382</sup> Hâdî-İlelhak, *el-Ahkâm fî'l-Helâl ve'l-Harâm*, 1/373.

<sup>383</sup> Hâdî-İlelhak, *el-Ahkâm fî'l-Helâl ve'l-Harâm*, 1/376.

<sup>384</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/917.

<sup>385</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1519.

Hâdi'nin tertibi abdestin şartlarından kabul ettiğini aktarır. Bu yaklaşımını benimsemediğini ifade eder.<sup>386</sup>

Hanefî mezhebi ile cumhurun ayrıştığı meselerden biri olan ikrah meselesinde de Cüşemî'nin Hanefî çizgiyi takip ettiği görülmektedir.<sup>387</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde İmam-ı Âzam'ı destekleyen ifadelerle yer vermesi, bu durumun açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>388</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin Hanefî mezhebinde derinleşmiş, diğer fıkıh mezheplerine dair de mukayese yapabilecek birikimi olan çok yönlü bir alim olduğu anlaşılmaktadır. Ahkam âyetlerine yaklaşımında Zeydiliğini gösteren kesin bir delil bulunmadığı görülmüş, aksine bazı meselelerde Zeydîlerin yaklaşımını eleştirdiği tespit edilmiştir. Meseleleri bazı durumlarda sadece Hanefî imamı özelinde değerlendirmesi, diğer fıkıhî mezheplere kıyasla daha fazla Hanefî fakihinin görüşünü aktarması, Hanefî fıkıhında ihtisaslaştığının bir delili olabileceği sonucuna varılmıştır.

#### 1.4.3.1.3 Siyasî Temâyülü

Müslümanlar arasında Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk ihtilaf, siyasi bir mesele olan imâmet tartışmasıdır. Hz. Peygamber vefat edince Ensar Ben-i Sâide sakîfesinde toplanarak imâmete Sa'd b. Ubâde'yi getirmek istemiştir. Bu durumu haber alan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer bazı muhacirlerle birlikte Ensar'ın yanına gitmiş, Peygamber'in “İmamet Kureys'tedir!” sözünü hatırlatmıştır. Bu mecliste bulunan sahabenin Hz. Ebû Bekir'e biat etmesiyle ilk halife belirlenmiştir.<sup>389</sup>

Bu anlatının aksine Şia; Peygamber'den sonra imâmetin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunur. Bu konuda açık nas bulunduğunu iddia eder. Nas bulunduğunu savunmaları, imâmet meselesini dinin asli meseleleri arasında tartışmalarına olanak sağlar.<sup>390</sup> Şii firkalardan kabul edilen Zeydiyye de benzer şekilde imâmete dair nas bulunduğunu savunur. Ancak imamın ismen değil, vasfen tayin edildiğini belirtir.<sup>391</sup>

<sup>386</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1890.

<sup>387</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4124.

<sup>388</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/823.

<sup>389</sup> el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 42.

<sup>390</sup> Avni İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 146.

<sup>391</sup> Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”, 123.

Cüşemî'nin de içerisinde yer aldığı Mu'tezile'ye göre imâmete dair nas bulunmamaktadır.<sup>392</sup>

Cüşemî imâmetin aklen vâcib olmadığını ancak şer'an vâcib/gerekli olduğunu belirtir. Sahabenin hilafetin gerekliliğinde icma etmelerini, hadlerin devlet reisi eliyle uygulanmasını, imâmetin şer'an vâcib oluşunun göstergeleri arasında sayar. İmâmet meselesini Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin izahlarıyla detaylandıran Cüşemî, "Ashabımızın kabul ettiği görüşe göre Hz. Peygamber kendisinden sonra hilafete geçecek kişi için bir nas ortaya koymamıştır. İmâmiyye, Zeydiyye, Hâricilerin bir kısmı ve Bekriyye ise imâmete dair nas bulunduğunu iddia ettiler." ifadelerini kullanır. Cüşemî'ye göre hilafet meselesinde sahabenin tutumu, bu konuda nas bulunmadığına dair icma olduğunu ortaya koyar. İmâmete dair nas bulunması halinde, mutlaka güvenilir kaynaklar aracılığıyla aktarılacağını, gizlenmesinin mümkün olmayacağını vurgular. İmâmiyye'nin imâmete dair nas bulunduğu ancak bu delilin gizlendiği yönündeki iddianın, şariate dair meselelerde kayıp ve gizleme yaşanmış olma sonucunu doğuracağını belirtir. Bunun asla câiz olmadığını ifade eder.<sup>393</sup> Zeydiyye'nin de dahil olduğu Şii imâmet anlayışını kabul etmediğini açıkça beyan ettiği görülür.

Cüşemî; "ashabımıza göre" ifadesiyle imâmetin, seçim ve biat ile gerçekleştiğini aktarır. Şia'ya göre nas ve mucize, Zeydiyye'ye göre ise imâmet iddiası ile ortaya çıkıp insanları biat etmeye davet etmektir. Cüşemî; imâmet meselesinde Zeydiyye'nin savunduğu davet ve isyan/huruç anlayışını bâtıl olarak vasıflamıştır. Sahabenin imâmette seçim hususunda icmâ ettiğini belirtmiş, Zeydî yaklaşımın yanlış olduğunu açıklamıştır.<sup>394</sup> Bir fırkanın usûl-i dinden saydığı ve ayırt edici ilkelerinden olan bir hususu kabul etmemesi, o kişiyi ilgili fırkaya isnad etmeyi mümkün kılmayacaktır. Nitekim Cüşemî'nin Zeydîlerin usûl-i dinden addettiği bir ilke olan imâmet anlayışını benimsememiş olması, onu Zeydiyye'ye isnad etmeyi imkânsız kılmaktadır.

Cüşemî siyasi düşüncesini, "İmâmet Kureyşten'dir!" rivayeti çerçevesinde şekillendirir. Zeydiyye'ye göre imâmet daha dar bir kesimin hakkı olup sadece Hz. Hasan veya Hüseyin soyundan gelenlerin hakkıdır. İmâmiyye ise bu hakkı daha da daraltır, sadece Hz. Hüseyin soyunun hakkı olduğunu kabul eder. Cüşemî ise

<sup>392</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 279.

<sup>393</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 279.

<sup>394</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 280.

imâmetin Kureyşe ait olduğunu bildiren nasa ve sahabenin bu yönde icmâına vurgu yapar. İmâmiyye ve Zeydiyye'nin görüşünün doğru olmadığına işaret eder.<sup>395</sup>

Cüşemî; Mu'tezilî önderlerinin ve ümmetin genel kabulüne göre Hz. Peygamber'den sonra imamın Hz. Ebû Bekir olduğunu belirtir. Hz. Ebû Bekir'in halifelığının, biat ve icmâ ile sabit olduğunu belirtir. İmâmiyye ve bazı Zeydîlerin hilafına Hz. Ebû Bekir'in fedek uygulamasını da doğru bulur.

Hz. Ali'den önceki halifeleri meşru bulan müfessir, “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ، وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ”/Allah, içinizden iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapan kimselere elbette yeryüzünde iktidar vereceğini va'd etti.”<sup>396</sup> âyetinin, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetine delalet ettiğini belirtir. Allah'ın onlara hakimiyet verdiğini, İslam'ı yaydıklarını, müslümanlara şeref kazandırdıklarını belirtir. Bazı işaret ve karineleri de onların hilafetine tanıklık eden deliller arasında yorumlar. Sahabenin Hz. Ebû Bekir'i “Allah rasûlünün halifesi” şeklinde isimlendirmesi bu karinelere biridir. Bu isme layık olmayan birinin halifelğinde sahabenin icma etmesinin mümkün olmadığını söyler. Sahabenin bu tavrını, hilafetine dair bir nas menzilesinde değerlendirir. İlgili âyetin sadece Hz. Ali ve soyuna hamledilmesini ise doğru bulmaz.<sup>397</sup>

Cüşemî Hz. Ebû Bekir'in halifelğini Mu'tezilî kavramlardan aslah ilkesi ile izah eder. Tâhâ sûresinde Hz. Mûsâ, Hârûn ve İsrâiloğullarından bahseden 91-95. âyetlerde; Hz. Mûsâ'nın yerine Hârûn'u bırakarak Tûr dağına gittiği, bu süreçte İsrâiloğullarının buzağıya tapmaya başladığı, bu durumu öğrenen Hz. Mûsâ'nın hiddetle kardeşinin sakallarına yapıştığı, Hz. Hârûn'un; “İsrailoğullarının arasına ayrılık soktun demenden korktum!” diyerek kendini savunduğu aktarılır. İlgili âyetlerden Hz. Ebû Bekir'in hilafetine dair sonuçlar çıkaran müfessir; “يَا هَارُونَ مَا لِيَ إِسْرَائِيلَ بِكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا”/Ey Hârûn! Onların sapıttıklarını gördüğün zaman onlara engel olmaktan seni ne alıkoydu!”<sup>398</sup> ifadesinin; fitne anında imkân ölçüsünde o fitneyi ortadan kaldırma hususunda acele etmenin gerekliliğine delalet ettiğini belirtir. Sakife günü Hz. Ebû Bekir; fitneyi ortadan kaldırmak ve ümmetin imamsız kalmaması için halifelik hususunda biat almada acele etmiştir. Zira o esnada Ensar Sakife'de Sa'd'a biat etseler, daha büyük fitneler meydana gelecek, irtidat

<sup>395</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 282.

<sup>396</sup> en-Nûr 24/55.

<sup>397</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5237.

<sup>398</sup> Tâhâ 20/93.

hadiseleri baş gösterecektir. Bu nedenle Hz. Ebû Bekir biat alma hususunda hızlı davranmış, ümmet içerisinde baş göstermesi muhtemel büyük kargaşalara engel olmuştur. Hz. Hârûn'un “ اِنِّي خَشِيتُ اَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَآءِيلَ /Şüphesiz ben, İsrailoğullarının arasına ayrılık soktun demenden korktum!”<sup>399</sup> karşılığını vermesi; peygamberlerin toplumun maslahatına uygun hareket etmesi gerektiğine delalet etmektedir. Hz. Hârûn daha büyük fitnelerden korktuğu için böyle davranmıştır. Aynı şekilde Hz. Ebû Bekir, toplumun maslahatı için biat alma hususunda acele etmenin gerekli olduğunu gördüğü için Sakife’de biat almıştır ki aslah olan da budur.<sup>400</sup> Mâide 54. âyeti Hz. Ebû Bekir’in üstünlüğü ve halifeliğinin sıhhatine delil olarak yorumlar.<sup>401</sup> Fetih sûresi 16. âyetin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e itaatın vücûbiyetine ve halife seçilmelerinin sıhhatine delalet ettiğini belirtir.<sup>402</sup>

Cüşemî; Hz. Ebû Bekir’den sonra Hz. Ömer’in ardından Hz. Osman’ın imam olduğunu aktarır.<sup>403</sup> Hz. Osman dönemine dair mensubu olduğu Mu'tezile içerisinde ihtilaf meydana geldiğini, çoğunluğun Hz. Osman’ın hilafetini benimsediğini, onu öldüren ve azledenlerden ise teberrî ettiklerini aktarır. “Meşayımız” ifadesiyle vasıfladığı Ebû Ali ve Ebû Hâşim’in bu görüşte olduğunu belirtir. Hz. Osman’ın hilafetinin başından sonuna kadar meşru olduğunu, bu nedenle onu öldüren ve azledenlerden teberrî ettiklerini aktarır.<sup>404</sup>

Hz. Osman’dan sonra halife Hz. Ali’dir. Cemel ve Sıffin savaşları gibi ehl-i kible ile savaşıması nedeniyle onun hilafetini kabul etmeyenler bulunmuştur. Cüşemî Hucûrât sûresinde iki müslüman topluluğun savaşıma ihtimalinden bahsedildiğini hatırlatır. Ehl-i kible ile savaşıp olmasının hilafetine zarar vermediğini söyler.<sup>405</sup>

Cüşemî âyetlerin tefsirinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın imâmetine dair deliller çıkarması cihetiyle Zeydî müfessirlerden ayrılmaktadır. Örneğin Cüşemî’ye göre; “ اَلَّذِينَ اُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ /Haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir..”<sup>406</sup> âyeti, muhacirlerin faziletine delalet eder. Devamında yer alan “ اَلَّذِينَ اِنْ مَكَتْنَاهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ /Onlar öyle

<sup>399</sup> Tâhâ 20/94.

<sup>400</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4728.

<sup>401</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2001.

<sup>402</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6498.

<sup>403</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 284.

<sup>404</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 285.

<sup>405</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 285.

<sup>406</sup> el-Hac 22/40.

kimselerdir ki, kendilerine bir yerde egemenlik versek, namazı kılarlar, zekâtı verirler, iyiliği emrederler ve kötülükten alıkoymaya çalışırlar.” âyeti ise öncesinde yer alan الذین ifadesinden bedeldir. Bu açıdan âyet Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın imâmetinin sıhhatine delalet eder. Cüşemî ilgili âyeti sadece Hz. Ali’ye tahsis etmeyi doğru bulmaz. Âl-i Süfyân ve Âl-i Mervân’ın hicrete iştirak etmedikleri için bu âyetin kapsamına dahil olmadığını iddia eder. Dolayısıyla ilgili âyetin Muâviye’nin imâmetine delalet etmediğini söyler.<sup>407</sup> Zeydî tefsirlerde ise ilgili âyetin Hz. Ali’ye tahsis edildiği dikkat çeker.<sup>408</sup>

Sahabe içerisinde fazilet sıralaması ihtilaflı meselelerden biridir. Bizce Cüşemî’nin Zeydî olarak vasıflanmasının temel nedeni bu tartışma olabilir. Bağdat Mu’tezilesi ve Kâdî Abdülcebbâr’a göre sahabenin en fazilesi Hz. Ali’dir. Nazzâm, Câhız ve Mürcie’ye göre ise hilafet sıralaması, aynı zamanda fazilet sıralamasıdır. Ebû Huzeyl ve Ca’fer b. Harb, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Ali’nin kendi arasındaki fazileti hususunda tevakkuf etmiş ancak Hz. Osman’dan üstün olduklarını belirtmiştir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim ise tamamının fazileti hususunda tevakkuf etmiştir.<sup>409</sup>

Mu’tezile alimleri, imâmeti usûl-i dinden/dinin esaslarından biri olarak görmemelerine rağmen, Şia’nın ortaya attığı sahabe arası efdaliyet meselesine müdahil olmuştur.<sup>410</sup> Vâsıl b. Ata; Hz. Ali’yi Hz. Osman’dan daha faziletli gördüğü için Şiilikle itham edilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr ve hocası Ebû Abdullâh el-Basrî’ye göre sahabenin en faziletlisi Hz. Ali’dir.<sup>411</sup> Zeydiyye ile özdeşleşen imamete dair efdal mefdul anlayışının, Zeyd b. Ali’nin Vâsıl b. Ata’dan etkilenmesi sonucu bu mezhebe geçtiği yönünde kanaatler de bulunmaktadır.<sup>412</sup> Mu’tezile içerisinde özellikle Bağdat ekolü Hz. Ali’ye yakın durmuş, zamanla Zeydiyye ile karıştırılmaya başlanmıştır.<sup>413</sup> Cüşemî’nin Basra Mu’tezilesine bağlı olup birçok meselede Bağdat ekolüne muhalefet etmesine rağmen, sadece bu mesele üzerinden Bağdat ekolüne mensup bir alim gibi değerlendirilmesi ilginçtir.

<sup>407</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4974.

<sup>408</sup> el-Kufî, *Tefsîru Furât el-Kûfî*, 273.

<sup>409</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü’l-Mesâil fi’l-Usûl*, 286.

<sup>410</sup> Ay, *Mu’tezile ve Siyaset*, 73.

<sup>411</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/714.

<sup>412</sup> eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 142; Memiş, “İmamet Teorisi Bağlamında Mu’tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”, 139.

<sup>413</sup> Nyberg, “Mutezile”, 64.



Cüşemî fazilet sıralamasında Hz. Ali'yi önceler. Mefdulün imametini bir özür bulunması durumunda aklen de sem'an de caiz görür.<sup>414</sup> Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre efdal olanın Hz. Ali olduğunu, ancak mefdulün imâmetinin câiz olduğunu belirtir. Cüşemî'nin Zeydî olduğunu iddia edenler, muhtemelen Hz. Ali'yi tafdil etmesi nedeniyle böyle bir iddiada bulunmuşlardır.<sup>415</sup> Ancak müfessir, imâmet meselesine dair birçok hususta Zeydiye'ye muhalefet ederken, sadece efdal-mefdul anlayışıyla onun Zeydî olduğu sonucuna varmak doğru gözükmemektedir. Nitekim sahabe arasında fazilet sıralaması oldukça tartışmalıdır. Mu'tezile içerisinde de bu konuda farklı görüşler serdedilmiştir. Şayet Cüşemî, Hz. Ali'yi efdal kabul ettiği için Zeydî olarak vasıflanacaksa, bu durumda bütün Bağdat Mu'tezilesini, Kâdî Abdülcebbâr'ı, bu yönde görüş belirten çoğu Mu'tezilî'yi Zeydî olarak tanımlamak gerekecektir. İmâmet meselesine dair yaklaşımları derinlemesine tahlil edildiğinde ise ilgili şahısların Zeydîlerden farklılaştıkları görülecek, bu durum mezhep tarihçiliği açısından kavram kargaşasına sebebiyet verecektir.

Mu'tezile içerisinde sahabe arasında efdaliyet sıralamasına dair ihtilaf edilse de Hz. Ali'nin mezhep içerisindeki yeri ayrıcalıklı olmuştur. Mu'tezile tabâkâtına dair eserlerde sahabe tabakasında öncelikle Hz. Ali'nin ismi zikredilmektedir.<sup>416</sup> Hz. Ali'ye isnad ettikleri; kazâ, kader ve insan hürriyetine dair görüşleriyle onun Ehl-i tevhid ve'l-adl ilkelerini savunduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.<sup>417</sup> Şii fırkaların Hz. Ali'ye olan bağlılıkları, bizzat onun şahsiyetiyle irtibatlıdır. Mu'tezile içerisinde Hz. Ali'ye yakın duruş ise onun Mu'tezile'yi Hz. Peygamber'e bağlayan bir konumda yer almasından kaynaklıdır. Cüşemî ve diğer Mu'tezilî alimlerin Hz. Ali'yi daha üstün görme nedenlerini, bu arka plan dahilinde yorumlamak daha doğru olacaktır.

Müfessir'in Zeydiyye'ye yakın olduğu hususlardan biri Hz. Ali sonrası imâmet sıralamasıdır. İmâmetin ihtiyâr/seçimle olması gerektiğini vurgulayan Cüşemî'ye göre;<sup>418</sup> Hz. Ali'den sonra imâmet sırasıyla; Hz. Hasan, Hüseyin, Zeyd b. Ali, Yahya b. Zeyd, Nefsüzzekiy ve Peygamber soyundan gelenler şeklinde

<sup>414</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2312.

<sup>415</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 286.

<sup>416</sup> el-Belhi vd., *Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 180; İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 35.

<sup>417</sup> İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, 36; Memiş, "İmâmet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı", 117.

<sup>418</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/982.

devam etmektedir. Muâviye'yi fık fiilleri işlemekle itham eder, imâmete layık görmez. Hakem meselesinde ise Ebû Mûsâ'yı hevasına uymakla itham eder.<sup>419</sup> İmâmiyye'ye göre Hz. Ali ve on iki imam, Zeydiyye'ye göre Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin masumdur. Mu'tezilenin çoğunluğuna göre ise dört halifenin içerisinde bulunduğu aşere-i mübeşşere masumdur.<sup>420</sup>

Cüşemî Şii fırkaların aksine Hz. Ali öncesi ilk üç halifeyi savunur. Ancak Hz. Ali'nin hilafeti konusunda ehl-i beyt'e yakın bir duruş sergiler. Muâviye ve Yezid'le muharebe edilmesi gerektiğini belirtir. Herhangi bir özür bulunmaksızın Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'i desteklemeyenlerin günahkâr olacağını söyler.<sup>421</sup> Müfessir'in Hz. Ali lehine olan tutumunu, kendi ifadelerinde yer alan bütünlük içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Örneğin Yûsuf sûresinin tefsirini yaparken insanlar içerisinde en ferâsetli üç kişiye dair bir rivayet aktarmaktadır. En ferâsetli kişilerden ilki hanımına, Hz Yûsuf'a iyi davranmasını tembihleyen Aziz'dir.<sup>422</sup> İkincisi babasından Hz. Mûsâ'yı yanına almasını isteyen Hz. Şuayb'ın kızıdır.<sup>423</sup> Üçüncüsü ise Hz. Ömer'i halife tayin eden Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>424</sup> Görüldüğü gibi Cüşemî'nin Hz. Ali taraftarlığı, onu hilafette Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a önceleyen bir tutum olmayıp, halifeliğinden itibaren başlayan süreçle irtibatlıdır. Cüşemî ilk üç halifenin fazileti ve meşruiyetine tefsirinin birçok yerinde de işaret eder.<sup>425</sup> Örneğin Hadîd sûresi 10. âyetin Hz. Ebubekir hakkında nâzil olduğuna dair rivayete yer verir. İlk müslüman kişi olduğunu, Hz. Peygamber'in namazda onu imamlığa geçirdiğini, kızıyla evlenip sıhriyet kurduğunu, ashabin önüne geçirdiğini, yardımcısı ve sırdaşı edindiğini, yol arkadaşı olarak onu seçtiğini aktarır.<sup>426</sup> Tahrim sûresinde Hz. Hafsa'ya Peygamber'in; "Senin baban (Hz. Ömer)

<sup>419</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2984.

<sup>420</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 290.

<sup>421</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1898.

<sup>422</sup> Yûsuf 12/21: وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَٰلِكَ مَكَانًا لِّيُوسِفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنَعْلَمَهُ مِنْ أَتَوَلَّى ٱلْأَحَابِيٓثِ وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ/Onu satın alan Mısırlı adam karısına, "Ona değer ver ve güzel bak! Umulur ki bize faydası olur veya onu evlât ediniz" dedi. İşte böylece Yûsuf'a orada bir yer sağladık ve bunu (rüyana görülen) olayların yorumunu ona öğretilim diye de yaptık. Allah, emrini yerine getirmeye kâdirdir. Fakat insanların çoğu bunu bilmezler.

<sup>423</sup> el-Kasas 28/26: قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ/Onu ücretle tut. Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır" dedi.

<sup>424</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3620.

<sup>425</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/580; 2/1025; 3/2001; 5/3284; 6/4150.

<sup>426</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6779.

ve Aîşe'nin babası (Hz. Ebûbekir) benden sonra ümmetin halifesi olacak" sırrını verdiği rivayetine yer verir.<sup>427</sup>

Cüşemî'nin Hz. Ali'nin adının geçtiği çoğu yerde emîru'l-mü'minîn, ehl-i beyt mensuplarının zikredildiği yerlerde ise tazim ifadeleri kullanması dikkat çeker. Muhtemelen bu durum Zeydî olduğu yönündeki ithamın kaynakları arasında yer alır. Nitekim benzer durum Taberî için de söz konusu olmuş, Hz. Ali ve soyundan gelenler için aleyhi's-selâm ifadesi kullandığı için Râfizîlik'le itham edilmiştir.<sup>428</sup> Eserlerde yer alan bu ifadelere ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir. Nitekim zaman zaman Mu'tezilî eserlerin Zeydî müstensihleri, özellikle imâmet meselesine dair orjinal eserler üzerinde değiştirmelerde bulunmuşlardır. Hatta orijinal eserde imâmet bahsi yer almıyorsa, bizzat kendileri tarafından Zeydî imâmet anlayışını yansıtan bölümler eklemekten de çekinmemişlerdir.<sup>429</sup> Ayrıca bu ifadeler bizzat müellifler tarafından yazılsa dahi onların Şiilikle itham edilmelerini haklı çıkarmayacaktır. Zira bir alimin mezhebî temâyülü usul-u dîn anlayışı üzerinden tahlil edilmelidir.

Cüşemî Hz. Ali'nin efdaliyeti ve Zeyd b. Ali'nin imametinde Zeydiyye ile aynı noktada birleşse de birçok meselede ayrıştığı görülmektedir. İmâmete dair nas bulunup bulunmaması, imâmetin vucûbiyeti, seçim, davet ve huruç durumları, Peygamber'den sonraki imâmet sıralaması, Hz. Osman, Âîşe, Talha ve Zübeyr'e yaklaşım, masumiyet meselesi, ayrıştığı noktalar arasındadır. Zeydî imâmet anlayışını reddeden Cüşemî, Hz. Ali ve ehl-i beyt'in faziletine dair eseri *Tenbîhü'l-Ğâfilîn an Fedâilî't-Tâlibîn* adlı eserinde, peygamber soyundan gelenlerin gerçekte Mu'tezilî oldukları fikrini savunmuştur.<sup>430</sup> Bu durum onun Hz. Ali'yi tafdil etmesinin, Mu'tezile tabakatında yer almasından kaynaklandığını göstermektedir.

Sonuç olarak Cüşemî; itikâdî ve fikhî temâyülünde Zeydîler'den ayrıldığı gibi siyâsî yaklaşımında da farklılaşmaktadır. Ancak siyâsî noktada Zeydîlerle yakın olduğu bazı hususlar da bulunmaktadır. Hz. Ali'yi tafdili, Zeyd b. Ali'nin imâmetini kabul etmesi, ehl-i beyti metheden ifadeler kullanması onun Zeydîlikle itham edilmesine neden olmuştur. Ancak usûl-i dîn anlayışında Zeydîlerle arasında büyük farklar bulunmaktadır. Bu çalışmanın neticesinde ortaya çıkan kanaatimize

<sup>427</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/6988.

<sup>428</sup> Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 12.

<sup>429</sup> Ansari, "Mu'tezilîliğin Şîî Alımlanması (I): Zeydîler", 264.

<sup>430</sup> Ansari, "Mu'tezilîliğin Şîî Alımlanması (I): Zeydîler", 264.

göre Cüşemî; itikâdî açıdan mutaassıb derecede Mu'tezilî olup hakkındaki Zeydîlik iddiası doğru değildir. Fıkhî açıdan ise; Hanefilikte uzmanlaşmış, meseleler arası tercihte bulunma seviyesinde bir fakihdir. Siyâsi açıdan ise ilk dört halifeyi meşru kabul etmekte, Hz. Ali ile devam eden süreçte ehl-i beyt taraftarı bir eğilim sergilemektedir.

#### 1.4.3.2 Taberî Tefsirinin Muhtasarı Olduğu İddiası

Bazı kaynaklarda Cüşemî'nin *et-Tehzîb fî t-Tefsîr* adlı eserinin Taberî'nin *el-Câmiu'l-Beyân* tefsirinin muhtasarı olduğu, Taberî'ye ismen atıf yapmaktan çekindiği iddia edilmiştir. Çalışmanın bu kısmında kısaca Taberî ve tefsirine temas edilecek, ardından bu iddialar tahlil edilecektir.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî 224/839 yılında Taberistan'ın Âmül şehrinde doğmuş, 310/923 tarihinde Bağdat'da vefat etmiş cihan-şümûl bir şöhrete sahip İslam alimidir. *Câmiu'l-Beyân* adlı eseri ecellü't-tefâsîr/tefsirlerin en üstünü övgüsüne mazhar olmuş, tefsir üzerine konuşacakların bigâne kalamayacağı bir başyapıt olma ünvanına erişmiştir.<sup>431</sup> Theodor Nöldeke, Suyûtî'den sonra bu tefsirin uzun bir süre kaybolduğunu iddia etmiş, Goldziher ise Taberî tefsirinin 1901 yılında bulunarak ilk kez Mısır'da basıldığını belirtmiştir. Bu iddialar birçok tefsir tarihçisi tarafından tahlil edilmeksizin tekrarlanarak kabule mazhar olmuştur. Ancak Türkiye'de mevcut kütüphane kataloglarında yapılan çalışma neticesinde Suyûtî ile Nöldeke arasındaki zaman dilimine ait pekçok Taberî tefsiri nüshası tespit edilmiş, hatta 14 Eylül 1897 yılında bu tefsirin basımına izin verildiğine dair bir belgeye de erişilmiştir. Osmanlı dönemi çalışmalarını görmezden gelen Batılı müsteşriklerin bu iddialarının doğru olmadığı, tarihi belgelerle ortaya konulmuştur.<sup>432</sup>

Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* adlı eseri rivayet tefsirleri arasında zikredilirken son dönem çalışmalarda dirayet yönünü ön plana çıkaran yaklaşımlara da yer verilmektedir.<sup>433</sup> Taberî muhaddis kimliğini, tefsirinde hissettirir. Tefsirinin genelinde, bir konuya dair aynı manadaki farklı rivayetleri senedleriyle birlikte tekrarlar. Bu açıdan tefsirinin omurgasını sened ve rivayetlerin oluşturduğu anlaşılır. Dirayet tefsiri olarak adlandırılan eserlerle karşılaştırıldığında aşikâr bir

<sup>431</sup> Mennâ Halîl Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016), 411.

<sup>432</sup> Necmettin Gökür, "Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni: Taberî Tefsiri Matbuatı Örneği", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 2 (2019), 12-21.

<sup>433</sup> Aydın, *Taberî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*, 30.

metod farkı olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dirayet tefsirlerinde, rivayet malzemelerin yer alması, dirayet kategorisinde ele alınmalarına mâni olmadığı gibi rivayet tefsirlerinde dirayet metoduna dair yaklaşımların bulunması, dirâyet tefsiri olarak değerlendirilmesini sağlamamaktadır. Dolayısıyla Taberî tefsiri için dirâyet kavramının kullanılması, kastedilmek istenen manayı net olarak ifade etmediğini düşünmekteyiz. Bu nedenle ilgili tefsirin dirayet tefsiri olduğu yönündeki kanaatlere katılmamaktayız. Ancak tefsirlerin; dirayet-rivayet, mezhebî, fikhî vb. ayrımlar üzerinden tasnif edilmesinin, tefsir tarih bütünlüğünü zedelediği yönündeki kanaatler önem arz etmektedir.<sup>434</sup>

Cüşemî üzerine yapılan çalışmalarda; onun *et-Tehzîb* adlı eserinin Taberî tefsirinin muhtasarı sayılabileceği iddia edilmiş,<sup>435</sup> Taberî'den nakletmesine rağmen nadir birkaç yer dışında ismine yer vermemekle itham edilmiştir.<sup>436</sup>

İslamî ilimler, bilhassa tefsir ilmi; Hz. Peygamber'in (sav.) tebyini ile başlayıp, sahabe ve tâbiinin tefsir ve te'vil faaliyetiyle devam eden birbiriyle bağlantılı bir süreci ifade etmektedir. Bu sürecin her bir halkası selefının halefini etkilediği bir bütünün parçaları mesabesindedir. İslam külliyyatına bu gözle bakıldığında yakın döneme kadar bugünkü manada alıntı-intihal olgusunun olmadığı, genel manada alıntıların “ ... قال/...şöyle dedi” veya “...قيل/şöyle de denilmiştir..” formatında süre geldiği anlaşılmaktadır.

Daha önce temas ettiğimiz gibi Cüşemî'ye göre selef alimleri tefsir ilmini inşa etmişler, müteaddid rivayetlerin halefe ulaşmasına aracılık ederek kendilerine düşen görevi layık-ı vechile yerine getirmişlerdir. Halef alimlerine düşen görev; kendilerine ulaşan bu ilmi mirası muntazaman tertip etmek, fuzûlattan arındırmak ve daha faideli bir hale getirmektedir. Müfessir bu bilinç ile tefsirini kaleme almış, selef alimlerinden ulaşan bilgileri, kendine has şablonu üzere tertip ederek tefsirinde nakletmiştir. Aktarmış olduğu rivayetlerde sened bilgisine yer vermemiş, sadece ilgili rivayetin kendisinden aktarıldığı ilk kaynağa ismen atıfta bulunmuştur. Bir diğer ifadeyle Cüşemî rivayetlerde senetleri hazfeder, sened silsilesinden sadece müntehadaki/senedin sonundaki isme yer verir. Tefsir rivayetleri açısından

<sup>434</sup> Ömer Başkan, “Taşköprizade’ nin Miftahu’s-Sa’ade’si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/21 (2012), 158.

<sup>435</sup> Benzer iddialar için bkz: Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur’ân*, 153; 245; Eroğlu, “Hâkim el-Cüşemî”, 15/186.

<sup>436</sup> Zerzur, *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri'l-Kur’ân*, 153.

Taberî'nin konumuna gelince o, seleften kendisine ulaşan rivayetleri nakleden sonraki kuşak râviler konumunda olup sened silsilesi açısından ibtidâ/senedin başında yer alan isimlerden biridir. Sened müntehâsıyla ilgilenen Cüşemî'nin, bu nedenle Taberî'nin ismine yer vermemesi anlaşılır bir durumdur. Ayrıca Cüşemî'nin ilgili rivayetleri Taberî'den aktardığına dair herhangi bir malumat da bulunmamaktadır. Ancak Taberî'nin ilgili aktarıma dair özel bir konumda yer aldığı durumlarda kendisine ismen atıf yapmaktan çekinmemiştir. Özellikle kıraâte dair nakillerinde Taberî önemli kaynaklarından biridir. Örneğin abdestin farzlarını konu edinen Mâide 6. âyette Cüşemî, kıraât farklılıklarına temas ederken Taberî'nin ayakların da mesh edileceği yönünde ihtiyarda bulunduğunu açıkça ifade eder.<sup>437</sup> Dolayısıyla Cüşemî'nin Taberî'den nakillerde bulunduğu, ismen atıf yapmaktan kaçındığı iddiası, Cüşemî'nin tefsir metodu açısından doğru bir değerlendirme değildir.

*et-Tehzîb fî t-Tefsîr* eserinin Taberî tefsirinin muhtasarı konumunda olduğu iddiası da her iki tefsirin; tertibi, kaynakları, rivayet çeşitliliği, metodolojisi gibi hususiyetler çerçevesinde tahlil edildiğinde bazı sorunlar içerdiği anlaşılmaktadır.

Taberî ve Cüşemî'nin tefsirleri, genel tertipleri açısından birbirinden farklılık arz eder. Taberî genellikle tefsir edeceği âyetin ilgili kısmına dair rivayetleri; “ذکر من قال ذلك” başlığı altında sıralar. Gerekli gördüğü yerlerde kıraât farklılıkları ve lügavî izahlara da yer verir. Cüşemî ise ilgili âyeti aktardıktan sonra müstakil başlıklar altında çeşitli açılardan âyeti tahlil eder. “el-Kırâe” başlığı altında kıraât farklılıklarına, “el-Lüga” başlığı altında lügavî izahlara, “el-Î'râb” başlığı altında nahvî değerlendirmelere, “en-Nüzûl” başlığında sebeb-i nüzûle, “en-Nazm” başlığında ilgi âyetin siyak-sibak bağlamında münâsebetine, “el-Ma'na” başlığı altında âyetin tefsiri ve bu bağlamdaki rivayetlere, “el-Ahkam” başlığı altında ise ilgi âyetten çıkan fikhî, kelâmî ve toplumsal tespit ve değerlendirmelere yer verir. Tefsir ettiği âyetin içeriğine göre farklı başlıklara yer verdiği durumlar da mevcuttur. İki tefsir bu açıdan değerlendirildiğinde; kıraât, lügat, nüzûl ve âyetin tefsirine dair rivayetlerde benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Ancak benzerlikler taşıdığı yönlerde dahi Taberî'nin muhtasarı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira bu bölümlerde de Cüşemî'nin yer verdiği Taberî'nin ise temas etmediği pek çok

---

<sup>437</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1884.

rivayetle karşılaşmak mümkündür. Sonuç olarak iki tefsir; tertip açısından büyük farklılıklar taşımaktadır.

Özellikle *et-Tehzîb* eserinde yer alan en-Nazm başlıkları, münâsebâtü'l-Kur'ân'ın tefsir eserlerinde uygulandığı ilk eserlerden biri olma özeliğini taşımaktadır. Cüşemî'nin tefsir tertibi ve eserinde yer alan en-Nazm başlıkları, Taberî tefsiriyle arasındaki önemli farklar arasında yer alır.

Taberî ve Cüşemî'nin tefsirleri, kullandıkları kaynaklar açısından da farklılık gösterir. Örneğin Mukâtil b. Süleymân Cüşemî'nin erken dönem önemli kaynakları arasında yer alır. Taberî ise Mukâtil b. Süleymân'ın rivayetlerine eserinde yer vermez, hatta yanlış anlaşılmaya mahal vermemek için her defasında Mukâtil b. Hayyân'a tam adıyla atıfta bulunur.<sup>438</sup> Ayrıca iki müfessirin vefat tarihleri arasında iki asıra yakın bir zaman dilimi bulunmaktadır. Cüşemî bu zaman dilimi içerisinde yaşamış İslam alimlerinin görüşlerine de tefsirinde yer verir. Taberî'de yer almayan; Câhız, Rummânî, Ebû Müslîm, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbâr gibi Mu'tezili alimler, Cüşemî'nin önemli kaynakları arasında yer alır. *et-Tehzîb* eserinde bu isimlere dair görüşlerin büyük bir yekûn oluşturduğu düşünüldüğünde, *el-Câmiu'l-Beyân* eserin muhtasarı olarak ifade edilmesi mümkün gözükmemektedir.

Cüşemî; *el-Câmiu'l-Beyân*'da yer almayan rivayetlere de yer vermektedir. Örneğin Taberî; “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ/Artık siz beni anın ki ben de sizi anayım.”<sup>439</sup> âyetine dair iki farklı görüş aktarır. Tercih ettiği yaklaşıma göre âyetin manası; “Ey inananlar! Emirlerime itaat ederek, yasakladıklarımın kaçınarak beni hatırlayın ki, rahmetim ve mağfiretimle sizi anayım!” şeklindedir. Taberî bu yaklaşımını şu rivayetle destekler:

Bana İbn Humeyd haber verdi, ona İbn Mübarek, İbn Lahî'a'dan haber vermiş, o da Ata b. Dînar'dan, o Sa'id b. Cübeyr'den; “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ” âyeti hakkında şöyle dedi: İtaat ederek beni anın ki mağfiretimle sizi anayım!<sup>440</sup>

Taberî'nin “bazılarına göre” ifadesiyle aktardığı ikinci yaklaşıma göre ilgili âyet; övgü ve medih ile anmak manasına gelir. Bu bağlamda iki rivayet aktarır:

Bana Müsennâ haber verdi, dedi ki ‘bana İshâk haber verdi!’, İshâk ‘bana İbn Ebî Ca'fer haber verdi!’ dedi, o babasından, o da Rebi'den “فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا

<sup>438</sup> Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi : es-Sa'lebi (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri* (Ankara: Kitabiyat, 2005), 12.

<sup>439</sup> el-Bakara /2/152.

<sup>440</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/695.

تَكْفُرُونَ” âyetine dair şöyle dediğini aktardı: Şüphesiz ki Allah, kendisini zikredeni anar.

Şükredenin nimetini arttırır. İnkâr edene ise azap eder.

Bana Mûsâ haber verdi. O ‘bana Amr haber verdi!’ dedi. O ‘bana Esbât haber verdi!’

dedi. O Süddî’den “قَادُّرُوبَىٰ أَذْكُرُكُمْ” ifadesine dair şöyle aktardı: Allah’ı zikreden hiçbir

kul yok ki Allah da onu anmamış olsun. Mü’min onu zikredince, o da kulunu rahmetiyle anar. Kafir Allah’ı anınca, o, kafiri ancak azap ile anar.<sup>441</sup>

İlgili âyete dair Cüşemî sekiz farklı rivayete yer verir. Sened zikretmeden aktardığı görüşler şu şekildedir:

a. Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre âyet; “Her türlü ibadetle bana kulluk edin ki sizi övgüyle anayım ve (amellerinizin) karşılığını vereyim.” manasına gelir.

b. Ebû Müslim el-İsfahânî; “Dua ile beni anın ki dualarınıza icabet ederek, Dünya’da ve ahirette ihsanda bulunarak sizi anayım!” şeklinde yorumlamıştır.

c. Esam’a göre “Şükür ile beni anın ki, sevap ve ziyadelerle sizi anayım!” manasına gelmektedir.

d. İbn Abbas’a göre “Taatlerle beni zikredin ki yardımımla sizi anayım!” manasına gelir.

e. “Beni dünyada zikredin ki ahirette ben de sizi anayım!”

f. “İyi gününüzde beni zikredin ki sıkıntılı anınızda ben de sizi anayım!”

g. “Kur’ân ve sünneti öğrenip öğreterek beni anın ki, medih ve sena ile sizi anayım!” Bu durumda Allah’ı zikretmek; onu, rasulünü ve şeriatını bilmek/tanımak anlamına gelir. Bu görüş Kâdî Abdülcebâr’a aittir.<sup>442</sup>

Görüldüğü üzere Cüşemî, Taberî tefsirinin muhtasarı olarak vasıflanamayacak ölçüde rivayetler açısından farklılık arz etmektedir. Kıraat<sup>443</sup> ve sebep-i nüzûl rivayetlerinde<sup>444</sup> de bu farklılığı gözlemlemek mümkündür.

Cüşemî, bazen Taberî’yi aktardığı rivayetler sebebiyle eleştirir. Örneğin; Cüşemî’ye göre İblis melek olmayıp, cinlerdendir. Çünkü onun özellikleri ile meleklerin özellikleri birbirlerine zıttır. Nitekim meleklerin yeme, içme, üreme gibi ihtiyaçları yoktur. Ayrıca onlar Allah’a isyan etmekten korunmuşlardır. فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ إِلَّا إِبْلِيسَ âyetinde yer alan istisna, meleklerle birlikte İblis’in secde emrine muhatap olması cihetiyledir. Cüşemî, İblis’in ilk olarak melek olduğunu, secde emrine isyan edince Allah tarafından yok edilip cin suretinde yeniden

<sup>441</sup> et-Taberî, *Câmiü’l-Beyân*, 2/696.

<sup>442</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/651-652.

<sup>443</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7180.

<sup>444</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2154.



yaratıldığına dair rivayetleri kabul etmez. Bu yönde rivayetleri aktardığı için Taberî'yi eleştirir.<sup>445</sup>

Âyetten çıkarılan hükümler, ahkam âyetlerine yaklaşım ve fıkıh alanındaki kaynaklar, iki müfessirin ayrıştığı hususlar arasındadır. Taberî'nin aksine Cüşemî her bir âyete dair el-ahkam başlığı altında ilgili âyetten çıkardığı; fikhî, itikâdî ve siyâsî ahkam ve değerlendirmelere yer verir. Gerekli gördüğü durumlarda ilgili âyetin içeriğine uygun müstakil başlıklar altında konuyu genişletir. Fikhî meselelerde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Zeydî alimlerin görüşlerine yer veren Cüşemî çok sayıda Hanefî alime atıf yapar. Ebû Yusuf, İmam Muhammed, Kerhî, Ali b. Mûsâ el-Kummî, Tahâvî, Cessâs bu isimlerin başında gelir. Taberî tefsirinde ise fikhî açıdan bu zenginlik bulunmaz. Örneğin Tevbe sûresinde Hz. Peygamber'e münafıkların cenaze namazını kılmamasını emreden âyetin tefsirinden sonra Cüşemî, "Cenaze Namazına Dair Hükümler" başlığına yer vererek ilgili meseleyi derinlemesine tahlil eder.<sup>446</sup> Taberî ise ilgili âyetin tefsirinde bazı rivayetleri senedleriyle birlikte aktarmakla yetinir.<sup>447</sup>

Taberî ve Cüşemî; itikâdî temâyülleri ve kelâmî meselelere yaklaşımları cihetiyle de birbirlerinden ayrışır. Taberî'nin kelâmî yönüne dair onun; Selefî, ashâbu'l-Hadis taraftarı, Eş'arî kelamının öncülerinden, hadisle mantığı kullanan hadisçilerden olduğu yönünde farklı söylemler bulunmaktadır.<sup>448</sup> III./IX. Asırda kelâmî firkaları üçe ayıran Cristopher Melchert'e göre Taberî; kendilerini muhaddis gören ve apolojik kelamı kullanan gruba dahil görülmektedir.<sup>449</sup> Taberî'ye dair genel kanaat onun Ehl-i Sünnet itikadına bağlı olduğu yönündedir.<sup>450</sup> Cüşemî ise Mu'tezile mezhebinin sıkı müntesiplerinden biridir.

İki müfessir arasındaki itikâdî farklılık, tefsirlerinin içeriğini de etkilemiştir. Örneğin Taberî Kıyâmet sûresi 23. âyetin tefsirinde te'vil ehlinin ihtilaf ederek iki farklı yorumda bulunduğunu aktarır. Öncelik tanıdığı yaklaşıma göre bu âyet, ahirette Allah'ın görüleceğine delalet eder. Ardından aktardığı görüşe göre ise ahirette Allah'ın mükafatını bekleme manasına gelir. İlgili âyetin rû'yetullah'a

<sup>445</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3951.

<sup>446</sup> Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3220.

<sup>447</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 11/610.

<sup>448</sup> Naif Yaşar, "İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), 33.

<sup>449</sup> Yaşar, "İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği", 33.

<sup>450</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/366.

delalet ettiği yönündeki görüşü tercih eder.<sup>451</sup> Taberî'nin aksine Cüşemî ilgili âyetin rü'yetullah'a delalet edemeyeceğini aklî, lügavî ve naklî izahlarla beyan eder.<sup>452</sup> Cüşemî'nin, *et-Tehzîb* eserinde âyetleri Mu'tezilî ilkeler bağlamında tefsir etmesi, muhalif fırkalara şiddetli reddiyelerde bulunması, tefsirinin en belirgin özelliklerinden biridir.

Cüşemî sûrelerin mukaddimelerinde ilgili sûrenin âyet sayısına dair kurrâ'nın ihtilafına, Mekki-Medenî bilgisine ve ilgili sûrenin faziletine dair rivayetlere yer verir. Her bir sûreye dair fedâilü'l-Kur'ân rivayetlerini aktaran müfessir, bazı sûrelere dair müstakil başlıklar altında bu rivayetleri toplar. Sûrelere dair aktardığı ön bilgilerin ve fedâilü'l-Kur'ân'a dair aktardığı rivayetlerin Taberî tefsirinde yer almadığı görülür.

Sonuç olarak Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri; tertip, metot, kaynak ve içerik cihetiyle *el-Câmiu'l-Beyan* tefsirinden farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Taberî tefsirinin muhtasarı sayılamayacağı sonucuna varılmıştır. Cüşemî'nin senet bilgisine yer vermediği, sadece senedin muntahâsında yer alan isme atıfla yetindiği, bu nedenle senedin ibtidâsında yer alan Taberî'ye, sadece rivayet açısından önemli konumda yer aldığı durumlarda ismen atıf yaptığı tespit edilmiştir.

Bu bölüm içerisinde; Mu'tezile ekolünün Cüşemî'ye kadar geçen serencâmına, özellikle kendi kaynakları dikkate alınarak kısaca temas edilmiş, Mu'tezilî müfessirler ve tefsir ilmine katkılarına yer verilmiştir. Bu ekole ait eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşmadığı, bu nedenle Cüşemî'nin aktardığı rivayetlerin büyük önemi haiz olduğu anlaşılmıştır. Cüşemî'nin hayatı ve eserinin genel özelliklerine müstakil başlıklar altında yer verilmiş, eserinde izlediği metot ve kaynaklar tespit edilmiştir. Cüşemî ve tefsirine dair kaynaklarda yer alan iddialar, özellikle müfessirin kendi eserleri dikkate alınarak detaylı şekilde tahlil edilmiştir. Bu bağlamda Cüşemî'nin Hanefiliği bırakarak Zeydî olduğu iddiasının doğru olmadığı gerekçeleriyle ortaya konulmuştur. Cüşemî'nin Taberî'ye ismen atıf yapmaktan kaçındığı iddiasının *et-Tehzîb* eserinde uyguladığı metotla çeliştiği görülmüş, bu yaklaşımın doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

<sup>451</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 23/506-509.

<sup>452</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7191.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. CÜŞEMÎ'NİN KUR'ÂN TASAVVURU

Çalışmanın bu bölümünde Cüşemî'nin Kur'ân tasavvuru; inanç boyutuyla Kur'ân, varlık boyutuyla Kur'ân, lafız açısından Kur'ân ve Kur'ân kıssalarına yaklaşımı şeklinde dört başlık altında tahlil edilecektir.

#### 2.1 İnanç Boyutuyla Kur'ân

Çalışmamızda bu başlık altında Kur'ân'a dair inanca taalluk eden hususiyetlere temas edilecektir. Bu bağlamda; Kur'ân'ın vahyi, korunmuşluğu, i'câzı ve şifa oluşu konularına yer verilecektir.

##### 2.1.1 Kur'ân'ın Vahyi

Lügatta işaret anlamına gelen vahiy; gizli bir şekilde bildirmek, haber vermek manalarına gelir.<sup>1</sup> Terim olarak; ilâhî bilginin gizlice peygambere iletilmesi anlamında kullanılır.<sup>2</sup> Cüşemî'ye göre Kur'ân; Cebrâîl aracılığıyla Hz. Peygamber'e vahyedilmiş,<sup>3</sup> o da kendisine vahyolunan Kur'ân'ı derhal idrak ederek zihninde tutmuştur. Bu süreçte ilahî destek aktif olarak sürece etki etmiş, vahiy sürecinde hata etmekten korunmuş ve âyetler gönlüne yerleştirilmiştir.<sup>4</sup>

Kur'ân'da Allah'ın insanlarla iletişimi; vahiy, perde arkasından hitap ve melek aracılığı şeklinde üç yolla gerçekleştiği bildirilir. Teknik olarak bunların tamamının vahiy olarak isimlendirildiğini belirten Cüşemî, birinci şeklin ilham ve rüya olarak da yorumlandığını aktarır. Ebû Müslim'in; zihne gelen ilhamlar ve şer'î istidlal yetisini; Ebû Ali'nin ise rüyada kişiye bildirilen hakikatleri bu kapsamda değerlendirdiğini söyler.<sup>5</sup> Birinci kısımda yer alan vahyin; ilham, istidlal yetisi, sâlih rüya manasını ifade ettiği kabul edildiğinde, risalet görevi olmaksızın bu yönüyle vahiy/gizli bilgi gelmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu mucizevi bir olgu olan vahiy manasına gelmemektedir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1823; el-İsfahânî, *Müfredat*, 1140.

<sup>2</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440.

<sup>3</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/508.

<sup>4</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5388.

<sup>5</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6273.

<sup>6</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2136.

Vahyin ikinci şekli olan perde ardından hitap; Ebû Ali'ye göre mecâzi bir kullanımdır. Kelâmın sadece kendisine hitap edilen tarafından duyulduğu, etrafındakilerden perdelendiği/gizlendiği manasına gelmektedir. Tûr'da ateş aracılığıyla yapılan ilk hitabı sadece Hz. Musâ'nın işitmesi, yanında bulunanlar tarafından duyulmaması bu tür iletişimin örneklerindendir. Bir diğer görüşe göre âyette ifade edilen perdeleme; mütekellimle bağlantılı olmayıp sadece kelimla irtibatlıdır. Zira Allah'ın perde arkasında bulunması söz konusu değildir. Bu açıdan âyetin ifadesi, kelâmın mekânıyla irtibatlı olup Allah'ın, kelâmını bir mekânda yaratması manasına gelmektedir. Bu açıdan ilgili ifade, kelâmullâh'ın hâdis olduğuna delalet eder.<sup>7</sup>

Melek aracılığıyla gerçekleşen iletişimde; görevli melek Allah'ın buyruklarını iletir. Ardından peygamber bu bilgileri insanlara tebliğ eder.<sup>8</sup> Cüşemî'ye göre âdetüstü/mucizevi bir olgu olan vahiy, bu tür iletişimdir.<sup>9</sup> Allah ile peygamberi arasındaki iletişim Cebrâil'in yanısıra diğer melekler aracılığıyla da gerçekleşebilmektedir. Örneğin Cüşemî'ye göre; “بِأَيْدِي سَفَرَةٍ”<sup>10</sup> ifadesi Allah ve peygamber arasında elçilik yapan meleklerle delalet eder. Cebrâil dışında meleklerin de vahiy görevinde aracı olduğunu söyler.<sup>11</sup>

Cüşemî; Kur'ân vahyinin başlangıcına dair dört farklı görüş aktarır:

a. İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî ve bir grup alime isnad ettiğine göre; Kur'ân'ın tamamı Kadir gecesi Dünya semasına indirilmiş, daha sonra parça parça Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir.

b. Ebû İshâk'a göre; Kur'ân'ın vahyi Ramazan ayının Kadir gecesi başlamıştır.

c. Kadir gecesi, o sene incek olan âyetler Dünya semasına indirilmiştir.

Müfessir ilk olarak aktardığı rivayeti tercih eder. Bir maslahata binaen Allah'ın Kur'ân'ın tamamını Kadir gecesi Dünya semasına indirdiğini belirtir.<sup>12</sup>

Kur'ân'ın hem lafız hem de mana cihetiyle vahyi tartışmalı hususlardan biridir. Cüşemî; Kur'ân'ın mânen Allah'a, lafzen Peygamber'e ait olduğu iddiasına karşı çıkar. Bu yaklaşımı Kur'ân'ın zâhirine aykırı bulur.<sup>13</sup> Kur'ân'ın Hz.

<sup>7</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6273.

<sup>8</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6273.

<sup>9</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7186.

<sup>10</sup> Abese 80/15.

<sup>11</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7286.

<sup>12</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/766.

<sup>13</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1976.

Peygamber'in sözü olduğunu iddiası eden Bâtîniyye'ye itiraz eder.<sup>14</sup> Kur'ân'ın; lafız ve mana cihetiyle Allah'a ait olduğunu, Peygamber'e vahyedilen ilahî bir kelâm olduğunu söyler. Vahyedilmiş olmasını Kur'ân'ın yaratılmış oluşunun delilleri arasında zikreder. Nâzil olabilen birşeyin kıdeminden söz etmenin mümkün olamayacağını belirtir.<sup>15</sup>

Mu'tezile alimleri vayhi ilahî bir lütuf olarak değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda Allah; emir ve nehiyelerini, kişilerin zihni melekeleriyle detaylarına vakıf olamayacağı bilgileri açığa çıkarmak için ilahî vahyini tüm insanlığa bahşetmiştir. Bu ilâhî yardım herkese sunulmuş olmasına rağmen sadece müminler için -onları destekleyen- bir lütuf olmuştur.<sup>16</sup> Cüşemî de Kur'ân'ın vahyedilişini, lütuf kavramıyla izah eder. Kelâmullâhın indirilmesiyle insanların teklife dair mazeretlerinin ortadan kaldırıldığını savunur.<sup>17</sup> Âyetlerin Allah'tan bir lütuf olarak maslahatlar üzerine vahyedildiğini belirtir. Bu bağlamda وَيَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ ifadesini müşriklerin vahiy talebi olarak yorumlar. Şahısların talep ve istekleri doğrultusunda âyetlerin nâzil olmadığını aktarır.<sup>18</sup>

Cüşemî dinin aslı olarak kabul ettiği Kur'ân vahyini Allah'ın en büyük nimetlerinden biri olarak görür. Bu nedenle şükür sebebi olduğunu düşünür. الْحَمْدُ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ bir lütuf olarak kabul eden Cüşemî, bu hususu onun hâdis/yaratılmış oluşunun delilleri arasında sayar.<sup>19</sup> İnsanlığı uyarma amacıyla Kur'ân'ın vahyedilmesinin, insan fiillerinin mükelleflerin tercih ve iradeleriyle meydana geldiğine delalet ettiğini savunur. İnsan fiillerine dair Cebrî düşüncenin, vahyin inzar amacıyla çeliştiğini iddia eder.<sup>20</sup>

Cüşemî ilk vahyedilen âyetlere dair; Alak sûresi, Alak sûresinin ilk beş âyeti,<sup>21</sup> Müddessir sûresi<sup>22</sup> ve Fâtiha suresi<sup>23</sup> olduğu yönünde rivayetlere yer verir. Alak sûresinin ilk inen sûre olduğu yönünde müfessirlerin icma ettiğini aktarır.

<sup>14</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2496.

<sup>15</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4212; el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2496.

<sup>16</sup> Maha Elkaisy Friemuth, "Vahyedilmiş Bilginin İşlevi ve Tanrı'nın Lütuf Yoluyla İletişim Kurması", çev. Aişe Taban, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 376-380.

<sup>17</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2476.

<sup>18</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3343.

<sup>19</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4343.

<sup>20</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4343.

<sup>21</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7476.

<sup>22</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7151.

<sup>23</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7478.

Fâtiha'nın ilk inen sûre olduğu yönündeki görüşe karşı çıkar. Bakara 275 ve 281. âyetlerin vahyedilen son buyruk olduğu yönünde farklı görüşlere yer verir.<sup>24</sup>

### 2.1.1.1 Vahiyde Hata ve Şeytanın Müdahalesi

Peygamberin vahiyde hata yapması, şeytanın bu iletişime müdahalesinin imkânı meseleleri, vahiy olgusunun tartışmalı konuları arasında yer almış, Garânîk hâdisesine dair rivayetler tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur. Bu rivayetlere göre; Hz. Peygamber Necm sûresinin 19-20. âyetlerini<sup>25</sup> Mekke müşriklerine okur. Ardından şeytan Peygamber'i hataya düşürerek; “تلك الغرائق العلا وان شفاعتهم ترتجى” Bunlar ulu kuğulardır. Şefaati umulandır.” dedirtir. Bunu duyan müşrikler sevinçle sûrenin devamını dinle. Secde âyeti okununca Hz. Peygamber'le birlikte secde ederler. Daha sonra Cebrâil kendisine gelerek, nâzil olmayan bir şeyi vahye dahil ettiği için Hz. Muhammed'i uyarır. Bu hâdise ilgili rivayette yer alan “kuğular” manasına gelen “ğarânîk” ifadesiyle meşhur olur.<sup>26</sup>

Taberî bu olaya dair rivayetlere yer vermemiş, Mâtürîdî ise böyle bir şeyin gerçekleşmesini muhal görmüştür.<sup>27</sup> Fahreddîn er-Râzî; tahkik erbabına göre Kur'ân, sünnet ve aklî delillerle ilgili rivayetin uydurma olduğunu belirtmiştir.<sup>28</sup>

Cüşemî Garânîk rivayetlerine ihtiyatla yaklaşarak sahih kabul edilmesi durumunda te'vil edilmesini gerekli görür. Onun yaklaşımına göre Hz. Peygamber; Necm sûresinde yer alan putların isimlerinin geçtiği âyeti tilâvet edince, orada bulunan bazı müşrikler; putlarını yüceltici ifadelerde bulunmuştur. Onların dile getirdiği bu sözler, Hz. Peygamber'in ifadesi zannedilmiş, vahyi tebliğ ederken hata yaptığı düşünülmüştür.<sup>29</sup> Bu yaklaşıma göre Garânîk olayında, Hz. Peygamber'in hatasından söz etmek mümkün değildir. Zira hâdise yanlış anlaşılardan ibarettir.

Ebû Ali el-Cübbâî Peygamber'in beşerî yönüne işaret eder; -müteşâbih âyetlerin yanlışlıkla birbirlerinin yerine okunması gibi- yanlış ve küçük hataları mümkün görür. Ancak Garânîk rivayetlerinde aktarıldığı şekliyle vahyin tebliğinde hata yapması, müşriklerle birlikte secde etmesi, ardından Cebrâil aracılığıyla

<sup>24</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1066.

<sup>25</sup> en-Necm 53/19-20: وَمَنْ لَّيْلَةُ الْاُخْرَىٰ / وَأَقْرَأْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنْ لَّيْلَةُ الْاُخْرَىٰ / Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı?

<sup>26</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısırye, 1964), 12/85; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/319.

<sup>27</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 14/223.

<sup>28</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 23/51.

<sup>29</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4986.

uyarılması vb. haberleri kabul etmez.<sup>30</sup> Ebû Ali “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا ”/Senden önce hiçbir resul ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın.”<sup>31</sup> âyetinde ifade edilen şeytanın müdahalesini de tilâvet odaklı dil sürtüşmesi ve hatalardan ibaret olarak yorumlar.<sup>32</sup> Ebû Müslim’e göre âyette ifade edilen şeytanın müdahalesi; vesvese vermesi ve dünya meşgalesine dair düşüncelere sevketmeye çalışmasından ibarettir. Ancak Allah, peygamberini bu müdahaleden korumuştur.<sup>33</sup>

Cüşemî vahiye hata ve şeytanın müdahalesi meselesini, Peygamber’in korunmuşluğu/ismet sıfatı üzerinden değerlendirir.<sup>34</sup> Peygamber’in risalete halel getirecek her türlü olumsuzluktan korunduğunu belirtir. Bu bağlamda vahye dışarıdan müdahaleyi mümkün görmez. Ancak şeri hükümlerin edası dışında kalan tilâvet odaklı hataları imkân dahilinde kabul eder.<sup>35</sup>

#### 2.1.1.2 Fetret-i Vahy/Vahyin Kesintiye Uğraması

İnsan ve yaratıcı arasındaki iletişimi sağlayan nübüvvet ve vahiy, kesintisiz devam eden bir olgu değildir. Peygamberlerin gönderilmesi ve gönderilen peygamberin risalet sürecinde bazı inkıtarlar meydana gelmiştir. Peygamberler arasında elçisiz geçen zaman dilimlerine; *nübüvvette fetret*, peygamberin risâlet sürecinde belli bir müddet vahyin durdurulmasına ise; *vahiyde fetret* denilmiştir.<sup>36</sup> Vahyin geçici olarak kesildiği bu ara dönemler için; inkıtâ-i vahy, betâet-i vahy, taahhur-u vahy ifadeleri de kullanılmıştır.<sup>37</sup>

Kaynaklarda; vahiye yaşanan bu kesintilerin sayısı, hangi sûrelerden önce ve sonra bu inkıtarların yaşandığı hususunda farklı rivayetler bulunur. Cüşemî; Müddesir ve Duhâ sûrelerinin<sup>38</sup> nüzûlünden önce vahyin inkıtaa uğradığına dair rivayetlere yer verir.<sup>39</sup> Bu kesintilerin süresinin; on beş gün, yirmi beş gün ve kırk gün olduğuna dair farklı rivayetler aktarır.

<sup>30</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4986.

<sup>31</sup> el-Hacc 22/52.

<sup>32</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4989.

<sup>33</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4989.

<sup>34</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7068.

<sup>35</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4992.

<sup>36</sup> Faruk Vural, “Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 85.

<sup>37</sup> Mustafa Akçay, “Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 80.

<sup>38</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7452.

<sup>39</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7152.

Vahyin gecikme sebeplerine dair çeşitli rivayetlere yer verir. İnşâallah dememesi, evinde köpek yavrusunun bulunması, miraç gecesindeki talebi, parmağına isabet eden bir taş nedeniyle şiir okuması, aktarmış olduğu fetret-i vahy sebepleri arasında yer alır. Özellikle son iki sebebin sahih olamayacağını söyler.<sup>40</sup>

Fetret-i vahyi mümkün gören Cüşemî; bu inkitanın sebebine dair rivayetlere ise ihtiyatla yaklaşır. Örneğin Hz. Peygamber'in vahyin kesilmesi nedeniyle Hz. Hatice'ye; "Rabbim beni terk etti!" şeklindeki serzenişinden bahseden rivayetlerin sahih olamayacağını belirtir. Ona göre bir peygamber'in bu şekilde düşünmesi mümkün değildir. Zira peygamberler, vahyin tekaddüm ve teaahür ederek geleceğinin farkındadırlar.<sup>41</sup> Müfessirin bu ifadeleri onun fetret-i vahyi, bir sebebe bina edilmeksizin doğal bir durum olarak gördüğüne işaret etmektedir.

Cüşemî'nin fetret-i vahye dair İbn-i Abbâs'a nispet ettiği rivayete göre Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair bilgi alma amacıyla Nadr b. Hâris ve Utbe b. Ebî Mu'îd'i Yahudi alimlerine gönderir. Yahudi alimleri, Peygamber'in durumuna dair bilgi alır. Anlatılanların doğru olması durumunda onun nebi olduğuna hükmederler. Ancak Peygamber'i sınama amacıyla üç hususu sormalarını, ikisine cevap verip diğerinden sükût etmesi halinde peygamberliğinin kesinleşeceğini belirtirler. Peygamber'e sorulmasını istedikleri üç husus; Ashâb-ı kehf, Zülkarneyn ve rûh'a dair malumatlardır. Müşrikler Mekke'ye dönüp bu soruları Peygamber'e yöneltince o; "Yarın size cevap vereceğim!" der, ancak "inşaallah" ifadesini kullanmadığı için vahiy bir süre kesilir. Bir rivayete göre bu süre 15 gün iken bir diğer rivayete göre bir günlük fetret yaşanır. Daha sonra Cebrail'in gelmesiyle Peygamber vahyin gecikme nedenini sorar; bunun üzerine *âyeti*<sup>42</sup> nazil olur.<sup>43</sup>

Esam; Hz. Peygamber'in inşaallah demediği için kafirlere karşı huccetinin/delilinin geciktirilerek fetret-i vahiy yaşadığı iddiasını doğru bulmaz. Hz. Muhammed'in (sav.) herhangi bir şeyin Allah'ın dilememesine rağmen meydana gelemeyeceğini bildiğini, her ne kadar diliyle "İnşallah/Allah dilerse!" demese de kalbiyle bu hakikatin farkında olduğunu belirtir. Bu nedenle

<sup>40</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7452.

<sup>41</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7452.

<sup>42</sup> Kehf 18/23.

<sup>43</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4349-4350.



cezalandırıldığı iddiasını eleştirir. Böyle bir durumda vahyin gecikmesinin, tenfir'e/insanların ondan uzaklaşmasına sebebiyet vereceği için mümkün görmez.<sup>44</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerine göre vahiy ilahi bir lütfudur. Bu anlayışı benimseyen Cüşemî Kur'ân'ın mânen Allah'a, lafzen Peygamber'e ait olduğu iddiasını zahire aykırı bularak karşı çıkmıştır. Kur'ân'ın vahiy edilmiş olmasını, halku'l-Kur'ân anlayışının delilleri arasında görmüştür. İnsanlığı uyarma gayesiyle vahiy edilmesinden hareketle cebr anlayışı eleştirmiş, vahyin gayesi üzerinden Mu'tezile'nin insan fiillerine yaklaşımını desteklemiştir. Mu'tezile alimlerinin peygamberin vahiyde hata yapmasını ismet vasfına aykırı buldukları, fetret-i vahyi kabul ettikleri, bu durumu vahiy süreci içerisinde yaşanan bir durum olarak değerlendirdikleri tespit edilmiş, ancak bu kesintinin bir nedene bağlanarak peygamberin cezalandırılması şeklinde değerlendirilmesini doğru bulmadıkları sonucuna ulaşmıştır.

### 2.1.2 Kur'ân'ın Korunmuşluğu: Tahrif, Tebdil ve Kur'ân'da Eksiklik Meselesi

Müslümanlar arasında Kur'ân'ın korunmuşluğuna dair genel kabul olmasına rağmen tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlığına dair bazı tartışmalar cereyan etmiştir. Sözlükte; kelâmı söyleniliş gayesinden saptırmak manasındaki حرف kökünden gelen tahrîf;<sup>45</sup> kutsal kitapların metninin veya manalarının bozulması anlamına gelir.<sup>46</sup> İslam alimleri tahrif meselesini daha çok Tevrat ve İncil'in değiştirilmesi bağlamında kullanmıştır. Bu değiştirilmeye dair; 1. lafız ve manada tahrif, 2. sadece tefsirinde tahrif, 3. bazı lafızlarında tahrif şeklinde üç farklı yaklaşım benimsenmiştir.<sup>47</sup>

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e nâzil olduğu şekliyle günümüze ulaşmış tartışmasında Şia'nın yaklaşımı dikkat çeker. Şii-Ahbârî gelenekte Kur'ân'ın tahrifi ve eksiliğini iddia eden bazı rivayetlere rastlanılır. Cüşemî, Râfîzîlerin Peygamber'in Kur'ân'ın bir kısmını gizlediği yönünde iddialarına yer

<sup>44</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4350.

<sup>45</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1994), 9/43.

<sup>46</sup> Muhammed Tarakçı, "Tahrif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/422.

<sup>47</sup> Necmettin Gökkır, "Kur'an-ı Kerim Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 2 (2000), 221.1111

vererek eleştirir.<sup>48</sup> İmamiyye'nin; Kur'an'da eksik ve ziyade bulunduğuna dair iddialarını da aktararak bu yaklaşımlarına karşı çıkar.<sup>49</sup>

Küleynî'nin; "Nâzil olduğu şekliyle Kur'an'ın tamamının toplandığını iddia eden kişi ancak bir yalancıdır. Zira Kur'an'ı nâzil olduğu şekliyle toplayan ve hıfzedenler, sadece Ali b. Ebî Tâlip ve ondan sonra gelen imamlardır!",<sup>50</sup> "Cebrâil'in Hz. Muhammed'e getirdiği Kur'an'da 17 bin âyet vardı." dediği iddia edilir.<sup>51</sup> Hz. Fâtıma'ya nispet ettiği mushafın, günümüz mushaflarından üç kat daha büyük olduğunu söylediği aktarılır. Bazı Şii kaynaklarda; Kur'an'da Hz. Ali ve ehl-i beytinden bahseden Nurayn adlı bir sûrenin bulunduğu, ancak bu sûrenin Hz. Osman tarafından mushaftan çıkarılarak yakıldığı iddia edilir.<sup>52</sup> Nöldeke ve Schwally iddia edilen bu sûrenin metnini ve çevirisini *Geschichte des Qorâns* adlı çalışmada yayınlamıştır.<sup>53</sup>

Şia içerisinde yer alan Ahbârî gelenekte özellikle imâmet doktrini; Kur'an'ın tahrif edildiği, bütün âyetlerin günümüze ulaşmadığı anlayışını doğuran rivayetlerle savunulmuştur. Sonraki süreçte Şerif Murtazâ, Tûsî ve Tabersî gibi Şii müfessirlerin etkisiyle bu anlayış önemli ölçüde değişmiş, İslam dünyasında yer alan genel kabule yakın bir anlayış benimsenmiştir.<sup>54</sup>

Kur'an'ın korunması meselesini tartışan bazı oryantalistler, onun orijinal şekliyle günümüze ulaşmadığını, bazı değişiklikler geçirdiğini iddia etmişlerdir.<sup>55</sup> Nöldeke'nin iddiasına göre Hz. Peygamber ilk vahiyleri unutmuş, Mingana'ya göre vahyin ilk döneminde Kur'an'ı kayıt altına almak müslümanların aklına gelmemiştir.<sup>56</sup> Kur'an'ın Peygamber döneminde cemedilmemesi, Hz. Osman'ın

<sup>48</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2496.

<sup>49</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3927.

<sup>50</sup> Muhammed Malullah, *eş-Şia ve Tahrifü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Vâ'i'l-İslâmî, 1982), 69.

<sup>51</sup> Malullah, *eş-Şia ve Tahrifü'l-Kur'an*, 68.

<sup>52</sup> Adil Yavuz, "Kuran'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", *Marifet Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 22.

<sup>53</sup> Theodor Nöldeke - Friedrich Schwally, *Kur'an Tarihi*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: İlke Yayınları, 1970), 122-127.

<sup>54</sup> Sabuhi Şahavat, "İmâmiyye Şîası'nın Kur'an'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı", *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (01 Aralık 2014), 43.

<sup>55</sup> Bilal Gökür, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (12 Eylül 2013), 11.

<sup>56</sup> Muhammed Mustafa el-A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 88.

cem faaliyetinde farklı nüshaları imha ettirmesi vb. rivayetler, ilgili meseleye dair müsteşriklerin yaklaşımlarına yön veren temel saik olmuştur.<sup>57</sup>

Sünni kaynaklarda Kur'ân'ın tahrif edildiği izlenimi veren bazı rivayetlere yer verilmesi, muhalifleri tarafından Kur'ân'ın korunmuşluğunu inkâr ettikleri yönünde eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir. “Ahzâb sûresi Bakara sûresine denkti. Onun içinde ‘Evlenmiş erkek ve evlenmiş kadın zinâ ederlerse, onları elbette recmedin!’ ifadesi yer almaktaydı.”<sup>58</sup> rivayeti, bu yöndeki aktarımlar arasındadır. Bir başka rivayette; “İbn Abbas; ‘Onlar mushaftan değil!’ diyerek mushaftan Muavvizeteyn’i sildi.” iddiası aktarılmıştır.<sup>59</sup> Übeyy b. Ka'b'ın kıraatinde kunut duasının Kur'ân'dan bir parça olduğu yönündeki iddia, Sünnî kaynaklarda Kur'ân'da eksiklik bulunduğu izlenimi veren rivayetler arasındadır.<sup>60</sup>

Cüşemî; hadis ehlinin aktardığı bu rivayetlerin Râfizilerin elini güçlendirdiğini, Hz. Osman'ı Kur'ân'ı tahrif etmekle suçlayarak tekfir etmelerine sebebiyet verdiğini söyler. Bu rivayetlerin İslam'a zarar vermek isteyen mülhitlerin uydurmaları olduğunu düşünür. Böyle yaparak İslam dininin temel kaynağı olan Kur'ân'ın mevsukiyetine gölge düşürmeyi hedeflemişlerdir. Risalet karşılığında şüpheye sebebiyet veren bu iddiaların âhad haber olup sahih olamayacağını belirtir. Kur'ân'ın korunduğu yönündeki âyet ile; tahrif, tebdîl ve eksiklik olduğu iddialarının geçersiz kılındığını savunur. Toplumsal bir tahlilde bulunarak, günümüz müslümanlarının tek bir âyetin dahi eksiltilmesine izin vermeyecekken, sahabenin onlarca âyetin eksiltilmesine ses çıkarmamış olmasını muhal görür.<sup>61</sup>

Cüşemî; Kur'ân'ın günümüzde okunduğu şekliyle Hz. Peygamber zamanında bir araya getirildiğini söyler. Hz. Osman'ın, insanlar arasında okuyuş farklılıkları arttığı için kargaşa çıkmasından korkarak Peygamber zamanında bulunan nüshanın çoğaltılmasını sağladığını aktarır.<sup>62</sup> Kur'ân'da “Evlenmiş erkek ve evlenmiş kadın zinâ ederlerse, onları elbette recmedin!” şeklinde bir âyet bulunduğu dair rivayetlerin, tilâvetinin neshedildiği için mushafa konulmadığı şeklinde te'vil edilebileceğini belirtir. Ahzab sûresinin Bakara sûresi kadar uzun

<sup>57</sup> Gökkır, “Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı”, 17.

<sup>58</sup> Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali (Dâru İbn Hazm, 2013), 2/471.

<sup>59</sup> İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 2/471.

<sup>60</sup> Nâsirüddin el-Elbânî, *İrvâ'ü'l-Ğalîl fî Tahrîci Ehâdisi Menâri's-Sebîl* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmi, 1985), 2/171.

<sup>61</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5692.

<sup>62</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5692.

olduğu şeklindeki te'vil edilemeyeceğini düşündüğü rivayetleri mülhitlerin uydurması olduğunu düşünür.<sup>63</sup>

Kur'an'ın tebdili; âyetlerin içeriğindeki hakikatlerin gizlemesi veya ifade ettiği mananın dışında te'vil edilmesidir.<sup>64</sup> Ebû Ali el-Cübbâi Tevrat'ın tahrifini de bu açıdan değerlendirerek manasının tahrif edildiğine işaret eder.<sup>65</sup> Cüşemî'ye göre Kur'an sırf Allah kalamı olup kendisinde peygamber veya herhangi bir şahsın etkisi ile tebdil ve tağyir bulunmamaktadır.<sup>66</sup> Bu nedenle peygamberden Kur'an'ı tebdil etmesini isteyenler küfre düşmüştür. Yûnus sûresi 15-17. âyetlerin işaret ettiği üzere Hz. Peygamber, kendisine vahiy gelmeden önce kavmi içerisinde yaşayan bir bireydir. Kur'an'ın benzeri bir şey getirmesi, kendisi için de mümkün değildir. Peygamberin Kur'an'ı tebdil edemeyeceğinin ifade edilmesi ayrıca onun da vahye tabi olduğunu, kendi inisiyatifi ile haram ve helal koyma yetkisine sahip olmadığını göstermektedir.<sup>67</sup>

Müfessir'e göre "وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ"<sup>68</sup> âyeti; Kur'an'ın tebdilinin imkân dahilinde olduğuna delalet eder. Bu nedenle onu tebdil edenler kınanarak, kendilerine vaîdde/uyarıda bulunulmuştur.<sup>69</sup> Hicr sûresinde yer alan إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ifadesi,<sup>70</sup> tahrif, tebdil ve eksiklik meselesine dair müslümanların yaklaşımlarına yön vermiştir. Öncelikle âyette ifade edilen mahfuz/korunan şeyin; Kur'an veya Hz. Muhammed olduğu yönünde iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Korunanın Hz. Muhammed olduğuna dair yoruma göre onun (sav.) korunması; düşmanlarına karşı güvende kılınması, müminlerle desteklenmesi şeklinde izah edilmiştir.<sup>71</sup> Âyette ifade edilen mahfuz/korunanın Kur'an olduğuna dair yoruma göre farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Katade'ye göre Kur'an kendisine ekleme yapılmasından veya bazı şeylerin çıkartılmasından korunmuştur. Ebû Ali el-Cübbâi'ye göre; müşriklerin tasarrufundan emin kılınmıştır. Dolayısıyla Kur'an'ı tahrif etmeleri, ortadan kaldırmaları, unutturmaları mümkün değildir. Diğer bir yoruma göre Kur'an'ın korunmuşluğu; hıfzedilerek kıyamet gününe kadar ilk

<sup>63</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5693.

<sup>64</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/852.

<sup>65</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1579.

<sup>66</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3334.

<sup>67</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3335.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/211: Kim Allah'ın nimetini kendisine geldikten sonra değiştirirse bilsin ki Allah cezalandırmada çok şiddetlidir.

<sup>69</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/852.

<sup>70</sup> Hicr 15/9: Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.

<sup>71</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3926.

günkü orjinallığı ile nesillerden nesillere aktarılmasıdır. Diğer ilahi kitaplar gibi neshedilmeyip hükmünün kıyamete kadar baki kalacak olması, onun mahfuz oluşu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>72</sup>

Ebu'l-Kâsım ve Kâdi Abdülcebbar'a göre ilgili âyet; Kur'ân'ın teğayyur ve tahriften korunmuşluğuna delalet ettiği gibi aynı zamanda onun kadîm olmadığını, muhdes/sonradan yaratılmış olduğunu ifade eder. Çünkü kadîm olan bir şeyin nâzil olması ve korunması/mahfuz olması söz konusu değildir.<sup>73</sup> Kâdi Abdülcebbar âyette yer alan "Onu elbette biz koruyacağız!" buyruğuna işaret ederek bu korunmanın ilahi etkiyle gerçekleştiğini belirtir. Hadis ile Kur'ân arasındaki en temel hususiyetlerden birinin de bu olduğunu belirtir. Hadislere dair bu şekilde ilahi koruma vaad edilmediği için Hz. Peygamber hadis aktaracaklara önemli uyarılarda bulunurken âyet aktarımına dair -ilahi etkiyle korunacağı vaad edildiği için-bu yönlü bir uyarıda bulunma ihtiyacı hissetmemiştir. Kur'ân'ın mahfuz oluşu, hadis rivayetlerinde bu özelliğin bulunmayışı nedeniyle; "Benden size bir hadis ulaştığında onu Allah'ın kitabına arz edin!" demiştir.<sup>74</sup>

Cüşemî vahiyde hata, tahrif, tebdil ve ziyade meselesini peygamberin korunmuşluğu/ismet sıfatı üzerinden değerlendirir.<sup>75</sup> Nübüvvetin korunmuş olması, ilahi etki ile Kur'ân'ın da korunmasını gerekli kıldığını söyler. Kur'ân'ın levh-i mahfuz'da olmasını, onun her türlü değişim, tebdîl, ziyade ve noksanlıktan ilahi etki ile korunduğuna delalet ettiği yönünde yorumlar.<sup>76</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile'nin; Kur'ân'ın tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlıktan ilahi bir iradeyle korunduğu yaklaşımını benimsediği, bu mahfuziyeti halku'l-Kur'ân'ın delilleri arasında yorumladığı görülmüştür. Cüşemî'nin de bu yaklaşımı benimsediği, bu bağlamda Şia ve İmâmiyye'yi eleştirdiği, Kur'ân'da eksiklik olduğunu iddia eden te'vil edilemeyecek rivayetleri kabul etmediği tespit edilmiştir.

### 2.1.3 Kur'ân'ın İ'câz'ı, Tehaddî ve Sarfe Teorisi

Kur'ân-ı Kerim müslümanlar tarafından Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olarak kabul edilmiştir. Hatta nüzûl döneminde yaşayan bazı müşriklerin, Kur'ân'ın harikulade özellikler taşıdığını kabul etmek durumunda kaldıklarına dair

<sup>72</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3926.

<sup>73</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3927.

<sup>74</sup> Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Emîn el-Hûlî, ts., 16/160.

<sup>75</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7068.

<sup>76</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7361.

bazı rivayetler aktarılmıştır. Ancak Kur'ân'ın üstün yönünü; Hz. Peygamber'in kâhinlik, sihirbazlık ve şairlik ithamıyla anlamlandırdıkları anlaşılmaktadır. Müseylimetü'l-Kezzâb (ö.12/633), Tuleyha b. Huveylid (ö.21/642) gibi şahısların sec'î sözlerle Kur'ân'a nazîre yapmaları, Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ (ö.155/772) ve bazı şahsiyetlerin Kur'ân'a yönelttiği eleştiriler, i'câz tartışmalarının erken dönemden itibaren başlamasına sebebiyet vermiştir.<sup>77</sup>

İslam alimleri Kur'ân'ın i'câzını savunur. Ancak mu'ciz yönüne dair farklı yaklaşımlar benimser. Bu hususta kaleme aldıkları eserlerle ulûmü'l-Kur'ân içerisinde i'câzü'l-Kur'ân adında müstakil bir disiplin teşekkül etmiştir. Tehaddî ve sarfe teorisi de Kur'ân'ın i'câzıyla alakalı meseleler arasında yer almıştır.

Aciz bırakmak anlamına gelen i'câz kelimesi terim olarak; Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi yönüyle beşerin aciz kalmasını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>78</sup> İ'câzü'l-Kur'ân'a yönelik çalışmalar hicrî III. yüzyılın başlarında yabancı unsurlar tarafından Kur'ân'a yöneltilecek eleştirilere karşı hız kazanmış, Mu'tezile alimleri bu alanda önemli eserler kaleme almıştır.

Mâtürîdî ve Eş'arî alimler de Kur'ân'ın i'câzına dair çeşitli eserler kaleme almışlardır. Bu bağlamda Mâtürîdî; Kur'ân'ın benzerini getirmenin insanların makdurunda olmadığını belirtir. İnsanlarda bu yönde bir güç bulunması durumunda, Mekke müşriklerinin mutlaka Peygamber'i yalancı çıkarmak için bu yönde bir teşebbüste bulunacaklarına işaret eder. Kendilerini bu yönde zorlamamış olmalarının, Kur'ân'ın kendi güçlerinin dışında aciz bırakan bir kelam olduğuna delalet ettiğini söyler.<sup>79</sup> Kur'ân'a nazire yapma arzu ve emellerinin Allah tarafından kırıldığını iddia eder.<sup>80</sup> Fahreddîn er-Râzî'ye göre de Kur'ân'ın benzerini getirmeye insanların güç yetiremiyor oluşu, onun i'câzını ortaya koymaktadır.<sup>81</sup>

İ'câzü'l-Kur'ân'la bağlantılı olan *tehaddî*; Kur'ân-ı Kerîm'in ilâhî kaynaklı olduğunu kabul etmeyenlere karşı onun benzerini getirmeleri hususunda meydan okunmasını ifade eden bir terimdir. Bu yönde meydan okuyan âyetlere, *tehaddî âyetleri* denilir.<sup>82</sup>

<sup>77</sup> Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz fî İlmi'l-Meâ'nî*, ed. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kâhire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 581.

<sup>78</sup> ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/340.

<sup>79</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/393.

<sup>80</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/90.

<sup>81</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 2/131.

<sup>82</sup> Detaylı bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

*Sarfe* teorisi ise Mu'tezilenin önemli isimlerinden Nazzâm tarafından, Kur'ân'ın i'câz'ına dair farklı bir yaklaşım olarak neşet etmiştir.<sup>83</sup> Bir i'câzü'l-Kur'ân teorisi olan sarfe; Kur'ân'ın benzerini getirme gücünün insanlarda bulunduğunu, ancak bu kudreti kullanmalarının ilahi bir etkiyle engellendiğini ifade eder.<sup>84</sup> Teşebbüs etme iradelerinin engellenmesine dolaylı sarfe, teşebbüs ettikten sonra kudretlerinin yok edilmesine ise mutlak sarfe denilir.<sup>85</sup> Nazzâm mutlak sarfeyi savunurken, Câhız dolaylı sarfe yaklaşımını benimser. Sarfe teorisinin mimarlarından Nazzâm, Kur'ân'ın nazmını mu'ciz görmemiş, sadece gaybî haberler cihetiyle nübüvveti delalet ettiğini savunmuştur. Hayyât onun bu yaklaşımıyla Mu'tezile içerisinde yalnız kaldığını ifade etmiştir.<sup>86</sup> Câhız ise Kur'ân'ın nazm açısından i'câz'ı ile sarfe'yi birarada değerlendiren farklı bir yaklaşım tercih etmiştir.<sup>87</sup> Bazı kaynaklarda; Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi alimlerin de sarfe'yi savundukları aktarılır.<sup>88</sup> Ancak bu isimlerin sarfe anlayışıyla Nazzâm'ın teorisi sadece; ilahi müdahaleyle Kur'ân'ın benzerini getirmelerinden engellenmeleri cihetiyle benzerlik taşır. Oysa Nazzâm Kur'ân'ın nazmını mu'ciz görmemiş, ilahi etki olmasa Kur'ân'ın benzerinin getirilebileceğini savunmuştur. Nazımdaki i'câz'ı kabul eden; Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi isimlerin bir kayıt düşmeden sarfe'yi savunduklarını söylemek, yanlış kanaatlerin oluşmasına sebebiyet verecektir.

Mu'tezile içerisinde sarfe teorisine karşı çıkan önemli isimlerden biri Kâdî Abdülcebbâr'dır. Ona göre insanlar ilahi tesirle Kur'ân'ın benzerini getirmekten engellenmez. Aksine onun i'câz'ı; bizzat kendisinde bulunan beşer üstü özelliğinden kaynaklanır. Kur'ân'ın insanların kelâmından farkının olmadığını, insanlarda onun benzerini meydana getirme kudretinin bulunduğunu ancak Allah tarafından engellendiklerini söylemek, Kur'ân'ın mu'ciz olmadığı anlamına gelecektir. Bu durumda asıl i'câz ilahi etkiyle insanların engellenmesinde olacak, Kur'ân'ın üstünlüğü söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla tehdî'nin de bir

<sup>83</sup> Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", 21/404.

<sup>84</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/231.

<sup>85</sup> Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003), 197.

<sup>86</sup> Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 58.

<sup>87</sup> Abdurrahmân b. Maâda eş-Şehrî, *el-Kavlü bi's-Sarfeti fî İ'câzi'l-Kur'ân Arz ve Nakd* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2010), 19.

<sup>88</sup> Benzer iddia için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/36/141.

anlamı kalmayacaktır. Halbuki Kâdî'ye göre Hz. Peygamber'in Kur'ân'la tehattî'de bulunduğu zaruri bir bilgi olarak malumdur. Bu yönde bir meydan okumanın yapılmış oluşu, sarfe teorisinin bâtil olduğunu göstermektedir.<sup>89</sup>

Mu'tezile alimlerinden Rummânî, Kur'ân'ın i'câzına dair çalışmalarıyla dikkat çekmektedir. O Kur'ân'ın i'câz yönüne dair; 1. Yeterli sebep bulunmasına rağmen karşılık verilememesi, 2. Tehaddî, 3. Sarfe, 4. Belâgat, 5. Gaybî haberler, 6. Farklı üslûbu, 7. Diğer mucizelerle kıyaslanabilirliği şeklinde yedi husus zikreder. İ'câz'ı sadece sarfe'yle kayıtlamayıp nazım ve içeriğiyle de muciz oluşuna vurgu yapar.<sup>90</sup>

Cüşemî de Kur'ân'ın i'câz'ını sarfe'ye hasretmez, nazmıyla da mu'ciz olduğunu söyler. O; Kur'ân'ın i'câzını sekiz fasılda zikreder, bu hususların bilinmesi ile mu'ciz yönünün bilinmiş olacağını belirtir:

Müfessir'e göre Kur'ân'ın i'câzına dair bilinmesi gereken ilk fasıl; tehattî meselesidir. Kur'ân'ın tehattîsi, ilm-i zaruri ile bilinmekte olup, inkâr edilmesi mümkün değildir. İnsanoğlu, çevresinde tanıklık ederek etkilendiği şeyleri yapma iç güdüsü taşımaktadır. Fesahatıyla tanınan ve bu özellikleriyle iftihar eden cahiliye Araplarının, Kur'ân gibi edebi açıdan dikkat çeken ve kendilerine meydan okuyan bir metnin, benzerini getirmeye teşebbüs edememeleri, onun i'câzını ortaya koymaktadır. Nüzûl döneminden günümüz insanına kadar devam eden tehattî/mezdan okumaya hiç kimsenin karşılık verememesi onun i'câz'ının en temel göstergelerinden biridir.<sup>91</sup>

Kur'ân; bütün insanlığın imkânı dahilinde olan bir kelim ile meydan okumaktadır. Kelamda fasihlik, kişinin yeteneğine göre farklılık gösterebilir. Örneğin şairler kendi aralarında derece farklılıklarına sahiptir. Bir şairin diğer bir şairden daha yetenekli olması doğaldır. Ancak şairler ortaya koydukları eserler cihetiyle aynıdır. Hepsi yetenekleri ölçüsünde bir şiir besteler. Her ne kadar bu şiirler insanların teveccühünü celbetmesi cihetiyle farklı olsalar da özü itibarıyla aynıdır. Cüşemî bu noktadan hareketle, Kur'ân'ın harikulade/mucizevi bir kelim bütününü olması cihetiyle tehattîde bulunduğunu belirtir. Ona göre Kur'ân'ın nazmı, hiçbir insanın benzerini getiremeyeceği bir mucizedir. Onun nazmındaki bu i'câz

<sup>89</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (y.y., t.y.), 16/219.

<sup>90</sup> Ali b. İsmâ'îl er-Rummânî, *Kur'an Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belâgatı* (en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân), çev. Numan Konaklı (İstanbul: Neva Yayınları, 2020), 57.

<sup>91</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4300.



kabul edilmediğinde, kelim ile tehadî de mümkün olmayacaktır. Zira Kur'ân'ın nazmı mu'ciz kabul edilmediğinde Kur'ân; şairlerin özü itibarıyla aynı, kendi içerisinde derece farkı bulunan şiirlerinden farksız olacaktır.<sup>92</sup>

Cüşemî; muhaliflerinin Kur'ân'la muaraza etme hususunda aciz kalmalarını, Kur'ân'ın i'câz yönü arasında zikreder. Nüzul dönemine tanıklık eden müşriklerin, Kur'ân'ın cezbedici etkisini ortadan kaldırma hususunda oldukça istekli olduklarını, karizmasını ortadan kaldıracak çok kolay bir yolun da farkında olduklarını söyler. Fesahatlarıyla övünürken, Kur'ân onlara bu alanda meydan okumuş, benzeri bir sûre getirmelerini istemiştir. Şayet iftihar ettikleri şairleri aracılığıyla sûre benzeri bir metin ortaya koymuş olsalar, Kur'ân'ın bütün cazibesini ortadan kaldıracaklardır. Ancak onlar mahir oldukları şeyi bırakıp birçok risk barındıran savaşı tercih etmişlerdir. Şairleri aracılığıyla mücadele etmek yerine daha zor olanı tercih etmelerini, Kur'ân'ın nazmı karşısında acizyetlerinin delili olarak görür.<sup>93</sup>

Cüşemî i'caza dair üçüncü fasılda, müşriklerin Kur'ân'la muaraza etmeleri için yeterli nedenlerinin bulunup bulunmadığı meselesine yer verir. Müşriklerin Kur'ân'ın tehadîsini önemsemediği iddiası üzerinde durur. Böyle bir söylemin tarihi vakıalarla çeliştiğini belirtir. Kur'ân'la muaraza etmek için birçok gerekçeleri bulunduğuna işaret eder. Onların tahrik edildiklerini hatırlatır. Bir kişiye, "Sen bunu beceremezsin!", "Bunu yapamazsın!" şeklinde küçük düşürücü söylemlerde bulunmanın, kişiyi en azından o işi denemeye teşvik edeceğini söyler. Böylesi bir meydan okumanın, aynı imkanlara sahip bir kişi tarafından bölgenin ileri gelenlerine yapıldığına vurgu yapar. Ayrıca kutsallarını ve dinlerini hedef alarak küçük düşürücü ifadelerde bulunduğunu, iftihar ettikleri fesahatle meydan okurken çaresiz kalmakla onları itham ettiğini belirtir. Bütün bu hususlar dikkate alındığında, müşriklerin Kur'ân'la muaraza etme hususunda çok ciddi nedenlerinin bulunduğunu savunur. Kur'ân'la muaraza etmeyi gereksiz gördükleri için benzerini getirmeye yeltenmedikleri iddiasını kabul etmez.<sup>94</sup>

Cüşemî Mekkeli müşriklerin Kur'ân nazmı karşısında önemli bir muarazada bulunup bulunamadıkları meselesine yer verir. Kur'ân'ın tehadîsine rağmen kayda değer bir karşılıklı bulunamadıkları sonucuna varır. Muarazada bulunmuş olmaları

<sup>92</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4301.

<sup>93</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4301.

<sup>94</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4302.

durumunda, mutlaka bu yönde rivayetlerin bulunacağını savunur. Muhaliflerin her dönemde çok olduğunu belirtir. Kur'ân'la muaraza etmelerine rağmen bu bilginin kaybolmasını ihtimal dışı görür. Müseyleme gibi şahısların başarısız denemelerine dair rivayetlerin günümüze ulaştığını hatırlatır. Daha güçlü bir muaraza yaşanmış olması halinde mutlaka bu yönde de rivayetlerin bulunacağını iddia eder.<sup>95</sup>

Cüşemî i'câz'a dair beşinci fasılda; cinlerin tehdîye muhatap olmaları ve muaraza etmeleri konusuna yer verir. Cinler'in Kur'ân'ı öğrenip, öğrettiklerini, i'câz'ın tam anlamıyla gerçekleşmesi için tehdîye muhatap olmalarının gerektiğini belirtir. Kur'ân'ın tehdîsine karşı muaraza ettiklerine dair somut bir delil bulunmamasından hareketle onların da muaraza edemedikleri sonucuna varır.<sup>96</sup>

Kur'ân'ın i'câz'ına dair son fasılda; İslam alimlerinin görüşlerine temas eder. Kur'ân'ın i'câzını, tabiat üstü ilahi bir kelim olmasına bağlar. Bu açıdan Kur'ân'dan daha üstün bir fesahat bulunamayacağını belirtir. Kur'ân'ın i'câz'ına dair bazılarının; sarfe görüşünü benimseyip muarazada bulunma iradelerinin Allah tarafından alındığı görüşünde olduğunu, bir kısım alimlerin i'câz'ı Kur'ân'da yer alan gaybi haberlere hasrettiklerini, bazılarının ise nazmının mu'ciz olduğu şeklinde bir yaklaşımı benimsediklerini aktarır. Bütün bu görüşlerin, Kur'ân'ın aciz bırakan bir kitap olduğu sonucunda ortak olduğunu söyler.<sup>97</sup>

Cüşemî, her ne kadar ilahi etkiyle Kur'ân'a muaraza edemedikleri yönündeki yaklaşımın i'câz'a delalet edeceğini belirtse de sarfe teorisini doğru bulmaz. Bu bağlamda *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* âyetinin<sup>98</sup> sarfe teorisinin yanlışlığına delalet ettiğini belirtir. Bunu i'câz konusunda son derece belîğ olan kelama karşı, zayıf bir yaklaşım olarak görür. Ona göre sarfe teorisi kemâl-i aklı aşağılama anlamı taşır. Zira sanatları bilme yetkisine sahip olmak, kemâl-i aklın bir özelliğidir. Sarfe ise insanın kendisinde bulunan bilgisini kullanamaması cihetiyle bu yetisini yok saymaktadır.<sup>99</sup> İlahî engelin aksine lafızlarındaki uyum ve ahengini, manadaki güzelliğini, kendine has fesahatini ve içeriğindeki gaybî haberleri, Kur'ân'ın i'câz ve tehdîsi olarak

<sup>95</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4303.

<sup>96</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4303.

<sup>97</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4304.

<sup>98</sup> Hûd 11/13: Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on süre getirin!"

<sup>99</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3468.

görür. <sup>100</sup> Cüşemî'nin bu ifadeleri, sarfe savunucusu olduğu iddiasının doğru olmadığını, bu iddiaların yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. <sup>101</sup>

Câhız, Rummânî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi Cüşemî de Kur'ân'ın lafzını ve manasını, onun i'câz yönü arasında kabul eder. Dolayısıyla Mu'tezile'nin Kur'ân'ın i'câzına evrensel bir boyut katmaya çalıştığı, bu nedenle i'câzı lafızdan ziyade mana üzerinden temellendirdikleri iddiası doğru gözükmemektedir. <sup>102</sup>

Bazı son dönem çalışmalarda sarfe teorisinin tamamen Mu'tezilî anlayışın tezahürü olduğu iddia edilmiş, halku'l-Kur'an anlayışlarıyla irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. <sup>103</sup> Ancak Mu'tezilî kaynaklarda yer alan bilgiler, sarfe teorisini Mu'tezilî kültürle irtibatlandıran iddiaların hatalı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Hayyat, Nazzam'ın fesahatsiz sarfe anlayışı hususunda Mu'tezile içerisinde tek kaldığını aktarmaktadır. <sup>104</sup>

Mu'tezile alimlerinin büyük kısmı Kur'ân i'câz'ının fesahatinde bulunduğu işaret etmektedir. Dolaylı sarfeyi destekleyen Mu'tezilî alimler de bu hususu dile getirmiş, fesahatle birlikte sarfeden bahsetmişlerdir. Belagatı i'câz sebebi gören Rummânî'nin aynı zamanda sarfeyi de i'câz vecihleri arasında zikretmesi bu hususla irtibatlıdır. <sup>105</sup>

Bazı Mu'tezile alimlerinin sarfeyi destekler nitelikteki ifadelerinin mucize anlayışları bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Onlara göre mucizeler,

<sup>100</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/286.

<sup>101</sup> Cüşemî'nin sarfe savunucusu olduğu iddiası için bkz: Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", 206. Polat; Zerrur'un Cüşemî üzerine yaptığı çalışmada onun sarfe'ye kail olmadığını iddia ettiğini, ancak kendisine göre onun sarfe'yi i'câz vechi olarak gördüğünü belirtir. Bu iddiasını - bizim de i'câz'a dair yedinci fasılda yer verdiğimiz- Zerrur'un Cüşemî'ye isnad ettiği bir alıntıya dayandırır. Ancak Cüşemî sarfenin diğer yaklaşımlar gibi neticede i'câz'a delalet ettiğini söyler, ancak bu teoriyi benimsemediği anlaşılr.

<sup>102</sup> Benzer bir iddia için bkz: Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 220.

<sup>103</sup> Sarfe teorisini Mu'tezilî kültürle irtibatlandıran benzer yaklaşım için bkz: Nasrullah Hacımuftuoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 96.

<sup>104</sup> el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, 58.

<sup>105</sup> İ'câza dair yaptığı çalışmada konuya temas eden Hacımuftuoğlu; belâgat ile sarfenin birbirine tam zıt olan iki görüş olduğunu dile getirmiştir. Belâgat ve sarfeyi i'câz vecihleri arasında gören Rummânî'ye şaşırdığını dile getirmiş, "Bu görüşe Mu'tezililiği icabı zoraki katıldığını sezdirmektedir." ifadesini kullanmıştır. Hacımuftuoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı*, 119. Yukarıda aktarılan tespitler çerçevesinde sarfe ve belâgat'ın birbirine zıt iki kavram olduğu yönündeki ifadelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Zira belâgatsiz sarfeyi savunan yegane kişi Nazzam'dır. O da Mu'tezile içerisinde bu yaklaşımı ile eleştirilmiştir. Dolaylı sarfeyi savunan alimlerin aynı zamanda fesahate de vurgu yapmaları, bu iki kavramın birbirine zıt olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca müellif sarfeyi Mu'tezilî anlayışa hamletme çabası içerisinde. Mu'tezilî kaynaklarda sarfe anlayışının ciddi eleştirilere maruz kalması, fesahatsiz mutlak sarfeyi kabul etmemeleri, bu yaklaşımın da tashihe muhtaç olduğunu ortaya koymaktadır.

insanların makdurunda olmayan harikulade işlerdir. İnsanların benzerini yapabildiği şeyler ise mucize olarak değerlendirilemez.<sup>106</sup> Bu bağlamda en büyük mucize olan Kur'ân'ın benzerini yapma gücü insanlarda bulunmamaktadır. İcâz'a dair ilahi bir etkiden bu hususta söz edilebilir. Ancak i'cazı sadece sarfe teorisi ile izah ettiği, fesahat ve belagatındaki harikuladeliği yok saydığı için Nazzâm, Mu'tezile içerisinde de eleştirilmiştir.<sup>107</sup>

Cüşemî Kur'ân'ın i'câzı hususunda ilâhî tabiatına vurgu yapar. Kur'ân'ın harikulade bir yapıda olmaması halinde, onun seviyesinde olmasa da en azından kendisine yakın bir metin/şiir ortaya konulabileceğine işaret eder. Böyle bir durum yaşanması durumunda; “Bu Kur'ân edebi açıdan son derece iyi. Ancak bizim şiirimiz de ona yakın bir seviyededir. Şiirler arasında biri diğerinden daha iyi olabilir. Bizim şiirimiz ile Kur'ân metni arasındaki durum da bundan ibarettir. Yani mucizevi bir durumdan bahsedilemez!” şeklinde itiraz getirmeleri mümkün olacaktır. Böyle bir durumun yaşanmamış olmasının; Kur'ân'ın insanların güç yetiremeyeceği, mucizevî bir tabiata sahip kelimeler olduğuna delalet ettiğini belirtir.<sup>108</sup>

Cüşemî Kur'ân'ı; denizin yarılması, âsanın canlanması, ölünün diriltilmesi gibi Allah'ın bir mucizesi olarak görür. Teklifin devam edeceği son âna kadar bâki kalması ve insanların ihtiyaç duyduğu dini hakikatlerin tamamını içermesi açısından diğer mucizelerden ayrıldığını belirtir.<sup>109</sup> Benzerinin getirilmesinin sadece Allah için mümkün olduğunu söyler. Bu durumda Kur'ân ile tehdidin imkânı sorunu ortaya çıkar. Nitekim bazıları; insanlar için yapılması mümkün olmayan bir şeyle meydan okunmasını geçerli bulmaz. Kâdi Abdülcebbar'a göre Kur'ân diğer mucizelerle eş değer olup, kendisiyle meydan okunmasında bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü mucizelerde, muhatapların makdurunda olup olmama durumları dikkate alınmamaktadır.<sup>110</sup>

Cüşemî tehdidî'nin; Peygamber'in nübüvvetine delalet etmesinin yanı sıra,<sup>111</sup> Kur'ân'ın hâdis/yaratılmış olduğunu da desteklediğini düşünür. Ancak hâdis olan bir şeyle tehdidî'nin sahih olacağını belirtir.<sup>112</sup> İlgili âyetler zımnen;

<sup>106</sup> Recep Alpyağıl, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/336-337.

<sup>107</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 2/406.

<sup>108</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4303.

<sup>109</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4299.

<sup>110</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/286.

<sup>111</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3468.

<sup>112</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3371.

Allah'tan başkasının Kur'an'ın benzerini getiremeyeceğini, onun mislinin ancak Allah tarafından ortaya konulabileceğini bildirir. Benzeri getirilebilen birşeyin kadîm olmasının söz konusu olamayacağını savunur. Allah teâla'nın Kur'an'ın benzerini getirebilmesini, halku'l-Kur'an'ın delilleri arasında sayar.<sup>113</sup> Cüşemî'nin gerek sarfeyi eleştirmesi gerekse Kur'an'ın yaratılmışlığını tehattî üzerinden izah etmesi; Sehâvî'nin (v.643/1245), Mu'tezile'nin tamamının halku'l-Kur'an anlayışını temellendirmek için sarfe'yi savunduğu iddiasını geçersiz kılmaktadır.<sup>114</sup>

Cüşemî tehattî âyetleri üzerinden Cebriye'ye eleştirilerde bulunur. Kur'an'ın benzerinin getirilmesi açısından meydan okunmasını, Cebriye'nin efalû'l-ibâd anlayışını nakzettiğini belirtir. Bu meydan okumanın kulun kendi fiilinin fâili olduğunu gösterdiğini, insanların kendi fiillerinin fâili olmadığına tehattînin manasını yitireceğini iddia eder. Cebri anlayışa göre Kur'an'ın muhatapları, kendilerinde kudret-i mucibe yaratılmadığı için bu meydan okumaya cevap verememişlerdir. Onların bu yaklaşımına göre tehattî yapılan şey ister mu'ciz olsun ister olmasın, kendilerinde o kudret yaratılmadan zaten hiçbir şey yapamayacaklardır. Bu açıdan tehattînin manası ortadan kalkmaktadır.<sup>115</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerinin fesahatsız sarfeyi eleştirdikleri görülmüş, sarfenin Mu'tezilî kültürle irtibatlandırılmasının doğru olmadığı anlaşılmıştır. Cüşemî'nin de Mu'tezile içerisindeki bu genel görüşü benimsediği, hakkındaki sarfe savunucusu iddiasının doğru olmadığı tespit edilmiştir.

#### 2.1.4 Kur'an'ın Şifa Olması

Kur'an-ı Kerim bazı âyetlerde “şifa” vasfıyla sıfatlanmıştır. Bu nedende onun şifa boyutu tartışılmış, dünyevî hastalıkların şifası olup olmadığı hususunda ihtilaf edilmiştir.<sup>116</sup>

Mâtürîdî Kur'an'ın şifa vasfını; dinî açıdan yol göstericiliğine hamleder. İlaçların bedendeki hastalıklara şifa olması gibi Kur'an'ın da dinî afet ve hastalıkları giderdiğini söyler.<sup>117</sup> Râzî'nin ilgili âyetlerden hareketle; Hz. Peygamber'i ehliyetli bir doktor, Kur'an'ı Kerim'i kalp hastalıklarına faydalı

<sup>113</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4299.

<sup>114</sup> eş-Şehrî, *el-Kavlü bi's-Sarfeti fî İ'câzi'l-Kur'an* Arz ve Nakd, 31.

<sup>115</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/290.

<sup>116</sup> Hayati Aydın, “Şifa Kaynağı Olarak Kur'an-ı Kerim (Kur'an'ın Şifa Olduğuna Dair Ayetler Üzerinde Bir Tefsir Denemesi)”, *EKEV Akademi Dergisi* XIV/42 (2010), 68.

<sup>117</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/87.

olacak ilaçları içeren bir reçete olarak tavsif etmesi, onun da Kur'ân'ın şifa oluşunu manevi hastalıklara hamlettiğini gösterir.<sup>118</sup>

Cüşemî *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ* Kur'ân'ın; meviza/nasihat, gönüllere şifa, hidayet rehberi ve rahmet şeklinde dört vasfı bulunduğunu söyler. Kur'ân'ın dünya ve ahiret hayırlarını içerdiğine delalet ettiğini belirtir.<sup>120</sup> İnsanların farklı dinlere bölündüğünü, çeşitli gruplara ayrıldığını, Kur'ân'ın ise onları hak dine yönlendirdiğini belirtir. Cehalet hastalığının, cismanî rahatsızlıktan daha tehlikeli olduğunu, tedavisinin daha zor, tabiblerinin ise daha az olduğunu vurgular. Kur'ân'ın bu yöndeki hastalığın şifası olduğunu savunur. Yanlış itikatların mahalli kalp olduğu için, âyetteki şifanın gönle izafe edildiğini düşünür.<sup>121</sup> Temrîz sigasıyla Kur'ân'ın şifa arayan herkese şifa olduğu kaydını da aktarır.<sup>122</sup>

Cüşemî; İsrâ sûresi 82. âyette ifade edilen Kur'ân'ın şifa oluşunun beş vechine yer verir:

- a. İçeriğinde bulunan beyan ile cehalet körlüğünü, şüphe şaşkınlığını gidermesidir.
- b. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden mu'ciz bir burhan olmasıdır.
- c. Allah teâlânın, Kur'ân ile birçok kerih durumu gidermesidir.
- d. Tilâvetinde ecir ve sevap bulunmasıdır.
- e. Tevhide, adalete, şerî hükümlere, mesellere ve hükümlere dair deliller içermesidir.<sup>123</sup>

Bu vecihleri aktarır, ardından Kur'ân'ın dini açıdan şifa olduğuna vurgu yapar.<sup>124</sup>

Cüşemî Felak sûresinin nüzûlüne dair Hz. Peygamber'e sihir yapıldığına dair bir rivayete yer vermektedir. Temrîz sigasıyla aktardığı bu rivayete göre; "Lübeyd b. Âsım adındaki bir Yahudi, Hz. Peygamber'e sihir yaparak hastalanmasına sebebiyet verir. Hz. Peygamber uykuyla uyanıklık arası bir durumdayken kendisine bir melek gelir, durumu haber vererek yapılan sihrin atıldığı kuyuyu bildirir. Hz. Peygamber; Hz. Ali, Zübeyr ve Ammar'ı bildirilen yere

<sup>118</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 17/121.

<sup>119</sup> Yûnus 10/57.

<sup>120</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3385.

<sup>121</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3384.

<sup>122</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3384.

<sup>123</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4289.

<sup>124</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4291.

gönderir. Kuyunun suyu boşaltılır. Büyü, bir kayanın altından çıkarılır. Bu hâdisе üzerine Muavvizetân sûreleri nâzil olur. Hz. Peygamber'e bu sûreler okununca bağlarından kurtulurcasına hafifler.” Cüşemî, Hz. Peygamber'e sihir yapılma hadisesini doğrular. Yahudilerin Hz. Peygamber'e tesir edeceği düşüncesiyle muska yaptıklarını kabul eder. Ancak bu muskadan sonra Hz. Peygamber'in hastalandığı yönündeki rivayetleri doğru bulmaz. Bu büyü'nün Peygamber'e tesir etmediğini söyler. Yahudilerin elinde böyle bir gücün bulunması halinde daha etkili bir büyü ile Hz. Peygamber'i öldürmekten geri durmayacaklarını, hatta pek çok mümini de bu şekilde katledeceklerini belirtir. Böyle bir durumun vaki olmamasından, Hz. Peygamber'e büyü'nün tesir etmediği sonucuna varır. Bir diğer ifadeyle rivayetlerde yer alan olayı kabul eder. Ancak ilgili hadiseyi, Yahudilerin sihrin etkili olduğuna dair yanlış itikadları olarak yorumlar. Bu durumun Hz. Peygamber'e bildirilmesini onun bir mucizesi olarak kabul eder.<sup>125</sup> Hz. Peygamber'in Muavvizeteyni okuyarak büyü'nün tesirinden kurtulduğu anlayışını kabul etmez. Cüşemî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezile'nin; risalette tenfirden kaçınma ve sihrin hakikatini kabul etmeme anlayışlarıyla irtibatlıdır.

Cüşemî Kâfirûn sûresinin tefsirine başlamadan önce, Hz. Peygamber'den aktarılan “Evlatlarınızın yanına uğrayın. Uyudukları esnada onlara bu sûreyi okuyun ki onlara hiçbir şey âriz olmasın!” rivayetini, değerlendirmede bulunmadan aktarmıştır.<sup>126</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin; Kur'ân'ın şifa oluşunu manevi hastalıklara hasrettiği, zâhiri hastalıkların şifası olduğuna dair bazı rivayetleri eleştirdiği, bazı mervîyyatı ise herhangi bir değerlendirmede bulunmaksızın aktardığı görülmektedir.

## **2.2 Varlık Boyutuyla Kur'ân**

Çalışmanın bu bölümünde Kur'ân'ın varlığına tealluk eden; yaratılması, Arapça oluşu, içeriğinde yabancı kelimelerin bulunması, tilâveti ve fazileti konularına yer verilecektir.

### **2.2.1 Halku'l-Kur'ân**

Hicrî II. asrın ilk yarısında ortaya çıkan “halku'l-Kur'ân/Kur'ân'ın yaratılmışlığı” meselesi, ilâhi kelâmın tabiatına dair tartışılan en önemli konulardan

<sup>125</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7601.

<sup>126</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7571.

biri olmuştur. Bu mesele; Mu'tezile'nin tarih sahnesinden silinme nedenleri arasında zikredilen mihne döneminin en temel tartışması olduğu için önem taşımaktadır. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu teorisi, Abbâsî halifesi Me'mun (v.218/833) tarafından bir inanç esası haline getirilmiş, muhalif bazı alimler resmi soruşturmaya tabi tutulurken, bazıları çeşitli sıkıntılara maruz bırakılmıştır. Bu olay tarihe mihne hadisesi olarak geçmiştir.<sup>127</sup> Mihne sürecinden siyasal ve kültürel anlamda kazançlı çıkan Ehl-i hadis ise devr-i sabık başlatmış, bu süreç Mu'tezile'nin tarih sahnesinden silinmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>128</sup>

İslâm tarihi boyunca Kur'ân'ın ontolojik tabiatına dair pek çok görüş serdedilmiştir. Bu yaklaşımları üç kategoriye ayırmak mümkündür; I. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına göre Kur'ân; lafzen ve manen kadîm olup, mahluk değildir. II. Mu'tezile'ye göre kelâmullah Allah'ın fiili bir sıfatıdır. Bu nedenle Kur'ân mahluktur. III. İbn Küllab (v.240/854), Eş'arî ve Mâtürîdiler kelâmullâh'ı; nefsî kelam ve lafzî kelam şeklinde iki kısımda değerlendirmişlerdir. Onlara göre Allah'ın zatıyla kâim olan kelâm-ı nefsî kadîm olup harflerden ve seslerden oluşmamaktadır. Kelâm-ı lafzî yani İlahi kelamı ifade eden lafızlar ise kadîm olmayıp mahluktur/yaratılmıştır.<sup>129</sup> Mu'tezile'nin yaklaşımına karşı çıkan Eş'arî halku'l-Kur'ân'ı savunanları küfürle itham etmiştir.<sup>130</sup>

Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü ilk olarak kimin savunduğu ihtilaflıdır. Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda genellikle bu fikri; Ca'd b. Dirhem'in (v.124/742) bir Yahudi'den öğrendiği daha sonra Cehm b. Safvân'ı etkilediği (v.128/746), ardından bu görüşün Mu'tezile'ye geçtiği aktarılır. Halife Hişam b. Abdülmelik bir Kurban Bayramı günü, Kur'ân'ın mahluk olduğu düşüncesi nedeniyle Ca'd b. Dirhem'i kurban edeceğini belirterek öldürttüğü kaydedilir.<sup>131</sup>

Hatîb Bağdâdî'nin aktardığı bazı rivayetlerde, Ebû Hanife'nin (v.150/767) halku'l-Kur'ân'ı savunduğu iddia edilmektedir. İsnadıyla aktardığı bu rivayetler arasında, Selem b. Amr'ın minberde; "Allah Ebû Hanife'ye rahmet etmesin! Çünkü

<sup>127</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/26.

<sup>128</sup> Onat, "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 185.

<sup>129</sup> el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 798-804; Mustafa Öztürk, "Mihne ve Tefsir", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 128.

<sup>130</sup> Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022), 16.

<sup>131</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-A'rab'i, 1997), 4/284.



o, Kur'ân'ın mahluk olduğunu zanneden ilk kişiydi!" ifadeleri yer almaktadır.<sup>132</sup> Ebû Hanife'ye karşı muhalif tutumuyla bilinen Bağdâdî'nin aktardığı rivayetler, Ebû Hanife'nin *Fıkhu'l-Ekber* eserindeki görüşleriyle uyuşmamaktadır. Bu açıdan ilgili rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmak gereklidir.

Halku'l-Kur'ân anlayışının; Hristiyan ilahiyatçılarla logosun ezeliğine dair yapılan tartışmalar sonucunda neşet ettiğine dair kanaatler de bulunmaktadır. Hristiyan kutsal metinlerinde ilâhî sözün kadîmliği ve yaratıcılığı yönünde ifadeler yer alır:

Başlangıçta söz vardı. Söz tanrı'yla birlikteydi ve söz tanrı'ydı. Başlangıçta o, tanrı'yla birlikteydi. Her şey o'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey o'nsuz olmadı.<sup>133</sup>

Hristiyan ilahiyatçılarla münazarada bulunan Mu'tezilîler ezeliğin sadece Allah'a ait olması gerektiğinden hareketle tenzihi bir yaklaşım benimsemişlerdir. Bu münazaralara dair kaynaklarda Hristiyan teolog Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (ö.131/749) ismi geçmektedir. Kendisine isnad edilen bir rivayette, Hz. İsa'nın ulûhiyyetini, Kur'ân'ın kadimliği üzerinden ispatlamaya çalışmaktadır. İlgili rivayette; "Bir müslüman sana 'Mesih nedir?' diye sorarsa, tereddütsüz, 'O Allah'ın kelimesidir!' de. Ardından ona, 'Senin kitabın Mesih hakkında ne diyor?' diye sor. Konuyu geçiştirmeye çalışırsa, soruna cevap alıncaya kadar peşini bırakma. Nihayet 'Mesih benim kitabımda da Allah'ın kelimesi ve ruhudur.' demek zorunda kalacaktır. Bu durumda ona; 'Kelime mahluk mudur yoksa değil midir?' diye sor. 'Mahluk değildir.' dediğinde; 'İşte bu konuda müttefikiz. Şu bir gerçektir ki kadîm olan şey, ilahtır!' karşılığını ver. Şayet 'Kelime mahluktur.' derse bu durumda; 'O halde Allah yaratmadan önce, ruhsuz ve kelimesiz miydi!' karşılığını ver. Hasımının cevap veremeyerek mağlup olacağını göreceksin." ifadeleri yer almaktadır.<sup>134</sup> Halife Me'mun'un, Kur'ân'ın ezeli olduğunu iddia edenleri Hristiyanlara benzemekle itham etmesinin arka planında da bu yaklaşım yer almaktadır.<sup>135</sup> Ebû Ali el-Cübbâî de Ahmed b. Hanbel ve Kur'ân'ın kadim olduğunu savunan taraftarlarını, Hz. İsa'nın tabiatı hususunda Hristiyanlarla aynı görüşü paylaşmakla

<sup>132</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târih-u Medîneti's-Selâm (Târih-u Bağdâd)*, thk. Beşâr Avâd (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002), 15/518.

<sup>133</sup> Yuhanna 1:1-4.

<sup>134</sup> Fehmî Ced'an, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti'd-Dînî ve's-Siyâsî fî'l-İslâm* (Amman: Dârü's-şürûk, 1989), 29; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 47.

<sup>135</sup> Nahide Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 19.

itham etmiştir.<sup>136</sup> Kâdî Abdülcebbâr da bu görüştedir. Mu'tezilî alimlerin bu yaklaşımı, halku'l-Kur'ân tartışmasının Hristiyanlarla olan münazaralarla irtibatlı olduğuna işaret etmektedir.<sup>137</sup>

Mu'tezile'ye göre çeşitli âyetlerin delalet ettiği Kur'ân'ın mahluk olduğu anlayışı, sahabe döneminde bilinmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr; sahabenin, Kur'ân'ın Peygamber'in nübüvvetine delalet eden, Allah'ın bir fiili olduğu hususunda ittifak ettiğini söyler.<sup>138</sup> Kelam sıfatının fiili sıfatlardan olması; Allah'ın kullarını emir, nehiy, va'd, vaîd ile muhatap almak istediğinde, kelâmı ihdas edip, cisimlerde yarattığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>139</sup>

Me'mun döneminde halku'l-Kur'ân'a dair Mu'tezilî anlayış, hukuki bir ilke olarak benimsenmiş ve sorgu/mihne dönemi başlamıştır. Sosyal ve toplumsal olayların kompleks yapıları gereği birden fazla etkenleri bulunur. Mihne hadisesinin de tarihsel arka planında çok sayıda neden ve gerekçe bulunmaktadır. Siyasi meşruiyet kaygısı ve halifeliğin mutlak dini otorite haline dönüştürülme gayesi, bu sürecin en önemli faktörleri arasında görülmektedir. Siyasi iktidarlar, meşruiyet ve hakimiyetlerini koruma gayesiyle bazı dini yorumları referans alırken kimi zaman aynı gaye ile diğer dini yaklaşımlarla mücadele ederler. Bunun en dikkat çeken örneklerinden biri, halku'l-Kur'ân mücadelesidir. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu düşüncesi Abbâsî halifesi Me'mun tarafından, toplum içerisinde daha çok hadisçilerden müteşekkil muhaliflerini egale etme gayesiyle, devlet politikası haline getirilmiştir. Halk üzerindeki etkisi nedeniyle kendilerinden haşviyye/halkçılar diye bahsedilen Ehl-i hadis, Me'mun tarafından potansiyel bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Zira Ehl-i hadis ve taraftarları, Me'mun'a karşı iktidar mücadelesi veren kardeşi Emîn'e destek vermişler, muhalefetin yoğun olduğu Horosan ve Şam bölgelerinde nüfuz sahibi olmuşlardır.<sup>140</sup> Birçok ihtilafli konu içerisinde, Kur'ân'ın yaratılması meselesinin seçilmesinin nedeni de Ehl-i

<sup>136</sup> Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 97.

<sup>137</sup> Harun Öğmü, "Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2009), 22.

<sup>138</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 7/91.

<sup>139</sup> Abdullah Arca, "Kelamullah ve Halku'l-Kur'an Bağlamında Fahreddin Razi'nin Mutezile Eleştirisi", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018), 316.

<sup>140</sup> Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Berkay Ersöz (Ankara: Phoenix, 2017), 1/477; Ramazan Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 57; Muharrem Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 40.

hadis'in bu görüşe karşı olan sert tutumundan kaynaklıdır. Zira iktidar; Ehl-i hadis'in, Kur'an'ın mahluk olduğunu savunan Cehmiyye'yi tekfir ettiğini bilmektedir. Bu konuda kendilerine muhalefet edilmesi halinde geri adım atmayacakları da siyasi otorite tarafından tahmin edilmektedir.<sup>141</sup> Sonuç itibariyle halku'l-Kur'an meselesi, iktidar ile muhalefet arasındaki çatışmanın sembolü olmuş, 'Kur'an mahluktur!' söylemi iktidar yanlılarının, 'Kur'an yaratılmamıştır!' sloganı ise muhalefetin şiarı olmuştur. Siyaseten çalkantılı bir dönemde Mu'tezilî söylem ön plana çıkarılarak, muhalefetin destekçisi Ehl-i hadis tasfiye edilmiştir. Tarihe mihne süreci olarak geçen bu hadise, dinin otoritesinden, siyasetin otoritesine güç devşirilen bir vakıa olarak tarihteki yerini almıştır.<sup>142</sup>

Halifenin mutlak dinî otorite olduğunu gösterme hedefi, Mihne sürecinin arka planında yatan faktörler arasındadır. Nitekim Me'mun'dan önceki halifeler, alimleri dinî otorite olarak görmüş, halifenin mutlak dinî otoritesine vurgu yapmamışlardır. Me'mun ise Mihne'yi başlatan mektubunda; Allah'ın halifeleri dini korumakla görevlendirdiğini, Peygamber mirasına sahip kıldığını, kendilerine emanet bırakılan bilgiyi yaymakla görevlendirdiğini ifade ederek halifenin mutlak dinî otorite olduğuna vurgu yapmıştır.<sup>143</sup>

Siyasi otoritenin bu tutumu Mu'tasım (v.227/842) tarafından devam ettirilmiştir. Mihne uygulamaları Vâsık-billâh (v.232/847) döneminde hafifletilmiş, Mütevekkil (v.247/861) döneminde tamamen kaldırılmıştır. Bu dönemde siyasi yaklaşım değişmiş, Mu'tezile dışlanarak devlet kademelerinden uzaklaştırılmıştır. Mihne sürecinin ağır faturası Mu'tezile'ye kesilmiş ve ekol zayıflama sürecine girmiştir.<sup>144</sup>

Mihne olayının başlatılması da kaldırılması da dönemin siyasi menfaatleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Mihne uygulamasıyla bazı rakipler devreden çıkarılmış, mihnenin kaldırılmasıyla tekrar halk desteği elde edilmiştir. Dönemin halifeleri siyasi bekaları uğruna Mu'tezile'yi kullanmaktan çekinmemiştir.<sup>145</sup>

Mihne hadisesinin tüm sorumluluğunun Mu'tezile'ye havale edilmesi, üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Nitekim bu sorgulamalarda insanların Mu'tezilî olup olmadıkları araştırılmamış, Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesine dair

<sup>141</sup> Ced'an, *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti'd-Dinî ve's-Siyâsî fî'l-İslâm*, 353.

<sup>142</sup> Yıldırım, "Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı", 65.

<sup>143</sup> Bozkurt, "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi", 23.

<sup>144</sup> Akoğlu, "Mu'tezile'nin Tarihsel Seyrinde Mihne", 56.

<sup>145</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 2/586.

yaklaşımları tespit edilmiştir. Bu minvalde halku'l-Kur'ân'a dair iktidarla aynı kanaati benimseyenler, farklı mezheplerden olsalar da görevlerine devam edebilmiştir.<sup>146</sup> Ayrıca bu süreçte Mu'tezile ile doğrudan irtibatlandırılmayacak meselelere dair de sorgulamalar yapılmıştır. Kabir azabının reddi, Hz. Ali ve Hâşimoğullarının fazileti hakkındaki soruşturmalar bu durumun örneklerinden bazılarıdır. Mihnenin uygulayıcıları arasında Hanefi, Mâliki, Şâfiî olan çeşitli görevlilerin bulunması, mihne sürecinin daha çok siyasi iradenin güdümünde gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>147</sup> Ancak bu sürecin sorumluluğu Mu'tezile'ye yüklenmiş, Abbâsî halifesi Kâdir Billâh döneminde karşı mihne başlatılmıştır. Mu'tezilî alimlerden eski görüşlerinden tövbe etmeleri istenmiş, kelamla meşgul olmaları ve ders vermeleri yasaklanmıştır.<sup>148</sup> Bu dönemde Halku'l-Kur'ân'ı savunanların kâfir, kanlarının helal sayıldığı yönünde çeşitli rivayetler de aktarılmıştır.<sup>149</sup>

Mihne sonrası Hanbeliler tarafından başlatılan karşı mihne'den, Buhârî ve Taberî gibi isimler de nasibini almıştır. Buhârî Nisabur'a geldiğinde kendisine; Kur'ân'ın lafzının mahluk olduğu yönündeki görüşü sorulmuş, o da; kulların fiillerinin hâdis olduğunu, bu açıdan Kur'ân lafzının mahluk olduğunu söylemiştir.<sup>150</sup> Bu olay üzerine çeşitli tepkilere maruz kalan Buhârî, Nisabur'u terk etmek zorunda kalmıştır. Daha sonra Buhara'yı da terk etmiş, Semerkant'a giderken yolda vefat etmiştir.<sup>151</sup> İslam tarihinde halku'l-Kur'ân'ı savunanların kâfir, kanlarının helal sayıldığı, hatta bazılarının katledildiği pek çok mihne yaşanmış olmasına rağmen; karşı sorgulamalar dillendirilmemiş, “mihne” denildiğinde tek bir dönem zihinlere kazınmıştır. Mihne sonrası “zorba” addedilen Mu'tezile gerileme dönemine girerken, bu süreçte “mağdur” kabul edilen Ehl-i hadis güçlenerek iktidarda söz hakkı elde etmiştir. Hanbelî anlayışın hâkim olduğu bu süreçte kelama dair meselelerin tartışılması yasaklanmıştır.

<sup>146</sup> Mehmet Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 95; Onat, “Mu'tezile ve Mihne İlişkisi”, 185.

<sup>147</sup> Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 75.

<sup>148</sup> Ümit, “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”, 73.

<sup>149</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992), 15/125-126.

<sup>150</sup> Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, thk. Muhammed Umeyre (Riyad: Dâru'l-Meârifî's-Suudiyye, ts.), 19.

<sup>151</sup> el-Bağdâdî, *Târih-u Bağdâd*, 2/352; Cemalettin Erdemci, “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”, *Mihne Süreci Ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 104.

Mihne sonrası süreçte de Mu'tezilî alimler halku'l-Kur'ân anlayışlarını devam ettirmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen isimlerden biri olan Cüşemî, Mu'tezilî selefleri gibi Kur'ân'ın muhdes/yaratılmış olduğu düşüncesini ısrarla savunur. Tefsir ettiği çok sayıda âyeti bu minvalde yorumlayarak halku'l-Kur'ân yaklaşımını temellendirmeye çalışır.

Cüşemî, nesh meselesi üzerinden Kur'ân'ın yaratılmış olduğu sonucuna ulaşır. Kur'ân'da neshin bulunmasını, hâdis oluşunun delilleri arasında kabul eder. Hükmü ortadan kaldırılabilen, içeriğinde takdim-tehir bulunan bir şeyin kadîm olmasını mümkün görmez.<sup>152</sup>

Tehaddî âyetlerini Kur'ân'ın hüdüsunun delilleri arasında sayar. Hâdis olan bir şeyle tehaddî'nin sahih olacağını, kadîm olan bir şey ile muhataplara meydan okumanın anlamsızlaşacağını iddia eder.<sup>153</sup> Tehaddî âyetlerinin; Allah'tan başkasının Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceği, onun mislinin ancak yüce yaratıcı tarafından ihdas edilebileceği manasını bildirdiğini iddia eder. Allah'ın Kur'ân'ın benzerini getirebileceğini söyler. Benzeri getirilebilen bir şeyin ise kadîm olmasının söz konusu olamayacağını belirtir.<sup>154</sup> Denizler mürekkep olsa da Allah'ın kelâmının tükenmeyeceğinden bahseden âyetin,<sup>155</sup> kalamulâh'ın yaratıcının makdurunda olduğu, istediği şekilde arttırmasının imkanına delalet ettiğini, bu durumun da halku'l-Kur'ân anlayışını ispat ettiğini iddia eder.<sup>156</sup>

Kur'ân'ın insanların kullandığı dillerden biri olan Arapça olarak vahyedilmesini, nüzûl ettirilmiş bir varlık olmasını, bir yerde toplanıp yazıla bilmesini yaratılmış oluşunun delilleri arasında sayar. Bu bağlamda “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” âyeti üzerinden halku'l-Kur'ân anlayışına çeşitli deliller çıkarır.<sup>157</sup> Levh-i mahfuz'da olmasından<sup>158</sup> hareketle kadîm olarak vasıflanamayacağı sonucunu çıkarır.<sup>159</sup>

Cüşemî; “إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”/Bir işin olmasını istedi mi ona sadece ‘ol!’ der, o da oluverir.”<sup>160</sup> âyetinin çeşitli açılardan Kur'ân'ın yaratılmışlığına delalet ettiğini söyler. Âyette geçen كن/ol! emrinin, istikbale delalet eden إذا edatıyla

<sup>152</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/540.

<sup>153</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3371.

<sup>154</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4299.

<sup>155</sup> Lokmân 31/27.

<sup>156</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5664.

<sup>157</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1733; 5/3592; 7/5390.

<sup>158</sup> el-Burûc 85/22.

<sup>159</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7362.

<sup>160</sup> Âl-i İmrân 3/47.

kullanıldığını, bu durumda Allah'ın keliması olan bu ifadenin, istikbalde gerçekleşecek şeylere işaret ettiğini, dolayısıyla kıdeminden söz edilemeyeceğini belirtir. Âyetin öncesinde yer alan *فانما يقول* ifadesinde de benzer durumun söz konusu olduğunu iddia eder. Ayrıca âyette, bir şeyin yaratılmasının “Allah'ın *كن/ol!*” ifadesine bağlı kılındığını, yaratılan şeyler muhdes olduğuna göre, o şeyin yaratılma iradesi olan kelamın da hâdis olması gerekeceğini savunur. Aksi durumda yaratılan şeylerin de kadîm olduğu sonucunun doğacağını iddia eder.<sup>161</sup> Eş'arî ise ilgili âyetin Kur'ân'ın kıdemine delalet ettiğini söyler. Allah'ın mahlukatı “ol” ifadesi ile yaratıldığını, bu durumun kelâmullâh'ın kıdemine delalet ettiğini, aksi halde teselsüle sebebiyet vereceğini savunur.<sup>162</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'den önce tarih boyunca farklı zaman dilimlerinde bazı *suhuf*ların yanı sıra Tevrat, Zebur, İncil gibi ilahî kitaplar da gönderilmiştir. İncil'den önce Tevrat'ın, Kur'ân'dan önce İncil'in vahyedildiği âyetlerde ifade edilmiştir. Cüşemî; ilahî vahyin farklı zaman dilimlerinde insanlığa ulaştırılmasını, yaratılmış oluşunun delilleri arasında görür.<sup>163</sup> Diğer ilâhî kitapların da hâdis olduğunu savunur. Örneğin “وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ”/Andolsun zikirden sonra Zebûr'da yazmıştık...”<sup>164</sup> âyetinin, Zebur'un yaratılmışlığına delalet ettiğini, âyette “zikirden sonra” ifadesinin yer aldığını, dolayısıyla kelâmullâh'ın kıdeminden söz edilemeyeceğini iddia eder.<sup>165</sup> Allah'ın peygamberleriyle iletişimini de bu minvalde değerlendirir. Örneğin; “Ve Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”<sup>166</sup> âyetinin; Allah'ın belli bir zaman diliminde Hz. Musâ ile konuşmasına delalet ettiğini, bu durumun da kelâmının hâdis oluşunu ortaya koyduğunu savunur.<sup>167</sup>

Âyetlerin muhkem ve tafsilatlı kılındığını bildiren ifadeler üzerinden halku'l-Kur'ân anlayışını desteklemeye çalışır. Cüşemî'ye göre “كَتَابَ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ” *فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ* ifadesi<sup>168</sup> bu yönüyle Kur'ân'ın mahluk olduğuna delalet eder. Zira âyetteki “أَحْكَمَتْ/muhkem kıldı” ifadesi, kelimullâh'ın bir fiil olduğunu gösterir ki her fiil mahluktur/sonradan yaratılmıştır. Âyetin devamında yer alan *فُصِّلَتْ* ifadesini de bu bağlamda değerlendirir. Tafsilin ancak fiillerde mümkün olduğuna

<sup>161</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1170.

<sup>162</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 15.

<sup>163</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1984.

<sup>164</sup> el-Enbiyâ 21/105.

<sup>165</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4900.

<sup>166</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>167</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1828.

<sup>168</sup> Hûd 11/1.

vurgu yapar. Âyetin son kısmında yer alan مَنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ifadesinin, kelamın Allah katından olduğuna işaret ettiğini, kadim olan bir şeyin, bir başka şeyden kaynaklanmasının mümkün olamayacağını, dolayısıyla Kur'ân'ın hâdis olduğunu ifade eder.<sup>169</sup> “وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا”<sup>170</sup>/Rabbinin sözü hem doğruluk hem de adalet bakımından tamamlanmıştır.”<sup>170</sup> âyetinde Kur'ân'ın itmâm'ından bahsedilmesi,<sup>171</sup> “فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ”<sup>172</sup> âyetinde حدِيث olarak isimlendirilmesini, Kur'ân'ın yaratılmışlığına hamleder.<sup>173</sup>

Bazı âyetlerin içeriği ve üslubunu halku'l-Kur'ân'a delalet eden unsurlar arasında zikreder. Örneğin ahiret günü insanların hesaba çekileceğini bildiren âyetlerin, kelâmın yaratılmışlığını gösterdiğini savunur. “أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ”<sup>174</sup> İşte kazandıklarından bir payı olanlar bunlardır. Allah, hesabı çok çabuk görür!”<sup>174</sup> âyetiyle yaklaşımını temellendirir. Cüşemî'ye göre âyette Allah, kendisini “hesaba çeken” olarak vasıflamıştır. Hesaba çekmesi ise ancak muhdes/yaratılmış bir kelamla mümkündür. Ayrıca hesaba çektiği kişileri, ancak onların anlayacakları lisanlarıyla sorguya çekmelidir. Bu durum hesabın farklı lehçelerle yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın kulları hesaba çekme fiili, yaratılmış bir kelamla olacaktır.<sup>175</sup>

Kur'ân'ın bütün insanlığa hidayet olarak gönderilmesinden hareketle, içeriğinde manasının bilinemeyeceği hiçbir lafzın bulunmadığını düşünür. Mukattaa harflerini bu kapsamda değerlendirirken bazı manalara haiz olduğunu aktarır. Bu harflerin; Kur'ân'ın işitmeye elverişli olan harflerden müteşekkil oluşunu bildirdiğini söyler. Bu açıdan; Kur'ân'ın muhdes/yaratılmış oluşuna delalet ettiklerini belirtir.<sup>176</sup>

Cüşemî Kur'ân'ın içeriğini de halku'l-Kur'ân anlayışına hamleder. Kur'ân'da Allah'ın emirlerinin bulunduğu vurgu yapar. Ahzâb 38. âyetin<sup>177</sup> Allah'ın iradesinin hâdis oluşuna delalet ettiğini, iradenin bir sonucu olan emirlerinin de hâdis olduğu sonucunun ortaya çıktığını savunur.<sup>178</sup> Kur'ân'a kasem

<sup>169</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3452.

<sup>170</sup> el-En'am 6/115.

<sup>171</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2378.

<sup>172</sup> el-A'râf 7/185.

<sup>173</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2799.

<sup>174</sup> el-Bakara 2/202.

<sup>175</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/830.

<sup>176</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4632.

<sup>177</sup> el-Ahzâb 33/38: كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا/Allah'ın hükmü değişmez kaderdir.

<sup>178</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5743.

eden âyetlerin<sup>179</sup> “Kur’ân’ın rabbine and olsun!” anlamı taşıdığını, bu mananın yaratılmışlığını bildirdiğini iddia eder.<sup>180</sup>

Sonuç olarak Cüşemî’nin Mu’tezilî önderleri gibi Kur’ân’ın yaratılmış olduğu kanaatini taşıdığı tespit edilmiştir. Halku’l-Kur’ân’a dair âyetlerin lafzı, manası ve makâsıdı üzerinden deliller çıkardığı, tefsirinin çeşitli yerlerinde bu yaklaşımı şiddetle savunduğu görülmüştür.

### 2.2.2 Arapça Nüzûlü ve İçeriğinde Yabancı Kelimeler Meselesi

Çeşitli âyetlerde Kur’ân-ı Kerim, Arapça olmakla vasıflanır.<sup>181</sup> Buna rağmen erken dönemden itibaren Kur’ân’da yabancı kelimelerin varlığı meselesinin tartışıldığı görülür. Bazıları Mu’tezile’yi bu ihtilafın önemli taraflarından biri olarak kabul eder. Kur’ân’ın saf Arapça olduğu ve onda yabancı dilden hiçbir lafzın yer almadığı görüşünün, Ehl-i hadis–Mu’tezile tartışmasından kaynaklandığı, Şâfiî’nin bu paradigmayı halku’l-Kur’ân tartışmasına karşı bir argüman olarak geliştirdiği dillendirilir.<sup>182</sup>

Kur’ân’da yabancı kelimeler meselesi, Kur’ân ilimleri içerisinde yer alan garîbu’l-Kur’ân disiplininin ilgi alanına girer. Garîb kelimesi sözlükte; tuhaf, acayip, anlaşılması zor, yabancı anlamlarına gelir.<sup>183</sup> Kur’ân ilimleri içerisinde; âyetlerde anlaşılması zor, manası herkes tarafından bilinmeyen kelimeleri araştıran disiplini ifade eder. Ali b. Ebî Talha rivayetiyle Abdullah b. Abbas’a isnad edilen rivayetler, garîb lafızlara dair meselelerin erken dönemden itibaren dillendirildiğine işaret eder. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellam’ın (v.224/838) *el-Garîbu’l-Musannef*’i, İbn Kuteybe’nin (v.276/889) *Garîbu’l-Kur’ân*’ı, Ferrâ, Ahfeş ve Zeccâc’ın *Meâni’l-Kur’ân*’ları bu alanda yazılmış önemli eserlerdir.

Garîbu’l-Kur’ân meselesi oryantalistler tarafından; Kur’ân’ın orijinalliği, Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedîd ile irtibatı bağlamında bazı çalışmalara da konu olmuştur. Bu çalışmalardan en önemlisi, daha önceki çalışmaları bir araya getirerek

<sup>179</sup> Sâd 38/1: صَ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ /Sâd. Öğüt ve uyarı dolu Kur’an’a andolsun!

<sup>180</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5970.

<sup>181</sup> Benzer âyetler için bkz: Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3.

<sup>182</sup> Bu iddia Mustafa Öztürk tarafından dillendirilmiş, Muhsin Demirci tarafından tekrarlanmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Kur’ân Dili ve Retoriği*, 101; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, 2013), 143.

<sup>183</sup> el-İsfahani, *Müfredat*, 751; John Penrice, *Kur’an Sözlüğü*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları), 217; İsmail Cerrahoğlu, “Garîbü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/379; Süleyman Aydın, *el-Kavaid fî Ulumi’l-Kur’ani’l-Kerim : Garibu’l-Kur’an ve Urubetuhu-Nasihu’l-Kur’an ve Mensuhuhu-Muhkemu’l-Kur’an ve Mute abihuhu* (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2015), 12.



derleyen Arthur Jeffery'in (ö.1893-1959) *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Baroda 1938) adlı çalışmasıdır.<sup>184</sup> Jeffery'in yaklaşık 325 kelimeyi yabancı kökenli olarak değerlendirmesi, Hz. Peygamber'i Süryânî Hristiyanlar'la irtibatlandırma gayreti, bazı teolojik ve linguistik ön kabullerle Kur'an metnine yaklaşması bu eseri İslam dünyasında yapılan çalışmalardan olumsuz yönde ayırmıştır.<sup>185</sup>

Dilin; insana varlığıyla beraber mi verildiği veya kendi aralarındaki uzlaşısı sonucu mu ortaya çıktığı hususu müslüman mütekellim ve dilbilimciler arasında tartışılmıştır.<sup>186</sup> Bu bağlamda Ebû Ali el-Cübbâî, Hz. Adem'e Allah tarafından öğretilen isimlerin içeriğine dilleri de dahil eder. Dilin vahyî/tevkîfî olduğu anlayışını benimser. Bu açıdan Mu'tezile'nin önemli alimlerinden Cübbâî'nin Şâfiî ile benzer bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>187</sup>

Kur'an-ı Kerim'in Kureyş lehçesi üzere nâzil olduğunda ittifak edilse de bazı lafızların kökenine dair ihtilaf edilmiştir. Bu konuda en katı görüş İmam-ı Şâfiî'ye aittir. Şâfiî Kur'an'da Arapça dışında farklı dillerden hiçbir kelime bulunmadığını düşünür.<sup>188</sup> Bu görüşünü; "Biz onu Arapça bir hüküm olarak indirdik."<sup>189</sup> "Sana Arapça bir Kur'an vahyettik."<sup>190</sup> "Anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur'an kıldık."<sup>191</sup> vb. âyetlerle temellendirir. Aslında Şâfiî'nin bu yaklaşımı, âyetlerin zâhirine bağlılığını göstermektedir. Ancak bazı araştırmacılar Jeffery ve Watt'tan mülhem; Şâfiî'nin bu görüşünü yaşadığı dönemin siyasî gelişmeleri karşısında özellikle Mu'tezile'ye tepkisel bir refleks olarak yorumlamışlardır. Onlara göre Şâfiî'nin bu yaklaşımının arka planında, halku'l-Kur'an meselesinin en yoğun şekilde tartışıldığı bir dönemde yaşamış olmasının etkisi vardır.<sup>192</sup> Bu iddia; Kur'an'ın mahluk olmadığı anlayışı ile Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı savunusunun bağlantılı olduğu sonucunu doğurmaktadır.<sup>193</sup>

<sup>184</sup> Bilal Gökkir, "Kuran'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (01 Ocak 2002), 142.

<sup>185</sup> Gökkir, "Kuran'da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım", 139-140.

<sup>186</sup> Özcan Taşçı, "Dilin Kökeni, Kur'an'ın Yaratılmışlığı ve Herder", *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 107.

<sup>187</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/318.

<sup>188</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b İdris b Abbas eş-Şâfiî, *er-Risâle* (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 34.

<sup>189</sup> er-Ra'd 13/37.

<sup>190</sup> Şûrâ 42/7.

<sup>191</sup> ez-Zuhrûf 43/3.

<sup>192</sup> Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, 93-94.

<sup>193</sup> Bu yönde iddialarda bulunan Mustafa Öztürk, Kur'an'da yabancı kelime tartışması ve Şâfiî'nin görüşünü, Ehl-i hadis-Mu'tezile çekişmesiyle irtibatlandırarak şunları kaydetmektedir: "Ehl-i hadis fıkhnın müessisi olan Şâfiî'nin nefret ölçeğinde muhalif addettiği Mu'tezile ile aynı safta yer almasını düşünmek muhal olduğuna göre, onun gerek Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı

Ancak Cüşemî ve Zemahşerî gibi halku'l-Kur'ân'ı savunan Mu'tezilî alimlerin, Kur'ân'da yabancı kelime bulunduğuna dair yaklaşımı ısrarla reddetmeleri, bu yaklaşımın doğru bir temele dayanmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca halku'l-Kur'ân tartışmalarının başta Ca'd b. Dirhem (v.124/742) ile hicrî II. yüzyılda başladığı bilirse de Şâfiî bu tartışmaların yoğun bir şekilde yaşandığı mihne döneminde yaşamamış, iddia edildiği gibi o dönemde Ehl-i hadis'in mağduriyeti de söz konusu olmamıştır. Hicrî 204 yılında vefat eden Şâfiî'nin ardından 14 yıl sonra halku'l-Kur'ân merkezli mihne hâdisesinin meydana geldiğini belirtmekte fayda vardır.

Bizce Şâfiî'nin Arapça Kur'ân vurgusunu, Ehl-i hadis-Mu'tezile çekişmesiyle ilişkilendirmek ve halku'l-Kur'ân meselesiyle irtibatlandırmak vakıaya muhaliftir. Zira Mu'tezile için "Biz Kur'ân'ı Arapça indirdik!" ifadesi dahi halku'l-Kur'ân'ın bir delilidir. Kur'ân'ın tamamının Arapça olması veya onda yabancı kelimelerin bulunmasının, halku'l-Kur'an açısından önemi yoktur. Nitekim Mu'tezile alimlerinin önemli bir kısmı, Kur'ân'da yabancı kelime bulunduğu iddiasına şiddetle karşı çıkar. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr, Cüşemî ve Zemahşerî Kur'ân'ın tamamının Arapça olduğunu vurgular. Kâdî Abdülcebâr; Arap olan ilk muhatapların Kur'ân'ı çok iyi anladıklarını belirtir. Âyetlerin nüzûlü esnasında herhangi bir itirazda bulunmamalarından hareketle Kur'ân'da yabancı kelime bulunmadığı sonucuna varır. Mahza Arapça bir kitap olduğunu savunur.<sup>194</sup>

Cüşemî'ye göre Kur'ân'ın hâlis Arapça olarak indirilmesi, onun mahluk olmasına delalet eder.<sup>195</sup> Allah'ın Kur'ân'ı başka bir dilde indirmeye de kâdir olmasının, yaratılmışlığını ispat ettiğini düşünür.<sup>196</sup> Bir başka Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'ye göre Kur'ân; Arapça olarak yaratılmış, Hicaz lehçesiyle Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir. Onun Arapça olarak indirilmiş olması Hz.

---

tezinin, gerekse bu tezin zımnında mündemiç olan dillerin tevkîfiliğine ilişkin problemi besleyen temel saiklerden birinin Ashab-ı rey ile Ashab-ı hadis, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki usul farklılığı olduğunu söylemek mümkündür. Bu itibarla Şâfiî'nin Kur'an'ın kadim olduğunu savunan Ashab-ı hadis'ten yana tavır koyan biri olarak, ezeli nitelikli ilahi kelimelerde yabancı kökenli kelimelerin bulunduğunu söylemesi elbetteki düşünülemezdi. Aksi halde bu, anılan sıfatını haiz Kur'an'a, nesneler dünyasına ait muhtelif kültürlerin ürünü olan dillerden geçme kelimelerin bulunduğu anlamına gelirdi ki onun böylesi bir tutumu benimsemesi hiç şüphesiz Mu'tezile'yi haklı çıkarmanın yanında taraftarı olduğu Ashab-ı hadis'e vefasızlıktan başka bir anlam ifade etmezdi." Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, 101-102.

<sup>194</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: İ'câzü'l-Kur'ân*, 16/406; Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kâdî Abdülcebâr Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 176.

<sup>195</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6222.

<sup>196</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6367.

Peygamber'in bütün insanlığa gönderilmesine engel olmadığı gibi ilahi kelimayı uzun bir metin olmaktan korumaktadır. Bu nedenle Kur'an tek bir dilde, Peygamber ve kavminin dili olan Arapça olarak indirilmiştir.<sup>197</sup>

Cüşemî Yûsuf sûresi 2. âyette yer alan "Arapça Kur'an" vurgusundan hareketle Kur'an'ın tamamının Arapça olduğunu ve kendisinde yabancı dilde bir kelime bulunmadığını savunur. Farsça, Rumca gibi yabancı kelimeler bulunduğuna dair iddiaların bu âyet ile bâtil olduğunu belirtir. Arapça oluşu üzerinden halku'l-Kur'an anlayışını ispatlamaya çalışır.<sup>198</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde Kur'an'ın hâlis Arapça olduğu, içeriğinde yabancı kelime bulunmadığı görüşünü tekrarlar. Örneğin; طوبى لَهُمْ ifadesine dair getirilen yorumlar arasında bu lafzın Hintçe "bostan", "bahçe" manasına geldiği aktarılmaktadır. Taberî'nin herhangi bir değerlendirme yapmadan yer verdiği bu rivayeti Cüşemî eleştirir. Bu yaklaşımın sahîh olamayacağını belirtir. Kur'an'da Arapça dışında garîb bir lafız bulunmadığına işaret eder.<sup>199</sup> Benzer yaklaşımı, yabancı kelime olduğu iddia edilen âyetlerin tefsirlerinde de tekrarlar. Örneğin; "طور" lafzının Süryanice olduğu iddiasının hata olduğunu, Kur'an'da sadece Arapça lafızların bulunduğunu belirtir. "Tûr" lafzının Arap şiirinde de geçtiğine işaret eder. Accâc'dan aktardığı mısralarla bu lafzın yabancı kelime olmadığını ispatlamaya çalışır. Kur'an'da geçen bir lafzın farklı bir dilde de bulunması halinde iki dilin o lafızda muvafakat ettiği sonucuna varır.<sup>200</sup> Garîbü'l-Kur'an kapsamında değerlendirilen lafızların her iki lügatta ortak kullanıldığı, tam anlamıyla Arapçalaştırıldığı şeklindeki rivayetlere temrîz sigasıyla yer verir.<sup>201</sup>

Sonuç olarak Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığına dair tartışmanın; Ehl-i hadis-Mu'tezile çekişmesiyle irtibatlandırılmasının doğru olmadığı tespit edilmiş, bu konuda Mu'tezilî alimlerin önemli kısmının Ehl-i hadis'ten farklı düşünmediği anlaşılmıştır. Cüşemî'nin de Kur'an'da yabancı kelime bulunmadığı görüşünde olduğu anlaşılmıştır.

<sup>197</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl: Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/788.

<sup>198</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3592.

<sup>199</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3791.

<sup>200</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/414.

<sup>201</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3791.

### 2.2.3 Kur'ân'ın Tilâveti

Tilâvet kelimesi sözlükte; bir şeye tabi olmak, ardına düşmek anlamına gelmektedir. İstilahta ise kıraat etmek, okumak manasındadır.<sup>202</sup> Cüşemî Kur'ân tilâvetinden bahseden âyetlerden kıraat etmenin inceliklerine ve kelâmî meselelere dair bazı deliller çıkartır.

Cüşemî'ye göre tilâvetden önce teavvüzde bulunmak vâciptir.<sup>203</sup> Kıraat, harflerin hakkı verilerek manası anlaşılır şekilde yapılmalıdır.<sup>204</sup> Tilâvetin, rivayetlerde aktarıldığı şekilde Hz. Peygamber'in okuyuşu gibi ağır ağır, teenni ile yapılması gerekir.<sup>205</sup> Tilâvet esnasında; içeriğinde yer alan emir, nehiy, va'd ve vaîdlerin tedebbür ve tefekkür edilmesi vâciptir/gereklidir. Çünkü Kur'ân'ın tedebbür ve tefekkürü râğbet ve huşuyu yeniler, taate teşvik ederken, isyana düşmeye engel olur.<sup>206</sup> Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre Kur'ân'ın hakkıyla tilâveti; huşu ile manalarını tedebbür ederek okumaktır.<sup>207</sup>

Cüşemî'ye göre Kur'ân tilâvetinden bahseden âyetler, kıraatin ibadet olduğuna delalet eder.<sup>208</sup> Tilâvetin ibadet olması, kulun sevap ve kurtuluşu kendi ameli ile elde ettiğini gösterir. Ayrıca "Kur'ân'ı okuyanlar" vb. tilâvetten bahseden âyetler, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğuna işaret eder.<sup>209</sup> Meleklerin tilâvetinden bahseden Saffât sûresi 3. âyet, meleklerin de insanlar gibi mükellef olduğunu bildirir.<sup>210</sup>

Tilâvete teşvik eden âyetlerden hareketle; Kur'ân'da manasını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği sırların bulunduğu yönündeki yaklaşımları eleştirir. Allah'ın insanlarla iletişim kurmak için Kur'ân'ı nâzil ettiğini, okumalarını ve tefekkür etmelerini istediğini belirtir. Sahabe ve tâbiunun âyetlerin manalarını anlamak için her zaman çaba içerisinde olduklarını aktarır.<sup>211</sup>

Cüşemî Kur'ân'ın; tilâvet ve iman edilme gayesiyle insanlığa gönderildiğini savunur. Kişide iman ve inkârın Allah tarafından yaratıldığı, irade ve seçim gücünün bulunmadığı yönündeki determinist yaklaşımı eleştirir. Cebrî anlayışın

<sup>202</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/572.

<sup>203</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4111.

<sup>204</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7139.

<sup>205</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4329.

<sup>206</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2848.

<sup>207</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/574.

<sup>208</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4329.

<sup>209</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5846.

<sup>210</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5909.

<sup>211</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2494.

Kur'ân'ın bazı insanlar için küfre düşmeleri gayesiyle nâzil edildiği sonucunu doğrulacağını iddia eder. Kur'ân'ın tivalet ve iman edilme gayesiyle gönderilmiş olmasının Cebri yaklaşımı bâtil kıldığını söyler.<sup>212</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin tilâvete teşvik eden âyetleri Mu'tezile'nin; insan fiilleri, özgür irade ve sevap anlayışları doğrultusunda değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

#### 2.2.4 Fedâilü'l-Kur'ân

Bazı tefsir ve hadis kitaplarında, Kur'ân-ı Kerim'in bütünü veya belli bir sûresinin fazilet ve üstünlüğünden bahseden rivayetlere yer verilmektedir. Fedâilü'l-Kur'ân; tefsir ilmi içerisinde bu rivayetleri konu edinen müstakil disiplinin adıdır. Şâfiî, Nesâî ve Kurtubî bu alanda müstakil eserler kaleme almış isimlerden bazılarıdır.<sup>213</sup>

Bir âyet veya sûrenin bir başka âyet veya sûreden daha faziletli olup olmadığı meselesi ihtilaflıdır. Eş'arî, Ebû Bekir el-Bâkılânî ve İbn Hibbân; âyetler ve sûreler arasında fazilet ve üstünlüğün bulunmadığı kanatindedir. Bu nedenle sürekli belli bir sûre veya âyet kıraatinin âdet edinilmesini kerih görürler. İbn Hibbân fezâilü'l-Kur'ân'a dair rivayetlerin, kişinin elde edeceği sevapla alakalı olduğunu belirtir. Âyet ve sûrelerin kendi aralarındaki üstünlüğüne delalet etmediğini savunur. İshak b. Râhaveyh, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Gazâlî, Kurtubî ve Suyûtî ise âyetler ve sûreler arası efdaliyeti mümkün görür.<sup>214</sup> Kur'ân'ın mahluk olduğu anlayışını benimseyen Mu'tezile alimleri açısından, yaratılmış olan âyet ve sûrelerin kendi içerisinde efdaliyetinin bulunması anlaşılır bir durumdur. Nitekim iki Mu'tezilî alim Cüşemî ve Zemahşerî, sûrelerin faziletlerine dair en çok rivayet aktaran müfessirler arasında yer almıştır.

Fedâilü'l-Kur'ân rivayetlerine; Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Ebû Dâvûd gibi önemli muhaddislerin eserlerinde de rastlamak mümkündür. Ancak fedâil rivayetleriyle meşhur olan tefsirlerde yer alan aktarımlar ile hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin farklılık arz ettiği görülür. Bazı tefsirlerde sûrelerin tamamına dair fedâil rivayetine yer verilirken, hadis mecmualarında fedâile dair rivayetler oldukça sınırlıdır. Ayrıca tefsirlerde yer alan ilgili rivayetler hadis ehli tarafından

<sup>212</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4329.

<sup>213</sup> Abdullah Aydemir, "Fezâilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/532.

<sup>214</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/308.

eleştirilmiş, çoğunun mevzû olduğu ifade edilmiştir.<sup>215</sup> Bu durumun bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Öncelikle hadisçiler nezdinde isnâd büyük önem taşımaktadır. Müfessirlerin aktardığı fedâile dair rivayetlerin genelinde ise isnâd bilgisine yer verilmemektedir. Bu nedenle hadisçilerin bakış açısıyla, tefsirlerde yer alan bu rivâyetler gerekli kriterleri taşımamaktadır.

Tefsir disiplini içerisinde nakil geleneğinin kendine has yapısı vardır. Farklı disiplinlerin, kendine özgü yaklaşım tarzlarını dikkate almadan mukayese edilmeleri doğru değildir. Bu nedenle tefsirlerde yer alan hadis rivayetleri, tefsir disiplini içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim hadisçiler ve fıkıhçılar arasında da benzer durum cereyan etmektedir. Muhaddislerin zayıf gördükleri rivayetler, fıkıhçılar nezdinde -hatta bazı durumlarda hadisçilere göre sahih kabul edilen başka bir rivayet bulunmasına rağmen- muteber kabul edilebilmektedir. Fıkıhçılar, “الاحتجاج اوسع من التصحيح” (rivayetten) hüküm çıkarmak, sıhhat araştırmasından daha geniştir” diyerek, kaynakları hadis metni olsa dahi kendi alanlarında söz söyleme yetkisinin muhaddislerden önce fakihlere ait olduğunu savunmuşlardır. Bu durum fıkıh ilmi içerisinde rivayetlere yaklaşımın muhaddislerle aynı olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin Şâfiî; “Vârise vâsiyet yoktur!” rivayetine dair, bu rivayetin hadisçiler nezdinde sâbit/sahih olmasa da fakihler nezdinde makbul olup kendisiyle amel edildiğini, hatta bu rivayet ile vâsiyet âyetinin neshedildiğini ifade etmiştir.<sup>216</sup>

Sonuç olarak müstakil disiplinlerin kendi alanları içerisinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Nitekim; Sa’lebî (v.427/1035) *el-Keşf ve l-Beyân*, Mekkî b. Ebî Tâlib (v.437/1045) *el-Hidâye ilâ Bulûğî’n-Nihâye*, Vâhidî (v.468/1076) *et-Tefsîru’l-Vasîd*, Abdülkâhir el-Cürcânî (v.471/1078-79) *Derecû’d-Dürer*, Zemahşerî (v.538/1144) *el-Keşşâf*, İbn Atiyye (v.541/1147) *el-Muharraru’l-Vecîz*, Kurtubî (v.671/1273) *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, Beydâvî (v.685/1286) *Envârü’t-Tenzîl*, İbn Kesîr (v.774/1373) *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, İbn Âdil (v.775/1373) *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*, Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkandî (v.860/1456) *Bahru’l-Ulûm*, Ebussuûd (v.982/1574) *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, Hatîb Şirbînî (v.977/1570) *es-Sirâcü’l-Münîr*, Şevkânî (v.1250/1834) *Fethü’l-Kadîr*, Âlûsî (v.1270/1854) *Rûhu’l-Meânî* adlı eserlerinde fedâil rivayetlerine yer vermişlerdir. Bu rivayetlerin hadisçiler tarafından mevzu olarak

<sup>215</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, thk. Nüreddin İtr (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, 1986), 101.

<sup>216</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, thk. Zeynelabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâu’s-Selef, 1998), 1/390.

ifade edilmeleri, dönemin tefsir halkalarında bu rivayetlerin nakledilegeldiği hakikatini değiştirmeyecektir.

Fedâil rivayetlerini önemseyen isimlerden biri olan Cüşemî, sûrelerin mukaddimelerinde; tefsir edeceği sûrenin âyet sayısı, nüzûl yeri bilgilerinin ardından ilgili sûrenin faziletine dair rivayetlere yer verir. Genellikle ilgili sûreye dair tek bir rivayete yer verirken bazı sûrelerde birden fazla rivayet aktarır. Yâsin sûresinin başında “Sûrenin fazileti” ve حم ile başlayan sûrelerin ilki olan Mü'min sûresinin başında “Hâ mîm sûrelerinin fazileti” şeklinde müstakil başlıklar açarak genel tertibinin dışına çıktığı da görülür.<sup>217</sup>

Bütün sûrelere dair fedâil rivayetlerine yer vermesi *et-Tehzîb* eserinin dikkat çeken özelliklerinden biridir. Cüşemî; Fâtihâ, hâ-mîmler, İhlâs ve Nas sûreleri dışında sûrelerin faziletine dair rivayetleri, sûrenin baş kısmında zikretmiştir. Fâtihâ sûresinin faziletine dair rivayeti “en-Nüzûl” başlığı altında, hâ-mîmlere dair rivayetleri Mümin sûresinde, İhlâs sûresine dair rivayeti daha önce tefsir ettiği kısımda ve Felak-Nas sûrelerinin faziletini ise Felak sûresinin mukaddimesinde aktarmıştır.

Cüşemî yer verdiği fedâil rivayetlerinin büyük kısmını Übeyy b. Ka'b'a isnad eder. Hz. Ebûbekir, Ömer, Ali, Âişe, İbn Abbâs, İbn Mes'ud, İbn Ömer, Enes, Ebû Hureyre, İrbad b. Sâriye, Semüre b. Cündeb, Sehl b. Sa'd, İbn Zübeyr, Hasan-ı Basrî, Mesrûk ve Katâde'den aktarılan fedâil rivayetlerine de yer verir. Sûrelerin faziletine dair aktardığı rivayetlerin büyük kısmını sahabeye isnad eder. Secde sûresinde yer alan rivayet hariç tüm rivayetleri senedsiz olarak aktarır.

Mu'tezile aleyhine iddiaların yer aldığı bazı konulara dair de rivayetlere yer verdiği görülür. Örneğin; A'râf sûresinin başında Übeyy b. Ka'b yoluyla Hz. Peygamber'e isnad ederek; “Her kim A'râf sûresini okursa, Allah onunla cehennem arasına bir engel koyar ve kıyamet gününde Hz. Âdem ona şefaet eder.” rivayetine yer verir.<sup>218</sup> Kâria sûresinin başında ise “Her kim Kâria sûresini okursa, Allah kıyamet gününde onun mîzânını/amel terazisini ağır bastırır.” rivayetini aktarır.<sup>219</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin fedâilü'l-Kur'ân'a dair rivayetleri önemsediği, her bir sûreye dair bu yönde rivayetlere yer verdiği görülmektedir.

<sup>217</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5863; 8/6101.

<sup>218</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2491.

<sup>219</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7539.

## 2.3 Lafız Açısından Kur'ân

Çalışmanın bu kısmında Kur'ân'ın metniyle irtibatlı; kıraat meselesi, muhkem-müteşâbih konusu, nesh meselesi ve Kur'ân kıssalarına dair Mu'tezile'nin yaklaşımı Cüşemî özelinde değerlendirilecektir.

### 2.3.1 Kıraat Anlayışı

Cüşemî'nin *et-Tehzîb* eserinde kıraat farklılıklarına önem vermesi, müstakil başlıklar altında gerekli gördüğü kıraat vecihlerini aktarması mühimdir. Zira bu eser Mu'tezile'nin kıraat anlayışına dair bilgilere ulaşma imkanı veren nadir eserlerden biridir. Ön kabüllerle hareket edildiğinde; salt akılcı olarak tanıtılan Mu'tezile mezhebinin, anâsır-ı asliyesi nakle dayalı kıraat ilmine iltifat etmeyeceklerini iddia etmek mümkündür. Nitekim bu bölümde temas edileceği üzere, kıraat özelinde Mu'tezile'ye bazı eleştiriler getirilmiştir. Ancak asli kaynaklarına müracat edildiğinde kıraat ilminin, Mu'tezile içerisinde önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir.

Cüşemî; kıraat ilmi açısından kavramların tam anlamıyla oturmadığı erken sayılabilecek bir dönemde yaşamıştır. Bu nedenle kullandığı kavramlar ve yaklaşım tarzında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Eserinde meşhur kıraat imamlarının yanı sıra doksandan fazla kaynağa ismen atıfta bulunmuştur. Anlamı etkileyen kıraat farklılıklarının yanı sıra; tefhim,<sup>220</sup> işba<sup>221</sup> imâle gibi okuyuşa dair farklılıklara da temas etmiştir. Kıraat ihtilafında Mu'tezilî kaynaklara da yer vermesi, eserinin önemli hususiyetleri arasındadır.

#### 2.3.1.1 Kıraat Kaynakları

Cüşemî tefsirinin el-kırâe başlıkları altında sadece kıraat imamlarına yer vermez. Sahabe, tâbiîn, dil bilginleri, muhaddisler ve Kur'ân ilimlerinde temayüz etmiş çok sayıda kişiye ismen atıf yapar. Kaynak seçimindeki zenginliğin bu başlıklarda da devam ettiği görülür.

el-Kırâe başlıkları altında sahabeden; Hz. Âişe, Hz. Ali, İbn Abbâs, İbn Mes'ud, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit gibi isimlere; tâbiin döneminden, Alkame, A'meş, Atâ b. Ebî Rebah, Atâ b. Yesâr, Dahhâk, Ebu'l-Âliyye er-Riyâhî, İbn Meymûn, İbn Sirîn, İkrime, Katâde, Mekhûl, Mesrûk, Mücâhîd, Nehaî, Saîd b. Cübeyr, Şa'bi, Zührî gibi önde gelen alimlere ismen atıf yapar. Kaynakları arasında; A'rec, Âsım,

<sup>220</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4975.

<sup>221</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5351.



Bezzî, Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Ebû Amr, Ebû Bekr, Ebû Ca'fer, Ebu Muhammed Talha b. Musarrîf, Ebû's-Semmâk el-Adevî, Hadramî, Hafs, Hişam, Halef b. Hişam, Hammad, Hamza, İbn Âmir, İbn Ebî Leylâ, İbn Fülejh, İbn Kesîr, İbn İshâk, İbn Muhaysin, İsâ b. Ömer, Kisâî, Nâfi, Ruveys, Sülemî, Şeybe, Talha b. Musarrîf, Talha b. Süleyman, Yakup el-Hadramî, Yahya b. Vesâb gibi kıraat ilminde ön plana çıkan alimlere yer verir. On dört kıraat imamının yanı sıra ravileri de kaynakları arasında yer alır. Ferrâ, Şii muhaddis Câbir b. Yezîd, İbn Cerîr et-Taberî gibi Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis, tefsir alimlerine de bu başlıklar altında atıfta bulunduğu görülür. Ancak Cüşemî bu isimlerin tamamını kıraat imamı olarak algılamaz. Bazılarına rivayetlere verdiği önem nedeniyle temas ederken, bir kısmına eleştiri maksatlı atıfta bulunur.

Kıraat kaynakları arasında Mu'tezilî alimler de yer almaktadır. Kendisine ismen atıf yaptığı Mu'tezilî kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ebû Ali el-Cübbâî: Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm el-Cübbâî (v.303/916); Basra Mu'tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimidir.<sup>222</sup> Hâkim el-Cüşemî, Ebû Ali'ye tefsir-kıraat ilişkisi bağlamında atıf yapmaktadır.<sup>223</sup>

2. Ebu'l-Kâsım: Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Kâ'bî (v.319/931); Mu'tezile âlimlerinden, Kâ'biyye fırkasının revidir.<sup>224</sup> Cüşemî tefsirinde kendisine, Ebu'l-Kâsım künyesi ile atıf yapmaktadır. Alemde boşluk olmadığı iddiası nedeniyle Ebu'l-Kâsım'a eleştiri getirmektedir.<sup>225</sup> Cüşemî, Ebu'l-Kâsım'ın İbn-i Abbas, Mücâhid, Sa'id b. Cübeyr ve Hasen'den kıraat nakline yer vermektedir.<sup>226</sup> Müfessirin naklettiği bilgilerden, Ka'bî'nin bazı kıraatleri Arap dili açısından eleştirdiği görülür. Örneğin “مَا أَنَا بِمُصْرَجِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرَجِي” ifadesinde yer alan مصرخي kelimesini; Hamza ve A'meş مصرخي şeklinde ي harfinin kesrası ile okumuşlardır. İki kıraatçinin bu okuyuşunu, Arap dili açısından yanlış bulan Ebu'l-Kâsım ilgili okuyuşu hatalı bulmaktadır.<sup>227</sup>

3. Ebû Hâşim el-Cübbâî: Ebû Hâşim Abdüsselâm b. Muhammed b. Abdilvehhâb el-Cübbâî (v.321/933); Behşemiyye fırkasının reisi ve Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden biridir.<sup>228</sup>

<sup>222</sup> Yavuz, “Cübbâî, Ebû Ali”, 8/99.

<sup>223</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/664.

<sup>224</sup> Bebek, “Kâ'bî”, 24/27.

<sup>225</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/255.

<sup>226</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3816.

<sup>227</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3853.

<sup>228</sup> İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, 10/10/146.

4. Ebû Müslim: Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (v.322/934); Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle tanınan müfessir ve Mu'tezile kelâmcısıdır.<sup>229</sup>

5. Ebû Abdillâh el-Basrî: Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (v.369/979-80); Mu'tezile'nin önde gelen kelâm âlimlerinden olup, Hanefî fakihidir.<sup>230</sup>

6. Ebû Ali el-Fârisî: Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (v.377/987) Basra mektebine mensup nahiv âlimidir. Mezhebî kimliği ihtilaflı olmakla birlikte, Ebû Ali el-Cübbâî'nin tefsirine talikat çalışması yaptığı için Mu'tezilî olduğu söylenmiştir.<sup>231</sup>

7. Ali b. İsa: Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (v.384/994); Arap dili ve belâgatı âlimi, Mu'tezile kelâmcısıdır.<sup>232</sup> Kıraatleri Arap dili açısından tahlil ettiği, meşhur imamların okuyuşlarını, nahivciler açısından doğru bulmadığı için câiz görmediği anlaşılmaktadır.<sup>233</sup> Örneğin; “فُجِّي مَنْ نَسَاءَ”<sup>234</sup> âyetinde yer alan نَجِي ifadesini; Âsım, İbn Âmir ve Ya'kub نُجِي şeklinde tek nun harfi ve ج harfinin şeddesi ile okumuşlardır. Ali b. İsa ise bu okuyuşu Arap dili açısından hatalı bulmaktadır. Çünkü ن harfi harekeli olduğu için sakın harfe idğam edilmesi doğru değildir. Ona göre Âyette yer alan ن harfinin ج harfine idğam edilmesi câiz değildir.<sup>235</sup> Rummânî kıraat ihtiyarında kurrânın icmâını önemsediği, çoğunluğun yaklaşımını tercih sebebi yaptığı anlaşılmaktadır.<sup>236</sup>

8. Kâdî Abdülcebbâr: Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (v.415/1025); Basra Mu'tezilesi'nin ünlü kelâmcısı ve Şâfiî fakihidir.<sup>237</sup> Cüşemî kıraat bölümünde kendisine atıf yapmaktadır. Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere Kâdî'nin ahad haberle kıraati câiz görmediği, tevâtürü şart koştuğu anlaşılmaktadır.<sup>238</sup>

Cüşemî el-Kırâe başlıkları altında zengin bir kaynak tercihinde bulunsa da kıraat-i seb'a kavramıyla işaret ettiği yedi kıraat imamını temel alır. Kıraat ihtilaflarında imamlardan nakledilen görüşleri esas alırken, diğer kaynaklardan

<sup>229</sup> Cebeci, “İsfahânî, Ebû Müslim”, 22/509.

<sup>230</sup> Gölcük, “Ebû Abdullah el-Basrî”, 10/10/84.

<sup>231</sup> Mehmet Reşit Özbalkıç, “Ebû Ali el-Fârisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/88.

<sup>232</sup> Şensoy, “Rummânî”, 35/242.

<sup>233</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3853.

<sup>234</sup> Yûsuf 12/110.

<sup>235</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3729.

<sup>236</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/472.

<sup>237</sup> Yurdağur, “Kâdî Abdülcebbâr”, 24/103.

<sup>238</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3816.

aktarılan rivayetleri, bu imamlara isnad edilen okuyuşlar müvacehesinde tahlil etmektedir. Örneğin; “وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعِقَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ” âyetinde<sup>239</sup> yer alan بِئِيس ifadesine dair 11 farklı okuyuş olduğunu belirten müfessir, bunlardan 5 okuyuşun kıraat-i seb’a’da yer aldığını belirtir. İlgili okuyuşları sıralarken yedi kıraat imamını temel alır. Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Übey b. Ka'b ve Nasr b. Âsım’a ait okuyuşları kıraat-i seb’a dışında ayrı olarak aktarır.<sup>240</sup>

### 2.3.1.2 Cüşemî’nin Kıraatleri Kabul Şartları

Kıraat alimleri sahih kıraatler için; sahih ve muttasıl sened, bir vecihle de olsa Arap gramerine uygunluk, takdiren veya ihtimalen de olsa Hz. Osman’ın istinsah ettiği mushaflardan birinin resm-i hattına uygunluk şeklinde 3 temel şart belirlemişlerdir.<sup>241</sup> İbnü’l-Cezerî (v.833/1429) *Tayyibe* eserinin mukaddimesinde bu kriterleri veciz ifadelerle aktarır. Kıraatin sahih olabilmesi için bu üç esasın bulunması gerektiğini, şartlardan birinin eksik olması durumunda ilgili kıraatin şaz olacağını ifade eder.<sup>242</sup>

Cüşemî *et-Tehzib* eserinde makbul saydığı kıraatlerde bulunması gereken şartları sarahaten beyan etmemiş olsa da tefsirinin çeşitli yerlerinde yapmış olduğu değerlendirmeler, kıraatleri kabul şartlarına dair önemli bilgiler sunar. Kıraatlerde aradığı şartları; 1. Müstefiz-mütevâtir nakil, 2. Arap diline uygunluk, 3. Mushaflara uygunluk şeklinde sıralamak mümkündür.

#### 2.3.1.2.1 Müstefiz-Mütevâtir Nakil

*et-Tehzib* eserinin kıraat başlıklarında *müstefiz* kavramına yapılan vurgu dikkat çeker. Zira Cüşemî; müstefiz kıraate muhalif okuyuşlarla kıraatin câiz olmadığını sıklıkla dile getirir.<sup>243</sup> Örneğin kıraat-i âmme; فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا âyetinde<sup>244</sup> yer alan “وقود” ifadesini و harfinin fethası ile وَقُود şeklinde okumuştur. Hasan-ı Basrî ve Mücâhid ise bu ifadeyi و harfinin zammesi ile وَقُود şeklinde kıraat etmiştir. Cüşemî bu okuyuşun sahih olmadığını zira zammeli olarak وَقُود şeklinde okunduğunda mastar olup, “tutuşturmak” anlamına geldiğini, Fetha ile وَقُود şeklinde kıraat edildiğinde ise isim

<sup>239</sup> el-A’raf 7/165.

<sup>240</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2758.

<sup>241</sup> İsmail Karaçam, *Kur’an-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012), 65.

<sup>242</sup> Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbnü’l-Cezerî, *Tayyibetü’n-Neşr fi’l-Kırâati’l-Aşr* (Cidde: Dâru’l-Hüdâ, 1994), 33.

<sup>243</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/260; el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7211.

<sup>244</sup> el-Bakara 2/24.

olup “ateşin kendisi ile tutuşturulduğu şey” anlamında olduğunu söyler. Benzer durumun “طهور/abdest suyu” ve “طهور/abdest” ifadelerinde de yer aldığını belirtir. Yaklaşımını Arap dili ile temellendirir. Ubeyd b. Umeyr’in ilgili kelimeyi وفود şeklinde و harfinin kesrası ile okuduğu bilgisini paylaşır. Bu iki okuyuş müstefiz olmadığı için kendisiyle kıraatin câiz olmadığı belirtir. Müstefiz nakil ile aktarılmayı kıraatin en önemli şartı olarak ifade eder.<sup>245</sup>

Kıraatlerde öncelikli şart olarak müstefiz nakil üzerinde duran Cüşemî’nin, kıraat alanında yaygın olarak kullanılmayan bu kavramı hangi manada kullandığını tespit etmek önemlidir. Nitekim müstefiz ifadesi daha çok hadis usûlü ıstılahında kullanılan bir kavramdır. İbn Hacer el-Askalânî (v.852/1449) haberi, insanlara ulaşması cihetiyle mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayırır. Müstefiz kavramını âhad haberin alt başlığı altında değerlendirir. Âhad haberin ilk kısmı olarak takdim ettiği bu kavramı “meşhur” terimi ile birlikte aynı manada kullanır. Ona göre âhad haberin ilk kısmı, meşhûr-müstefiz rivayettir. Ravi tabakası iki veya daha fazla olması açısından *meşhûr*, insanlar arasında yayılmış olması cihetiyle de *müstefiz* olarak isimlendirilmiştir. Muhaddisler meşhur kavramını kullanırken fukaha müstefiz kavramını tercih etmiştir.<sup>246</sup>

Cüşemî’nin müstefiz kavramını, hadis ilminde yer alan âhâd hadisin bir kısmı olarak değerlendirmedeği açıktır. Zira âhad haberle kıraatin sabit olamayacağını açıkça belirtirken, müstefiz ifadesini âhad haberin mukabili olarak kullanır.<sup>247</sup> Ayrıca müstefiz kavramını mütevâtir ifadesi ile vasıflar. Ona göre kıraatin temel şartı *el-müstefizü’l-mütevâtir*/müstefiz mütevâtir olması, âhad olmamasıdır.

Kıraat disiplini içerisinde ihtilaflı meselelerden olan kıraatlerin tevâtürüne dair, Cüşemî’nin müstefiz-mütevâtir ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Zira yapılan bazı çalışmalarda erken dönem kıraat alimlerinin kıraatlerin tevâtürü meselesini konu edinmedikleri belirtilmiştir. Erken dönem usul alimleri Kur’ân’ın tevâtürüne dair tartışırken kıraatlerin mütevâtirliğini kasdetmedikleri iddia edilmiştir. Önde gelen kıraat alimlerinden Taberî’nin tefsirinde kıraatlerin tevâtürüne dair bir ifade kullanmamasına işaret edilerek erken dönemde konunun

<sup>245</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/287.

<sup>246</sup> Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü’n-Nazar fî Tavzîhi Nühbeti’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesir, 2017), 83-84.

<sup>247</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7439.

gündeme getirilmediği vurgulanmıştır. Bu yaklaşım sahiplerine göre ilgili tartışma mütekaddimin döneminde ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda usulde; İbnü'l-Hâcib (v.646/1249), Necmuddîn et-Tûfî (v.716/1392), Tâceddîn es-Subkî (v.771/1370), Bedrüddîn ez-Zerkeşî (v.794/1392), kıraâtte ise; Ebû Şâme (v.665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (v.833/1429) ile kıraatlerin tevâtürü meselesinin konuşulduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>248</sup> Kıraat alanında yapılan diğer bazı çalışmalarda ise tevâtür meselesinin hicrî 9. yüzyıl kıraatçilerine isnad edildiği görülmektedir.<sup>249</sup> Bu çerçevede kıraat alanının önemli simalarından olmasa da Hâkim el-Cüşemî'nin (v.494/1101) kıraatlerde tevâtür meselesine ısrarla vurgu yapması tarihi açıdan da önem arz etmektedir. Bu konuda kendisine işaret edilmemesi, onun ilim camiasında çok bilinmeyen bir şahsiyet olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu noktada kıraat alanının önemli simâlarından İbnü'l-Cezerî'nin yaklaşımına işaret etmek gerekmektedir. Mukaddemen kıraatlerde tevâtür şartını savunduğunu, daha sonra bu görüşünün yanlışlığına vâkıf olarak vazgeçtiğini belirterek şu ifadelerle yer vermektedir:

Bazı müteahhirun dönem alimleri, Kur'ân'ın ancak tevâtür ile sabit olacağından hareketle, kıraâtlere sahih sened şartıyla yetinmeyerek, tevâtürü de şart koştular. Ancak durum açıkça göstermektedir ki; şayet tevâtür varsa, diğer iki şarta -resm-i mushaf ve Arap diline uygunluk- ihtiyaç kalmayacaktır. Zira kıraât ihtilafları peygamberden tevâtüren nakledilerek gelmesi durumunda, resm-i mushafa uysun veya uymasın bunların da Kur'ân olduğu sabitleşmiş olmaktadır. Ayrıca kıraat ihtilaflarında tevâtür şart koşulduğunda yedi kıraat imamı da dahil pek çok kıraat hükümsüz kalacaktır.<sup>250</sup>

İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerin Hz. Peygamber'den tevâtüren gelmesi gerektiği şartını açıkça eleştirdiği görülmektedir. Bu açıklamalarından hareketle İbnü'l-Cezerî ile Cüşemî'nin kıraat anlayışlarının farklı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Cüşemî kıraâtlere tevâtürü şart koşarken bunları bizzat Kur'ân addetmektedir. Ancak İbnü'l-Cezerî'nin kıraatlerde tevâtür şartına dair getirdiği eleştirilerde haklılık payı vardır. Cüşemî özelinde bu eleştiriye cevap vermek gerekirse, resm-i mushafa muvafakat ve Arap diline uygunluk, tevâtür şartından sonra gelen hususiyetler olup, müstakil birer şarttan ziyade tevâtürü tamamlayıcı

<sup>248</sup> Bu yöndeki iddialar için bkz: Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016), 99-103.

<sup>249</sup> Mehmet Ünal, "Kıraât Kriterleri Bağlamında Kıraâtlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", *Milel ve Nihal* 8/3 (2011), 88; Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tercihî -el-Muharreru'l-Vecîz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 69.

<sup>250</sup> Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşki İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1972), 1/13.

unsurlar olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir kıraat her ne kadar bir belde veya toplumda müstefiz/yayılmış olsa da resm-i mushaf veya Arap diline uygun bir okuyuş olmadığında bu tevâtür dikkate alınmayacaktır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin belirttiği üzere yedi kıraat imamının okuyuşlarının hükümsüz kalması gibi bir durum söz konusu değildir. Zira Cüşemî'ye göre yedi imam ve okuyuşu üzerinde tevâtür gerçekleşmiştir.

Kıraatlere dair müstefiz kavramını kullanan önemli bir isim Taberî'dir.<sup>251</sup> Gilliot; Taberî'nin bu ifadeyi mütevâtir manasında kullandığını iddia etmektedir.<sup>252</sup> Bazı çalışmalarda da Taberî'nin müstefiz ifadesini mütevâtire denk bir anlamda kullandığı ifade edilmiştir.<sup>253</sup> Okçu ve Aydın ise Taberî'nin bu kavramı “yaygın nakil” manasında kullandığını belirtir.<sup>254</sup> Taberî ve Cüşemî'nin kıraat alanında sonraki dönemde yaygınlaşmamış bir terim kullanmaları önemli bir husustur. Bu açıdan ilgili ifadede ne kastettiklerinin tespiti önem arz etmektedir. Kur'ân'ın tevâtür yoluyla naklonulduğunda İslam alimlerinin ittifakı vardır.<sup>255</sup> Cüşemî Kur'ân'ın sübutunda aranan kuvvetli nakil şartını, kıraatlerde de arar.<sup>256</sup> Kur'ân'ın ancak müstefiz nakille sâbit olduğu gibi kıraatlerin de bu şekilde sâbit olacağını belirtir. Sadece müstefiz mütevâtir nakille sâbit olan kıraat ile okuyuşun caiz olduğunu vurgular.<sup>257</sup> Bu çerçevede Cüşemî'nin müstefiz kavramını mütevâtir ile aynı manada kullandığı kanaatindeyiz. Cüşemî'nin bu yaklaşımından hareketle Gilliot'un Taberî'ye dair ulaştığı sonucun daha doğru olabileceğini düşünmekteyiz. Nitekim Taberî'nin kıraate dair eseri günümüze ulaşmamış olsa da ona yakın bir dönemde yaşayan ve kıraate dair kendisine ismen atıf yapan Cüşemî'nin, onun eserlerinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Cüşemî müstefiz ifadesini ahâd haberin karşısında kullanır. Âhad haber ile kıraatin sabit olmayacağını, ancak müstefiz/mütevâtir bir rivayet ile câiz olacağını

<sup>251</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 2/25, 2/209, 2/743.

<sup>252</sup> Naif Yaşar, “Taberî'nin Kıraatlere Bakışı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016), 67, dip. 51.

<sup>253</sup> Naif Yaşar, “Taberî'nin Tefsir Usulü”, *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 74, dip. 15.

<sup>254</sup> Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 107; Atik Aydın, *İbn Cerir et-Taberî'nin Kur'an Anayışı ve Te'vil Tercihleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004), 54.

<sup>255</sup> Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 247.

<sup>256</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7439.

<sup>257</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

belirtir.<sup>258</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın da aynı görüşte olduğunu aktarır.<sup>259</sup> Tefsirinin bazı kısımlarında müstefiz kavramını; مشهور المستفیز<sup>260</sup> / شائعة/yaygın, <sup>261</sup> ifadeleriyle vasıfladığı görülür.

Kıraatlerde en önemli kriter olarak müstefiz/mütevâtir nakli esas alan Cüşemî, bu tevâtürü Hz. Peygamber'den naklinde şart koşar. Örneğin *kıraat-i zâhire*'nin “وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا” âyetinde yer alan fiili sülâsi vezinde kıraat ettiğini, ancak bazılarının âyette yer alan fiili müfâ'ale babında لا قوا şeklinde okuduklarını aktarır. Her iki şekilde de mana aynı olsa da bu şekilde kıraatin câiz olmadığını, zira kıraatte Peygamber'den ve sahabeden naklin zâhir ve müstefiz/mütevâtir olmasının asıl olduğunu söyler.<sup>262</sup> Onun bu ifadeleri tartışmalı olan kıraatlerin tevâtürü meselesinde, bu tevâtürü Hz. Peygamber ve sahabe asrında şart koştuğunu gösterir.

Cüşemî kıraatlerde müstefiz nakli esas alarak, kıraatlerin tevkîfliğine işaret etmektedir. Bu minvalde bir okuyuşun Arap lehçelere uygun olmasını, yeterli görmez. Örneğin kıraat imamlarının “لا تجزي”<sup>263</sup> ifadesini ت harfinin fethası ve hemzesiz olarak okuma hususunda ittifak ettiklerini, لا تغني manasına gelen bu ifadenin Hicaz lehçesinde yer aldığını aktarır. Ancak bazı kurranın bu ifadeyi أجزأ-يجزئ kökünden türeterek لا تجزئ şeklinde kıraat ettiklerini, bu okuyuşun Temim lehçesine uygun olduğunu ancak müstefiz bir nakil ile aktarılmadığı için bununla kıraatin câiz olmadığını belirtir.<sup>264</sup>

Bazen müstefiz kavramı yerine tevâtür kavramını doğrudan kullanır. Nakli zâhir ve mütevâtir olmayan bir okuyuş ile kıraat etmenin câiz olmadığını belirtir.<sup>265</sup> Arap lehçelerine uygun olsa da müstefiz nakille aktarılmayan okuyuşlara cevâz vermemesi, ısrarla müstefiz-mütevâtir nakil üzerinde durması Cüşemî'nin kıraatleri insanî sebeplere dayalı birer oluşum olarak değerlendirmedeğini gösterir. Müfesirin bu yaklaşımından, onun Kur'ân ile kıraatleri aynı hakikatler olarak kabul ettiği, kıraatlerin tevkîfliğini savunduğu anlaşılır.

<sup>258</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7439.

<sup>259</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3816.

<sup>260</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/506.

<sup>261</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7350.

<sup>262</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/255.

<sup>263</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>264</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/369.

<sup>265</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7512.

Bir okuyuşa dair müstefiz nakil bulunup kıraat imamlarının bu okuyuş üzerinde icma etmeleri durumunda bu kıraate muhalefeti câiz görmez. Örneğin <sup>266</sup>“قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَالِلّٰهِ أَبَاتُكَ إِذْ يُهَيِّمُ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ” âyetini kıraat alimlerinin أَبَاتُكَ/babalarının şeklinde çoğul formda okuduklarını, Yahya b. Ya’mer’in ise أَبِيكَ/babanın şeklinde müfred kalıpta okuduğunu aktarır. “İsmail, Ya’kub’un amcasıdır, babası değil!” der, bu rivayetin kurrânın icmama aykırı olduğunu, kendisiyle kıraatin câiz olmadığını belirtir.<sup>267</sup> Kıraat imamlarının icma ettiği okuyuşa muhalif rivayetleri tefsirinin çeşitli yerlerinde tenkit eder.

Sonuç olarak Cüşemî’nin müstefiz kavramını mütevâtir manasında kullandığı, kıraatlerde tevâtürü şart koştuğu ve bu tevâtürü Hz. Peygamber ve sahabe döneminde aradığı, müstefiz kavramının karşısı olarak âhad ifadesine yer verdiği ve bunun ile kıraati câiz görmediği anlaşılmaktadır.

#### 2.3.1.2.2 Arap Diline Uygunluk

Cüşemî, kıraat alimleri gibi Arap diline uygunluğu sahih kıraatin şartları arasında sayar. Ancak Arap diline uygun olan her okuyuş ile kıraati câiz görmez. Arap diline uygunluğu, Peygamber ve sahabelen müstefiz/mütevâtir bir nakil ile aktarılması şartına bağlar. Örneğin “صَمُّكُمْ عُمِّي” ifadesi, istinaf/başlangıç cümlesi olup هم صم takdirinde olduğunu söyler. Bu izahatıyla mübtedânın mahzuf olduğunu ve kıraatin Arap diline olan uygunluğunu bildirir. Bazılarının ilgili ifadeyi mansup olarak صَمًّا şeklinde kıraat ettiğini aktarır. Bu okuyuşun Arap dili açısından iki şekilde izah edilebileceğini belirtir. Birinci izahata göre âyet تَرَكْتُمْ صَمَّا takdirinde olup, mahzuf olan fiilin mefulünden hal konumundadır. İkinci izahata göre zem fiili takdir ederek mansup okumak mümkündür. Mansup şekildeki okunuş Arap diline uygun olsa da müstefiz bir nakil ile aktarılmadığı için makbul bir kıraat olarak kabul edilemeyeceğini ifade eder.<sup>268</sup>

Kıraatte nakli, Arap dilcilerinin izahatlarına tercih eder. Naklin esas olduğunu vurgular. Kıraat alanında öncelikli söz sahibi olanların dilciler değil kıraat alimleri olduğunu belirtir. Örneğin; <sup>269</sup>“وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ” âyetini İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekr, Ya’kub el-Hadramî ve Kisaî’den Basîr أنها يشعركم şeklinde إن edatının kesrası ile okuduğunu aktarır. Bu okuyuşa göre وما يشعركم

<sup>266</sup> el-Bakara 2/133.

<sup>267</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/600.

<sup>268</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/268.

<sup>269</sup> el-En’âm 6/109.



ifadesi ile önceki cümle tamamlanmıştır. إنها إذا جاءت ifadesi istinaf/başlangıç cümlesi olduğu için ان edatının kesra ile okunması gerekli olmuştur. Âyeti diğer kurrânın وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا şeklinde okuduğunu söyler. Bazı nahivcilerin bu kıraatı zayıf kabul etmelerini doğru bulmaz. Medine, Kûfe ve Şam kurrasının bu şekilde okumasını, ayrıca müstefiz nakil ile aktarılmasını dil bilginlerinin yaklaşımına tercih eder.<sup>270</sup>

Arap diline uygunluk ilkesini benimseyen Cüşemî, daha fasihi bulunsa da bir yönüyle olsun Arap diline uygun olmasını yeterli görür. Dilciler tarafından eleştirilen kıraat vecihlerini, reddetmeyip Arap dili ile irtibatlandırma gayretinde bulunur. Örneğin İbrâhîm Sûresi 22. âyette yer alan “بُصْرَجِي”<sup>271</sup> ifadesini, kurrânın büyük çoğunluğunun ي harfinin fethası ile okuduğunu, Hamza ve A'meş'in ise kesra ile okuduğunu aktarır. Mu'tezilî alimlerden Ebu'l-Kâsım iki kıraatçinin hata ettiğini belirtmiş, Ahfeş bu okuyuşu Arap dilinde lahn olarak vasıflamıştır. Ferra ise zayıf olsa da bu kıraatin Arap diline uygun olduğunu belirtmiş; “Bunlar kıraat alimleri. Peki onları eleştirenler kim oluyor!” diyerek iki kıraat alimine sahip çıkmıştır. Her iki okuyuşu Arap dili açısından tahlil eden Cüşemî; kesra şeklindeki okuyuşu iltikâ-i sakineyn/iki sakın harfin biraraya gelmesi nedeniyle harekelerin en hafifi olan kesra ile iraplanması kuralı ile temellendirmiştir.<sup>272</sup>

Cüşemî Arap diline uygunluk şartını ihlal etmesi nedeniyle bazı okuyuşları kabul etmez. Örneğin; Bakara 54. âyette yer alan بَارِئِكُمْ ifadesini Ebû Amr tahfîf için kesranın ihtilâsı ile okumuştur. Ancak temrîz sigası ile aktardığı başka bir rivayette, Ebû Amr'ın ilgili kelimeyi sükun ile okuduğu bilgisini aktarır, ancak bunun sahih olamayacağını belirtir. Rivayeti temrîz sigası ile aktarması, okuyuşun müstefiz olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Arap dili açısından da uygun görmediği bu okuyuş, rivayet açısından da problemlidir. Bu nedenle izaha gerek duymadan ilgili okuyuşun sahih olamayacağını belirtmiştir.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2360.

<sup>271</sup> İbrâhîm 14/22: عَلَيْنَا مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْنَكُمْ فَاسْتَجَبْنَا لِيَّ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ/Allah'ın hükmü yerine getirilince şeytan şöyle der: "Şüphesiz Allah size gerçek bir vaadde bulunmuştu; ben de size bir söz verdim ama yalancı çıktım. Aslında benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti; siz de benim çağrıma uydunuz. O halde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Ne ben sizi kurtarabilirim ne de siz beni kurtarabilirsiniz. Ben daha önce, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim." Doğrusu zalimler için elem verici bir azap vardır.

<sup>272</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3853.

<sup>273</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/387.

Lehçe farklılıklarına temas eden Cüşemî, Arap lehçelerine uygun olsa da müstefiz nakil ile aktarılmayan okuyuşlar ile kıraatin câiz olmadığını ifade eder.<sup>274</sup>

Gramer açısından Arap diline uygunluk şartını benimseyen müfessir, bu bağlamda Arap şiirinden de istifade eder. Kıraat başlıkları altında gerek gramer kaideleri gerekse kelimenin manasını tespit etme amacıyla Arap şiirlerine atıflarda bulunur. Örneğin Hamza ve Kisâî; "وَلَدًا"<sup>275</sup> ifadesini و harfinin zammesi, ل harfinin sükûnu ile وَلَدًا şeklinde okuduğunu, Ebû Ca'fer, Nâfî, Âsım ve İbn Âmir ise Kur'ân'ın tamamında و ve ل harflerinin fethası ile وَلَدًا şeklinde okuduğunu aktarır. Mana cihetiyle kıraat farklılığına temas eder. İki farklı görüş olduğunu aktarır. İlk görüşe göre her iki okuyuş her ne kadar harekede farklılık arzetsede عَمْد-عَمْد حَزْن, عَمْد-عَمْد حَزْن kelimelerinde olduğu gibi aynı manaya gelmektedir. Bu yorumu Arap şairlerinden Rü'be'nin (v.145/762) şu şiiri ile delillendirir:

الحمد لله العزيز فردا      لم يتخذ من ولد شيء وكدا

Rü'be'nin şiirinde âyette geçen وَلَدًا ifadesi her iki okuyuş şekliyle aktarılarak aynı manada kullanılmıştır. İkinci yoruma göre ise iki okuyuş arasında; أُسْد-أُسْد ve وَثْن-وِثْن kelimelerinde olduğu gibi müfret-cem'i farklılığı bulunmaktadır.<sup>276</sup>

### 2.3.1.2.3 Mushaflara Uygunluk

Kıraatlerin resm-i mushafa uygun olması, kıraat alimlerinin sahih kıraatler için tespit ettikleri ilkelerden biridir. Cüşemî de kıraatlerin kabulünde mesâhif-i Osmâniyyenin imlasına uygunluk şartını benimser. Kıraat ihtilaflarında gerekli gördüğü yerlerde Hz. Osman tarafından yazdırılan mushaflara işaret eder, mushafa uygunluğu nedeniyle ilgili okuyuşun kabul edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Örneğin Yûsuf sûresinde yer alan "وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ"<sup>277</sup> ifadesini Ebû Amr'ın kelimenin aslına binaen "حاشا" şeklinde kıraat ettiğini, diğer kıraatçilerin ise İmam Mushaf'ta

<sup>274</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/369.

<sup>275</sup> Meryem 19/77.

<sup>276</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4605.

<sup>277</sup> Yûsuf 12/ 31: فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَنًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أَخْرِجْ عَنِّيْ قُلُوبَكُمْ فَلَمَّا دُيُنَا عَلَى يَدَيْهِنَّ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلّٰهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (Kadınlar meyvelerini soyarken Yûsuf'a), "karşılarna çık!" dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini kestiler ve "Hâşâ rabbimiz! Bu bir beşer değil, bu ancak değerli bir melektir!" dediler.

yazıldığı üzere kelimeyi tahfifle elifsiz okuduğunu aktarır.<sup>278</sup> Resm-i mushafa uygun olmayan okuyuşları makbul görmez.<sup>279</sup>

Cüşemî âyetlerin, resm-i mushafta yer aldığı şekliyle yazılmasını gerekli görür. Örneğin “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ”<sup>280</sup> âyetinde yer alan riba kelimesinin mushaflarda و harfi ile ربو şeklinde yazıldığını, ancak mushaf dışında ا, و ve ى harfi ile yazılabileceğini ifade eder.<sup>281</sup> Mushaf yazımında aynı muhayyerliği tanımaması, resm-i mushafa olan bağlılığını ortaya koymaktadır.

Cüşemî aynı kalıpta ve aynı manayı ifade eden lafızların, sûreler arasında farklı kıraat edilme gerekçesinin mushaflardaki yazımıyla irtibatlı olduğu belirtir. Örneğin Bakara 58. âyette yer alan خطاياكم ifadesini kıraat imamlarının icma ederek bu şekilde okuduklarını, ancak A'raf ve Nûh sûrelerinde yer alan benzer ifadede ihtilaf ettiklerini belirtir. A'raf sûresi 161. âyeti Ebû Ca'fer, Nâfi ve Ya'kub'un خطيئاتكم, İbn Âmir'in خطيئتكم, Ebû Amr'ın ise خطاياكم şeklinde okuduklarını aktarır.<sup>282</sup> Nûh sûresinde yer alan ifadeyi Ebû Amr'ın خطاياهم, A'meş'in خطيئتهم, diğer kurrânın ise خطيئاتهم şeklinde okuduklarını aktarır.<sup>283</sup> İlgili kelimenin A'raf ve Nûh sûrelerinde elif harfi olmadan sadece ي harfi ile yazıldığı için ihtilaf edildiğini, Bakara sûresinde ise elif ile yazılıp kıraat imamlarının bu okuyuş üzerinde icma ettiklerini söyler.<sup>284</sup>

Bu çerçevede mushafların hattı ve kıraat farklılığı ilişkisine yer verir. İlgili kıraate temel teşkil eden şehir mushafının imlasına dikkat çeker. Örneğin “قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا”<sup>285</sup> İbn Kesîr ve İbn Âmir'in رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا şeklinde fiili mâzi kipinde okuyarak ihbârî cümle olarak kıraat ettiklerini söyler. Mekke ve Şam mushaflarında bu şekilde yazıldığını belirterek ilgili rivayetin mushaflarda yer alan dayanağına işaret eder.<sup>286</sup> Bu bağlamda belli bölgelerin kıraat imamlarına dair aktarılan rivayetleri, o bölgeye gönderilen mushaflarda yer alan imla ile karşılaştırmalı olarak ele alır.<sup>287</sup>

<sup>278</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3633.

<sup>279</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4901.

<sup>280</sup> el-Bakara 2/275.

<sup>281</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1055.

<sup>282</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2751.

<sup>283</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7099.

<sup>284</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/398.

<sup>285</sup> el-İsrâ 17/93.

<sup>286</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4305.

<sup>287</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5497.

Hız. Osman'ın yazdırdığı mushaflar dışında sahabeden; Hız. Âişe,<sup>288</sup> Übey b. Ka'b, İbn Abbas ve İbn Mes'ud'un şahsi mushaflarına da işaret eder. Ancak kıraatlerin tespitinde Hız. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafları esas alır. Örneğin “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا”<sup>289</sup> ifadesinin Abdullah b. Mes'ud'un mushafında “فَلَا جُنَاحَ” şeklinde لا ilavesiyle kıraat edildiğini aktarır. İbn Abbas, Enes ve İbn Sîrin'in de aynı şekilde kıraat ettiği rivayetine yer verir. Ancak bu aktarımların kıraat olarak değerlendirilemeyeceğini, âyete dair kişisel yorumlardan ibaret olduğunu ifade eder. Zâhir kıraatlerde böyle bir okuyuşun yer almadığını ve mushaflarda da bu şekilde kitabet edilmediğini belirterek bu rivayetlerin kıraat olarak değerlendirilmeme gerekçesini açıklar. Ebû Ali el-Cübbâi'nin de benzer yaklaşımını kıraat addetmeyerek âyetin tefsiri olarak değerlendirir.<sup>290</sup>

### 2.3.1.3 Cüşemî'ye Göre Kıraat Türleri

Kaynaklarda kıraat türlerine dair farklı tasniflerle karşılaşmak mümkündür. Kıraat ve ulûmu'l-Kur'ân alanında kaleme alınan eserlerde kıraat türleri; mütevâtir, meşhûr, âhâd, şâz, mevzû ve müdrec şeklinde altı kısma ayrılmaktadır.<sup>291</sup>

Cüşemî sonrası süreçte kıraat ilmine dair önemli gelişmeler olmuştur. Bu nedenle kıraate dair kullandığı kavramlarda farklılıklarla karşılaşmak mümkündür. Örneğin; Cüşemî eserine istiâze'nin tefsiriyle başlar. “el-Kırâe” başlığı açarak müstakil bir âyet gibi kıraat açısından değerlendirir. İstiâze'ye dair zikrettiği okuyuş farklılıkları şu şekildedir:

- a) İbni Kesîr أعوذ بالله من الشيطان الرجيم şeklinde okumuştur.
- b) Nâfi, İbn Âmir ve Kisâi أعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم إن الله هو السميع العليم şeklinde okumuştur.
- c) Hamza نستعين بالله من الشيطان الرجيم şeklinde okumuştur.
- d) Ebû Hâtim أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم şeklinde okumuştur.
- e) Âsım ve Ebû Amr أعوذ بالله من الشيطان الرجيم şeklinde okumuştur.

Müfessir bu okuyuşların merfu olarak rivayet edildiklerini belirtir. Ancak İbnü'l-Cezerî (v.833/1429) *en-Neşr* adlı eserinde kurrânın tamamının istiâze'de

<sup>288</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1747.

<sup>289</sup> el-Bakara 2/158: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ Beytullah'ı ziyaret eden bir kimsenin bu yerleri tavaf etmesinde kendisi için bir günah yoktur. Kim gönüllü bir iyilik yaparsa bilsin ki Allah iyiliği mükâfatıyla karşılayan ve çok iyi bilendir.

<sup>290</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/664.

<sup>291</sup> es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/152; ez-Zürkânî, *Menâhilu'l İrfân fî Ulûm'l Kur'ân*, 1/236.

Nahl sûresinde geçtiği şekilde *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* okunuşunu tercih ettiğini belirtir. Konuya dair şu ifadeleri dikkat çeker:

İmam Ebû Hasen es-Sehâvî *Cemâlû'l-Kurrâ* eserinde; *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* okunuşunda ümmet icmâ etmiştir demektedir...

Sahihayn'da yer alan nas da bu okunuş üzeredir. Yanındaki arkadaşına kızan, sinirden yüzü kızarmış adam hakkında Allah resûlü şöyle dedi: Öyle bir söz biliyorum ki, eğer şu kişi o sözü söylese, kendisinde bulunan öfke hâli yok olur gider. Eğer bu adam *أعوذ*

*أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* dese, kendisinde bulunan bu öfkeli hâl diner.<sup>292</sup>

İbnü'l-Cezerî, Cüşemî'nin aksine istiâze'de ihtilaf olmadığına dair görüşleri aktarır. İstiâze'yi farklı kıraat edenlere dair uyarılara yer verir:

Ebü'r-Rebî'ye *أعوذ بالله السميع العليم* şeklinde okuyunca, bana *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم* şeklinde oku! dedi.<sup>293</sup>

İbnü'l-Cezerî bu ve benzeri çok sayıda rivayet aktarır. Hamza'dan nakledilen *نستعيز* okuyuşunun sahîh olmadığını belirtir.<sup>294</sup> Cüşemî ise istiâze'de zikrettiği kıraat vecihlerini merfu olarak vasıflamaktadır. Bu durum Cüşemî ve İbnü'l-Cezerî arasında geçen süreçte, istiâze'nin kıraatine dair ciddi görüş farklılığı oluştuğunu göstermektedir.

Çalışmanın kıraatleri kabul şartları bölümünde aktarıldığı üzere Cüşemî'ye göre kıraatlerde aranan en temel rükun naklinin müstefiz/mütevâtir olmasıdır. Bu şarta uymayan okuyuşları ise âhad olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla müfessire göre kıraatler temelde; mütevâtir ve âhad/şaz olmak üzere iki kısımdır. Tefsirî/beyânî nakil başlığı altında aktarılan üçüncü kısım ise müdrec kıraate tekabül etmekte olup, özü itibarıyla kıraat olmadığı için bu şekilde isimlendirilmiştir.

### 2.3.1.3.1 Müstefizü'l-Mütevâtir Kıraat

Tevâtür kavramının ilk istimâline dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İlgili terimin kıraat ilmi içerisinde kullanımı da tartışmalı meselelerden biridir. Tevâtür kavramının Mu'tezile içerisinde ilk dönem kaynaklardan itibaren yer aldığı bilgisi önemlidir. Nitekim Vâsıl b. Ata haberi iki kısma ayırır. Birinci kısım; insanların yalan üzere tevâtu/gizlice anlaşmaları ve terâsül/gizlice sözleşmeleri

<sup>292</sup> Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşki İbn el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-Kırâ'ati'l-Aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 1971), 1/192.

<sup>293</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 193.

<sup>294</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 194.

mümkün olmayacak şekilde ittifak ederek aktardıkları bilgidir ki huccet bildirir. İkinci kısım ise birinci kısmın özelliklerini taşımayarak aktarılan bilgidir ki matruhdur/huccet değildir.<sup>295</sup> Vâsıl b. Atâ'nın bu taksimatı, daha sonra kabule mazhar olan mütevâtir-âhad haber ıstılahlarının temelini ifade eder. İlk dönem kaynaklara atfedilerek Mu'tezilî eserlerde yer alan bu malumat, mezhep içerisinde mütevâtir bilginin erken dönemden itibaren yer aldığını gösterir.

Cüşemî Kur'ân'ın müstefiz nakille sabit olması gibi kıraatin de ancak müstefiz mütevâtir/المستفيض المتواتر okuyuş ile caiz olduğunu belirtir. Müstefiz ifadesini mütevâtir ile aynı manada kullanır.<sup>296</sup> Kendisiyle kıraatin caiz olabilmesi için; halefin seleften müstefiz bir nakille aktarmasının gerekli olduğunu belirtir.<sup>297</sup> Tefsirinin bazı yerlerinde ancak zâhir müstefiz/الظاهر المستفيض kıraat ile okuyuşun câiz olduğunu belirtir.<sup>298</sup> Kıraatlerin naklinin, Kur'ân metninin nakli gibi inkar edilemez şekilde aktarılmasını gerekli görür. Kur'ân-ı Kerim'in âhad haberle sabit olamayacağı gibi kıraatlerin de âhad rivayetlerle sabit olamayacağını savunur.<sup>299</sup>

Cüşemî müstefizü'l-mütevâtir kıraatlere dair; kıraat-i zâhire, kıraat-i âmme, kıraat-i meşhûra şeklinde farklı kavramlar kullanır. Bu kavramlar arasında bazı farklar bulunmakla birlikte tefsirinin çeşitli yerlerinde birbirleri yerine de kullandığı görülür. Bu ifadeler ile müstefiz/mütevâtir kıraatleri kastettiği anlaşılır.

Kıraat-i zâhire; mütevâtir kıraatlere dair kullandığı önemli kavramlardan biridir. Cüşemî kıraat-i zâhire kavramını; sıhhat şartlarına haiz olup kıraat imamlarının ittifak ettiği okuyuşlar için kullanır. Ayrıca zâhir, müstefiz ve mütevâtir mefhumlarını birbirinin yerine istimal ettiği görülür. Örneğin; “يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ” âyetinin<sup>300</sup> kıraat-i zâhir'de ي harfi ile okunduğunu aktarır. Ancak A'rec ت harfi ile تَأْتِكُمْ şeklinde okuduğunu söyler. Cüşemî Arap dili açısından bu şekilde okuyuşu mümkün görmese de kıraatin ancak zâhir nakille sabit olacağını belirtir. Bu nedenle ilgili okuyuş ile kıraatin caiz olmadığını söyler.<sup>301</sup>

Kıraat-i zâhire'de imamların icmaı olduğu için, ona muhalif okuyuşları makbul görmez. Örneğin; kıraat-i zâhire'de En'âm 132. âyetin “مَنْ ذُرِّيَّةَ قَوْمٍ آخَرِينَ” şeklinde okunduğunu aktarır. Zeyd b. Sâbit'in ذ harfini şeddeli olarak kesra ile ذَرِيَّة,

<sup>295</sup> el-Belhi vd., *Fazlû 'l-İ'tizal ve Tabakâtü 'l-Mu'tezile*, 203.

<sup>296</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/193.

<sup>297</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1747.

<sup>298</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7244.

<sup>299</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7439.

<sup>300</sup> el-En'âm 6/130.

<sup>301</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2409.

Ebân b. Osman'ın ذ harfinin fethası, ر harfinin kesrası ile ذرية şeklinde okuduğu bilgisini paylaşır. Bu iki okuyuşu iki lûgat/lehçe olarak isimlendirir, ancak makbul kıraat kapsamına dahil etmez.<sup>302</sup>

Bakara sûresi 256. âyetteki ifadeleri, kıraat-i zâhire kavramı hususunda yaklaşımına dair önemlidir. İlgili âyette yer alan رُشد kelimesinin kıraat-i zâhire'de رُشد şeklinde okunduğunu, ancak A'rec, Hasan-ı Basrî ve Mücâhid ر ve ش harflerinin fethası ile رُشد şeklinde, İsa b. Ömer'in ise ر ve ش harflerinin zammesi ile رُشد şeklinde kıraat ettiklerini aktarır. Kıraat-ı zâhire'ye muhalif olan bu iki okuyuşun sahih birer lehçe olup Arap dili açısından uygun olduğunu, ancak kurranın icmaı ve müstefiz/mütevâtir nakil sebebiyle ilk okuyuş ile kıraat edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>303</sup>

Ahzab sûresi 4. âyete dair Âsım'ın kıraatine getirilen eleştiriyi, ilgili okuyuşun kıraat-i zâhire'den olmasını gerekçe göstererek kabul etmez.<sup>304</sup>

Sonuç olarak Cüşemî kıraat-i zâhire ifadesini; genellikle müstefiz/mütevâtir olarak nakledilip kıraat imamlarının üzerinde icma ettikleri okuyuşlar için kullanmıştır. Ancak bazı imamların tercih ettiği, sahabe ve tabiinden bir cemaat tarafından aktarılan okuyuşlar için de bu kavramı kullandığı görülür.

Mütevâtir kıraatlere dair kullandığı bir diğer kavram Taberî'nin de çokça yer verdiği; *kıraat-i âmme* kavramıdır. Cüşemî kıraat-i âmme ifadesini genellikle; kıraat imamlarının çoğunluğunun bir vecih üzerinde ittifak etmeleri durumunda kullanır. Genellikle bu okuyuşun mukabilinde, makbul bir veya birkaç mütevâtir vecih daha bulunur. Müfessir bu tür kıraatlerde çoğunluğun okuyuşunu tercih eder.

Cüşemî *kıraat-ı meşhûr* ifadesiyle de mütevâtir kıraatleri kasteder. Mütevâtir ve meşhur kıraat arasında açıkça bir ayrım yapmaz. Nitekim Mu'tezilî alimler haberi; mütevâtir ve âhad şeklinde iki kısma ayırmış, âhad haberi kıraatlerin tespitinde delil olarak kullanmamışlardır. Dolayısıyla câiz kabul ettikleri kıraatlerin tamamı mütevâtir kıraatlerdir. Buradan hareketle Cüşemî'nin meşhur kıraat olarak vasıflandığı okuyuşların da mütevâtir kıraat kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Genellikle meşhur kıraat ifadesini, nakli mütevâtir olmakla birlikte kıraat imamlarının ihtilaf ettikleri okuyuşlar için kullanır. Örneğin; “مَالِكٌ يَوْمَ الدِّينِ”<sup>305</sup>

<sup>302</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2413.

<sup>303</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1001.

<sup>304</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5694.

<sup>305</sup> el-Fâtiha 1/4.

âyetinde yer alan ملك ifadesini Ebû Bekr, Âsım, Kisâi ve Ya'kub Elif ile ملك şeklinde kıraat ettiklerini, hülâfâ-i râşidîn, bir grup sahabe ve tâbiîn'in de bu şekilde okuduğunu aktarır. Diğer kurranın ise elifsiz olarak ملك şeklinde kıraat ettiklerini belirtir. Her iki okuyuşun da Peygamber'den aktarıldığını, bunların meşhur iki kıraat olduğunu söyler.<sup>306</sup> Mütevâtir olmakla birlikte kıraat imamı ilgili vecih üzerinde icma etmediği için meşhur kavramı ile aktarır. Ayrıca meşhur olarak ifade ettiği kıraatlerin Hz. Peygamber'den nakledildiğine vurgu yaparak, aralarından birinin tercih edilirken diğerinin eleştirilmesine/reddedilmesine karşı çıkar.<sup>307</sup>

Sonuç olarak meşhur kıraat ifadesini; mütevâtir olarak nakledilen ancak kıraat imamı arasında aynı kuvvette farklı okuyuşların da bulunduğu vecihler için kullanır. Meşhur kıraat kapsamında yer alan bu ihtilaflı okuyuşların her birini mütevâtir sayar. Kıraat imamının çoğu, bir vecih üzerinde ittifak etmediği için ilgili okuyuşları birbirine denk görür.

#### 2.3.1.3.2 Âhâd/Şaz Kıraat

Bazı çalışmalarda Mu'tezilenin kıraatlerde tevâtürü kabul etmediği, aksine âhâd saydığı iddia edilmiştir.<sup>308</sup> Somut bir delil ve kaynak belirtilmeden ifade edilen bu iddianın Mu'tezile genellemesi içerisinde karşılığının bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mu'tezilî alimler kıraatlerde tevâtürü şart koşmuş, âhâd haber ile kıraatlerin sabitleşmeyeceğini belirtmişlerdir. Mu'tezilî alimlerden Cüşemî, kıraatlerde müstefiz/mütevâtir nakli esas almış, âhâd haber ile kıraatlerin sabit olamayacağını belirtmiştir. Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kâdî Abdülcebbar'ın da aynı görüşte olduğunu aktarmıştır.<sup>309</sup>

Cüşemî ahâd haberi, müstefiz/mütevâtir kavramının karşıtı olarak kullanır. Âhâd haber ile kıraatin sübut bulamayacağını, ancak müstefiz/mütevâtir bir nakil ile kıraatin câiz olacağını savunur.<sup>310</sup> Âhâd nakille aktarılan kıraatleri şaz olarak vasıflar, bunları sahih kabul etmez. Şaz rivayetle okuyuşu da câiz görmez.<sup>311</sup> Şaz kabul ettiği rivayetlerin naklini problemli görür. Örneğin; Fâtîha sûresinde yer alan ملك ifadesine dair aktardığı ك harfinin fethası veya zammesi ile okunan kıraatleri, şaz olarak ifade eder. Her ne kadar ملك ifadesinin mahzuf bir nidâ harfi ile zammeli

<sup>306</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/208.

<sup>307</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5570.

<sup>308</sup> Benzer iddia için bkz: Ünal, "Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia'nın Buna Bakışı", 89.

<sup>309</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3816.

<sup>310</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7439.

<sup>311</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/506.



olarak iraplanması mümkün olsa da naklinde problem olduğu için bu kıraatlerin şaz olduğunu belirtir.<sup>312</sup>

Müfessir “قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ”<sup>313</sup> ifadesinde yer alan Cebrâil ismi için yedi lehçe bulunduğunu belirtir. Bu yedi lehçe içerisinde; İbn Kesîr, Kisâî, Hamza, Ebu Ca’fer, Nâfi’; Ebu ‘Amr, İbn ‘Âmir, Ya’kub Âsım’ın ravileri Ebû Bekr ve Hafs’a isnad ettiği üç okuyuşun müstefiz/mütevâtir kıraat olduğunu söyler. Diğer okuyuşların şaz olduğunu, bunlar ile kıraat etmenin câiz olmadığını ifade eder.<sup>314</sup>

### 2.3.1.3.3 Tefsîrî/Beyânî Nakil

Cüşemî’nin tefsîrî/beyânî olarak ifade ettiği rivayetler, kıraat disiplini içerisinde *müdreç kıraat* kavramına denk düşer. Bu aktarımları kıraat olarak görmez, ilgili şahısların âyete dair tefsir ve beyanlarından ibaret sayar. Sahabeye bu yönde isnad edilen rivayetleri, âyete dair tefsir kısımlarında değerlendirir. Örneğin; “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ”<sup>315</sup> âyetinin *meşhur kıraatte* يُؤْلُونَ şeklinde muzârî formunda okunduğunu aktarır. İbn Mes’ud’a “لَّذِينَ آلُوا”, İbn-i Abbas’a ise يقسمون şeklinde isnad edilen rivayete yer verir. İbn Mes’ud ve İbn-i Abbas’a isnad edilen rivayetin kurrânın okuyuşuna aykırı olduğunu, bu aktarımın âyetin tefsiri olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir.<sup>316</sup> Aynı şekilde Yûsuf sûresinde yer alan “فَلَمَّا وَجَاءَ”<sup>317</sup> âyetinde kıraat imamlarının aksine İbn Mes’ud’a وجاء rivayetinin isnad edildiğini aktarır. Bu ihtilafın Kur’ân olamayacağını, tefsirî manaya hamledilmesi gerektiğini söyler.<sup>318</sup> Onun bu tutumu, kıraatlerin ancak müstefiz/mütevâtir bir rivayet ile sabit olacağı anlayışına binaendir. Ayrıca bu yaklaşımı mütevâtir kıraatler ile Kur’ân’ı aynı hakikat olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Bazen müdreç kıraat kapsamına giren rivayetleri, doğrudan âyetin tefsir kısmında aktarır. Örneğin; “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ”<sup>319</sup> âyetinin İbn Mes’ud’un mushafında فاقطعوا أيماهما şeklinde yazıldığı rivayetine yer verir. Bu bilgiyi kıraat bölümünde değerlendirmez. Âyetlerin tefsirini

<sup>312</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/208.

<sup>313</sup> el-Bakara 2/97.

<sup>314</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/506.

<sup>315</sup> el-Bakara 2/226.

<sup>316</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/904.

<sup>317</sup> Yûsuf 12/96.

<sup>318</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3713.

<sup>319</sup> el-Mâide 5/38.

yaptığı el-ma'na başlığı altında aktarır. Rivayeti kıraat aktarımından ziyade tefsir rivayeti olarak değerlendirir.<sup>320</sup>

Cüşemî kıraat imamlarının okuyuşlarına aykırı rivayetleri kabul etmez. Örneğin Ebû Hanife ve Ömer b. Abdülazîz'in Fâtır sûresi 28. âyetinde<sup>321</sup> yer alan الله lafzını fâil yaparak zammeli, العلماء ifadesini ise meful olarak mansup şekilde okudukları rivayetini aktarır. Bu okuyuşta يخشى fiilinin, يعلم veya يختار manasında istimal edildiğini, bu durumda mananın; “Allah âlim kullarını bilir!” veya “Allah, kullarından âlim olanları seçer!” şeklinde olduğunu ifade eder. Ancak bu okuyuş müstefiz/mütevâtir kıraate aykırı olduğu gerekçesiyle câiz görmez.<sup>322</sup> İbnü'l-Cezerî'nin ilgili rivayeti Ebû Hanife'ye yakıştıramadığından olsa gerek kabul etmemesi dikkat çekmektedir.<sup>323</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin; nakli mütevâtir olmayıp kıraat imamlarının icmâna aykırı olan rivayetleri şaz kabul ettiği, bunlarla kıraati câiz görmezken âyetin tefsir ve beyânı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

#### 2.3.1.4 Kıraat Tercihleri

Cüşemî kıraat tercihlerinde imamların icmâ etmesini önemser, onlara muhalefeti câiz görmez. “يَكَادُ الْبَرُّ يُخْطَفُ أَبْصَارُهُمْ” âyetinde yer alan يَخْطَفُ fiili, kurrânın geneli tarafından tahfif/şeddesiz okunmuştur. İbn Ebû İshak (v.117/735) şeklinde okurken, Hasan-ı Basrî ise يَخْطَفُ şeklinde kıraat etmiştir. Cüşemî sahih olan okuyuşun ilk aktardığı kıraat olduğunu belirtir.<sup>324</sup> Bu okuyuş üzerinde imamların icma ettiğini, kurranın icmâna muhalefetin doğru olmadığı söyler.<sup>325</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde benzer duruşunu devam ettirir, icmâya aykırı okuyuş ile kıraatin câiz olmadığı kanaatini sürdürür.<sup>326</sup>

Kıraat imamlarının bir okuyuş üzerinde ihtilaf etmeleri durumunda çoğunluğun okuyuşunu tercih eder. “فَازَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ” ifadesini kıraat imamlarından Hamza فَازَ لَهُمَا şeklinde okurken, kurrânın çoğu فَازَ لَهُمَا şeklinde okumuştur.

<sup>320</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1954.

<sup>321</sup> Fâtır 35/28 وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ Aynı şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var. Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır.

<sup>322</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5843.

<sup>323</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16.

<sup>324</sup> İlgili âyet Hacc sûresi 31. âyet: خُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحَابٍ ﴿٣١﴾

<sup>325</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/276.

<sup>326</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/741.

Cumhurun okuyuşuna göre fiil “استزلهما” (Adem ve Havva’yı) yanlışa sevk etti.” manasına gelir. Hamza’nın kıraatine göre ise mana; “نحاهما” (Adem ve Havva’yı) oradan uzaklaştırdı.” şeklindedir. Cüşemî kurrânın çoğunluğunun okuyuşunu ihtiyar eder.<sup>327</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde de çoğunluğun okuyuşunu esas aldığı görülür.<sup>328</sup> İbn Kesîr’in Duhâ sûresinden Nas sûresine kadar sûre sonlarında tekbir getirmesini, cumhur kurrânın esas almadığı gerekçesiyle tercih etmemesi, bu durumun örnekleri arasında yer alır.<sup>329</sup>

Mekke ve Medine kurrasını kıraat ihtiyarında önceler. “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ”<sup>330</sup> âyetinde yer alan يَكْذِبُونَ ifadesini; Kûfe kıraat imamları Âsım, Hamza ve Kisâi’nin şeddesiz/tahfifle يَكْذِبُونَ şeklinde, diğer kıraat imamlarının ise şeddeli olarak يُكْذِبُونَ şeklinde okuduklarını aktarır. Haremeyn kurrâsının kelimeyi şeddeli okuduğuna işaret eder, bu okuyuşu tercih eder.<sup>331</sup>

Kureyş lehçesi ve Hicaz imamlarının okuyuşlarını önemser.<sup>332</sup> “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ”<sup>333</sup> İbn Kesîr; آدم kelimesini fetha, كلمات ifadesini ise zamme ile okumuştur. Bu durumda fiilin fâili “kelimeler” olup mana; “Kelimeler Adem’e ulaştı.” şeklindedir. Cüşemî bazılarının bu okuyuşu yanlış bulup eleştirdiklerine dikkat çekerek bu yaklaşımların doğru olmadığını belirtir. İbn Abbas, Mücâhid, İbn Kesîr ve Mekke ehlinin bu okuyuşu benimsemiş olmasıyla yaklaşımını gerekçelendirir.<sup>334</sup>

Kıraat tercihlerinde okuyuşun tefsirî mana ile uygunluğunu dikkate alır. “وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا”<sup>335</sup> âyetini İbn Âmir ve Hamza’nın tek و harfiyle تَلَّوْا şeklinde okuduklarını, bu durumda kelimenin kökeni الولاية olup “şahitliği üstlenmekten kaçınmak” anlamına geldiğini aktarır. Diğer kıraat imamlarının iki و harfiyle تَلَّوْا şeklinde kıraat ettiklerini, bu durumda kelimenin kökeni اللي olup “şahitliği eğip bükme” anlamına geldiğini söyler. Cüşemî; bu okuyuşun ilim ehlinin âyeti tefsir ederken verdikleri manaya muvafık olduğunu belirtir ve bu kıraati tercih eder.<sup>336</sup>

<sup>327</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/334.

<sup>328</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1001; 10/7378.

<sup>329</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7461.

<sup>330</sup> el-Bakara 2/10.

<sup>331</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/246.

<sup>332</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/294.

<sup>333</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>334</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/340.

<sup>335</sup> en-Nisâ 4/135 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

<sup>336</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1777.

Münesâbâtü'l-Kur'an'a önem veren Cüşemî, kıraat tercihlerinde de uygunluğu dikkate alır. “وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ”<sup>337</sup> âyetinde yer alan يَدْخُلُونَ ifadesini; Ebû Ca'fer, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım'ın râvisi Ebû Bekr'in يَدْخُلُونَ şeklinde meçhul formda, diğer kurrânın ise يَدْخُلُونَ şeklinde malum olarak kıraat ettiklerini aktarır. Cüşemî her iki kıraati de hasen/güzel olarak vasıflar. Münâsebât açısından âyetin devamında yer alan لَا يَدْخُلُونَ ifadesiyle daha uyumlu olduğu gerekçesiyle meçhul formdaki kıraati tercih eder.<sup>338</sup>

Kıraat-nüzûl ilişkisine önem verir. Kıraatin âyetin nüzûlü ve tarihi vakıaya uygunluğunu tercih sebebi yapar. “وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ”<sup>339</sup> âyetinde yer alan ان صدوكم ifadesini İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın cümle-i istinâfiye/başlangıç cümlesi yaparak اِنْ صدوكم şeklinde okuduklarını, bu durumda ilgili ifadenin şart-cevap anlamı taşıyarak mananın; “Şayet sizi mescidi haramdan engellerlerse...” şeklinde gelecek zamanla ilgili bir hüküm ifade ettiğini aktarır. Diğer kurrânın اَنْ صَدُّوْكُمْ şeklinde okuyarak önceki fiile müteallak bir harf-i cerin mahzûf olduğuna işaret ettiklerini, bu durumda âyetin manasının; “Sizi mescidi haramdan engelledikleri için” şeklinde mâzide gerçekleşmiş bir durumu haber verdiğini belirtir. Cüşemî ilgili âyetin, Hudeybiye seferiyle ilgili olup nâzil olduğu gerekçesiyle mâzi mana bildiren kıraati ihtiyar eder.<sup>340</sup>

Cüşemî kıraat ihtiyarında Arap dil kurallarına daha uygun ve fasih olan okuyuşu önceler. “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ”<sup>341</sup> âyetini İbn Kesîr, Ebû Amr, ve Âsım'ın râvisi Ya'kub'un لَا تقبل منها شفاعاة şeklinde okuduklarını, fiilin, nâibi faili olan شفاعاة kelimesi nedeniyle müennes olduğunu aktarır. Diğer kıraat imamlarının لَا يُقْبَلُ مِنْهَا şeklinde fiili eril kalıpta okuduklarını, nâibi fâili olan شفاعاة kelimesi ile arasına fasıla girdiği için müzekker kalıpta geldiğini söyler.<sup>342</sup> Ancak zâhirî açıdan gramere daha uygun gördüğü ilk kıraati ihtiyar eder.<sup>343</sup>

Derece bakımından birbirine denk olan kıraatlerde sadece ihtilafı okuyuşu aktarır, tercihte bulunmaz. “وَالْيَلِ اِذْ اَدْبَرَ”<sup>344</sup> âyetinde yer alan اِذ edatın elifli ve elifsiz

<sup>337</sup> en-Nisâ 4/124.

<sup>338</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1757.

<sup>339</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>340</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1853.

<sup>341</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>342</sup> en-Nisâ 4/165: رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا

<sup>343</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/369.

<sup>344</sup> Müddessir 74/35.

olarak اِذْ ve اِذَا şeklindeki iki farklı kıraate temas eder. İki okuyuşun da *zâhir kıraatten* olduğunu dolayısıyla birinin diğerine tercih edilemeyeceğini belirtir.<sup>345</sup>

### 2.3.1.5 Mu'tezile'nin Kıraat Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler

Mu'tezile alimlerinin kıraat anlayışları, muhalifleri tarafından çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Onlara karşı ön yargılı tutum ve eserlerinin günümüze ulaşamamış olması bu eleştirilerin temel saikleri arasında yer almaktadır.

Bazı kaynaklarda Mu'tezile'ye dair; kıraatlerin tevâtürünü kabul etmedikleri, ictihâdî veya ihtiyârî olduğunu savundukları iddiası yer alır. Ebû Şâme el-Makdisî (v.665/1267), Ebû Hayyân (v.745/1344), Zerkeşî (v.794/1392), Suyûtî (v.911/1505) bu iddiaları dile getiren isimler arasında yer alır. Son dönem bazı çalışmalarda da bu iddialara rastlanılır.<sup>346</sup> Ebû Hayyan; mütevâtir bir kıraatin inkâr edilemeyeceği üzerinde durur. Böyle bir davranışı ancak Mu'tezile'nin yapacağını iddia eder.<sup>347</sup> Şuarâ sûresi 176. âyete dair اصحاب ليك şeklindeki mütevâtir kıraati eleştiren bazı isimlere karşı çıkar. Bu yaklaşımı; “itizâlî kışkırtma/vesvese” olarak vasıflar. Bazı kıraatlerin ictihâdî olup rivayet temelli olmadığını savunduklarını iddia eder. Mütevâtir kıraatin inkâr edilemeyeceğini, aksi durumun tekfire dahi götüreceğini belirtir.<sup>348</sup> Cüşemî'nin ilgili âyete dair اصحاب ليك kıraatine yer verdiği görülür.<sup>349</sup> Kıraatlerde müstefîz/mütevâtir nakli esas alması, Mu'tezilî alimlere bu yönde isnadlar da bulunması ilgili iddiaların doğru olmadığını ortaya koyar.<sup>350</sup>

Mütevâtir kıraatleri reddettikleri, itikatlarına uygun okuyuş vecihleriyle tahvilde bulundukları ithamı, kıraat anlayışlarına dair dile getirilen bir diğer iddiadır. Zehebî, Nisâ sûresi 164. âyette yer alan; وكلم الله موسى تكليما buyruğunda Mu'tezile'nin mütevâtir okuyuşu terk ederek الله lafzının mansup olarak okunduğu kırâati tercih ettiklerini aktarır. Mütevâtir okuyuş dikkate alındığında te'vile giderek كلم ifadesinin جرح manasına geldiğini, dolayısıyla mananın; “Allah Mûsâ'yı (mihnet tırnakları, imtihan pençeleriyle) yaraladı!” manasını verdiklerini söyler.<sup>351</sup> Bu ithamına kaynak olarak Zemahşerî'ye işaret eder. Ancak *Keşşâf* eseri

<sup>345</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7166.

<sup>346</sup> Mehmet Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdî: ‘Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir’ -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003), 221.

<sup>347</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd fi't-Tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 3/500.

<sup>348</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhîd*, 8/186.

<sup>349</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5383.

<sup>350</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3816.

<sup>351</sup> ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/268.

incelendiğinde asıl tahrifin Zehebî tarafından yapıldığı anlaşılır. Nitekim Zemahşerî ilgili âyetin tefsirinde الله lafzının mansup olduğu okuyuşu, zayıf olduğuna delalet eden عن edatıyla aktarır. Zayıf olarak aktardığı bu kırâati tercih ettiği yönünde bir beyanda da bulunmaz. Bu okuyuş Ebû Amr tarafından şaz kırâat olarak aktarılır. Ayrıca Zemahşerî كلم lafzının حرح/yaralama manasına geldiği yönündeki görüşün, bidat tefsirler kapsamında olduğunu beyan eder.<sup>352</sup> Açık beyanına rağmen Zehebî, Zemahşerî'nin ifadelerini çarpıtarak mütevâtir kırâati inkâr ettiği yönünde niyet okumasına giriştiği görülür.<sup>353</sup> Bu iddia Cüşemî'nin tefsiri açısından da doğru değildir. Müfessir ilgili âyette mütevâtir kırâati aktarır ve bu yönde değerlendirmelerde bulunur.<sup>354</sup> Tefsirinin çeşitli yerlerinde mütevâtir kırâatin inkar edilemeyeceği ilkesi üzerinde durur.

Bu kapsamda Mu'tezile'nin kıraatlerde dili nakle tercih ettikleri, mütevâtir bazı okuyuşları bu bağlamda eleştirirken şaz olan rivayetleri dile uygunluk cihetiyle tercih ettikleri iddia edilmiştir.<sup>355</sup> Örneğin Zerkeşî; Zemahşerî ve takipçilerinin, kıraatlerin fesahat ve belâgat sahiplerinin tercihleriyle oluştuğu kanaatinde olduklarını söyler.<sup>356</sup> Zemahşerî özelinde yapılan çalışmalarda onun nakil şartını esas aldığı, nakli problemlili hiçbir vechi kıraat olarak takdim etmediği sonucuna ulaşılmıştır.<sup>357</sup> Cüşemî'nin de kıraatlerde arap diline uygunluğu, müstefiz/mütevâtir nakil şartına bağlı olarak esas aldığı görülür. Kıraatlerde öncelikle tevâtürü şart koştuğu, bu ilkeye aykırı okuyuşları Arap diline uygun olsa dahi kıraat olarak kabul etmediği açık bir durumdur.<sup>358</sup>

Bazı kaynaklarda Mu'tezile'nin resm-i mesâhif'e itibar etmedikleri iddia edilir. Özellikle Zemahşerî'ye ciddi eleştiriler getirilir.<sup>359</sup> Ancak Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalarda onun mushaf hattına itibar ettiği, sened olmaksızın mushaf hattının tek başına delil olamayacağı kanaatini taşıdığı sonucuna ulaşılmıştır.<sup>360</sup>

<sup>352</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/337.

<sup>353</sup> Zehebî'nin bu iddiası Cerrahoğlu tarafından aynı şekilde tekrarlanmıştır. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/292; Bu iddialar diğer bazı çalışmalarda da Mu'tezile'nin tefsir esasları olarak Zehebî'ye atıfla zikredilmiştir: İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 97.

<sup>354</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1828.

<sup>355</sup> Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı", 228.

<sup>356</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Yûsuf Abdurrahmân (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957), 1/321.

<sup>357</sup> Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemahşeri Örneği*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015), 402.

<sup>358</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/268.

<sup>359</sup> Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı", 227.

<sup>360</sup> Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi*, 403.

Cüşemî'nin de kıraatlerde resm-i mesâhif'e uygunluğu şart koştuğu anlaşılmaktadır.<sup>361</sup>

Mu'tezile'nin mütevâtir kıraat varken kendi ilkelerine uygun olduğu için şaz kıraatleri tercih ettikleri iddia edilmiştir.<sup>362</sup> Cüşemî, Mu'tezilî anlayışa zâhiren ters düşecek rivayetlerde de mütevâtir kıraat ve sahih rivayetleri inkâr yoluna gitmez. Kıraatlerde tevâtürü şart koşar. Şaz rivayetlerle okuyuşu câiz görmediği, şaz kıraati mütevâtire tercih etmediği görülür.<sup>363</sup> Mezhebî saiklerle mütevâtir kıraati inkar edenleri eleştirir. Örneğin; *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ* âyetine dair<sup>364</sup> صدوا kelimesinin, *صُدُّوا* şeklinde ص harfinin zammesiyle ve *صُدُّوا* şeklinde ص harfinin fethasıyla iki farklı kıraat aktarır. Ardından bazı Cebrîlerin *صُدُّوا* şeklindeki kıraati Ehl-i Sünnet'in okuyuşu olarak vasıfladıklarını ve kader anlayışlarını destekler nitelikte kullandıklarını belirtir. Bu kıraati dikkate alarak âyete; Allah'ın kafirleri hidayetden engellediği yönünde bir anlam yüklediklerini söyler. Onların bu yaklaşımlarını çeşitli açılardan hatalı bulur. Öncelikle Cebrîlerin iddia ettiği manayı âyetin zâhirine aykırı bulur. Zira âyetin siyak ve sibakının, inkarcıların kendi iradeleri ile birtakım faaliyetler yaptıklarına açıkça delalet ettiğini savunur. Cebrîlerin esas aldığı meçhul formda okuyuş tercih edildiğinde dahi âyetin zâhirinin bu görüşü desteklemeyeceğini savunur. Âyette saptırıldığı belirtilen kişilerin; önderleri, liderleri veya şeytan tarafından saptırılmış olmalarını imkan dahilinde görür. Bu mana imkân dahilindeyken saptırma fiilinin Allah'a isnad edilmesini doğru bulmaz. Cebrîlerin bu iddiasını; Haremeyn, Şam ve Basra kurrasının okuyuşlarını yok saydığı için eleştirir.<sup>365</sup> Yaratıcının kullarına hidayeti emrettiğini, bu yönde vaad ve va'idlerde bulunduğunu, böyle bir durumda cebren saptırılmalarının mümkün olmadığını belirtir. Bu yaklaşımını çeşitli âyetlerle destekler. Nahl sûresinde yer alan “*الَّذِينَ كَفَرُوا وَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ*”<sup>366</sup> ifadesi ile Fetih sûresinde yer alan “*هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ*”<sup>367</sup> buyruğunun, saptırma fiilinin kafirler tarafından gerçekleştirildiğine delalet ettiğini söyler. Bu âyetlerin, meçhul/edilgen formdaki kıraatte yer alan saptırma fiilinin isnad edileceği fâilleri

<sup>361</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4901.

<sup>362</sup> Dağ, “Mu'tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet'in İsnâdı”, 230.

<sup>363</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3816.

<sup>364</sup> er-Ra'd 13/33.

<sup>365</sup> Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3799.

<sup>366</sup> en-Nahl 16/88.

<sup>367</sup> Feth 48/25.

bildirdiğini iddia eder.<sup>368</sup> Zâhiren mezhebî yaklaşımının aleyhinde olan bir rivayeti inkar yoluna gitmemesi önemli bir husustur. Tefsirinde Mu'tezile düşüncesine zâhiren ters düşecek rivayetlerde de bu duruşunu devam ettirdiği görülür.

Yûsuf sûresi 81. âyet; Mu'tezile açısında kıraat-mezhep aidiyeti ilişkisinin örneklerden biridir. İlgili âyette; Hz. Yûsuf'un tertip ettiği planın akabinde kardeşi Bünyamin'i yanına alarak, kardeşleri ile dönmesine izin vermediği bildirilerek şöyle buyrulur:

إِذْ جَعَلْنَا إِلَىٰ آبَائِهِمُ أَبْنَاءَ ۖ وَإِنَّ ابْنَكَ سَرَقٌ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ

Babanıza dönün ve deyin ki: "Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti. Biz de ancak bilip gördüğümüze tanıklık ettik. (Koruma sözü verdik ama) bilgimiz dışında kalan olaylara karşı da onu koruyamazdık."<sup>369</sup>

Cüşemî; âyette yer alan “سرق” ifadesini *kıraat-i âmme*'nin geçmiş zaman kipinde “سَرَقَ” şeklinde “الابن/oğul” kelimesine izafeyle okuduğunu aktarır. Bu durumda âyetin manası; “oğlun çaldı!” şeklindedir. İbn Abbas ve Dahhak ise “سرق” ifadesini “سَرَقَ” şeklinde meçhul fiil olarak kıraat ettiğini, bu durumda mananın “Hırsızlıkla itham edildi!!” şeklinde olduğunu belirtir. Ebû Ali el-Cübbâî bu okuyuşun; onların yalan konuşmadığını bildirdiği için diğer kıraate nazaran kendisine daha güzel geldiğini beyan eder. Bu yaklaşımı, Mu'tezilî alimlerin peygamberlerin ismeti/korunmuşluğu ilkesine dair savunucu duruşlarından kaynaklanmaktadır.<sup>370</sup> Cüşemî'nin *kıraat-i âmme* dışında kalan bu okuyuşu eleştirmeden aktarması dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak Mu'tezilenin kıraatleri âhad kabul ettiği, tevâtürü kabul etmediği iddiasının doğru olmadığı, kıraatlerde tevâtürü esas aldıkları tespit edilmiştir. Cüşemî'nin kıraatlerde tevâtürü şart koştuğu, Mu'tezilî alimlere bu yönde görüşler isnad ettiği görülmüştür. Aktardığı bilgilerden hareketle hicrî 5. asırda ilgili konunun tartışıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda kıraatlerin tevâtürü tartışmalarının hicrî 7-9. yüzyıllarda konuşulmaya başlandığı yönündeki iddiaların yeniden tashih edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Mu'tezile'nin kıraatlerin ictihâdî veya ihtiyârî olduğunu savundukları yönündeki iddiaların da doğru olmadığı tespit edilmiş, kıraatlerin tevkifiliği yönünde yaklaşım sergiledikleri anlaşılmıştır. Mütevâtir kıraatleri reddettikleri, itikatlarına uygun okuyuş

<sup>368</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3800.

<sup>369</sup> Yûsuf 12/81.

<sup>370</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3695.



vecihleriyle tahvilde bulundukları yönündeki iddiaların da gerçeği yansıtmadığı delilleriyle ortaya konulmuştur. Kıraat tercihlerinde dili nakle tercih ettikleri, resmî mushaf'a itibar etmedikleri, mütevâtir kıraat varken kendi ilkelerine uygun olduğu için şaz kıraatleri tercih ettikleri yönündeki yaklaşımların da doğru olmadığı kendi kaynaklarından tespit edilmiştir.

### 2.3.2 Muhkem-Müteşâbih

Fetihlerle müslümanların yaşadığı coğrafya genişlemiş, bazı toplumsal problemler neşet edince çeşitli fırkalar, Kur'an'ı kendi amaçları doğrultusunda yorumlamaya başlamıştır. Muhkem ve müteşâbih'in tespitinde mezhebî aidiyet belirleyicidir. Bu problemi gören İslam ulemâsı âyetlerin doğru anlaşılması için ulûmu'l-Kur'an'ın alt disiplinleri arasında muhkem-müteşâbih konusuna yer vermiştir.<sup>371</sup>

Lügavî açıdan muhkem ifadesi; menetmek, engellemek kökünden, birşeyi bozulmaktan/fesattan korumak manasına gelir.<sup>372</sup> Müteşâbih ise şüphe kökünden türemekte olup; farklı manalara ihtimali, kendisinden kastedilen mananın belirsiz olduğu lafızdır.<sup>373</sup>

Muhkem ve müteşâbih'in ıstılâhî manasına dair farklı görüşler bulunur. Cüşemî'nin yer verdiği görüşler şu şekildedir:

- a. Muhkem; manası açık olan, herhangi bir beyana ihtiyacı olmayandır. Müteşâbih ise kendisiyle muradın tespit edilemediği bu nedenle açıklamaya ihtiyaç duyulan lafızdır.
- b. İbn Abbâs, Katâde, Dahhâk, Rebi', ve Süddî'ye göre Muhkem; nâsih/nesh eden, müteşâbih ise mensuh/nesh olunandır.
- c. Mücâhid'e göre muhkem; manası ayırt edilen, müteşâbih ise; manası diğer lafızlarla benzeşendir.
- d. Mücâhid, Muhammed b. Ca'fer, İbn Zübeyr, Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre muhkem; "Allah'tan başka ilah yoktur!" ifadesinde olduğu gibi manası tek bir veche delalet eden, müteşâbih ise; istiva, yed, vech ifadelerinde olduğu gibi farklı vecihlere ihtimali olan lafızdır.

<sup>371</sup> Enver Apa, "'Müteşâbih Ayetler' Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 152.

<sup>372</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3448.

<sup>373</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1098.

e. İbn Zeyd'e göre muhkem; lafzı tekerrür eden, müteşâbih ise lafzı tekerrür etmeyendir.

f. Cabir b. Abdullâh'a göre muhkem; te'vili/manası bilinendir. Müteşâbih ise kıyametin bilgisi gibi te'vili bilinemeyendir.

g. Esam'a göre muhkem; çok fazla düşünmeye ihtiyaç olmadan manası anlaşılan, müteşâbih ise; manası ancak detaylı düşünme ve nazarla anlaşılan lafızdır.<sup>374</sup>

Cüşemî; muhkem'in herhangi bir beyana ihtiyacı olmayacak kadar manası açık, müteşâbih'in ise manası kapalı olduğu yönündeki görüşün tercihe şayan olduğunu söyler, Kâdî Abdulcebbar'ın da bu görüşte olduğunu aktarır. Müteşâbihlerin, muhkem âyetler dikkate alınarak düşünülmesi ve muhkem âyetler referans alınarak manalarının tespit edilmesini gerekli görür.<sup>375</sup> Kur'an'ın muhkem kılınmasının; kendisinde ziyade, noksan, tahrif, tenakuz bulunmadığına ve yaratılmışlığına delalet ettiğini düşünür.<sup>376</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yer alan bütün lafızların manalarının bilinmesinin imkânı meselesi, muhkem-müteşâbih içerisinde tartışılan konular arasındadır. Fakih, muhaddis ve mutasavvıfların birçoğu, Kur'an'da manası bilinmeyen lafızların varlığını mümkün görürken, kelamcılar bu durumu muhal kabul etmiştir.<sup>377</sup>

Cüşemî müteşâbihler de dahil Kur'an'da yer alan bütün lafızların manalarının bilineceğini savunur. “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” âyetiyle<sup>378</sup> yaklaşımını temellendirir. “لَعَلَّكُمْ/دüşünmeleri için” ifadesinin, Kur'an'ın insanlar tarafından anlaşılması için nâzil edildiğine delalet ettiğini belirtir.<sup>379</sup> Kur'an'ın “hak” ve “furkan” olarak ifade edilmesinin de onun anlaşılabilirliğine delalet ettiğini, aksi halde bu şekilde vasıflanamayacağını söyler.<sup>380</sup>

Müteşâbih lafızların manalarının bilinmesine dair ihtilafın temel nedenlerinden biri; “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”<sup>381</sup> âyetinin farklı yorumlara ihtimalli olmasıdır. Cüşemî'nin aktardığı üzere وَالرَّاسِخُونَ ifadesinde yer alan و

<sup>374</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1102.

<sup>375</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1102.

<sup>376</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3452.

<sup>377</sup> Fahreddin er-Râzî, “Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefî Bakışı”, çev. Celalettin Divlekci, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 176.

<sup>378</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>379</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3592.

<sup>380</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1096.

<sup>381</sup> Âl-i İmrân 3/7.

harfine dair iki farklı yaklaşım bulunmaktadır: Birinci görüşe göre bu ifadede yer alan و harfi, atıf içindir. Bu durumda âyetin manası; “Müteşâbihlerin manasını ancak Allah ve ‘ona iman ettik!’ diyen ilimde derinleşmiş alimler bilir.” şeklindedir. Bu görüş; İbn Abbâs, Mücâhid, Rebi’, Ebû Müslim gibi önemli isimler tarafından dillendirilmiştir. Müfessire göre bu durum; sahabe ve tâbiinin Kur’ân’da yer alan bütün lafızların tefsir edilebilirliği üzerinde icma ettiklerini gösterir.<sup>382</sup> İkinci görüşe göre âyette yer alan و harfi isti’naf içindir. Bu durumda “Müteşâbihlerin manasını ancak Allah bilir!” ifadesiyle cümle tamamlanmış, “İlimde derinleşenler ise” ifadesiyle yeni bir cümleye giriş yapılmıştır. Bu görüş; Âişe, Hasan-ı Basrî, Mâlik, Kisâî, Ferrâ ve Ebû Ali gibi önemli isimler tarafından aktarılmıştır. Bu görüş sahiplerine göre manası bilinemeyen müteşâbihler; kıyamet saati, deccalın çıkışı, yecüc-mecüc, hurûf-u mukattaalardır.<sup>383</sup> Cüşemî الراسخين بالعلم ifadesinin; ulemanın üstünlüğüne delalet ettiğini söyler, dini ilimlerde derinleşmiş, mülhit ve bidatçılara reddiyelerde bulunarak Allah’ın dinine destek olanların kastedildiği şeklinde yorumlar. “İlimde derinleşmiş” kişiler ifadesini Mu'tezilî alimler özelinde değerlendirir. Alimlerin vasıflarına dair tefekkür edenlerin, âyette ifade edilen övgüye mazhar durumun; Vâsıl, Amr, Hasan, Gaylan gibi Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd'in önderleri, Dehriyye, Seneviyye ve ehl-i bidatle mücadele eden Ebû Huzeyl el-Allâf, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve diğer Basra ve Bağdat ulemasında bulunduğunu müşahede edeceklerini iddia eder.<sup>384</sup>

Cüşemî; müteşâbih âyetlerin Kur’ân’da yer almasının hikmetine dair çeşitli izahlar aktarır. Taklitten sakındırma, nazar ve düşünmeye teşvik etme amacıyla âyetlerin bir kısmının müteşâbih kılındığını söyler. İnsanların; ancak sorumlulukla ulaşabilecekleri bir dereceye ulaşma imkânı sunduğu için teklife muhatap olduklarını belirtir. İnsanın derecesini yükseltme kapsamına giren her şeyin mükellefin maslahatına uygun olduğunu vurgular. Bu açıdan; insanların daha fazla sevap kazanabilmeleri gayesiyle sorumluluklarının artırılarak âyetlerin bir kısmının müteşâbih kılındığını ifade eder. Kur’ân’ın; Hz. Peygamber’in nübüvvetine delalet eden üstün fesahate sahip bir kitap olduğunu söyler. Müteşâbihlerin i‘câz kapsamına girdiği için Kur’ân’da yer aldığını aktarır.<sup>385</sup>

<sup>382</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1100.

<sup>383</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1101.

<sup>384</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1102.

<sup>385</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli'l-Hamse*, 2/478; el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1102.

### 2.3.2.1 Hurûf-u Mukattaa

Müteşâbihler arasında yer verilen hurûf-u mukattaalar; “harfler” manasına gelen hurûf kelimesi ile “ayrılmış, kesilmiş” manasına gelen mukattaa ifadesinden oluşan bir tamlamadır. Bazı sûrelerin başında yer alan bu harfler; isimleriyle okundukları için “bağımsız ve ayrı harfler” manasına gelen bu kavramla anılmışlardır.<sup>386</sup>

Hurûf-u mukattaa’nın yorumuna dair İslam alimleri arasında iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Selef uleması ve Şii imamların geneline göre bu harfler, te’vilini yalnızca Allah’ın bildiği müteşâbihat arasında yer alır. Bu yaklaşım sahiplerine göre müteşâbihlerin te’vili dinen sakıncalıdır. Kur’ân’ın gönderiliş gayesine vurgu yapan Mu’tezile alimlerine göre müteşâbih âyetlerin ve bunun içerisinde yer alan hurûf-u mukattaaların manaları bilinebilir ve araştırılması da gereklidir.<sup>387</sup> Mu’tezilî yaklaşımı savunan Cüşemî ilgili harflerin yorumlarına dair çeşitli görüşlere yer verir:

a) Hasan-ı Basrî, Zeyd b. Eslem ve Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre bu harfler dahil oldukları sûrelerin isimleridir.

b) Katâde’ye göre ilgili harfler Kur’ân’ın isimleridir.

c) Hasan-ı Basrî’nin seleften aktardığına göre ilgili sûrelerin ismi ve girizgahlarıdır.

d) Hurûf-u mukattaalarla; “Allah teâlâ, Kur’ân’ı sizin konuştuğunuz, bildiğiniz harflerden oluşturarak indirmiştir. Buna rağmen onun benzerini getirememiş olmanız, ilahî kelâm ve mu‘ciz oluşuna delalet etmektedir.” mesajı verilmiştir.

e) Müberred, Ebû Müslim ve bazılarınca bu harfler ebced ile alakalıdır.

f) Ebû Bekr ez-Zübeyrî’ye göre huruf-u mukattaa harfleriyle; Kur’ân’ın işitilmeye elverişli olan bu harflerden oluştuğu bildirilmiş, hâdis oluşu ortaya konulmuştur.<sup>388</sup>

g) Sa’leb’e göre bir sûrenin tamamlanıp diğer sûrenin başladığına delalet eder.

h) Ahfeş’e göre; yemin manası taşır.

<sup>386</sup> M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-u Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401.

<sup>387</sup> Duman - Altundağ, “Hurûf-u Mukattaa”, 18/402.

<sup>388</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4632.

i) Ebû Ali ve Kutrub'a göre; kâfirler Kur'ân'ın dinlenilmesine engel oldukları için, insanların dikkatlerini çekme amacıyla bu harfler zikredilmiş ardından sûreye giriş yapılmıştır.

j) İbn Abbas ve Zeccâc'a göre muhatapların anladığı bazı manaların kısaltmalarıdır. Örneğin الم ifadesi; bazılarına göre elif'i Allah'a, lam'ı lütfuna, mim'i mülküne delalet eder. Diğer bir görüşe göre elif Allah'a, lam Cebrâil'e, mim Hz. Muhammed'e işaret eder. Bir başka rivayette elif onun nimetinin, lam lütfunun, mim ise mülkünün kısaltmasıdır. Diğer bir görüşe göre ise bu ifade انا الله أعلم manası taşır.

k) Sa'id b. Cübeyr'e göre bunlar bir araya getirildiğinde anlamı ortaya çıkan parça parça harflerdir. Örneğin; حم, الر, ve ن birleştirildiğinde الرحمن ifadesi ortaya çıkar.

l) Bu harflerin manası gizli olup ne kastedildiği bilinemez.

Cüşemî huruf-u mukattaaların bir araya getirildiğinde anlam ifade ettiğine dair yaklaşımı, ilgili harflerin tamamını kapsamadığı gerekçesiyle eleştirir. Manasının bilinemeyeceğine dair görüşe de karşı çıkar. Bu görüşü hitabın amacına aykırı bulur. Sahabe, tâbiun ve ulemâ'nın bu harflerin manasını araştırdıklarını bu nedenle manalarının bilinemeyeceği görüşünün icmâ'ya aykırı olduğunu iddia eder.<sup>389</sup> Bu harflere dair tefsirinin çeşitli yerlerinde; ilgili sûrelerin isimleri olduğu, i'câz ve yaratılmışlığına delalet ettiği, Allah'ın isimlerine işaret ettiği yönündeki görüşleri tekrarlar.<sup>390</sup>

Sonuç olarak Cüşemî; Mu'tezilî önderleri gibi Kur'ân'da yer alan bütün lafızların manasının bilinebilirliğini savunur. Müteşâbih âyetlerin manalarının araştırılmasına teşvik eder. Kur'ân'da müteşâbihlere yer verilme gerekçesi olarak; düşünmeye teşvik, sorumluluğun artırılması ve i'câz vechi oluşuna işaret eder.

### 2.3.3 Nesh Anlayışı

Kur'ân ilimleri arasında yer alan nâsih-mensûh; müfessirlerin mutlaka bilmesi gereken konular arasında sayılmış, erken dönemden itibaren bu alanda telif çalışmaları başlamıştır. Sahabenin nâsih-mensûh'u öğrenmeye teşvik etmesi ve

<sup>389</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/221-222.

<sup>390</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3449-3450.

erken dönemden itibaren İslam alimleri arasında en çok tartışılan konulardan biri olması, Kur’ân ilimleri açısından önemini ortaya koymaktadır.<sup>391</sup>

Lügavi açıdan izale ve nakil manasına gelen nesh ifadesi, İslam şeriatının yeni bir anlam yüklediği lafızlar arasında yer alır. Istılâhî manada nesh Kâdî Abdülcebbâr’a göre; sâbit olan bir hükmün, daha sonra gelen o hükmün benzeri bir nasla -ki yeni nas olmasa ilk hüküm devam edecektir- ortadan kaldırılmasıdır. Tanımda yer alan “hükmün benzeri” ifadesi dikkat çeker. Cüşemî’ye göre neshin şartlarından biri de budur. Zira hükmün benzerinin değil de aynısının değiştirilmesi, nesh olmayıp bedel’dir.<sup>392</sup> Kâdî Abdülcebbâr; nâsih-mensuh’da mushaf tertibinin aksine, âyetlerin nüzûl sırasına itibar edildiğine vurgu yapar. Vefat iddetine dair mensûh âyetin, mushaf tertibinde nâsih’ten önce zikredilmesine işaret eder.<sup>393</sup>

Cüşemî; tilâvetin mensuh hükmün bâki, hükmün mensuh tilâvetin bâki ve hükmün de tilâvetin de mensuh olması şeklinde neshin üç çeşidinden söz eder. Tilâvetin mensuh hükmün bâki olmasına; “الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله/Evli Erkek veya kadın zina ettiklerinde, Allah’tan bir ceza olarak onları recmedin!” örneğini verir. Hükmün de tilâvetin de mensuh olduğu neshe dair; süt hısımlığında 10 kere emme şartının daha sonra 5 defa emme hükmüyle kaldırılması rivayetini Hz. Aişe’ye isnad ederek aktarır. Hükmün mensuh tilâvetin bâki olduğu neshe dair; anne babaya vasiyet âyetinin miras âyetleriyle hükmünün kaldırılmasını zikreder.<sup>394</sup>

Yeni hükmün yükümlülük açısından kolaylık sağlama zorunluluğu bulunmayıp, mensûh’un daha kolay, nâsih’in ise daha zor bir hüküm olması da mümkündür. Nitekim ilk nâzil olan nasta oruca güç yetiren kişiler fidye vermek veya oruç tutmak arasında muhayyer bırakılmış, daha sonra gelen Bakara 185. âyet ile bu hüküm neshedilmiş gücü yetenler oruç tutmakla emrolunmuştur.<sup>395</sup>

Haberde nesh meselesi, Mu'tezile alimleri arasında ihtilaflıdır. Ebû Ali ve Ebû Hâşim bu neshi caiz görmezken Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdullah mümkün kabul eder. Cüşemî’nin tercihi de bu yöndedir.<sup>396</sup>

<sup>391</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 2/40; Selim Türçan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto, 2017), 15.

<sup>392</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 195.

<sup>393</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2993.

<sup>394</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 198.

<sup>395</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 198.

<sup>396</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 198.

Uygulama zamanından önce bir hükmün neshedilmesi hususu tartışmalı meseleler arasındadır. Bu yönde neshe cevaz vermeyen Cüşemî, gerekçe olarak bu durumun bedâ sonucunu doğuracağını belirtir. Ebu'l-Berekât en-Neseî ise bunu câiz görür. İlgili meseleyi mezhebî ihtilaflar arasında sayar.<sup>397</sup> Mu'tezile alimlerinin bu tür bir neshe, bedâ anlayışına sevk edeceği için karşı çıkmalarında, diğer din mensuplarıyla olan mücadeleleri etkili olmuştur. Nitekim Cüşemî; Yahudiler'in neshi bedâ ile ilişkilendirdiğini söyler. Bu anlayışlarına karşı çıkararak ikisinin aynı şey olmadığını belirterek konuyu kalam eserlerine havale eder. Şeriatın maslahatlardan oluştuğunu, zaman, mekân ve mükellefin değişmesi ile maslahatların da değişebileceğini ifade eder. Neshi maslahat açısından temellendirir.<sup>398</sup> Neshe ihtilaf ve çelişki iddiasıyla karşı çıkılmasını doğru bulmaz. Neshin; belirli bir zamanla sınırlı bir emir olarak telakki edilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>399</sup>

Cüşemî Sünnetin sünneti nesh edebileceğini, icma veya kıyasla neshin ise caiz olmadığını belirtir. Ebû Ali el-Cübbâî'nin icma'da neshi caiz gördüğünü aktarır.<sup>400</sup>

Mütevâtir sünnetle Kur'an'ın neshedilmesi İslam alimleri arasında ihtilafıdır. Mu'tezile alimlerinin de içerisinde bulunduğu kelimciler ve Ebû Hanife'ye göre mütevâtir sünnetle Kur'an'ın neshi caizdir. Cüşemî mütevâtir sünnetin, güvenilir bilgi değeri taşıması cihetiyle Kur'an'a denk olduğunu ifade eder. Peygamberin tebyin görevine işaret eder, neshin de peygambere verilen beyân yetkisine dahil olduğunu belirtir. Haber-i vâhidlerin ise güvenilir bilgi değeri taşımadığı için Kur'an'ı nesh edemeyeceğini ifade eder.<sup>401</sup>

Hicri V. Asıra kadar Ebû Müslim dışındaki İslam alimleri, Kur'an'ın Kur'an'la neshedilebileceği üzerinde ittifak etmiş, Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin Kur'an'la neshinde ise ihtilaf etmiştir. Cüşemî; "Bizim ashabımıza göre bu iki tür (Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin Kur'an'la) nesih de caizdir." der. Kur'an'da neshin varlığını aslah anlayışıyla ilişkilendirir.<sup>402</sup>

<sup>397</sup> Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed el-Hanefî Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'ikü't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006), 1/99.

<sup>398</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/540.

<sup>399</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1991.

<sup>400</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/748.

<sup>401</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 201.

<sup>402</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/540.

Mu'tezilî alimlerden Ebû Müslim el-İsfehânî neshe dair farklı bir yaklaşım benimsemiş, mensuh olduğu iddia edilen âyetlerde aslında tahsis bulunduğunu savunmuştur. Eserleri günümüze ulaşmayan Ebû Müslim'in görüşlerine, Cüşemî aracılığıyla ulaşmak mümkündür. Ebû Müslim Nahl sûresi 101. âyetinde<sup>403</sup> belirtilen neshi; Ehl-i Kitab'ın şeriatıyla alakalı olduğu, İslam dini ile diğer şeriatların neshinden bahsettiği şeklinde yorumlamış, Kur'an ve ahkâmında neshi caiz görmemiştir.<sup>404</sup> Ebû Müslim gibi düşünmeyen Cüşemî Kur'an âyetlerinde neshi kabul eder. İlgili âyetinde yer alan tebdili, Mu'tezile'nin halku'l-Kur'an anlayışının delilleri arasında sayar. Hükümlerinde değişiklik/neshin mümkün olduğu bir kitabın kadîm olamayacağını savunur.<sup>405</sup>

Benzer durum; “ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ”/Biz bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırırsak.” âyetinde de görülür. Ebû Müslim dışındaki bütün müfessirler ilgili âyeti Kur'an âyetlerine hamletmiştir. Ebû Müslim ise nesholduğu bildirilen âyetlerin, Tevrat ve İncil pasajları olduğunu savunur. Cüşemî bu yaklaşımı zâhire aykırı bulur, ilgili âyetin Kur'an'da neshe delalet ettiğini belirtir.<sup>406</sup>

Teorik açıdan neshi kabul eden Cüşemî, âyetlerde son çare olarak nesih yoluna gider. Nâsih-mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin cemedilmesi mümkün olduğunda neshe gidilmesine karşı çıkar.<sup>407</sup> Bu bağlamda; “ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا ” âyetinin<sup>408</sup> kıtâl âyeti ile neshedildiği görüşünü eleştirir. Cihadın vücûbiyetinin, dini tebliğde karşılaşılan sıkıntılara sabretmekle muğayir olmadığını belirterek ilgili âyetler arasında nâsih-mensuh durumu bulunmadığını savunur.<sup>409</sup>

Nâsih-mensûh âyetler arasında âyetlerin bağlamını, siyak ve sibakını dikkate alır. İnkarcıların kendi hallerine bırakılmasını emreden “ دَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا ” âyetinin<sup>410</sup> cihat âyetleriyle nesholduğunu savunan E'sam'a karşı çıkar. Âyetin bağlamının inkarcılar için tehdid bildirdiğini, cihat âyetleriyle neshi gerektirecek bir tearuzun bulunmadığını söyler.<sup>411</sup>

<sup>403</sup> en-Nahl 16/101: “ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ ”/Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilir- "Sen sadece uyduruyorsun" dediler. Öyle değil, fakat onların çoğu bilmezler.

<sup>404</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4115.

<sup>405</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4117.

<sup>406</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/540.

<sup>407</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3374.

<sup>408</sup> en-Nahl 16/126.

<sup>409</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4141.

<sup>410</sup> Hicr 15/3.

<sup>411</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3922.



Sonuç olarak Mu'tezile alimlerinin Kur'ân'ın sünnetle ve sünnetin Kur'ân'la neshini kabul ettikleri, Ebû Müslim'in bu hususta tahsisi tercih ettiği anlaşılmıştır. Haberde nesh meselesinin Mu'tezile alimleri arasında ihtilaflı olduğu görülmüş, Cüşemî'nin Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdullah gibi bu yöndeki neshi kabul ettiği tespit edilmiştir. Mu'tezile alimlerinin nesh meselesi üzerinden halku'l- Kur'ân anlayışlarını temellendirmeye çalıştıkları görülmüştür.

#### 2.3.4 Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı

Kıssa; قصص kökünden Arapça bir kelime olup, iz takip etmek, bir şeyi haber vermek anlamlarına gelir.<sup>412</sup> Kur'ân'da yer alan geçmiş ümmet ve peygamberlere dair anlatılar, *kasasu'l-Kur'ân* kavramıyla ifade edilir. Bu anlatılar; peygamber kıssaları, geçmişte yaşamış ancak peygamber olmayan bazı kişilere dair kıssalar ve Hz. Muhammed (sav.) döneminden bahseden kıssalar şeklinde üç kısımda tahlil edilebilir.<sup>413</sup>

Kur'ân kıssalarının tarihi gerçekliğine dair bazı tartışmalar yaşanmıştır. Kur'ân kıssalarını; Tevrat, İncil ve eski kültürlere ait mitolojik anlatılara dayandıran oryantalistler, bu kıssaların gerçekliğinin bulunmadığını savunmuş, İslam'ın ortaya çıktığı coğrafyadaki din ve kültürlerden etkilenecek eklektik bir sistem ile meydana geldiğini iddia etmiştir.<sup>414</sup> Tarihi gerçekliği bulunmayan roman, hikâye gibi edebî türler ile topluma yol gösterilebileceğini düşünen bazı müslüman araştırmacılar da Kur'ân kıssalarının gerçek olaylara dayanma mecburiyetinin bulunmadığını iddia etmiştir.<sup>415</sup>

Cüşemî'ye göre Kur'ân kıssaları; Peygamber'in tanık olduğu, bir kitaptan okuduğu veya bir başkasından öğrendiği şeyler olmayıp Allah'ın kendisine vahyinden ibarettir. Dolayısıyla ümmî olan Peygamber'in aktardığı bu kıssalar, onun mucizeleri arasındadır.<sup>416</sup> Kur'ân kıssalarını; insanları taate teşvik etmesi, geçmiş toplumların başına gelen kötü durumlardan uzaklaştırması açısından bir lütuf olarak görür. Terğîb ve terhîb açısından en etkili anlatı olarak vasıflar.<sup>417</sup>

<sup>412</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2410; el-İsfahânî, *Müfredat*, 847.

<sup>413</sup> Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 327.

<sup>414</sup> Bilal Gökçür, "Batı İslam Araştırmalarına Göre Kur'ân'ın Oluşumunda Hz. Peygamber'in Rolü Meselesi", *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2006), 98.

<sup>415</sup> M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 342.

<sup>416</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1164; 5/3722; 7/5373.

<sup>417</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3565.

Kur’ân kıssalarında şahıs, yer, zaman gibi ayrıntılara girilmediği, veciz bir ifade üslubu kullanıldığı görülür. Kıssalarda mübhem bırakılan ayrıntılar merak edilmiş, bu bağlamda bir kısmı farklı kültürlerle ait çok sayıda rivayet aktarılmıştır. İsrâiliyât’a dair bu rivayetlere tefsir eserlerinde de yer verilmiştir. İsrâiliyât; Yahudi ve Hristiyan kültüründen İslam kaynaklarına geçen her türlü rivayet için kullanılan bir terimdir. Aslında Yahudiliğe ait bilgiler anlamına gelen bu kavram, *tağlip* kaidesince farklı kültürlerden geçen her türlü bilgi için de kullanılmaya başlanmıştır.<sup>418</sup> İsrâiliyât’a dair rivayetler; İslam ilkelerine uygun olanlar, zıt olanlar, tasdik veya tekzib edilmeyenler şeklinde üç kısımda değerlendirilir.<sup>419</sup> Tefsir literatüründe özellikle ilk 6 asırda, dönemin toplumsal hafızası olması hasebiyle israiliyatın önemli bir kaynak olarak kullanıldığı, bu rivayetlere karşı olumlu bir yaklaşım benimsendiği görülür. İsrailiyata dair bu olumlu yaklaşım; İslam coğrafyasında yaşanan bazı problemlerin de etkisiyle hicrî 7. yy.da İbn Teymiyye ve İbn Kesir ile olumsuz yönde bir kırılma yaşadığı tespit edilmektedir.<sup>420</sup>

Tefsirlerin bu rivayetler bağlamında âyetlerde mübhem bırakılan detaylara dair bilgiler vermesi, vahyi tarihi zeminine oturtmaktadır.<sup>421</sup> İlgili rivayetlerin bu fonksiyonunun farkında olan Cüşemî isrâiliyât’a dair bazı rivayetlere yer verir. İslam ilkeleriyle bağdaşmadığını düşündüğü rivayetlere çeşitli eleştiriler getirir. Özellikle peygamberlerin ismet anlayışına zarar veren rivayetlere karşı çıkar. Örneğin Sâd sûresinde Hz. Süleymân’ın imtihan edildiğinden bahseden âyete dair, Allah ve Peygamberi hakkında düşünülmesi caiz olmayan birtakım rivayetlerin aktarıldığına işaret eder. Bu yönde bazı rivayetlerin mülhidler tarafından uydurulduğunu, bunların küfre yakın olduğunu söyler. Sahih ile fasid olanı ayırt etmek için kısaca bu rivayetlere yer vereceğini belirtir.<sup>422</sup> Âyette ifade edilen imtihan hâdisesine dair; Hz. Süleyman’ın yüzüğünü kaybettiği, ardından yüzüğü bulan şeytanın onun yerine geçtiği yönündeki rivayetleri aktarır. Bu konuya dair rivayetlerin, faydasızlığına işaret ederek bu tür haberlere yer vermenin gereksiz olduğunu söyler. Hz. Süleyman’ın büyük bir günah işleyerek Allah tarafından cezalandırıldığını ifade eden rivayetlerin tamamının uydurma olduğunu,

<sup>418</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât : (Hicri 6. Asrın Başına Kadar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 6.

<sup>419</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 14.

<sup>420</sup> Bilal Gökkır, “Tefsir’de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 179-190.

<sup>421</sup> Gökkır, “Tefsir’de İsrailiyat”, 181-183.

<sup>422</sup> el-Belhi vd., *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 8/6000.

peygamberlerin büyük günah işlemelerinin ve bu nedenle cezalandırılmalarının söz konusu olamayacağını belirtir. Şeytanın Hz. Süleyman'ın yerine geçmesini, eşleriyle beraber olmasını, evinde putlara tapınılmasını vb. aktarımları *tenfîr*'e sebebiyet vereceği gerekçesiyle caiz görmez.<sup>423</sup>

Benzer yaklaşımı Hz. İbrâhim'in yeniden dirilişe dair delil istemesinden bahseden âyetlerin tefsirinde de sergiler. "Rabbim! ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster!"<sup>424</sup> âyetinin tefsirinde; "Nemrûd ve beraberindekiler anlasınlar için.." kaydını düşer.<sup>425</sup> Bu âyetten hareketle Hz. İbrâhim'in şüpheyne düştüğü yönündeki görüşlere şiddetle karşı çıkar, aksi yöndeki rivayetleri bâtil sayar.<sup>426</sup> Kâdi Abdülcebbar da; asıl şüphenin Nemrut'dan sâdir olduğunu, onun ve halkın şüphesini gidermek için Hz. İbrâhim'in böyle bir talepte bulunduğunu, bu doğrultuda Hz. Mûsâ'nın rüyet talebinde olduğu gibi beyyine isteğinin Hz. İbrâhim'e isnad edildiğini belirtir.<sup>427</sup> Mu'tezilî alimlerin bu yaklaşımı, peygamberlerde iman esaslarına dair en ufak bir şüphenin bulunamayacağı anlayışının bir tezahürüdür.

Cüşemî teâruzu gerektiren bir durum bulunmadığında âyetin zâhirinin terk edilmesine karşı çıkar. Örneğin Ebû Müslim; Hz. İbrâhim'in beyyine istediğine dair âyeti; Hz. İbrâhim'in kuşları kendisine alıştırması, ardından her birini bir tepeye bırakarak kendine çağırması şeklinde yorumlamıştır. Hz. İbrahim evcilleştirdiği kuşları farklı tepelere bırakmış, onlara seslendiğinde kendisine icabet etmişlerdir. Cüşemî bu yorumu müfessirlerin genel yaklaşımına aykırı olması hasebiyle fâsid olarak vasıflar. Ebû Müslim'in yorumunun, Hz. İbrâhim'in talebine aykırı olduğunu belirtir.<sup>428</sup>

Cüşemî; çeşitli sûrelerde farklı lafızlarla tekerrür eden Kur'ân kıssalarını mutlak manada tekrar olarak görmez. Bir şeyin tekrarlandığına hükmedilebilmesi için; aynı mecliste mükerreren zikredilmesini gerekli sayar. Kur'ân âyetlerinin 23 yılda çeşitli durum ve şartlara binaen nâzil olduğunu vurgular. Kıssalar benzer olsa da muhatap ve zaman farklı olduğu için bunlara mutlak manada tekrar denilemeyeceğini savunur.<sup>429</sup> Fer'i meselelerde farklılıklar olsa da usûl-i dînin

<sup>423</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6002.

<sup>424</sup> el-Bakara 2/260.

<sup>425</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1018.

<sup>426</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1019.

<sup>427</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1019.

<sup>428</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1020.

<sup>429</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3510.

değişmediğini insanlara göstermek için ve inkarcılara karşı Hz. Peygamber'i teselli amacıyla farklı kıssaların birlikte aktarıldığını belirtir.<sup>430</sup>

#### 2.3.4.1 Hz. Âdem Kıssası

Kur'ân-ı Kerim'deki Hz. Âdem'e dair anlatılar; secde emri, İblis'in isyanı, Hz. Adem'in yasak fiili işlemesi ve cennetten çıkarılması gibi önemli teolojik meseleler içermektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin Kur'ân kıssalarına yaklaşımının Hz. Âdem kıssası üzerinden değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Cüşemî; Allah'ın arz ve semâyı yarattıktan sonra, yeryüzünde cinlerin, gökyüzünde ise meleklerin ikamet etmeye başladığını aktarır. Cinler yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökmeye başlar. Bunun üzerine Allah meleklerden oluşan ordularını gönderir. Melekler, cinleri yeryüzünden kovar. Hz. Âdem'in yaratılışına kadar yeryüzünde ikamet ederler. Bir beşerin yaratılacağını duyduklarında; "Orada fesat çıkaracak birini mi yaratacaksın!"<sup>431</sup> diyerek daha önce yaşanan durumun tekrar gerçekleşebileceğini dile getirirler. Melekler gaybı bilmemelerine rağmen böyle bir ifadede bulunmaları, bu durumun kendilerine Allah tarafından bildirildiğini gösterir.<sup>432</sup> Cüşemî; yeryüzünde bir beşer yaratılacağını öğrendiklerinde meleklerin; "وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ/Halbuki biz seni her türlü eksiklikten tenzih ederiz" demelerini, kötülük ve zulmün Allah'a isnad edilemeyeceği düşüncesine hamleder. İlgili diyalogun; insanlarda özgür irade ve istitaate delalet ettiğini, bu açıdan Cebrî anlayışı bâtil kıldığını savunur.<sup>433</sup>

Meleklerin şüphelerine karşı "قَالَ إِبْنِي أَغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ/Allah "Şüphesiz ben sizin bilmediğinizi bilirim" buyurdu."<sup>434</sup> ifadesi getirilmiştir. Cüşemî ilgili âyetin; 'Maslahatları en iyi ben bilir ve en uygun olanı yaparım!' manası taşıdığını, bu açıdan Allah'ın kabih fiillerde bulunmadığına delalet ettiğini söyler.<sup>435</sup>

Meleklerin çekincelerine rağmen Hz. Âdem; toprağın farklı aşamalardan geçirilmesi neticesinde yaratılır. Cüşemî; Allah'ın yoktan yaratmaya kâdir olmasına rağmen Hz. Âdem'i, toprağın farklı aşamalardan geçirerek halk etmesini, maslahata hamleder. Yeryüzünün farklı bölgelerinden toprak almaları için

<sup>430</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5376.

<sup>431</sup> el-Bakara, 2/30

<sup>432</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/313.

<sup>433</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/312.

<sup>434</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>435</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/315.

melekleri görevlendirdiği, bazılarının bu işten kaçındıkları yönündeki anlatıları aklen mümkün görmez.<sup>436</sup>

Hız. Âdem yaratılır, akabinde meleklerin secde etmeleri emredilir. Meleklerle dair yaklaşım, Mu'tezile ile Eş'arî ve Mâtürîdîler arasında ihtilaflı konulardan biridir. Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin geneline göre peygamberler meleklerden üstündür. Meleklerin Hız. Âdem'e secde etmekle emrolunmaları da bu hususa delalet eder.<sup>437</sup> Mu'tezilî alimlere göre ise melekler, peygamberler de dahil bütün insanlardan üstündür. Bu nedenle meleklerin Âdem'e secde etmesini efdaliyet bağlamında değerlendirmezler. Meleklerin Âdem'e secdesini; efendisinden üstün olan köle'nin, mevlasına tazim gösterme mecburiyeti bağlamında değerlendirdikleri görülür.<sup>438</sup> Tazimin, bir haslet açısından üstünlük ifade etse de Allah katındaki ecir açısından efdaliyet manası taşımadığını iddia ederler.<sup>439</sup>

Ebu'l-Kâsım; Hız. Âdem'e yapılan secdenin ibadet amacı taşımayıp selamlama manasında olduğunu söyler. Ebû Ali el-Cübbâî ise Hız. Âdem'in, meleklerin secdesi esnasında kâbe gibi kible görevi gördüğünü, dolayısıyla asıl secdenin Allah'a yapılmış olduğunu belirtir.<sup>440</sup>

Melekler Hız. Âdem'e secde eder, İblis ise bu emri yerine getirmez. İlgili hâdiseye dair âyetlerde “أَبَىٰ (İblis) yüz çevirdi” ifadesi yer alır. Cüşemî ilgili ifadeden hareketle; İblis'in secde etme istitaatine/gücüne sahip olmasına rağmen bu emri kendi tercihiyle terk ettiği şeklinde yorumlar. Cebrî anlayışa karşı çıkar.<sup>441</sup> Bu yaklaşım Mu'tezile'nin fiillerin yaratılışı, irade hürriyeti ve kabih fiillerin Allah'a izafe edilemeyeceği ilkeleriyle irtibatlıdır.

Cüşemî İblis'in; günaha düşme, yeme, içme, üreme gibi meleklerle bağdaşmayan vasıfları nedeniyle cinlerden olduğunu düşünür. “فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ/Bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler.”<sup>442</sup> âyetinde yer alan istisnanın, İblis'in melek oluşuna delalet etmediğini, secde emrine muhatap olmaları cihetiyle birlikteliğin söz konusu olduğunu savunur. İblis'in aslında melek olduğu, secde emrine isyan edince Allah tarafından yok edilip cin suretinde yeniden yaratıldığı

<sup>436</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3948.

<sup>437</sup> er-Râzi, *Tefsîr-i Kebir Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/342.

<sup>438</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3948.

<sup>439</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/330.

<sup>440</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3948.

<sup>441</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/330; 6/3952.

<sup>442</sup> Hicr 15/30.

şeklindeki rivayetleri kabul etmez. Bu yönde rivayetleri aktardığı için Taberî'yi eleştirir.<sup>443</sup> Secde emrine itaat etmeyen İblis'in, فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ âyetiyle<sup>444</sup> *fâsık* ismiyle vasıflanmasını; bu ifadenin şeriatla kınama manası taşıdığına hamleder.<sup>445</sup>

İsyân eden İblis, kıyamete kadar kendisine mühlet verilmesini talep eder. Ebû Ali el-Cübâî; İblis'in duasına icabet edilmediğini, aksi durumun onun tazim edilmesi anlamı taşıyacağını belirtir.<sup>446</sup>

Secde emri sonrası cezalandırılan İblis'in; "قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي/Şöyle dedi: 'Rabbim! Beni azdırdığın için..'" ifadesi, zâhiren Cebrî anlayışı desteklediği için mezhepler arasında bazı tartışmalara sebebiyet vermiştir. Cüşemî bu ifadenin; İblis'in kendi inancını yansıttığını, Cebrî olup dalaletle düştüğünü savunur. Allah'ın mükelleflerde dalaleti/sapkınlığı yaratmadığını, dolayısıyla ilgili âyete; "Allah'ın onu saptırdığı" manası verilemeyeceğini iddia eder.<sup>447</sup> Ebû Ali el-Cübâî âyette yer alan iğvâ/saptırma ifadesine, rahmetten uzaklaştırma manası verir.<sup>448</sup> Mu'tezile alimlerinin yaklaşımına göre şeytan sapkınlığa düştüğü için rahmetten uzaklaştırılmıştır. Âyetteki "Sen saptırdın!" ifadesi ise şeytanın uydurduğu bir yalandan ibarettir. Fahrreddîn er-Râzî Mu'tezilî alimlerinin görüşlerini aktardıktan sonra şu ifadeleri kullanır:

İblis'i saptırmanın Allah olduğuna dair akli deliller getirebiliriz. Zira her hareket edeni bir hareket ettiren, duranı durduran ve hidayet üzere olanı bir hidayet eden bulunduğu gibi, dalaletle düşenin de mutlaka bir azdırıp saptırana vardır. Binaenaleyh İblis'i de mutlaka saptırmış birisinin bulunması gerekir. Onu azdıran ya kendisi ya bir başka varlık, yahut da Allah'dır. Akli olan bile bile dalaleti tercih etmeyeceği için birinci ihtimal bâtıldır. Teselsül veya devr-i fâsîd meydana geleceği için ikinci ihtimal de geçersizdir. Üçüncü ihtimal ise zaten ulaşmak istediğimiz neticedir.<sup>449</sup>

Râzî'nin de ifade ettiği üzere özellikle Eş'arî alimler şeytanı Allah'ın saptırdığını savunur. Mâtürîdî de şeytanın saptırma/iğvâ fiilini Allah'a isnad etmesini hakiki manada kabul eder. Bu ifadenin şeytanın uydurması olduğu yönündeki yaklaşımı; âyetlerde bu yönde bir inkâr belirtilmediği için kabul etmez.<sup>450</sup>

<sup>443</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3951.

<sup>444</sup> Kehf 18/50.

<sup>445</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4438.

<sup>446</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3955.

<sup>447</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3955.

<sup>448</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2515.

<sup>449</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 14/40.

<sup>450</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/44.

Allah'ın kendisini saptırdığını iddia eden İblis, karşılık olarak insanları yoldan çıkarmayı ahdedir. İlgili ifadeden hareketle İblis'in insanları saptırma gücü tartışılır. Bu konuda Mu'tezilî alimlerin kendi içerisinde de ihtilafı söz konusudur. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre şeytanın kışkırtması, bu kışkırtma olmasa bile fesadı tercih edecek kişide etkili olmaktadır. Zira şeytanın çağrısı olmasa fesada düşmeyecek kişi, onun etkisi ile sapkınlığı tercih edecek olsa bu bir mefsedet meydana getirecektir. Teklife dair kulun önünde engel olan bu mefsedet kaldırılması ise Allah üzerine vâciptir. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise şeytanın çağrısının, bu çağrı olmasa fesadı tercih etmeyecek kişi üzerinde de etkili olduğunu savunur. Bu durumu şehvetin/arzuların arttırılması kabilinde değerlendirir.<sup>451</sup>

Cüşemî İblis'in iğvâ/saptırması ve tezyîn/süslü göstermesini; şehvet ve kabih fiillere davet, vesvese vermek ve nefsin kötü fiilleri esnasında ona muvafakat etmekten ibaret görür. İnsanlar üzerinde zorlayıcı bir gücü bulunmadığını söyler. İblis, "Rabbim! Benim sapmama imkân verdiğin için yemin olsun ki ben de yeryüzünde onlara (günahları) şirin göstereceğim ve onların topunu kesinlikle yoldan çıkaracağım." dedi." âyetinde<sup>452</sup> iğvâ/saptırma ve dalalete düşürmenin İblis'e isnad edildiğini, dolayısıyla bunların Allah tarafından yaratıldığını iddia eden Cebrî anlayışın bâtıl olduğunu savunur.<sup>453</sup>

Cüşemî; şeytanın insan üzerinde yaptırım gücü olduğu, insan gibi konuştuğu, onların suretinde gözüktüğü ve böylece sapkınlığa sürüklediği yönündeki iddiaları kabul etmez. Şeytana böylesi büyük bir güç verilmediğini savunur. Şüphesiz, sapmışlardan sana uyacak olanlar dışında kullarım üzerinde senin hâkimiyetin olmayacaktır." âyetinin<sup>454</sup> şeytanın insan üzerinde zorlayıcı bir etkisinin bulunmadığına delalet ettiğini söyler.<sup>455</sup> İblis'e âyetini de<sup>456</sup> Şeytanın insan üzerinde karşı konulamaz bir gücünün bulunmadığı yönünde yorumlar. Aksini düşünen Hâşemî ile Mu'tezile alimlerinden Ebu'l-Huzeyl ve Cessâs'ı eleştirir.<sup>457</sup>

<sup>451</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4255.

<sup>452</sup> Hicr 15/39.

<sup>453</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3955.

<sup>454</sup> Hicr 15/42.

<sup>455</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/3958.

<sup>456</sup> en-Nahl 16/99.

<sup>457</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4112.

Şeytanın “وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ” benim sizi zorlayacak gücüm yoktu; benim yaptığım size çağrıda bulunmaktan ibaretti..” ifadesini,<sup>458</sup> müminlerin amellerini boşa çıkarma, akıllarını zail etme, insan suretinde karşılarına çıkma gibi özelliklerinin bulunmadığına delalet eden bir başka nas olarak kabul eder. Şeytanın sadece vesvese verebildiğini, bu vesvesenin de sözle çağrıdan ibaret olduğunu söyler.<sup>459</sup> İblis’in “لَنْ أَخْرُجَنَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لِأَحْتَنِكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا”/Eğer beni kıyamete kadar yaşatarsan, az bir kısmı dışında, onun neslini kesinlikle peşime takacağım!”<sup>460</sup> ifadesini de bu bağlamda değerlendirir. Âyetteki vaadini, vesvese vermesiyle kayıtlar. Kesin bir dille böyle bir söylemde bulunmasını, insanı küçük görmesine bağlar.<sup>461</sup>

Allah’ın şeytana engel olmayıp kıyamete kadar mühlet vermesi bazı tartışmaları beraberinde getirir. Ebû Hâşim; teklifin tam manasıyla gerçekleştirilmesi için Şeytana fırsat tanıdığını, böylelikle mükelleflerin daha fazla sevap ve mükafat hak etme imkanına sahip olduklarını belirtir.<sup>462</sup> Ebû Ali el-Cübbâî; peygamberlerin vefat ettirilip İblis’e kıyamete kadar süre tanınmasını maslahat açısından değerlendirir. Peygamberlerin risalet görevlerini tamamladıklarını, şeytanın insanı fesâda uğratma gücünün bulunmadığını, teklifin tam olarak gerçekleşmesi için kendisine mühlet verildiğini ifade eder. İblis olmasa insanların asi olmayacağı yönündeki yaklaşımı Haşevîlerin uydurması olarak görür ve kabul etmez.<sup>463</sup>

Cüşemî; Hz. Âdem’e secde hâdisesinin, Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu anlayışını desteklediğini iddia eder. İlgili âyetle meleklere “secde edin!” denilerek secde fiilinin onlara izafe edilmesini ve İblis için, “fasık oldu!” ifadesini bu bağlamda değerlendirir. Meleklerde secde fiili yaratıldığı için itaat ettikleri, İblis’de bu güç var edilmediği için isyan etme mecburiyetinde kaldığı yönündeki anlayışa karşı çıkar. Bu yaklaşımın günahkâr ve itaatkâr olmanın anlamını ortadan kaldırdığını savunur.<sup>464</sup>

Secde olayından sonra İblis cennetten çıkarılır, Hz. Âdem orada kalmaya devam eder. Bir gün uykudan uyandığında yanı başında birini görür. Kim olduğunu

<sup>458</sup> İbrâhîm 14/22.

<sup>459</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3859.

<sup>460</sup> el-İsrâ 17/62.

<sup>461</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4252.

<sup>462</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/844.

<sup>463</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1331.

<sup>464</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4438.



sorunca; bir kadın olduğu ve gönlüne ferahlık sunmak için yaratıldığı cevabını alır. Melekler Âdem’e kadının kim olduğunu sorunca, onu “Havva” ismiyle tanıtır. Bir canlıdan yaratıldığı için bu şekilde isimlendirildiğini söyler.<sup>465</sup>

Hız. Âdem ve Havvâ cennette birlikte yaşamaya başlar. Cüşemî, onların içerisinde bulundukları cennete dair üç farklı görüş aktarır:

a. Hasan-ı Basrî, Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Ebû Ali el-Cübbâî; Hız. Âdem ve Havvâ’nın içerisinde bulundukları yerin, cennet-i huld/müminlere va’d edilen cennet olduğu görüşündedir. Ebû Ali; bir kişinin teklife muhatap olmadan doğrudan cennette yaratılmasını câiz görür. Ebu’l-Kâsım el-Belhî ise bu yaklaşıma karşı çıkar.

b. Ebû Hâşim el-Cübbâî onların yaşadığı yerin; gökte yaratılmış bir cennet/bahçe olduğunu, müminlere va’d edilen cennet olmadığını söyler. Müminlere va’d edilen cennet nimetlerinin daimî olduğunu, orada herhangi bir teklif/yükümlülüğün de bulunmayacağını belirtir.

c. Ebû Müslim; Hız. Âdem’in içerisinde yaşadığı cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğunu savunur.

Cüşemî; Ebû Müslim’in yaklaşımını âyetlerin zâhirine aykırı görür.<sup>466</sup> Âyetin; müminlere va’d edilen cennet ile gökyüzünde yaratılmış başka bir yer manalarına ihtimalli olduğunu söyler. Cennet-i huld manasını, bu cennetin şu an yaratılmış olduğu sonucunu doğuracağı için kabul etmez. Müminlere vaad edilen cennet nimetlerinin “اَكْلُهَا دَائِمٌ/nimetleri ebedi” şeklinde vasıflandığını, kıyamet günü ise Allah’ın zatından başka her şeyin yok olacağını, bu nedenle vaad edilen yerin henüz yaratılmadığını savunur. Cennet-i huld ile şu an meleklerin ve nebîlerin içerisinde bulundukları cennet arasında ayrıma gider. İki cennetin farklı olup nimetleri ebedî olarak vasıflanan cennetin henüz yaratılmadığını ifade eder.<sup>467</sup>

Cennette yaşayan Hız. Âdem ve Havvâ’nın bir ağaca yaklaşmaları yasaklanır. Ancak İblis onları kandırır ve yasak ağaca yaklaşmaları sonucunda cennetten çıkarılarak Dünya’ya indirilirler. Cüşemî bu olaya dair İblis’in cennete yılan aracılığıyla sızdığı, bu nedenle yılanların cezalandırılarak kıyamete kadar sürünmeye mahkûm edildiği yönündeki rivayetleri doğru bulmaz.<sup>468</sup>

<sup>465</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/333.

<sup>466</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/333.

<sup>467</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3807.

<sup>468</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/336.

Mu'tezilî alimler Hz. Âdem'in yasak bir fiili işlemesini, peygamberlerin korunmuşluğu ilkesi bağlamında değerlendirdikleri görülür. Cüşemî; Haşevîlerin, Hz. Âdem'in bizzat o yasağı kastederek kebire/büyük günah işlediği yönündeki yaklaşımlarını, ismet vasfına aykırı bularak karşı çıkar. Hz. Âdem'in unutarak bu yasağı işlediği görüşünü de nisyanın, teklifi ortadan kaldırdığı gerekçesiyle doğru bulmaz.<sup>469</sup> Ebû Ali el-Cübbâî; Hz. Âdem'in yasak fiili işlemesini, istidlal hatası olarak görür. Âdem ve Havvâ kendilerine yöneltilen “Bu ağaca yaklaşmayın!” emrini te'vil ederek bizzat belirtilen ağaca yaklaşmamaları gerektiği sonucuna varmışlardır. Halbuki bu yasak, sadece işaret edilen ağacı değil, aksine o ağacın bütün cinslerini içermektedir. Bu görüşü tercihe şayan bulan Cüşemî, zihne gelebilecek bazı sorulara cevap arar. Bu yaklaşım dikkate alındığında İblis'in Âdem'den daha bilgili olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Âdem sadece gösterilen ağacın yasaklandığını düşünürken İblis bu yasağın ilgili ağacın bütün cinslerini kapsadığını bilmektedir. Bu durum Âdem'in İblis kadar kavrayış sahibi olmadığı sonucunu doğuracaktır. Cüşemî; İblis'in, Âdem'den önce uzun yıllar yaşadığını, belli bir bilgi birikimine ulaştığını, bu hâdise meydana geldiğinde Âdem'in kısa bir zaman önce yaratılmış olduğunu, henüz lafızların delaleetine tam olarak vâkıf olamadığını söyler.<sup>470</sup> İblis'in, Hz. Âdem'in farkında olmadığı bazı şeyleri bilmesini bir problem olarak görmez. Neticede Mu'tezilî alimler bu olayı istidlal hatası olarak yorumlamış, Hz. Âdem'in *kebire*/büyük günah işlemediğini, ismet sıfatına da bir hâlel gelmediğini savunmuştur. Hz. Âdem ve Havvâ'nın cennetten çıkarılmalarını imtihan ve teklif bağlamında değerlendirmişler, hataları nedeniyle ikap/cezalendirme anlamı taşımadığını belirtmişlerdir.<sup>471</sup> Nitekim onlar peygamberlerin ukubet/azap ile cezalandırmalarını, gazap ve lanete maruz kalmalarını kabul etmezler. Cennetten çıkarılışın, tövbeden sonra olduğunu, bu açıdan ukubet olarak anlaşılamayacağını savunurlar.<sup>472</sup>

Cüşemî; İblis'in; Âdem ve Havvâ'yı melek olma vaadiyle kandırmasının; meleklerin, peygamberlerden üstün olduğuna delalet ettiğini söyler.<sup>473</sup> Eşarî ve Mâtürîdî alimlerinin yaklaşımına göre ise peygamberler, meleklerden daha üstün varlıklardır. Bu nedenle Râzî, ilgili âyette ifade edilen durumun; Hz. Âdem'in

<sup>469</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/336.

<sup>470</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/337.

<sup>471</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/338.

<sup>472</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/335.

<sup>473</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2523.

nübüvvetinden önce gerçekleştiğini söyler. Hz. Âdem'in; güç, kuvvet veya nûrânî tabiat vb. özellikler açısından melekler gibi olmayı istemiş olabileceği ihtimalinden bahseder.<sup>474</sup>

Dünya'ya indirilen Hz. Âdem ve Havvâ'nın her batında bir erkek ve bir kız çocuğu doğar. Bir batında doğan kız çocuğunu, diğer batında doğan erkek evladı ile evlendirir. Bu süreçte Kâbil ve kız kardeşi, ardından Hâbil ve kız kardeşi dünyaya gelir. Bazı rivayetlerde Kâbil ve kız kardeşine cennette hamile kaldığı aktarılır. Kâbil'le birlikte çok güzel bir kız evlat dünya gelir. Hz. Âdem onu Hâbil'le evlendirmek ister. Ancak Kâbil; kendisiyle doğan kardeşinin daha güzel olduğunu, ona cennette hamile kaldığını, bu nedenle yeryüzünde hamile kalan bir kardeşle evlenemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. Bir başka rivayete göre Hz. Âdem Kâbil'i bir cinniyle, Hâbil'i ise bir hûriyle evlendirir. Kâbil bu duruma öfkelenir. Derken Hz. Âdem onlardan Allah'a kurban adamalarını emreder. Çiftçi olan Kâbil bir yığın ekin sunarken, hayvancılıkla uğraşan Hâbil erkek bir deve adar. Gökten inen bir ateş Hâbil'in kurbanını yakar, Kâbil'in adağına ise dokunmaz. Bu duruma öfkelenen Kâbil, azgınlık ve hasetle kardeşini öldüreceğini söyler. Cüşemî ilgili âyetin; amellerin kabulünün derhal gerçekleştiğini gösterdiğini, *Ashâb-ı Muvâfât*'ın yaklaşımını bâtil kıldığını iddia eder.<sup>475</sup> Kâbil'in kurbanının kabul edilmemesini, büyük günahı sakınmayanların amellerinin boşa gideceğini gösterdiğini, bu yönüyle Mürchie'nin yaklaşımını da yanlışladığını savunur.<sup>476</sup>

Bir rivayete göre Kâbil, kardeşini uyuduğu sırada başına kaya parçasıyla vurarak öldürür. Bir başka rivayete göre kardeşini nasıl öldüreceğini bilemez. Bunun üzerine şeytan kendisine görünür. Yakaladığı bir kuşu başından yaralayarak öldürür. Öldürme işini şeytandan öğrenen Kâbil, kardeşini katleder. Böylece ilk öldürülen insan Hâbil olur. Cüşemî bu olayın, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna delalet ettiğini savunur.<sup>477</sup>

Kâbil kardeşini öldürünce ne yapacağını bilemez. Onu boş bir alana bırakır. Ardından bir çuvala koyarak bir sene sırtında taşır. Derken mucizevi olarak iki karga gönderilir. Biri diğerini öldürerek toprağa gömer. Böylece defnetmeyi

<sup>474</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 14/51.

<sup>475</sup> Muvâfât; Allah'ın kullarından son nefeslerindeki durumlarına göre rıza gösterdiğini, içerisinde bulundukları amellere göre değerlendirmedeğini ifade eden kelâmî bir kavramdır. Detaylı bilgi için bkz: Tefkîk Yücedoğru, "Bir Kelâm Teorisi: Muvâfât", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 166.

<sup>476</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1935-1936.

<sup>477</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1937.

öğrenen Kâbil kardeşini toprağa gömer. Cüşemî; Kâbil'in pişmanlığının tevbe amaçlı olmadığını, bu nedenle günah yükümlülüğünün ortadan kalkmadığını belirtir.<sup>478</sup>

Hâbil'in ölümünden sonra Hz. Âdem yüz yıl hiç gülmez, üzgün bir şekilde yaşar. Daha sonra bir evlatla müjdelendir. "Allah'ın hibesi" manasına gelen Şit adında bir evladı dünyaya gelir. Şit; Hz. Âdem'in nâibi olur, peygamber olarak görevlendirilir. Kâbil bu olayın ardından Yemen'e kaçar. İblis onun yanına gelerek; "Hâbil ateşe taptığı için onun kurbanı kabul edilmişti. Sen de neslinin tapınması için bir ateş yak!" der. Böylece ilk ateşe tapan kişi Kâbil olur. Evlatları oyun, eğlence ve içki düşkünü kimseler olarak ateşe tapınır. Nuh tufanı ile Kâbil ve nesli yok olurken Şit ve zürriyeti kurtulur.<sup>479</sup>

Sonuç olarak Cüşemî'nin Hz. Âdem kıssasını, Mu'tezile'nin; irade, istitaat, efâlül-ibâd, kötü fiillerin Allah'a isnadı gibi meselelere yaklaşımına uygun yorumladığı anlaşılmıştır.

#### 2.3.4.2 Hz. Mûsâ Kıssası

Ülû'l-azm peygamberlerden olan Hz. Mûsâ Kur'an'da en çok zikredilen elçidir. Tur dağında Allah'la konuşması, rû'yet talebinde bulunması ilgili kıssayı Mu'tezilî paradigma açısından önemli kılmaktadır.

Hz. Mûsâ; insanları inkardan vazgeçirip, imana davet etme gayesiyle peygamber olarak gönderilir. Cüşemî'ye göre peygamberlerin bu ortak gönderiliş gayeleri, Cebrî anlayışın yanlışlığını ortaya koyar. Peygamber gönderilmesinin özgür iradeyi desteklediğini düşünür.<sup>480</sup>

Hz. Mûsâ; Mısır'da halkın sınıflara ayrıldığı, İsrâiloğullarına ait erkek çocukların öldürüldüğü bir dönemde dünyaya gelir. Annesine onu emzirmesi, zarar görmesinden korktuğunda Nil nehrine bırakması vahyedilir. Ebû Ali'ye göre bu vahiy, annesinin görmüş olduğu bir rüyayı, isrâiloğullarından güvenilir bir alime tabir ettirmesinden ibarettir. Ebû Müslim ise melek vasıtasıyla vahyedildiğini söyler.<sup>481</sup>

Firavun bu süreçte doksan bin çocuğu katleder. Hz. Mûsâ'nın öldürülmesinden korkan annesi, tabut yaptırıp içerisine Mûsâ'yı koyar, ardından

<sup>478</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1939.

<sup>479</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1939.

<sup>480</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3832.

<sup>481</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5472.

Nil nehrine bırakır. Bu durumu Firavun'a haber vermek isteyen marangoz üç kere huzura çıkar. Ancak dili tutulur, gördüklerini anlatamaz. Yaşadıkları karşısında onun peygamber olduğunu anlar.<sup>482</sup>

Firavun, Nil kenarında Hz. Mûsâ'yı görür. Kendisine getirilmesini ister. Erkek bir bebek olduğunu görünce öldürmeye karar verir. Ancak eşi Asiye, çocukları olmadığını hatırlatır, evlat edinmeye ikna eder. Bağdat Mu'tezilesine mensup alimler bu yaşanan hâdiseleri, Hz. Mûsâ'nın *irhâs*'ı olarak değerlendirir.<sup>483</sup>

Firavun ve ailesinin Hz. Mûsâ'yı kendi yanında barındırması; “فَالْقَاطِفَةُ أَلْ” *فِرْعَوْنُ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا* Firavun ailesi onu bulup aldı. Ama sonunda o kendileri için bir düşman ve tasa sebebi olacaktı.” âyetiyle ifade edilir.<sup>484</sup> Âyette yer alan ل harfi cer'inin Arap dilinde akibet manasında da kullanıldığını hatırlatan Cüşemî, Mu'tezilî ulemanın “رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ”<sup>485</sup> “وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ”<sup>486</sup> âyetlerinde yer alan ل harfi ceri'lerini de bu manada anlamlandırdıklarını belirtir. Mu'tezilî alimlerin bu yaklaşımı; kötülüğün Allah'a isnad edilemeyeceği ve irade hürriyeti anlayışlarıyla irtibatlıdır.<sup>487</sup>

H. Mûsâ gençlik çağında şehre girdiği bir esnada; biri düşman tarafından iki kişinin kavga ettiğini görür. Ebû Ali bu iki kişinin dini bir mesele tartıştıklarını söyler. Mü'min olan İsrâilî, Mûsâ'dan yardım ister. Mûsâ Kıptî'nin göğsüne vurarak ölümüne sebebiyet verir. Cüşemî; Kıptî'yi öldürme amacı taşımadığı için bu durumun hataen meydana geldiğini belirtir. Ebû Ali el-Cübâî'ye göre ise bu durum sağıre kabilinden bir hatadır.<sup>488</sup> Hz. Mûsa, bunun şeytan işi bir durum olduğunu dile getirir, onu “saptırıcı” olarak vasıflar. Cüşemî bu durumun; dalaletin Allah'a isnad edilemeyeceğini gösterdiğini, aksi halde şeytanın “saptırıcı/dalalete düşürücü” olarak vasıflamasının anlamsız kalacağını savunur. Zemmi gerektiren bir vasfın Allah'a isnad edilmesini câiz görmez.<sup>489</sup>

H. Mûsâ bu olay üzerine Mısır'ı terk ederek Medyen'e gider. Evlenerek buraya yerleşir. Cüşemî, tebliğle vazifeli peygamberin görevini terk

<sup>482</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5472.

<sup>483</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5475.

<sup>484</sup> el-Kasas 28/8.

<sup>485</sup> Yûnus 10/88.

<sup>486</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>487</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5475.

<sup>488</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5481.

<sup>489</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5483.

edemeyeceğini, bu durumun peygamberlikten önce gerçekleştiğini söyler.<sup>490</sup> Medyen’de yirmi yıla yakın kaldıktan sonra Mısır’a ailesini ziyaret etmek için yola çıkar. Tûr dağında ağaç vasıtasıyla Allah’la konuşur. Cüşemî; sesin bir araz olduğunu, bu nedenle bir mahalle muhtaç olduğunu söyler. Ağacın; kelimullâh’ın mahalli kılındığını belirtir. Allah’ın kelimasını ağaçta yarattığını iddia eder. Bu olay Mu'tezilî alimlere göre kelâmullah’ın mahluk olduğunu gösterir.<sup>491</sup>

Tûr dağındaki bu hadise ile Hz. Mûsâ’nın nübüvvet görevi başlar. Cüşemî; Hz. Mûsâ’ya bildirilen لُحْزَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى buyruğunun;<sup>492</sup> mükelleflerin kendi amelinin karşılığını bulacağına, müşrik çocuklarının azap görmeyeceğine, dolayısıyla Cebrî anlayışın yanlışlığına delalet ettiğini belirtir.<sup>493</sup> Âyetlerde yer alan; “كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى/Herkese çalıştığı vardır!” ve “وَاتَّبَعَ هَوَاهُ/Hevasına uyan” ifadelerinden hareketle, fiillerin insanlar tarafından meydana getirildiğini savunur.<sup>494</sup>

Hz. Mûsâ’nın ağaç vasıtasıyla Allah’la olan diyalogunda “وَمَا تِلْكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى/Nedir o sağ elindeki ey Mûsâ?”<sup>495</sup> ifadesi yer alır. Cüşemî bu ifadenin hakiki manaya hamledilmesi durumunda Allah’ın istifhamda bulunduğu sonucunun çıkacağını, bu durumun yaratıcı için caiz olmayacağını belirtir. İlgili ifade üzerinden Kur’ân’da mecâz bulunduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>496</sup> Bu âsa’nın; Hz. Âdem cennetten çıkarken yanına aldığı, peygamberler arasında tevarüs ederek Hz. Mûsâ’ya ulaştığı, Medyen’de kızıyla evlendiği yaşlı adam tarafından kendisine verildiği yönünde farklı rivayetlere yer verir.<sup>497</sup>

Tûr dağına çıkan Hz. Mûsâ Allah’tan; gönül ferahlığı, nübüvvet görevinde işinin kolaylaştırılması, kendisine bir yardımcı verilmesi, bu yardımcısının kardeşi Hârûn olması, dilindeki bağın çözülmesi şeklinde beş talepte bulunur. Dilindeki bu engelin doğuştan geldiği, mucizevi olarak giderildiği aktarılır. Bir başka rivayete göre Hz. Mûsâ bebeklik çağında Firavun’un sakalını çeker. Firavun, Mûsâ’nın büyüyünce canına kastedeceğini iddia ederek onu öldürmek ister. Asiye bu duruma karşı çıkarak Mûsâ’nın bir sabi olduğunu belirtir. Sınama amaçlı Mûsâ’nın önüne

<sup>490</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5350.

<sup>491</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5492.

<sup>492</sup> Tâhâ 20/15.

<sup>493</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4645.

<sup>494</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4645.

<sup>495</sup> Tâhâ 20/17.

<sup>496</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4650.

<sup>497</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5491.

kor parçası ve hurma konulur. Ateş korunu alarak ağzına atar. Bu olaydan sonra dilinde pelteklik meydana gelerek konuşma güçlüğü yaşar.<sup>498</sup>

Mu'tezile alimleri; peygamberlerin nübüvvet görevini kolaylaştıracak, insanları kabule yaklaştıracak durum ve lütufların Allah tarafından meydana getirilmesini vâcip görür. İnsanları kabule yaklaştıracak lütuflar Allah üzerine vâcip ise Hz. Mûsâ neden bu taleplerde bulunmuştur? Cüşemî bu itirazın gereksiz bir tartışma olduğunu, Hz. Mûsâ'nın bu talebi ile lütfun zaten meydana geldiğini ifade eder. Bu olayın Hz. Mûsâ için tazim anlamı taşıdığını söyler.<sup>499</sup>

Mu'tezilî anlayışa göre peygamberlerin, görevleri tamamlanmadan öldürülmeleri mümkün değildir. Hz. Mûsâ'nın öldürülme korkusuyla kardeşi Hârun'la desteklenme talebinde bulunması bu açıdan onlara karşı bir eleştiri meydana getirmiştir. Cüşemî'ye göre Hz. Mûsâ nübüvvet görevini yerine getirmeden öldürülemeyeceğini bilmektedir. O; tebliğ görevini yerine getirdikten sonra öldürülmekten korktuğu için böyle bir talepte bulunmuştur.<sup>500</sup>

Cüşemî; Hz. Mûsâ'nın ilgili taleplerinin; kişide fiilden önce istitaatin bulunduğu, irade hürriyetine ve kişinin kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna delalet ettiğini söyler. Kişilerin iman, küfür gibi fiillerinin Allah tarafından yaratılması, irade hürriyetlerinin ve istitaâtlerinin bulunmadığı yönündeki cebrî anlayışın Hz. Mûsâ'nın taleplerini anlamsız kılacağını savunur. Cebrî anlayışa göre Hz. Mûsâ'nın; “Bana eda kudreti ver! Firavun'da tebliğimi kabul edecek kudreti yarat! Kalbinden küfrü kaldır! Onda inkar ve küfrü gerektiren fiilleri yaratma! Ona iman etme istitaati ver!” şeklinde taleplerde bulunması gerekeceğini söyler.<sup>501</sup> Hz. Mûsâ'nın bu tarz taleplerde bulunmamış olmasını, Mu'tezilî ilkelerin doğruluğuna hamleder.

Kendisine çeşitli mucizeler verilen Hz. Mûsâ, Firavun ve tebasını uyarmakla görevlendirilir. Bu hususu bildiren *إِذْ هَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ* âyetini<sup>502</sup> Cüşemî; Mu'tezilî ilkeler doğrultusunda izah eder. “Firavun yoldan çıktı!” ifadesinde tuğyan fiilinin Firavun'a isnad edildiğini, dolayısıyla bu fiilin faili/yaratıcısı olduğunu gösterdiğini söyler. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı

<sup>498</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4654.

<sup>499</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4654.

<sup>500</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5496.

<sup>501</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4655.

<sup>502</sup> Tâhâ 20/24.

kabul edildiğinde; Allah'ın Firavun'da imanı yaratması gerekeceğini, herhangi bir peygamber göndermeye de ihtiyaç kalmayacağını belirtir.<sup>503</sup>

Hız. Mûsâ, Firavun ve adamlarını imana davet eder, çeşitli mucizeler göstermesine rağmen eski inanışlarından vazgeçiremez. Cüşemî onların bu durumunu, dinde taklidin kötülüğüne hamleder.<sup>504</sup>

Mucizelere tanıklık eden Firavun, sihirbazları aracılığıyla Hız. Mûsâ'yla mücadele yolunu tercih eder, ancak başarılı olamaz. Hız. Mûsâ'nın mucizeleri karşısında acziyetlerini kabul eden sihirbazlar iman eder. Mu'tezile alimleri; sihrin bir hakikati bulunmadığını savunur. Sihrin hakiki bir varlığı bulunduğu anlayışının; mucizelerin inkarına sebebiyet vereceğini, sihir ile denk tutulmaları sonucunu ortaya çıkaracağını iddia eder.<sup>505</sup> Cüşemî de sihrin bir hakikati bulunmadığını söyler. Mûsâ'nın karşısında Firavun'un sihirbazlarının, ilizyon/gözyanılması yaptığını savunur.<sup>506</sup>

Hız. Mûsa bir gece iman edenlerle beraber yola çıkar. Âsasını denize vurduğunda ikiye yarılr. Açılan yoldan müminlerle beraber karşıya geçer. Firavun ve adamları peşlerine düşer. Açılan yolun kapanmasıyla denizde boğulurlar. Cüşemî; Firavun'un akli başında bir insan olmasına rağmen Mûsâ'nın peşinden denize girme nedenini sorgular. Firavun'un daha önce birçok mucizevi duruma karşı durduğunu, denizin yarılmasından da kurtulacağı düşüncesine kapıldığını belirtir. Aktardığı bir başka rivayete göre; Cebrâil bir kısrağın üzerinde Firavun'a yaklaşır. Firavun'un üzerine bindiği at, kısrağın peşine düşerek denize girer. Firavun atına engel olamaz.<sup>507</sup>

İsrailoğulları Firavun'un zulmünden kurtulduktan sonra Hız. Mûsâ 40 gün kavminin arasından ayrılır. Yerine kardeşi Hârûn'u vekil bırakarak Tûr'a gelir. Hız. Mûsâ'nın Tûr dağına gidişine dair A'râf sûresi 143. âyette "Mûsâ tayin ettiğimiz yere gelip de rabbi onunla konuşunca" ifadesi yer alır. Cüşemî, Ebû Ali el-Cubbâî'ye isnad ederek; burada bahsedilen konuşmanın bulut aracılığıyla gerçekleştiğini, bulutun kelamullâh'ın mahalli kılındığını, kelâm'ın araz olup bir mahalle ihtiyaç duyduğunu söyler. Nübüvvetinin başlangıcında Hız. Mûsâ'nın ağaç

<sup>503</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4651.

<sup>504</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3560.

<sup>505</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/527.

<sup>506</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4696.

<sup>507</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/378.



aracılığıyla ilahi kelama muhatap olduğunu, benzer durumun orada da yaşandığını aktarır. İlgili olayı Kur'ân'ın yaratılmışlığıyla irtibatlandırır.<sup>508</sup>

Hız. Mûsâ Tûr dağında Allah ile olan bu konuşmasında rû'yet talebinde bulunur. Rû'yetullah'ı kabul etmeyen Mu'tezile alimleri, peygambere isnad edilen rû'yet talebini te'vil eder. Cüşemî ve Mu'tezile alimlerinin çoğu; rû'yet talebinin gerçekte Hız. Mûsâ'ya ait olmadığını savunur. Rû'yet talebinin İsrailoğullarının ısrarı nedeniyle gerçekleştiğini, “وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْتُمُ”<sup>509</sup>, “الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ”/Bir zamanlar, "Ey Mûsâ! Allah'ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız" demiştiniz de bakıp dururken hemen sizi yıldırım çarpmıştı”<sup>509</sup> âyetinin de bu duruma delalet ettiğini söyler. Dolayısıyla Hız. Mûsâ'nın, kavminin ısrarlı talebini dile getirdiğini savunur.<sup>510</sup> Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim, Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Müslim gibi Mu'tezile'nin önemli alimleri; “فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ”/Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişlerdi.”<sup>511</sup> âyetini bu bağlamda değerlendirir. Âyetin devamında Hız. Mûsâ'nın “أَتُهِلْكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا”/İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk mı edeceksin”<sup>512</sup> diyerek rû'yet talebini kavminin sefihlerine isnad ettiğini savunur.<sup>513</sup> Mâtürîdî ve Eş'arî alimlere göre bu talep; bizzat Hız. Mûsâ'nın isteğidir ve bu durum rû'yetullah'ın caiz olduğuna delalet eder. Bir peygamberin Allah hakkında caiz olmayan bir şeyi talep etmeyeceğini, rû'yetullah câiz olduğu için Hız. Mûsâ'nın böyle bir talepte bulunduğunu savunurlar.<sup>514</sup>

Hız. Mûsâ'nın Tûr dağına gittiği süreçte İsrailoğulları Sâmiri'nin yaptığı buzağı heykelini ilah edinir. Cüşemî, İsrailoğullarının buzağıyı ilah edinme gerekçelerine dair iki görüş aktarır. Bu rivayetlerden birine göre; Sâmiri daha önce buzağıya tapan bir topluluk içerisinde yetişmiş biri olup bu inancını devam ettiren münafık biridir. Hız. Mûsâ'nın kavminden ayrıldığı süreçte Hız. Hârun İsrailoğullarına, Firavun ve ahalisinden aldıkları zinetlerden kurtulmalarını emreder. Ateş yakılarak bu zinetler içerisine atılır. Bu esnada Sâmirî Cebrâil'in bineğinin bastığı toprağı avuçlar. Hârun'un yanına gelerek elindeki zineti ateşe atmak istediğini belirtir. Hârun, Sâmiri'ye izin verir, o da bu toprağı ateşe atarak

<sup>508</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2707.

<sup>509</sup> el-Bakara 2/55.

<sup>510</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/392.

<sup>511</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>512</sup> el-A'râf 7/155.

<sup>513</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2707.

<sup>514</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/59; er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 14/238.

“Böğüren bir buzağı ol!” der. Ardından israiloğullarını bu buzağıya tapmaya çağırır. Cüşemî; bu görüşü benimseyenlere göre, buzağının gerçek bir hayvana dönüştüğünü, Hasan-ı Basrî ve Ebubekir Ahmed b. Ali’nin bu görüşte olduğunu aktarır. Ancak bu anlatıya göre Sâmiri’nin yaptığı şeyin, mucizeye benzediğini, dolayısıyla insanları mefsedete sevk edeceğini, bu nedenle câiz olmadığını savunur.<sup>515</sup> Tâhâ sûresi 89. âyetin<sup>516</sup> ilgili buzağının canlı olmadığına delalet ettiğini söyler.<sup>517</sup> Ebû Ali’ye göre Sâmiri’nin yaptığı şey, boru, düdük gibi kendisinden ses çıkan buzağı şeklindeki bir heykelden ibarettir. Cüşemî’de bu görüşü tercih eder.<sup>518</sup>

Hz. Mûsâ’ın ardından buzağıya tapınan İsrailoğulları “nefislerinizi öldürün!” emrine muhatap olur. Cüşemî; buzağıya tapmaya başlayanların, şirk koşmayanlar tarafından öldürülmesinin emredildiğini söyler. Hırsızın tövbesinin kabulünde malı sahibine iade etmesi şeklinde özel bir şart koşulduğu gibi İsrailoğullarının tövbelerinin kabulünde de özel bir şart konulduğunu belirtir. Hz. Mûsâ’nın şeriatında irtidat edenlerin tövbe ettikten sonra da öldürülmelerinin emredildiğini, İslam şeriatı ile bu uygulamanın neshedildiğini aktarır.<sup>519</sup>

İsrailoğulları Hz. Mûsâ’nın getirdiği ilahi emirleri içeren levhalara itaat etmekten geri durur. Bunun üzerine melekler Tûr dağına onların üzerine kaldırır. İsrailoğulları inkarlarından vazgeçerek levhaları alır. Cüşemî bu durumun *ilcâ* anlamı taşıyıp taşımadığı meselesine temas ederek, *ilcâ*/cebr anlamı taşımadığını belirtir. Kâfirlerin cihad ile korkutulmaları gibi her ihtarin *ilcâ* anlamı taşımadığını savunur. Ayrıca bu olay esnasında mükellefiyetlerinin devam ettiğini, dolayısıyla *ilcâ* olarak değerlendirilemeyeceğine işaret eder.<sup>520</sup> Ebû Ali el-Cübbâî; Tûr dağının kaldırılması olayını, insanda fiilden önce istitaatin bulunduğu anlayışına hamleder. İlgili âyette “Size verileni kuvvetle alın!”<sup>521</sup> ifadesi yer aldığını, ayağı olmayana “Ayaklarınızla yürü!”, elleri olmayana “Ellerinle tut!” demenin anlamsız olacağı gibi fiilden önce o eylemi yapacak kudret kendisinde bulunmayan birine bu şekilde hitapta bulunulamayacağını savunur.<sup>522</sup>

<sup>515</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/382.

<sup>516</sup> Tâhâ 20/89: أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا/Peki görmüyorlar mıydı ki o (heykel) kendilerine bir sözle karşılık veremiyordu, onlara zarar veremediği gibi fayda da sağlayamıyordu!

<sup>517</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4721.

<sup>518</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/382-383.

<sup>519</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/389.

<sup>520</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/415.

<sup>521</sup> el-Bakara 2/62.

<sup>522</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/416.

Fâili meçhul bir cinayet sonrası kâtilin tespiti için İsrâiloğullarından bir inek kesmeleri emredilir. Cüşemî; bir maslahata binaen kâtilin doğrudan bildirilmediğini söyler. Hz. Mûsâ'nın doğrudan katilin kimliğini bildirmesi durumunda bunu inkâr etme ihtimallerinden bahseder.<sup>523</sup>

İsrâiloğulları ineğin kesimi hususunda ayak diretir. Durumu, rengi gibi konularda detaylı bilginin kendilerine verilmesini talep ederler. İlk olarak kendilerinden bir inek kesmeleri istenirken daha sonra bu ineğin; yaşlılıkla körpelik arasında olması istenmiş, daha sonra sarı renkli, parlak tüylü, bakanların dikkatini çeken bir hayvan olarak vasıflanmış, son olarak boyunduruk altına alınmamış, yer sürmeyen, sulama işinde kullanılmayan, serbesçe dolaşan alacasız bir hayvan olması gerektiği belirtilmiştir. Cüşemî bu kıssanın; âyanlarda/tayinle teayyün edebilen şeylerde, muhayyerlikle birlikte teklifin caiz olmasına delalet ettiğini belirtir. Herhangi bir inek kesmiş olsalar, teklifin yerine gelmiş olacağı hususunda müfessirlerin icma ettiğini aktarır.<sup>524</sup>

Cüşemî; İsrailoğullarından bir inek kesmeleri istendiğini, ayak diretince bu hükmün neshedilerek, orta yaşta bir inek kesmelerinin emredildiği, daha sonra bu hükmün de neshedilerek parlak sarı renkli bir inek kesmelerinin istendiğini, bu şekilde her bir ayrıntı, bir önceki hükmü neshederek yeni bir hüküm ihdas ettiğini söyler. Bu durumdan hareketle fiilden önce neshin caiz olduğunu savunur. Ancak fiilin yerine getirilme vakti oluşmadan neshedilmesi, *bedâ* sonucunu doğuracağı için Mu'tezile alimleri tarafından kabul edilmez.<sup>525</sup> Matürîdî müfessir Neseî, ilgili âyetin tefsirinde Mu'tezileyi eleştirir, emredilen hükmün yapılmasını sağlayacak kadar zaman verilme dahi neshin caiz olduğunu savunur.<sup>526</sup>

Ebû Müslim; kesilecek ineğe dair detay bildiren âyetler arasında nesh bulunmadığını, herbir âyetin bir önceki hükmü beyan ettiğini savunur.<sup>527</sup> İlgili âyetler arasında neshi veya beyanı tercih etmek farklı manalar ortaya çıkmaktadır. Nesh tercih edildiğinde, bir önceki âyetin hükmü tamamen ortadan kalkmaktadır. Bu durumda İsrailoğullarından kesmeleri istenilen inek ilgili âyetlerin sonunda yer alan; boyunduruk vurulmamış, kusursuz ve alacasız olmalıdır. İlgili âyetler arasında nesh tercih edilmediğinde kesilmesi istenilen inek; orta yaşta, parlak sarı,

<sup>523</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/423.

<sup>524</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/424.

<sup>525</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/426.

<sup>526</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 1/99.

<sup>527</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/426.

bakanların dikkatini çeken, boyunduruk vurulmamış, kusursuz ve alacasız bir inektir.<sup>528</sup>

İsrâiloğulları kendilerine emredilen ineği bulur ve keser. Kesilen hayvanın bir parçasıyla, maktule vurmaları istenir. Et parçasıyla maktule vurunca, canlanır. Cüşemî, ineğin bir parçasıyla vurulmasından sonra maktulün canlanmasının bir maslahata binaen olduğunu söyler. Önce ibadetin yerine getirildiğini, kurbetin sağlandığını belirtir.<sup>529</sup> Maktul canlanır, kendisini öldürenin kimliğini açıklar ve tekrar ölür. Kâtile kısas uygulanır, mirastan mahrum bırakılır. Tartışma sona erer. Cüşemî ilgili kıssanın akabinde Hz. Peygamber'in; "İnek Sahipleri (hâdisesinden) sonra kâtile miras yoktur!" dediğini aktarır. Ümmi bir peygamber'in yahudilere dair gizli bilgileri aktarmasını, mucizeleri arasında sayar.<sup>530</sup>

Kehf sûresinde Hz. Mûsâ'nın "salih bir kul" ile yaptığı bir yolculuktan bahsedilir. Cüşemî; mübhem olarak ifade edilen kişinin Hızır olduğunu, oturduğu yeri yeşertmesi nedeniyle bu ismin kendisine verildiğini Ebû Hureyre'den merfu olduğunu belirttiği bir rivayetle aktarır. Ebû Ali ve Cüşemî; Hz. Mûsâ'nın ancak kendisi gibi bir peygamberin vahye dayalı yönlendirmelerine uyabileceğini savunur. Hızır'ın İsrailoğullarının peygamberlerinden biri olduğunu, yaptığı işlerin mucize olduğunu belirtir. Ayrıca peygamberin risalet görevi olmayan birinden eğitim almasının, tenfir'e/insanların kendisinden uzaklaşmasına sebebiyet vereceğini düşünür. Ebubekr Ahmed b. Ali'yi Hızır'ın nebi olmadığı yaklaşımı nedeniyle eleştirir.<sup>531</sup> Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya yakın bir bölgede peygamberlik faaliyetini yürütmesinin veya kavmi helak edildiği için kendi başına bir hayat yaşamasının mümkün olduğunu söyler.<sup>532</sup>

Cüşemî; Hızır'ın peygamber olduğunu, Hz. Muhammed'den sonra ise hiçbir peygamber bulunmadığını dolayısıyla Hızır'ın hala hayatta olmasının mümkün olmadığını savunur. Musa-Hızır anlatısının, zâhirinden kolayca anlaşılamasa da arka planında bir takım maslahatlar barındırdığını, Allah'ın fiillerinin her zaman hasen/güzel olduğuna delalet ettiğini söyler.<sup>533</sup> Büyük zararlara yol açacak durumların, daha az zararlar giderilebilmesinin câiz olduğunu aktarır. Çocuğun

<sup>528</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/434.

<sup>529</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/437.

<sup>530</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/438.

<sup>531</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4458.

<sup>532</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4460.

<sup>533</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4460.

katledilmesine değinen Cüşemî, konuyu lütuf teorisi ile izah eder. Çocuğun büyüdüğü zaman ebeveynini kötülüğe sürükleyeceğinin ilahi bilgi ile ortaya konulduğunu, katlinde bir hikmet bulunduğunu, bu durumun da ilahi bir lütuf olduğunu aktarır.<sup>534</sup>

Çocuğun yaşamasının diğer insanlar için mefsedet olacağını bilen Hızır çocuğu katletmiştir. Peki böyle bir bilgi kendisinde bulunan herkes, aynı fiili işleme yetkisine sahip midir? Cüşemî böyle bir bilginin vahiy ile ancak peygamberler tarafından bilinebileceğini, dolayısıyla diğer insanların böyle bir yetkisinin bulunmadığını söyler.<sup>535</sup>

Cüşemî; çocuğun katledilmesi hadisesinin Allah'ın küfrü yaratmadığına, iman ve küfrün insanların kendi fiili olduğuna delalet ettiğini savunur. Çocuğun yaşamasında mefsedet bulunduğu için Allah tarafından öldürülmesinin emredildiğini, küfür ve mefsedetın Allah tarafından yaratıldığı kabul edildiğinde çocuğun öldürülmesinin manasız olacağını iddia eder. Bu durumda çocuğun öldürülmesi yerine, küfrün onda yaratılmamasının yeterli olacağını söyler. Küfrün Allah tarafından yaratıldığı anlayışına göre çocuğun Hızır tarafından öldürülmesi kötü bir davranıştır. Zira Allah o çocukta küfrü irade edip yaratacakken, Hızır bu fiiliyle Allah'ın takdirinin gerçekleşmesine mâni olmuş olacaktır. Bu durumun Cebrî anlayışın tutarsızlığını gösterdiğini düşünür.<sup>536</sup>

Cüşemî Kur'ân kıssalarında yer alan mucizevi olaylara dair zâhiri mananın terk edilerek temsilî mananın tercih edilmesini doğru bulmaz. Örneğin İsrailoğullarının maymuna dönüştürülmesi hadisesinin darb-ı mesel olarak yorumlanmasını zâhire aykırı bulur. Onların dış görünüş olarak maymuna dönüştürüldüğünü, iç dünyalarının ise eski halleri üzere kaldığını, böylelikle başlarına gelen bu musibeti yakinen müşahade ettiklerini söyler. Ahiret günü de bu hal üzere haşrolunacaklarını düşünür.<sup>537</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerinin Kur'an kıssalarını zâhiri manaları üzere değerlendirdiği, mucizevi olayları te'vil etmedikleri, tarihi birer hakikat olarak kabul ettikleri anlaşılır. Kıssalara dair aktarılan rivayetleri; peygamberlerin ismet sıfatına ve temel ilkelere aykırı manalar içermediği ölçüde kabul ettikleri görülür.

<sup>534</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4469.

<sup>535</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4476.

<sup>536</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4476.

<sup>537</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/418-421.

Kur'ân kıssalarında yer alan anlatılardan hareketle, Mu'tezilî ilke ve teorileri destekledikleri anlaşılır.

Bu bölüm içerisinde; Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuru Cüşemî'nin aktardığı bilgilerden hareketle tahlil edilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın vahyi, korunmuşluğu i'câz'ı ve yaratılması meselelerine yer verilmiştir. Kur'ân'ın Arapça nüzûlü meselesine dair tartışmanın; Ehl-i hadis–Mu'tezile çekişmesiyle irtibatlandırılmasının doğru olmadığı tespit edilmiştir. Kur'ân'ın tilâveti meselesi incelenmiş, Cüşemî'nin bu hususu Mu'tezile'nin; insan fiilleri, özgür irade ve sevap anlayışları doğrultusunda değerlendirdiği anlaşılmıştır. Mu'tezile'nin kıraat anlayışı Cüşemî örneğinde araştırılmış, ilgili meseleye dair kaynaklarda ciddi problemlerin olduğu görülmüştür. Bu bağlamda Mu'tezilenin kıraatleri âhad saydığı, tevâtürü kabul etmediği iddiasının doğru olmadığı görülmüş, kıraatlerde tevâtürü esas aldıkları tespit edilmiştir. Muhkem-müteşâbih meselesine yer verilmiş Cüşemî'nin; Mu'tezilî önderleri gibi Kur'ân'da yer alan bütün lafızların manasının bilinebilirliğini savunduğu ortaya konulmuştur. Ardından nesh meselesi tahlil edilmiş; Mu'tezile alimlerinin Kur'ân'ın sünnetle ve sünnetin Kur'ân'la neshini kabul ettikleri, Ebû Müslim'in bu hususta tahsisi tercih ettiği anlaşılmıştır. Bu bölüm Kur'ân kıssaları konusu ile tamamlanmıştır.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. CÜŞEMÎ'NİN KUR'ÂN YORUMUNA TEMEL TEŞKİL EDEN MU'TEZİLÎ İLKE ve TEORİLER

Mu'tezilî alimlere göre usûlü'd-dîn; tevhîd, adâlet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf ve nehiy ani'l-münker şeklinde beş temel esastan oluşur.<sup>1</sup> Mu'tezile mezhebi tevhîd ilkesiyle; Mülhide, Müşebbihe ve Dehriye'den, adâlet ilkesiyle; Mücbire'den, va'd ve va'id ilkesiyle; Mürcie'den, el-menzile ilkesiyle; Hâriciye ve Zeydiyye'den emir bi'l-ma'rûf ilkesiyle İmâmiyye'den ayrılır. Bu nedenle ilgili beş ilke Mu'tezile'yi diğer mezheplerden ayıran ana unsurlardır.<sup>2</sup> Kaynaklarda, Mu'tezile'nin üzerine kurulu olduğu bu beş ilkeden birini eksilten veya artıranların "Mu'tezilî" ismini alamayacağı belirtilir.<sup>3</sup>

Çalışmanın bu bölümünde Cüşemî'nin Mu'tezilî ilkeler ve teoriler çerçevesinde âyetlere getirdiği yorumlara yer verilecek, itizâlî ilkelerin delilleri tespit edilecektir. Bu bölüm usûl-i hamse'lerinde yer aldığı üzere; tevhîd, adâlet, va'd-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker şeklinde 5 başlık altında tahlil edilecektir. Tevhîd başlığı altında; Allah'ın sıfatları, rû'yetullah'ın imkânı, adâlet başlığı altında; kötülük problemi, teklif, insan fiilleri, lütuf teorisi ve nübüvvet meselelerine yer verilecektir. Va'd-Va'id başlığı altında; sevap, ikâb, cennet-cehennem, şefaât konularına temas edilecektir. el-Menzile beyne'l-menzileteyn başlığı altında; esmâ-ahkam ve büyük günah konularına temas edilecek, emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker konusuyla çalışma tamamlanacaktır.

#### 3.1 Tevhîd

Mu'tezilî alimler, tanrının mutlak birliğine büyük önem verir, *tevhîd*'i bir ilke olarak benimser. Kendilerini *Ehlü't-Tevhîd ve'l-Adl* ismiyle tanıtmaları, tevhîd ilkesine verdikleri önemi ifade eder.<sup>4</sup>

Kâdî Abdülcebbâr tevhîd'i; Allah teâlâ'nın kendine has sıfatları ve bu sıfatlara tealluk eden hükümleri cihetiyle bir ve eşsiz olduğunu bilmek şeklinde

<sup>1</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/200.

<sup>2</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/202.

<sup>3</sup> Zühdi Carullah, "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn", çev. Ömer Osman Arık, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/589.

<sup>4</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 1/849.

tanımlar.<sup>5</sup> Cüşemî; insanlara sunulan nimetlerden bahseden âyetlerin, âlemin yaratıcısına ve sıfatlarına delalet ettiğini, tevhîd ilkesini ortaya koyduğunu ifade eder.<sup>6</sup> لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا/“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu.”<sup>7</sup> âyetini tevhîd bağlamında değerlendirir. Burhân-ı temânu<sup>8</sup> deliline vurgu yapar.<sup>9</sup> İlgili delile dair Ebû Hâşim el-Cübbâî ile aynı kanaati taşıdığı görülür.<sup>10</sup>

Allah’ın sıfatları ve rü’yetullâh’ın imkanı, tevhîd ilkesi altında tartışılan temel meselelerdir.

### 3.1.1 Allah’ın Sıfatları

Mezhepler arasında ilâhî sıfatlara dair farklı yaklaşımlar bulunur. Kur’ân’da insanlara ait bazı vasıfların Allah’a isnad edilmiş olması, ilgili tartışmanın temelini oluşturur.<sup>11</sup> Mu'tezile’nin ilahî sıfat anlayışı; Allah’ın zâtını mutlak tenzih, kadîm zât’ın ispatı ve zât’a zâid sıfatların nefyi anlayışı bağlamında şekillenir.<sup>12</sup> Zâta ait sıfatları, zâtın kendisi olarak gördükleri için ezeli olarak kabul ederken, fiili sıfatları hâdis olarak tasavvur ederler. Hanefî-Mâtürîdî alimler ise Allah için değişmenin tasavvur edilemeyeceğine vurgu yapar. Bütün sıfatların ezeli olduğunu savunur. Onların ilâhî sıfat anlayışı Allah’ın değişmezliği ilkesine dayanır. Bu yönüyle Mu'tezilî ve Eş'arîler’den farklı bir yaklaşım benimserler.<sup>13</sup> Eş'arîler zâti sıfatlara dair Mâtürîdîler ile benzer yaklaşım benimser. Ancak fiili sıfatların hâdis olduğu düşüncesi ile onlardan ayrılırlar.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 25.

<sup>6</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5447.

<sup>7</sup> el-Enbiyâ 21/22.

<sup>8</sup> Burhân-ı Temânu; kâinata Allah’tan başka ilâhların mevcudiyeti halinde evrenin vücut bulmasının imkânsızlığı fikrine dayanan delildir. Detaylı bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Vahdâniyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/42/482.

<sup>9</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4804.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, 8/294.

<sup>11</sup> Cağfer Karadaş, “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003), 10.

<sup>12</sup> Abdülhâdî Ebû Rîde, “Nazzam’a Göre Allah’ın Zâtı ve Sıfatları”, çev. Hüseyin Aydın, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 1/905.

<sup>13</sup> Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelam Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar Sıfat Teorisi Örneği*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 490-492.



İlâhî sıfatları; Ebû Hanîfe ve bazı Eş'arîler zâtî-fiilî, Ahmed b. Hanbel sem'î-aklî, müteahhirun alimler ise zâtî-fiilî-haberî şeklinde tasnif eder.<sup>14</sup> En temel tasnifle sıfatlar; zâtî ve sübûtî şeklinde iki kısma ayrılır. Zâtî sıfatlar; ilâhî zattan nefyedilmesi gereken manaları, sübûtî sıfatlar ise; ilâhî zatta mutlaka bulunması gereken vasıfları ifade eder. Mu'tezile ve Eşarî-Mâtürîdî alimler arasında özellikle sübûtî sıfatlar üzerinde tartışmalar cereyan eder. Zat-sıfat ilişkisi etrafında deveran eden bu tartışmalarda Eşarî-Mâtürîdî alimler realist bir yaklaşım benimseyerek sıfatların zâtın ötesinde gerçekliği bulunan manalar olduğunu iddia eder. Mu'tezile ise nominaslist bir tutumla sıfatların zâtın dışında müstakil varlıkları bulunmadığını, zâttaki manaya delalet eden isimlerden ibaret olduklarını savunur.<sup>15</sup>

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğunda, İslam alimleri arasında ittifak vardır. Ancak bu sıfatlarla Allah'ın zâtının ilişkisi meselesi tartışmalıdır. Mu'tezile alimleri *teaddüd-i kudemâ*'ya<sup>16</sup> mahal vermemek için sübûtî sıfatları, Allah'ın zâtıyla özdeşleştirir. İlgili sıfatların zatla aynı olduğunu, sıfatların zâttan ayrı kadim bir varlığının bulunmadığını savunur. Bu yaklaşımları sebebiyle muhalifleri tarafından Allah'ın sıfatlarını inkâr etmekle itham edilirler. Halbuki Mu'tezile alimlerine göre Allah'ın sıfatları vardır. Ancak bu sıfatlar, onun zâtı üzerine zâid manalar olmayıp, zâtında mündemiçtir. Örneğin Allah'ın âlim diye bir sıfatı vardır. Ancak bu sıfat, onun zâtıyla aynıdır. Bir diğer ifade ile o; bir ilimle âlim olmayıp, zâtıyla alimdir.<sup>17</sup> Allah'ın zâtından başka kadim varlıkları kabul etmenin, tevhîd ilkesiyle çeliştiğini düşünen Mu'tezile alimleri, zât-sıfat ilişkisine dair tepkisel bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Bu teorilerinin temelinde, Allah'ın mahlukata benzememesi ve teşbih inancından kaçınma hassasiyeti bulunur. Zira bir ilim ile âlim olmak, bir kudret ile kâdir olmak, itizâlî düşüncede cisim olmakla özdeşleştirilir.<sup>18</sup>

Mu'tezile alimleri Allah'a nisbet ettikleri sübûtî sıfatların sîga bakımından sıfat olarak ifade edilmelerini şart koşar. Bu nedenle “Allah âlim, kâdir ve mürîddir.” ifadesini kabul ederken “Allah ilim, kudret ve irade sahibidir” sözünü

<sup>14</sup> Nureddîn Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020), 27; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/103.

<sup>15</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 156.

<sup>16</sup> Kadimlerin çoğaltılması manasına gelen bu kavram tevhîd'e aykırı görülür.

<sup>17</sup> Mevlüt Özler, “İlâhî İsim ve Sıfatlar”, *Kelam El Kitabı*, thk. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 243.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 47.

doğru bulmazlar. Çünkü Mu'tezile âlimlerine göre bu ifadeler; ilim, kudret, irade gibi kavramların kadim ve müstakil birer varlık olarak değerlendirilmesine sebebiyet verir, bu nedenle tevhîd ilkesi zedelenir. Eşarî-Mâtürîdî alimlere göre ise Allah'ın sıfatları, zâtının aynı değildir. O bir ilimle âlim, bir kudretle kâdirdir. Bu sıfatların Allah'ın ne aynı ne de gayrı olduğunu, Allah'ın zâtı bulunmadan varlıklarının da düşünölmeyeceğini, zât ezeli olduğu gibi onunla bulunan sıfatların da ezeli olduğunu savunurlar. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi teaddüd-i kudemâ'nın olduğu, tevhîd anlayışının zedelendiği yönündeki itirazları doğru bulmazlar.<sup>19</sup>

Sıfatlar meselesine dair Mu'tezile alimleri muhaliflerince; sıfatları inkâr etmekle suçlanmış, bazıları tarafından sofistler ve filozoflarla bir tutularak küfürle itham edilmişlerdir.<sup>20</sup> Eşarî, Mu'tezile'nin ilahî sıfat anlayışını felsefecilerden aldığını söyler. Ancak korkularından dolayı açıkça görüşlerini ifade edemediklerini, ortaya koydukları yaklaşımla zımmen onları desteklemiş olduklarını iddia eder.<sup>21</sup> Mu'tezile alimlerinin “Allah zâtıyla âlimdir. Bir ilim ile değil.” ifadesi, muhalifleri tarafından; “Allah âlimdir ama ilmi yoktur!” şeklinde algılanmış, kendi içerisinde bir tenakuz olarak yorumlanmıştır. Bu yaklaşım sahiplerine göre kendinde bulunan ilim sıfatı ile âlim olduğunu kabul etmemek, aslında ondan âlimlik vasfının tamamen nefyedildiği şeklinde anlaşılmış, “Zâttan ayrı ilimsiz âlimdir.” demek, “O cahildir.” demekle eşdeğer görölmüştür.<sup>22</sup> Aslında sıfatlara dair felsefecilerin karşısında yer alan Mu'tezile alimleri; nefyî/selbî sıfatlara daha fazla vurgu yapmaları, tenzihî dili yoğun şekilde kullanmaları, sübûtî sıfatlarda nominalizme kaymaları nedeniyle muhalifleri tarafından felsefecilerle bir tutulmuşlardır.<sup>23</sup>

Zât-sıfat ilişkisinin doğurduğu problemler sebebiyle erken dönemden itibaren sıfatlar işlevleriyle açıklanmış, gerçekliklerine işaret edilmiştir. Bu açıdan sübûtî sıfatlar Mu'tezile alimleri tarafından; i.) tenzih/zıtlarının Allah'tan nefyedilmesi, ii.) sıfatların sonuçlarına işaret edilmesi şeklinde iki yönlü bir açıklamayla temellendirilir. Örneğin Allah'ın âlim oluşunun anlamını; cehaleti ondan nefyetmek ve var olan-varolacak olan her şeyin bilgisinin onda bulunması

<sup>19</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz (Ankara: Neşriyâtü Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2021), 69.

<sup>20</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd*, 68.

<sup>21</sup> el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 677.

<sup>22</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd*, 68.

<sup>23</sup> Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 157.

şeklinde anlamlandırırılar. İlâhî sıfatların sonuçlarına işaret ederek, bunları işlevsiz kabul eden felsefecilerden ayrılırlar.<sup>24</sup>

Ebû Hâşim el-Cübbâî Allah'ın nitelenmesi gereken zâtî sıfatları; kâdir, âlim, hayy, semî', basîr, müdrik, mevcud, mürîd ve kârih oluşu şeklinde sıralar. Kâdir, âlim, hayy ve vücûd vasfını, Allah'ın dört temel zâtî sıfatı olarak addeder. Ebû Ali el-Cübbâî bu sıfatların zattan ayrı olarak Allah'a nispet edilemeyeceğini söyler. Allah'ın bu sıfatlara zâtî sebebiyle sahip olduğunu belirtir. Ebû Hâşim ise zâtında bulunan özellikler sebebiyle sahip olduğunu savunur.<sup>25</sup>

Kelamcılara göre *kadîm* ifadesi Allah'tan başka hiçbir varlık için kullanılamaz. Ebû Ali el-Cübbâî bu ifadenin lügavî manada dahi Allah'tan başkası için kullanılmasını caiz görmez. Ebû Hâşim el-Cübbâî ise lügavî manada kullanımını mümkün görür. “عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ/...sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur.”<sup>26</sup> âyetini delil olarak kullanır.<sup>27</sup>

İlâhî sıfatlar meselesinde Basra Mu'tezile'sinin görüşlerini benimseyen Cüşemî, çeşitli fırkaların yanı sıra Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerine de bazı eleştirilerde bulunur. Tenzih anlayışını önemseyerek Allah'ın layık olmayan sıfat ve fiillerden münezzeh olduğunu ısrarla vurgular.<sup>28</sup> Allah'ın bütün isimlerinin ona layık olduğunu, hepsinin güzel birer vasıf olduğunu belirtir. İsimlerinin; fiillerini ve vasıflamaya layık sıfatlarını bildirdiğini söyler. Gerek kâdir, alîm, hayy, semî', basîr, kadîm gibi zâtî sıfatların, gerekse hâlik, râzık, âdil, muhsin gibi fiilî sıfatların tamamının Allah'a layık vasıflar olduğu üzerinde durur.<sup>29</sup>

Cüşemî; kâdir, alîm, hayy, semî', basîr, kadîm gibi vasıfları, Allah'ın zâtî sıfatları arasında kabul eder, Allah'ın zâtıyla kâim olduklarını belirtir. Hadîd sûresi 3. âyette Allah'ın “evvel” olarak vasıflanmasının, sıfatların zât dışında kadîm varlıklar olmadığına delalet ettiğini savunur. İlgili âyetten hareketle Allah dışında hiçbir kadîm varlığın bulunmadığını vurgular.<sup>30</sup> Sıfatların, zât ile aynı olmadığını savunan yaklaşımlara karşı çıkarak Mu'tezilî anlayışı savunur. Eşarî-Mâtürîdî alimlere göre “أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ”<sup>31</sup> ifadesi, Allah'ın bir ilimle âlim

<sup>24</sup> Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, 158.

<sup>25</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/210.

<sup>26</sup> Yâsîn 36/39.

<sup>27</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/501.

<sup>28</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4806.

<sup>29</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4333.

<sup>30</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6777.

<sup>31</sup> en-Nisâ 4/166.

olduğuna delalet eder. İlminin, zâtı ile aynı şey olması durumunda, kendi nefesine izafe edilmiş olacağını, bu durumun da muhal olduğunu düşünürler.<sup>32</sup> Cüşemî, bu yaklaşımı kabul etmez. Âyetin takdirinin; “انزله وهو عالم به” şeklinde olduğunu söyler. Arap dilinde “اتيتك بعلم” denildiğinde “انا عالم بك” manasının kastedilmesini, yaklaşımına delil olarak kullanır.<sup>33</sup>

Allah’ın zâtıyla âlim olduğunu savunan Cüşemî, ilgili âyetlerin Allah’ın olmuş ve olacak her şeyi bildiğine delalet ettiğini söyler.<sup>34</sup> Allah’ın nesne ve olayları ezelde bilmediğini, hâdis/sonradan yaratılmış bir ilimle bildiğini iddia eden Hişam b. Hakem’i (v.179/795) eleştirir.<sup>35</sup> “وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ”/Her ilim sahibinin üstünde âlim olan vardır.”<sup>36</sup> âyetinin, zattan ayrı bir ilimle âlim olmadığına, aksine zâtıyla âlim oluşuna delalet ettiğini savunur. Âyette “her ilim sahibinin/bir ilimle bilen üzerinde âlim olan vardır!” denildiğini, Allah’ın bir ilimle âlim olması durumunda kendisinin de bu hükme dahil olması gerekeceğini, bu durumun ise câiz olmadığını iddia eder. Bu açıdan ilgili âyetin; Allah’ın kadîm bir ilimle âlim olup bu sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyen Eşarîler ve Sıfâtiyye’nin, zâtın dışında kadîm bir ilimle bildiğini iddia eden Kerrâmiye’nin, ezeli bir ilimle âlim olduğunu savunan Küllabiye’nin ve muhdes/sonradan bir ilimle âlim olduğunu savunan Râfîzîlerin görüşlerini geçersiz kıldığını iddia eder.<sup>37</sup>

Allah’ın ezeli ve ebedî olarak zâtıyla âlim olduğunu savunan Cüşemî; “وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ”<sup>38</sup> âyetinden hareketle muhtemel itirazlara cevap verir, فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ ifadesinin kullanılma gerekçesini tahlil eder. İlgili ifadenin; “Allah’a malum olan/bilinen şeyin diğer varlıklar için de malum olması için..”, “Allah’ın malum/bilgi düzeyinde bildiği şeyin, mevcut olarak/varlık düzeyinde de bilinmesi için..” veya “Allah’ın bilgisine muvafık olarak onlara karşılığını vermesi için..” şeklinde manalandırmanın mümkün olduğunu belirtir. İlgili âyetten hareketle bazı Râfîzîler’in Allah’ın ilminin hâdis/sonradan olduğu yönündeki iddialarına karşı çıkar.<sup>39</sup> Allah’ın ilminin istikbale/geleceğe izafe edildiği bazı âyetleri de bu bağlamda değerlendirir. İlgili ifadeleri; “Allah’ın

<sup>32</sup> er-Râzî, *Teşîru’l-Kebîr*, 11/114; Nesefî, *Medârikü’t-Tenzîl*, 1/383.

<sup>33</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1829.

<sup>34</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3690.

<sup>35</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/308.

<sup>36</sup> Yûsuf 12/76.

<sup>37</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3691.

<sup>38</sup> el-Ankebût 29/3: Andolsun ki biz, onlardan öncekileri de sınamıştık. Allah, elbette doğru olanları ortaya çıkaracaktır; kezâ O, yalancıları da mutlaka ortaya çıkaracaktır.

<sup>39</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5544-5545.

bilgisinin mahlukat nezdinde de zâhir olması için..” şeklinde yorumlar. Ebû Ali el-Cübbâî de ilgili âyetlerde yer alan ilim ifadesine, temyiz/ayırt etme manası verdiğini aktarır.<sup>40</sup>

Basra ve Bağdat Mu'tezilesi arasındaki ihtilaflara temas eden Cüşemî, bu tartışmalarda kendisini Basra Mu'tezilesi içerisinde konumlandığı görülür. Basra Mu'tezilesi Allah'ın ezeli olarak zâtı ile semi' ve basîr olduğunu savunur. Bağdat Mu'tezilesi ise bunları hâdis kabul eder.<sup>41</sup> Allah'ın semi' ve basîrliğini âlim olmasıyla izah ederler. Cüşemî âyetlerde; سمیع علیم şeklinde iki vasfın bir arada zikredilmesinden hareketle bu görüşü doğru bulmadığını belirtir.<sup>42</sup>

Allah'ın eli, yüzü, gelmesi gibi haberî sıfatlar, mezhepler arası tartışmalı konular arasında yer alır. Bu ifadeler ilk bakışta Allah'ı insana ait vasıflarla tanımlamakta, ilahî aşkınlığa aykırılık teşkil etmektedir. Eş'arî; Allah'ın eli, yüzü ve gözünün keyfiyetsiz şekilde bulunduğunu söyler. Mu'tezile'yi bu vasıfları inkâr etmekle itham eder.<sup>43</sup> Mu'tezile alimleri ise vahiyle aktarılmış, zâhiren aklın kabul etmeyeceği bu ifadelerin mecâz kabul edilip te'vil edilmesini gerekli görür.<sup>44</sup>

Cüşemî haberî sıfatlarda tenzihî bir yaklaşım benimseyerek, hakiki manada Allah'a nispet edilmelerini caiz görmez. Allah'ı bilmek, akılla mümkün olduğu için, aklen makul olmayan bir vasfın ona isnadının kabul edilemeyeceğini, cisim olmadığı için mahlukata dair vasıfların onun için düşünülemeyeceğini söyler. Bu nedenle âyetlerde yer alan Allah'ın eli, gözü, yüzü gibi ifadelerin te'vil edilmesini gerekli görür. Bu ifadelerin hakiki manada değerlendirilerek Allah'ın cisim olduğu vehmini doğuran yaklaşımlara şiddetle karşı çıkar. Allah'a el, yüz vb. organların sıfat olarak isnad edilmesinin makul/aklın kabul edeceği bir şey olmadığını belirtir. Arap dilinde “el” ifadesinin sıfat manada kullanılmadığını, Allah'ın elinin bulunduğu delalet eden bir fiilin de bulunmadığını söyler. Fiillerinin delalet etmediği/desteklemediği bir sıfatın Allah'a isnad edilmesini muhal görür. Allah'a sıfat olarak el isnad edildiğinde, ayak, baş, göz gibi diğer organların da isnad edilmesinin gerekeceğini, bu durumun ise teşbihe sebebiyet vereceğini belirtir.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5548.

<sup>41</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1777.

<sup>42</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5396.

<sup>43</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 13-15.

<sup>44</sup> Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 503.

<sup>45</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2023.

Cüşemî “بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ/Aksine O’nun iki eli de açıktır...”<sup>46</sup> âyetine dair dört farklı yorum aktarır:

a. Âyette yer alan yed ifadesi, nimet manasındadır. Bu yaklaşıma göre âyetteki iki nimete dair; din ve dünya nimeti, gizli ve açık nimetler şeklinde farklı manalar verilmiştir.

b. Âyette yer alan yed ifadesi kudret manasındadır. Bu durumda âyette; “Biz sevap ve ikab’a/cezalandırmaya kâdiriz!” denilerek, Yahudilerin kendilerine azap edilmeyeceklerine dair iddiaları yalanlanmaktadır.

c. Yed ifadesinden maksat nimettir. Mübalağa amacıyla âyette tesniye kalıbında zikredilmiştir.

d. Yed, mülk manasındadır. Tesniye gelmesinin nedeni mübalağa içindir.

Cüşemî âyetteki “el” ifadesinin hakiki manada değerlendirilmesini, akli açıdan doğru bulmaz. Bu ifadenin hakiki manada sıfat olarak kullanılmamasını gerekçe göstererek te’vil edilmesini gerekli görür.<sup>47</sup> Âyete hakiki mana verildiğinde Tevbe sûresi 52. âyette yer alan اَيْدِيْنَا ifadesinden hareketle, Allah’ın pekçok elinin bulunduğu sonucunun çıkacağını söyler.<sup>48</sup> Allah’ın cisim olmadığını, bu nedenle hakiki manada el isnad edilemeyeceği belirtir.<sup>49</sup> Allah’ın yüzü, gözü gibi ifadelerde de benzer te’vil yöntemini uygular.<sup>50</sup>

Allah’ın âlemle ilişkisine dair eylemlerini ifade eden vasıflara fiili sıfatlar denilmektedir. Mu'tezilî alimler; Allah’ın irade etmesi, yaratması, konuşması gibi fiillerinin zâtından olmadığını söyler, bunların hâdis/sonradan yaratılmış olduğunu savunur. Bu bağlamda Cüşemî; Allah’ın iradesi/meşîetini fiilî sıfatlar arasında sayar. Fiilî sıfat olduğu için kadîm olamayacağını belirtir. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ âyetiyle<sup>51</sup> görüşünü destekler. Âyetin şart-ceza cümlesinden oluştuğunu, Allah’ın iradesinin şart’a taalluk ettirildiğini, bu ifade iradesi/meşîetin zâtından olmayıp fiili bir vasıf olduğunu gösterdiğini savunur. İlim ve kudret gibi zâtî sıfatların “لَوْ عَلِمَ لَوْ قَدَرُ” şeklinde şarta taalluk ettirilmediği üzerinde durur. İrâde ve meşîet, fiilî birer sıfat olduğu için “لَوْ شَاءَ لَوْ أَرَادَ” şeklinde ifadenin mümkün olduğunu belirtir.<sup>52</sup> İlgili âyetin Allah’ın meşîetinin varlığına delalet ettiğini, ancak Bağdat Mu'tezilesi’nin

<sup>46</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>47</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2026.

<sup>48</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6026.

<sup>49</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6602.

<sup>50</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5539.

<sup>51</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3435.

<sup>52</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3435.

bu kanaatte olmadığını belirtir. Allah'ın irâde edici olduğunu ancak irâdesinin bir mahalli bulunmadığını söyler. Kerih görmesinin de aynı şekilde gerçekleştiğini savunur. İnsanların irade etmeleri veya kerih görmelerinin kalplerinde, dolayısıyla bir mahalde gerçekleştiğini, Allah'ın irâdesinin insanların irâdesinden farklı olduğunu belirtir.<sup>53</sup>

Cüşemî irade meselesine dair diğer fırkalarla olan ihtilaflı yönleri sıralar:

Allah'ın hakiki manada mürîd olduğunu savunur. Bağdat Mu'tezilesinin ise iradeyi; fiili, emri ve hükmü olarak yorumladıklarını aktarır. İrâde etmek; arzu/şehvet manasına geldiği için Allah'a muhal gördüklerini, âyetlerde yer alan Allah'ın dilemesi, irade etmesi yönündeki ifadeleri mecaza hamlederek te'vil ettiklerini belirtir. Onların bu yaklaşımını doğru bulmaz.<sup>54</sup>

Allah'ın zâtı ile mürîd olmadığını savunur. Bu konuda Neccârîler'in muhalefet ettiğini aktarır.<sup>55</sup> Allah'ın muhdes/sonradan yaratılmış bir irâde ile mürîd olduğunu düşünür. Küllabiye'nin irâdeyi kadîm gördüğünü aktarır.<sup>56</sup>

Allah'ın masiyeti irade etmeyip kerih gördüğünü savunur. Kabih fiili işlemekten münezzeh olduğu gibi onu irâde etmekten de münezzeh olduğunu belirtir.<sup>57</sup> Eşârî-Mâtürîdî alimlere göre ise kabih fiiller de dahil her şeyin yaratıcısı Allah'dır. Onun İrâdesi; kabih fiillere ve masiyete de taalluk etmektedir.<sup>58</sup>

Zat-sıfat ilişkisine dair Mu'tezile ve Eş'arî-Mâtürîdî alimler arasında isim-müsemma meselesi tartışma konusu olmuştur. Allah'ın isimlerinin, yalın birer isimden mi ibaret olduğu veya gerçek varlıklara mı delalet ettiği meselesi, tartışmanın merkezinde yer almıştır.<sup>59</sup>

Eşârî-Mâtürîdî alimlerinin çoğuna göre isim ve müsemma aynıdır. Teaddüd-i kudemâ eleştirisine mahal vermemek adına isim zikredilip tesmiye'nin kastedildiği durumlarda ise ikisi farklı şeyler olmaktadır. Bu açıdan Allah'ın doksan dokuz ismininden bahseden rivayette, isim zikredilip tesmiye kastedilmiştir.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4119.

<sup>54</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3436.

<sup>55</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3436.

<sup>56</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3436.

<sup>57</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3436.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1987), 320-325.

<sup>59</sup> İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 106.

<sup>60</sup> İsim: Bir mananın karşılığına konulan lafızdır. Müsemma: İsmi karşılığına konulan manadır. Tesmiye: Bir manayı ifade edecek bir ad koymaktır. Bu durumda Ahmet isim, Ahmet'in şahsı müsemma, bu şekilde isimlendirilme ameliyesi ise tesmiye olmaktadır. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 70.

Buradaki doksan dokuz isim, tesmiyeyi nitelemektedir. Tesmiye ise müsemmânın aynı değildir.<sup>61</sup> Bu yaklaşım sahiplerine göre örneğin; “Ahmet” denildiğinde bu söz tesmiye, bundan anlaşılan ise isim olmaktadır.

Cehmiye, Mu'tezile ve Şia'ya göre isim müsemmâdan farklıdır. İsimlerin araz, müsemmâların ise cisim olduğuna dikkat çelen Mu'tezile alimleri, ikisinin aynı olmasının muhal olduğunu savunur. “Tatlı” ifadesi zikredildiğinde ağızların tatlanmamasını, “ateş” denildiğinde ağızların yanmamasını, isim ile müsemma'nın aynı olmadığını gösteren deliller arasında sayar.<sup>62</sup> Cüşemî de isim ve müsemmânın aynı olmadığını savunur. Allah'ın pekçok ismi olduğunu, isim ve müsemmânın aynı olması halinde pekçok tanrının bulunduğu sonucunun çıkacağını iddia eder.<sup>63</sup> Besmeledeki kullanımdan hareketle isim ve müsemmânın aynı olduğu sonucuna varmayı hatalı bulur. *وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ* âyetine<sup>64</sup> işaret ederek Allah'ın pekçok ismi bulunduğunu, bu isimleri kendi nefesine izafe ettiğini belirtir.<sup>65</sup>

Cüşemî'ye göre “En güzel isimler onundur!” âyeti<sup>66</sup> Allah'ın bütün isimlerinin güzel olması gerektiğini bildirir. Bütün isimlerinin bir mana ifade ettiğini, medih bildiren bir sıfat ile irtibatlı olduğunu, bu nedenle Allah'a lakap verilemeyeceğini ifade eder.<sup>67</sup> Allah'ın isimlerini iki kısma ayırır. Birinci kısım; Allah'ın zâtında medih bildiren sıfatlardır. Bunlar; alîm, kadîr, hayy, semi‘, basîr, ğaniy, kadîm gibi vasıflardır. İkinci kısım ise Allah'ın fiillerinde medih bildiren vasıflarıdır ki; hâlik, râzık, mün'im gibi sıfatlar bu kısma dahildir.<sup>68</sup> *فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ* âyetinden hareketle; Allah'ın zulüm, kötülük gibi kabih manalar bildiren vasıflarla sıfatlanamayacağını savunur. Aksi halde bütün vasıflarının ona layık olmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Allah'ın vasıflarının, fiillerinden hareketle anlaşıldığını söyler. Her işinde adaletle hareket ettiği için âdil, bütün varlıklara rızık verdiği için rezzâk ve muhsin olarak nitelendiğine işaret eder. Zulüm ve kötülüklerin Allah'ın fiilleri arasında kabul edilmesi durumunda zâlim vb. çirkin vasıflarla da isimlendirilmesinin mümkün olacağını iddia eder. Onun bütün

<sup>61</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 70.

<sup>62</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/392.

<sup>63</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3794.

<sup>64</sup> el-A'râf 7/180.

<sup>65</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/202.

<sup>66</sup> Tâhâ 20/8.

<sup>67</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4637.

<sup>68</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4637.



vasıflarının güzel ve ona layık olduğunu bildiren buyruğun, zulüm ve kötü fiillerin ona isnad edilemeyeceğine delalet ettiğini belirtir.<sup>69</sup>

Sıfatlara dair Basra Mu'tezilesinin yaklaşımını devam ettiren Cüşemî, bazı fırka ve şahıslara ilâhî sıfat anlayışları nedeniyle çeşitli eleştiriler getirir. Allah'ın hakiki manada mürîd ve kârih olmadığını iddia eden Bağdat Mu'tezilesine,<sup>70</sup> irade,<sup>71</sup> ilim<sup>72</sup> gibi sıfatların kadîm olduğunu savunan Küllâbîlere, Allah'ın zâtı ile mürîd olduğunu idia eden Neccârîlere<sup>73</sup> bu bağlamda itirazlarda bulunur.

Sonuç olarak Mu'tezile ilâhî sıfatlar meselesinde tenzihi yaklaşımı önceler. Allah'ın zâtı ile bazı vasıfları taşıdığını kabul ederken, zât'a zâid sıfat anlayışını teaddüd-i kudemâ'ya sebebiyet vereceği için reddeder. İlâhî sıfatları kabul ettikleri, ancak bu sıfatların zâtın dışında varlığının bulunmasını tevhîd'e aykırı buldukları için sıfatları inkâr etmekle itham edildikleri görülür. Vahiyde yer alan ve akılla çelişen haberi sıfatları te'vil etmeleri, Eş'arî tarafından haberî sıfatların inkârı olarak değerlendirilir. İlâhî sıfatlar meselesinde Basra ve Bağdat Mu'tezilesi bazı hususlarda ihtilaf eder. Cüşemî'nin Basra Mu'tezilesinin yaklaşımını savunduğu görülür.

### 3.1.2 Rü'yetullah'ın İmkânı

Allah'ın gözle görülebilirliği mezhepler arası tartışmalı itikâdî meseleler arasındadır. Bazı kaynaklar; Mücâhid, İkrime, Hasan-ı Basrî gibi tâbiinden bazı isimlerin rü'yetullâh'ı kabul etmediklerini, bazı hadislerin de bu görüşü desteklediğini aktarmaktadır.<sup>74</sup> Kerrâmiye ve Mücessime taraftarları Allah'ın diğer varlıklar gibi görüleceğini savunur. Dırar b. Amr ahirette 6. hissin verileceğini, tanrının bu his ile görüleceğini söyler.<sup>75</sup> Mu'tezilî alimler; ancak cisimlerin görülebildiğini, Allah'ın cisim olmadığını, görülemezlik vasfıyla övündüğünü, bu nedenle görülemeyeceğini savunur. Eş'arî-Mâtürîdî alimler; görülmeyi var olmakla ilişkilendirerek, var olan her şeyin görülebileceğini iddia ederek müminlerin ahiret gününde Allah'ı görmelerinin aklen câiz, naklen vâcib olduğu anlayışını benimser.<sup>76</sup> Gerek rü'yeti inkar eden Mu'tezile'nin gerekse Allah'ın

<sup>69</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4335.

<sup>70</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4212.

<sup>71</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3536.

<sup>72</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3691.

<sup>73</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4211.

<sup>74</sup> Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 552.

<sup>75</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 83-84.

<sup>76</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 89.

görülebilirliğini savunan Eş'arî-Mâtürîdîlerin, görüşlerini akli ve sem'î delillerle destekledikleri görülür.

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre; tevhîd ve adâlet'e dair Kur'ân'da vârid olan naslar, aklın kabul ettiği hususları tekid etmektedir.<sup>77</sup> Mu'tezilî alimler rü'yetullah'a dair vârid olan nasları da bu bağlamda değerlendirmişler, Allah'ın görülmesi aklen muhal olduğu için, rü'yet'in imkanından bahseden nasların te'vil edilmesini gerekli görmüşlerdir.<sup>78</sup>

Kıyamet sûresi 23. âyette yer alan “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” ifadesinden hareketle rü'yetullah meselesi tartışılır. Eş'arî-Mâtürîdî alimler ilgili ifadeyi Allah'ın görülebilirliğinin delilleri arasında aktarır.<sup>79</sup> Eş'arî çeşitli âyetlerdeki kullanımından hareketle نظر fiilinden “bekleme” manası kastedildiğinde الی harf-i cer'i ile kullanılmadığını söyler. İlgili ifadenin “gözle görmek” manasına geldiğini savunur.<sup>80</sup> Pezdevî bu ifade ile Allah'ın görülmeyi nefesine isnad ettiğini, nazar ve rü'yetin aynı şey olduğunu söyler.<sup>81</sup> Mu'tezile ise ilgili âyetin rü'yetin imkanına delalet etmediğini savunur. Cüşemî النظر ifadesinin aslen “gözle görmek” manasına geldiğini, sonradan “tefekkür etmek”, “beklemek” manalarında da kullanılmaya başlandığını söyler. Eş'arî'nin نظر fiilinden bekleme manası kastedildiğinde الی harf-i cer'i ile kullanıldığı iddiasına karşı “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَاطِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ”/Eğer eli darda olan birisi borçlu ise eli genişleyene kadar beklemek gerekir.<sup>82</sup> âyetindeki kullanımına işaret eder.<sup>83</sup> إِيَّاهَا نَاظِرَةٌ ifadesine; “gözle bakmak” ve “beklemek” manalarının verilebileceğini belirtir. “Bekleme” manasını tercih eden Hz. Ali, Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Said b. Cübeyr, Ebû Sâlih ve Dahhâk “Rablerinin sevabını beklerler.” manası verdiğini aktarır. الی ifadesini “nimet” manasında isim sayanların âyeti; “Rablerinin nimetlerini beklerler.” şeklinde anlamlandırdığını söyler.<sup>84</sup> Bu yaklaşıma; “bekleme” manasına gelen انتظار ifadesinin الی harf-i cer'iyle müteaddi olamayacağı, nesnesini doğrudan alması gerekeceği yönünde itirazlar yapılmıştır.<sup>85</sup>

<sup>77</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Rü'yetü'l-bârî* (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye li't-te'lif ve't-Terceme, ts.), 4/174.

<sup>78</sup> Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017), 292.

<sup>79</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *et-Tefsîr fî t-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2019), 15/123.

<sup>80</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 21.

<sup>81</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 86.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/280.

<sup>83</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7187.

<sup>84</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7188.

<sup>85</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 86.

Cüşemî bu itiraza dair bazı cevaplar aktarır. Arap şiirinde انتظار ifadesinin الى harf-i cer'iyile müteaddi olarak kullanımlarının bulunduğunu söyler. Âyetteki الى ifadesinin “nimet” manasında isim olduğu kabul edildiğinde, bu itirazın anlamını yitireceğini belirtir.<sup>86</sup>

Cüşemî الى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ifadesine dair ikinci vecih olarak “gözle bakmak” manasına yer verir. Bu vechi tercih eden tâbiin dönemi müfessirlerinden bir kısmına göre ilgili âyet; “Allah’ın (cennette kendilerine vereceği) şeylere bakarlar.” manasındadır. Benzer takdirlerin; وجاء ربك ifadesinde “Allah’ın (emrinin) gelmesi”, إني ذاهب الى ربي âyetinde “Rabbin (emrettiği şeye) gidilmesi”, يؤذن الله buyruğunda “Allah’ın (dostlarına) eza verilmesi” manaları verilerek, çeşitli âyetlerde de yapıldığını aktarır.<sup>87</sup>

Cüşemî; Mu'tezilî ulemânın ilgili âyete dair “gözle bakmak” ve “beklemek” manalarını dikkate aldığını söyler. Âyetin iki manadan birine hamledilmesine engel bir durumun bulunmadığını belirtir.<sup>88</sup>

Eş'arî; beklemenin huzursuzluk oluşturduğunu, bu durumun cennetteki mutlak mutluluk ile uyuşmayacağını, dolayısıyla ilgili âyete “bekleme” manası vermenin uygun olmayacağını düşünür.<sup>89</sup> Bu eleştiriye cevap veren Cüşemî, ihtiyaç duyduğu şeyleri elde edemeyenlerin beklentisinin gam ve hüzn taşıdığına vurgu yapar. Cennetliklerin bütün isteklerine nâil olduklarını, dolayısıyla onların beklentisinin dünyadaki durumdan farklı olduğunu ifade eder.<sup>90</sup>

Cüşemî Kıyâmet sûresi 23. âyete dair, muhalifleri tarafından kendilerine yapılan zâhiri bırakıp mecazı tercih ettikleri itirazına karşı çıkar. Âyetin zâhiren rü'yetullâh'a delalet etmediğini, muhaliflerinin de mecaz manaya gittiklerini söyler. Âyette “nazar” ifadesine yer verildiğini, “rü'yet” kelimesinin kullanılmadığını vurgular. “نظرت الى الهلال فلم أراه/Hilal'e nazar ettim. Fakat onu göremedim!” örneğinde olduğu gibi nazar ve rü'yet'in farklı şeyler olduğunu, النظر ifadesinin; gözle bakmak, beklemek gibi farklı manalara ihtimalli olduğunu belirtir. Bu ifadeye gözle bakmak manası verilmesinin mecâz mana olduğunu savunur. Âyette “nazar” ifadesinin yüz'e isnad edildiğini, zâhiren mananın “yüzler bakar..” şeklinde olduğunu, yüz'ün zikredilip, yüzün sahibinin kastedildiğini, bu durumun

<sup>86</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7188.

<sup>87</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7189.

<sup>88</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7190.

<sup>89</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 21.

<sup>90</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7190.

âyette mecaz olduğunun bir başka göstergesi olduğunu iddia eder. Ayrıca âyette yer alan إلى ifadesinin harf veya isim olma ihtimaline işaret eder. Bu ihtimaller arasından harf-i cer'i tercih edip rü'yetullah'ı ispat etmeye kalkışanların, muhaliflerini zâhiri terk etmekle itham etmelerinin doğru olmadığını belirtir.<sup>91</sup>

Görme fiilinin Allah üzerinde gerçekleşmesinin mümkün olmadığını belirtir. Bir şeyin görülebilmesi için gözlerin, görülecek şeye çevrilmesinin gerekli olduğuna vurgu yapar. Bu durum Allah'ın bir cihette bulunmasını zorunlu kılacağı için rü'yet'in muhal olduğunu, ilgili âyette te'vin kaçınılmaz olduğunu belirtir.<sup>92</sup> Muhalifleri Mu'tezilî yaklaşıma itiraz ederek, Allah'ın belli bir yöne sahip olmadığını, bu nedenle bir yöne sahip olmaksızın görüleceğini belirtmişler, Allah'a bakmak ile yönlere sahip olan bir varlığa bakmanın aynı şey olmadığına işaret etmişlerdir.<sup>93</sup>

Cüşemî; rü'yetullah'ın gerek naklî gerek aklî delillerle muhal olduğunu söyler. “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ/Gözler O'nu idrak edemez.”<sup>94</sup> ve “لَنْ تَرِيَنِي/Beni asla göremezsin.”<sup>95</sup> âyetlerinin nakil yoluyla görülebilirliğinin imkansızlığına delalet ettiğini belirtir. Allah'ın görülmesi; onun bir cihette olmasını, renk vs. gibi birtakım vasıflarının bulunmasını, bu nedenle cisim veya araz olmasını gerektireceği için aklen de mümkün olmadığını savunur.<sup>96</sup> Eş'arî ve Mâtürîler; görülmenin varlıkla ilişkili olduğunu belirtir. Allah'ın arazlar ile görülmesinin gerekli olmadığına vurgu yapar. Var olan her şeyin görülmesinin de mümkün olduğunu, ancak madumun görülmesinin imkansız olduğunu savunur. Allah mevcut olduğu için görülebilir olduğu düşüncesiyle yaklaşımını temellendirir.<sup>97</sup>

Cüşemî; Allah'ın vücûd/var olma sıfatı üzerinden rü'yetullah'ın savunulmasına karşı çıkar. Bazı varlıklar görülemez olsalar da görülmelerinin mümkün olması, rü'yetullah'ın da imkân dahilinde olmasını gerektirmeyeceğini söyler. Allah'ın zâtı; dokunma, tatma, koklama gibi duyu organlarıyla algılanmaktan münezze olduğunu belirtir.<sup>98</sup>

<sup>91</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7191.

<sup>92</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7191.

<sup>93</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 91-92.

<sup>94</sup> el-En'am 6/103.

<sup>95</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>96</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7191.

<sup>97</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 26; el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 91.

<sup>98</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7192.

Rü'yetullah'a dair varlık sıfatının, *muhâlefetün li'l-havâdis* vasfı ile beraber düşünülmesi gerektiğine işaret eder. Bu bağlamda; “ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ” /Gözler O'nu idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder.”<sup>99</sup> âyetinin umum bildirdiğini, hiçbir varlığın onu göremeyeceğine delalet ettiğini söyler. İlgili ifadede Allah'ın zâtının, görülemez oluşuyla methedildiğine vurgu yapar. Vücûd sıfatını muhâlefetün li'l-havâdis oluşuyla irtibatlandırarak rü'yet açısından mahlukatı üç kısma ayırır:

I. Hem gören hem de görünenler (insan vb. canlılar)

II. Görmeyen ancak görünenler (cisimler)

III. Hem görmeyen hem de görülemeyenler (idrak edilemeyen arazlar gibi)

Allah'ın gören ancak zâtı görülemeyen olması cihetiyle hiçbir mahlukata benzemediğini ifade eder.<sup>100</sup>

Eş'arî ve Mâtürîdî alimler ise ilgili âyeti rü'yetullah'a delil olarak değerlendirmektedir. Onlara göre Allah'ın haddizatında görülmesi mümkün olmadığında, bununla övünmesi de anlamsız olacaktır. Âyetteki medih; Dünya'da gözlerin onu idrak edemeyeceği ile ilgilidir. Bu açıdan âyet, ahirette rü'yetullah'ın imkanına delalet etmektedir.<sup>101</sup> Ayrıca ilgili ifadede görmenin imkansızlığına vurgu yapılmadığını, bakışlar ile Allah'ın ihâta edilemeyeceğinin bildirildiğini belirtmişlerdir.<sup>102</sup> Cüşemî ise ilgili âyetin Dünya'da rü'yetin imkansızlığına hamledilmesine karşı çıkar. Allah'ın görülemez oluşuyla övündüğünü, görüleceği iddiasının eksiklik meydana getireceğini söyler. Âyetteki ifadenin umumi olduğuna vurgu yapar, delilsiz tahsis edilmesini caiz görmez.<sup>103</sup>

Âraf sûresinde yer alan Hz. Mûsâ kıssasına dair bazı âyetler; rü'yetullâh tartışmasının merkezinde yer almıştır. Eş'arî ve Mâtürîdî alimler; Hz. Mûsâ'nın rü'yet talebinde bulunmasının, Allah'ın görülebilirliğine delalet ettiğini söylemiştir. Rü'yet mümkün olmadığı halde Hz. Mûsâ'nın böyle bir talepte bulunmasının, tanrının vasıflarına dair bilgisiz olduğu anlamına geleceğini, bu durumun peygamberler için mümkün olmadığını iddia ederler.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> el-En'am 6/103.

<sup>100</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2348.

<sup>101</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 13/130-131.

<sup>102</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 79.

<sup>103</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2349.

<sup>104</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 22; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 179; er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 14/238.

Mu'tezilî anlayışa göre bir peygamberin, Allah'ın sıfatlarından habersiz olması ve onu görmeyi talep etmesi masumiyet ilkesiyle çelişecektir. Bu nedenle Cüşemî; Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Müslîm el-İsfehânî'ye isnad ederek; Hz. Mûsâ'nın Allah ile konuşmasının, beraberinde olan 70 kişinin huzurunda gerçekleştiğini, beraberindeki kişilerin ısrarla rû'yet talebinde bulunduğunu, bu istekleri nedeniyle Hz. Mûsâ'nın "Rabbim! bana kendini göster. Seni göreyim!" dediğini aktarır. Görüşünü "فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً" /Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ'dan istemişler, "Bize Allah'ı apaçık göster" demişlerdi."<sup>105</sup> âyeti ile destekler. Âyetin, rû'yet isteğinin İsrailoğullarına ait olduğunu, bu nedenle Mûsâ "أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا" /İçimizdeki beyinsizlerin işledikleri yüzünden bizi helâk mi edeceksin?" dediğini belirtir.<sup>106</sup> Eşarî ise İsrâiloğullarının Hz. Mûsâ'ya iman etmemek için ru'yet talebinde bulunduğunu, bu nedenle ilgili talebin yadırgandığını iddia eder.<sup>107</sup>

Cüşemî; rû'yet talebinin İsrâiloğullarından geldiğini, ikna olmayacaklarını bildiği için Hz. Mûsâ'nın bu talebi geri çevirmediğini veya geri çevirmesine rağmen isteklerinden vazgeçmediklerini belirtir. "Sen ve rabbın gidin savaşın. Biz burada oturacağız!" diyen bir topluma laf anlatmanın mümkün olamayacağına işaret eder.<sup>108</sup>

İlgili âyette Hz. Mûsâ'nın "İzin ver seni görsünler!" yerine "İzin ver seni göreyim!" dediğine vurgu yapılarak Mu'tezile'nin bu yaklaşıma itiraz edilmiştir.<sup>109</sup> Cüşemî bu itiraza karşı; kavmiyle doğacak muhtemel nizayı önlemek için Hz. Mûsâ'nın rû'yet talebini kendine isnad ettiğini söyler. Yanındakiler cezalandırılırken Hz. Mûsâ'ya zarar verilmemesinin,<sup>110</sup> rû'yet isteğinin kavmine ait olduğuna delalet ettiğini savunur.<sup>111</sup>

Hz. Mûsâ'nın rû'yet talebini kendi nefesine izafe etmesine dair farklı te'villere yer verir:

a) Ebû Kâsım'a nispet ettiği görüşe göre Hz. Mûsâ, Allah'ı ilm-i zaruri ile bilme talebinde bulunmuştur. Teklif devam ederken bu isteğinin gerçekleşemeyeceği kendisine bildirilmiştir. Cüşemî; Hz. Mûsâ'nın caiz olmayan

<sup>105</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>106</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2707.

<sup>107</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 25.

<sup>108</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2707.

<sup>109</sup> en-Nesefî, *Tebziratü'l-Edille*, 1/77.

<sup>110</sup> el-A'râf 7/155.

<sup>111</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2708.

birşeyi talep ederek günaha girmiş olacağı sonucunu doğuracağı için bu yaklaşımı hatalı bulur.<sup>112</sup>

b) Hasan-ı Basrî, Rebi' ve Süddî'ye nispet ettiği görüşe göre Mûsâ, teşbih şeklinde olmaksızın gözle görmeyi talep etmiştir. Bu yaklaşım sahiplerine göre rü'yet meselesine dair cehalet imana zarar vermez. O talepte bulunmuş, ancak isteği kabul edilmemiştir. Bu görüşü zayıf bulan Cüşemî, rü'yet meselesinin, usûl-i dînden olduğunu ve peygamberlerin dinî ilkelere karşı cehaletlerinin caiz olmadığını belirtir.<sup>113</sup>

c) Hz. Mûsâ; Allah'tan görülemeyeceğine dair kudretini izhar etmesini istemiş, bu isteği nedeniyle te'bid/ebedilik bildiren “لَنْ” edatıyla “asla göremeyeceksin!” buyruğu gelmiştir.<sup>114</sup>

Hz. Mûsâ kavminin rü'yet talebini iletince kendisine; “قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ”/Rabbi, "Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin" şeklinde nida edilmiştir. Cüşemî'ye göre âyettekî “لَنْ تَرَانِي” ifadesi rü'yeti ebedi olarak nefyeder.<sup>115</sup> Mu'tezile'nin bu yaklaşımına karşı Pezdevî; لَنْ edatının sürekliliğinin sadece bu Dünya için geçerli olduğunu, ahirette görülmesini nefyetmediğini belirtir.<sup>116</sup> Neseî ise âyetle “Sen beni göremezsin!” şeklinde karşılık verildiğini, talebin imkânsız bir şey olması durumunda “Ben görülebilir değilim!” denilmesi gerekeceğini belirtir. Mu'tezilî yaklaşıma itiraz eder.<sup>117</sup>

Eş'ârî ve Mâtürîdîler rü'yetullah'ın dağın ayakta kalma şartına bağlanmasının, Allah'ın görülebilirliğine delalet ettiğini düşünür. Âyetle yer alan şartın aklen mümkün olan bir şeye izafe edildiğini vurgular. İlgili ifadede rü'yetin imkansızlığı bildirilecek olsa mümkün olmayan bir koşulla irtibatlandırılacağını savunur.<sup>118</sup> Cüşemî bu itiraza iki şekilde cevap verir. Öncelikle âyetle belirtildiği üzere dağın paramparça olması ile ayakta kalabilme ihtimalinin muhal olduğunun ortaya çıktığını söyler. Bu durumda iki muhal (dağın ayakta kalabilmesi ve rü'yet) arasında irtibat kurulduğuna vurgu yapar. Rü'yetin dağın yerinde kalma şartına

<sup>112</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2708.

<sup>113</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2708.

<sup>114</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2708.

<sup>115</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2710.

<sup>116</sup> el-Pezdevî, *Usûlû'd-Dîn*, 85.

<sup>117</sup> en-Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/77; Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 392.

<sup>118</sup> el-Eş'ârî, *el-İbâne*, 23; en-Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, 1/77; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûlî'd-Dîn*, 40; Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 392.

bağlanmasının bir tenbih olduğunu, böylesi bir güce sahip olan için rü'yetin câiz olmadığı mesajının verildiğini belirtir.<sup>119</sup>

İlgili âyette dağın parçalanması, Mûsâ'nın bayılması, kendine gelince Allah'a niyazına değinilmektedir. Cüşemî âyette yer alan Hz. Mûsâ'nın سُبْحَانَكَ ifadesini "rü'yetten seni tenzih ederim!" şeklinde manalandırır. ثُبْتُ إِلَيْكَ ifadesini; "Rü'yet talebi nedeniyle tevbe ediyorum." ifadesiyle yorumlar. Âyetin son kısmında yer alan أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ifadesine; "Hiçbir mahlukatın seni göremeyeceğine inananların ilkiyim." kaydını düşer. Âyete getirdiği bu yorumlar Mu'tezilenin rü'yetullah anlayışına olan bağlılığını gösterir.<sup>120</sup> Mâtürîdî alim Pezdevî; yanlış bir zamanda talepte bulunduğu ve isteği kabul edilmediği için Hz. Mûsâ'nın tövbe ettiğini söyleyerek Mu'tezilî alimlerin yorumuna karşı çıkar.<sup>121</sup>

Hz. Mûsâ'dan rü'yetullah talebinde bulunan İsrailoğulları helak edilmiştir.<sup>122</sup> Cüşemî; Allah'ın görülmesinin mümkün olması durumunda bu istekleri nedeniyle helak edilmemeleri gerekeceğini belirtir. Rü'yetullah mümkün olmadığı için bu isteklerinin, gökten kitap indirilmesi taleplerinden daha kötü bir istek olarak tanımlandığını ve bu nedenle kınandığını söyler.<sup>123</sup>

Cüşemî; rü'yet talebinde bulunan İsrailoğullarının tutumunu, peygambere isyan kabilinde değerlendirir. Küfre düştüklerini iddia eder. Rü'yetullah'a cevaz verenler arasında teşbihe varanların da küfre düştüğünü belirtir. Teşbih'e götürmeyen rü'yet inancı Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre küfre götürmez. Ebû'l-Kâsım'a göre ise bu yaklaşım da küfürdür.<sup>124</sup>

Allah'ın ahirette görüleceğini kabul edenler; الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ; âyetinde<sup>125</sup> yer alan ziyâdeyi, rü'yetullah olarak yorumlar.<sup>126</sup> Bu yorumu doğru bulmayan Cüşemî "ziyâde" ifadesine dair; yaptıkları iyiliğin en az on katı mükafat, Allah'ın mağfireti, inciden yapılmış bir oda, dünyada kendilerine verilen nimetlerden hesaba çekilmemeleri, yağmur bulutu, Allah'ın ihsanı manalarını verir. Aklî ve sem'î deliller, Allah'ın görülemeyeceğini ortaya koyduğunu belirterek rü'yet sonucunun çıkarılmasını câiz görmez. Allah ile kulu arasında büyük bir sevgi

<sup>119</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2710.

<sup>120</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2710.

<sup>121</sup> el-Pezdevî, *Usûlû'd-Dîn*, 85.

<sup>122</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>123</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1812.

<sup>124</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/392.

<sup>125</sup> Yûnus 10/26.

<sup>126</sup> et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân*, 12/156; el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/55; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 89.





gerektiğini belirtir. İlgili rivayetin devamında “onu gördüğünüzden de şüphe duymayacaksınız.” ifadesinin yer aldığını, gözle görme manası kastedilse böyle bir şüpheden bahsedilemeyeceğini ifade eder. Bu nedenle ilgili rivayeti “Dolunay gecesinde ay’ı bildiğiniz gibi rabbinizi bileceksiniz.” şeklinde yorumlar. *أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ* /Rabbini görmedin mi gölgeyi nasıl uzattıyor!”<sup>134</sup> âyetinde de rü’yetin ilim manasında kullanıldığını belirtir.<sup>135</sup>

Cüşemî’nin aktardığı bir rivayete göre; Yahudiler Hz. Peygamber’e gelir. Hz. Mûsâ’nın Allah’la konuştuğunu, ona nazar ettiğini söyler, kendisinin de Allah’la konuşmasını ve onu görmesini talep ederler. Bunun üzerine Hz. Peygamber; “Mûsâ Allah’ı görmedi!” buyurur. Ardından Şûrâ 51. âyet nâzil olur.<sup>136</sup> Cüşemî’ye göre “*وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا*”/Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi göndermesiyle olabilir..” âyetinin<sup>137</sup> zâhiri rü’yetullah’ı nefyeder. Âyetle Allah’ın kullarıyla konuştuğu üç durumdan bahsedildiğini belirtir. Ahirette Allah’ın görülmesinin, cennetliklerle konuşmasının, âyetle belirtilen üç durumun dışında bir iletişim şekli olacağını savunur. Âyetin zâhirine aykırı bulur.<sup>138</sup>

Cüşemî Miraç gecesini Hz. Peygamber’in gözüyle Allah’ı gördüğü yönündeki görüşleri eleştirir. Kalbi ile gördüğü yönündeki görüşlere yer verir. Hz. Peygamber’e “Rabbini gördün mü?” diye sorulunca, “O bir nurdur. Nasıl görebilirim!” buyurduğunu aktarır.<sup>139</sup>

Sonuç olarak Cüşemî diğer Mu'tezile alimleri gibi rü’yet anlayışını naklî ve aklî deliller ile temellendirmeye çalışmıştır. Allah’ın görüleceğini bildiren rivayetleri te’vil ederken rü’yetin imkansızlığını bildiren aktarımları öne çıkarmıştır. Rü’yeti savunanları zâhirî manayı terk etmekle suçlamış, te’vil edilmeksizin Allah’ın görülebilirliğine delalet eden bir âyet bulunmadığı kanaatinde olduğu görülmüştür.

Kötülük problemi, teklif, insan fiilleri, lütuf ve nübüvvet konuları Mu'tezile’nin adâlet ilkesi altında tartışılan meseleler arasında yer almaktadır.

<sup>134</sup> Furkân 25/45.

<sup>135</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/432-436.

<sup>136</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6271.

<sup>137</sup> eş-Şûrâ 42/51.

<sup>138</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6275.

<sup>139</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6643.

### 3.2 Adâlet

Adâlet ilkesi, Mu'tezile alimleri için tevhîd ilkesiyle beraber en temel iki esastan biridir. Kâdî Abdülcebbâr adâlet ilkesini; mükelleflerin usûl'd-dîn hakkında bilmesi zorunlu olan esaslar arasında zikreder. Va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkerinin adâlet esası içerisinde değerlendirilerek, usûl-i hamsenin tevhîd ve adâlet ilkelerine indirgenmesi mümkündür. Mu'tezile alimlerinin kendilerini; *Ehlü'l-Adl* ve *'t-Tevhîd* şeklinde isimlendirmeleri, bu iki ilkenin itizâlî anlayışı bütün olarak ifade ettiğini gösterir.<sup>140</sup>

Mu'tezile alimlerine göre adâlet; Allah'ı, kötülüklerden, kendisine vâcip olan hususları yerine getirmemekten, kabih ve maslahata aykırı şeylerle kulluk edilmesinden tenzih etmek ve bütün fiillerinin adaletli ve hikmetli olduğunu kabul etmektir.<sup>141</sup>

#### 3.2.1 Kötülük Problemi: Allah-Kötülük İlişkisi

Mu'tezile alimleri; eşyanın ahlaki değerini kendi zatında taşıdığını iddia ederek objektivist/nesnelci bir yaklaşım benimser. Muhalif kanatta yer alan Eş'arîler ise sübjektivist/özelci bir yaklaşımla eşyanın değerinin Allah tarafından belirlendiğini savunur. Hüsün-kubuh tartışması olarak bilinen bu mesele, Allah-kötülük ilişkisinin de temelini oluşturur.<sup>142</sup>

Kötülük problemine dair; ilahî iradenin günah, küfür gibi kabihler de dahil var olan her şeyi kapsayıp kapsamadığı meselesi tartışılır. Mu'tezile ilahî adâleti, Allah tasavvurlarının merkezine alır. İlahî iradeyi; hüsün, taat, iman gibi hasen/güzel fiillerle sınırlandırır. Onlara göre irâde, fiili bir sıfattır. Allah kötülüğü yapmaktan ihtiyaçsız olduğu için bu yönde irâde fiilini yaratmaz. Dolayısıyla âlemde bulunan kötülükleri o irâde etmemiştir. Allah istemediği halde var olan veya istediği halde var olmayan nesnelerin bulunuyor olması onlar için önemli bir problem değildir. Zira onlara göre asıl olan Allah'ın yaptığı fiillerde zulüm ve abes bulunmamasıdır.<sup>143</sup> Bu yaklaşıma göre irâde, emir ile irtibatlandırılır. Allah'ın zulmü yaratmadığı gibi onu irâde/emir de etmediği savunulur.<sup>144</sup> Hüsün ve

<sup>140</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/200.

<sup>141</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 26.

<sup>142</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 331.

<sup>143</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 13/368; Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 521.

<sup>144</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3374.

kubuh'un hakikiliğini iddia eden Mu'tezile'ye göre; eşyanın ahlaki değeri kendinden olup, akıl bu değeri bilecek yapıdadır. Eşyada yer alan bu değerler fiilin fâiline göre değişmez. Sabit ve evrenseldir.<sup>145</sup>

Eş'arîler; Allah'ın iradesinin sadece hüsün ile sınırlandırılmasını, Allah'a acziyet isnadı olarak görür ve Mu'tezile'nin yaklaşımına karşı çıkar. İrâdeyi ilim ile irtibatlandırarak, Allah'ın insanların fiilleri de dahil her şeyi yarattığını savunur. İstemediği/irade etmediği bir şeyi yaratmasının muhal olduğu, irâde edip yarattığı her şeyden ise hoşnut olduğu iddia edilir.<sup>146</sup>

Mâtürîdî alimlere göre ise irâde; zâtî bir sıfat olup kadimdir. Hüsün-kubuh dahil tüm mevcudat ilahî irâde ile gerçekleşir. Ancak hüsün Allah'ın rızası ile meydana gelir. Kubuh'a ise rıza göstermez. Allah'ın irâdesini sınırlandıran Mu'tezile'ye ve iyi-kötü her şeyin Allah'ın hoşnutluğu ile gerçekleştiğini söyleyen Eş'arîler'e karşı çıkar. Allah'ın kötülüğe dair irâdesinin nefyedilmesi ile ilahî adâletin sağlanamayacağı, aksine acziyet meydana geleceği düşünülür.<sup>147</sup>

Mu'tezile alimleri; Allah'ın zâtını teklife dayalı kötülükleri yaratmaktan tenzih eder. “وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ”/Allah onlara haksızlık etmemişti, fakat onlar kendilerine haksızlık etmişlerdi.” âyetinden<sup>148</sup> hareketle Allah'ın zulmü yaratmaktan münezzeh olduğunu, inkâr, zulüm vb. kötülüklerin, failleri olan insanlar tarafından meydana getirildiğini savunur. Kişide inkârın Allah tarafından yaratıldığı, imandan menettiği, inanma gücü vermediği, daha sonra inkarı nedeniyle kişiyi ebedi azap ile cezalandırdığı yönündeki yaklaşımı وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ âyetine aykırı bulur. Bundan daha büyük bir zulmün düşünölemeyeceğini belirtir.<sup>149</sup> Mu'tezilî alimler hastalık vb. elemeleri zulüm olarak değerlendirmez. Bunların bir maslahata binaen gerçekleştiğini, karşılığında sevap ve ivaz kazanma imkanının verildiğini savunur. Dolayısıyla elem ve acıların yaratılmasında ilâhî adalet açısından bir sakınca bulunmaz.<sup>150</sup>

Mu'tezilî önderleri gibi Cüşemî de Allah'ın irâdesinin zâtından olmadığını söyler. Fiilî bir sıfat olduğunu, fiillerin ise kadîm olamayacağını savunur. وَلَوْ شَاءَ

<sup>145</sup> İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 67-69; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 332.

<sup>146</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 53; Brodersen, *Bilinmeyen Kelam*, 521-522.

<sup>147</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 51-53.

<sup>148</sup> en-Nahl 16/33.

<sup>149</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4029.

<sup>150</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 13/366-369.

âyetinde<sup>151</sup> وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ ifadesinin şart cümlesi, لَأَمَنَّ ifadesinin ise cezâ cümlesi olduğuna işaret eder. Ceza'nın, şarttan sonra vaki olacağını, dolayısıyla âyetteki ceza'nın hâdis/sonradan olduğunu söyler. Hâdis olduğu ispatlanan cezâ'nın, kendisine bağlandığı şartın da kadîm olamayacağını belirtir. Allah'ın irâdesinin hâdis olduğu sonucuna ulaşır.<sup>152</sup>

Cüşemî, Allah'ın kabih fiilleri işlememesini, onun bilgisi ve kötü fiile ihtiyaçsızlığı üzerinden delillendirir. Kabih bir fiilin; çirkinliği bilinmediği için ya da fâilinin o fiili yapmaya ihtiyaç duyduğu için işleneceğini söyler. Allah'ın kabihin çirkinliğini bildiğini, onu yapmaya da ihtiyaçsız olduğunu belirtir.<sup>153</sup> Bu konuda tanrının adaletsiz, kötü bir iş yapmaya kudretinin varlığı tartışması ortaya çıkar. Basra Mu'tezilesi; imkân cihetiyle Allah'ın kötü bir fiil yapmaya kâdir olduğunu, ancak somut imkanının mümkün olmadığını savunur. Bir şeyi yapmaya güç yetirmek ile somut varlığının imkanını aynı görmez.<sup>154</sup> Nazzâm, Esvârî ve Câhız'a göre Allah kötü fiili işleyecek bir kudretle dahi vasıflanamaz. Onlara göre Allah kabihi işleyememekte, zulüm vb. kabih fiillere kudreti bulunmamaktadır.<sup>155</sup> Cüşemî bu yaklaşımı doğru bulmaz. Allah'ın her şeye güç yetirmesine rağmen kötülüğü işlemeyerek kendi zatına medihte bulunduğunu söyler. “إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ/Şüphesiz Allah zerre kadar haksızlık etmez.” âyetinin<sup>156</sup> zulüm vb. kabih fiillere kudretinin bulunduğu delalet ettiğini belirtir.<sup>157</sup>

Cüşemî'ye göre “وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ/Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez.” âyeti<sup>158</sup> sevap hakedenin mükafatından eksiltilmeyeceğini, günahkara da hakettiğinden fazla cezanın yüklenmeyeceğini bildirir. Bu açıdan ilgili âyetin; Allah'ın küfrü yaratmadığına, insanları iman etmekten engellemediğine delalet ettiğini söyler. Küfrü yaratmayı, insanları iman etmekten engellemeyi, iman etme yetisini kendilerinden alıp daha sonra ebedi azaba düşürmeyi büyük bir zulüm olarak görür. Allah'ın zâtını her türlü kötülüğün isnadından tenzih eder.<sup>159</sup>

<sup>151</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3435.

<sup>152</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3435.

<sup>153</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6208; Kâdî Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 80-81.

<sup>154</sup> Richard M. Frank, “Tanrı Kötülük Yapabilir mi?”, çev. Hayrettin Nebi Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/274.

<sup>155</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/28; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 336.

<sup>156</sup> en-Nisâ 4/40.

<sup>157</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1561.

<sup>158</sup> el-Fussilet 41/46.

<sup>159</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6211.

وَلَا يَنْفَعُكُمْ/Allah'ın kötülük de dahil her şeyin yaratacısı olduğunu savunanlar; Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez."<sup>160</sup> âyetini; masiyeti irade ettiğine delil olarak kabul eder.<sup>161</sup> Cüşemî ilgili âyetten bu sonucu çıkarmayı doğru bulmaz. Kabihi emretmek câiz olmadığı gibi onu yaratmak ve irade etmenin de câiz olamayacağını söyler. İlgili âyetle Hz. Nuh'un vaaz ve tehdidinden bahsedildiğini; bu açıdan mananın, "Şayet Allah sizi cezalandırmak, yaptığınız mâsiyetler nedeniyle azap etmek isterse, bu haliniz üzere devam ettiğiniz müddetçe benim çağrım size fayda vermez. Ancak tevbe ederseniz fayda verir!" şeklinde olduğunu belirtir.<sup>162</sup> Âyetin zâhiren; Allah'ın insanları saptırdığı, dalaletle çağırdığı veya sapkınlığı yarattığına delalet etmediğini savunur. İlgili ifadede, Allah'ın insanların sapkınlığını dilemesi halinde onların aciz kalacağını bildirerek kudretine işaret ettiğini iddia eder. Allah'ın kötülüğe kudreti bulursa da adaletsiz bir iş yapmadığına vurgu yapar.<sup>163</sup>

Cüşemî; "Allah onlara zulmedecek değildir. Fakat onlar kendilerine zulmediyorlar."<sup>164</sup> ifadesinin; Allah'ın masiyeti işlemekten münezzeh olduğunu açıkça ifade ettiğini belirtir. Helak edilen toplumların, Allah'a olan isyanlarının bedeli olarak helak edildiğini, inkâr ve küfrün, o kişilerin fiili olduğunu, onlardaki inkâr ve isyanı Allah'ın yaratmadığını savunur. Küfür ve isyanın onun tarafından yaratılıp, ardından helak edilmelerinin büyük bir zülüm olacağını belirtir.<sup>165</sup> وَمَا ظَنُّوا الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ/Peki, kendi uydurmalarını Allah'a yakıştıranlar, kıyamet gününde olacaklar için ne düşünüyorlar?"<sup>166</sup> âyetinden hareketle; Allah için düşünülmesi câiz olmayan bir şeyi ona izafe etmenin en büyük iftira olacağını iddia eder.<sup>167</sup> إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ/Kuşkusuz Allah bozgunculuk edenlerin işini düzeltmez."<sup>168</sup> ifadesinde; fesatçıların durumlarını düzeltmeyeceğini bildirdiğine, kabihi işleri kendisinden uzak tuttuğuna işaret eder. Bu durumda "Alemdaki bütün kötülükler, fesatlar Allah'tandır. Onun dilemesi ve yaratması ile olmuştur."

<sup>160</sup> Hûd 11/34.

<sup>161</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzil*, 2/268.

<sup>162</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3491.

<sup>163</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3491.

<sup>164</sup> Tevbe 9/69.

<sup>165</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3193.

<sup>166</sup> Yûnus 10/60.

<sup>167</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3390.

<sup>168</sup> Yûnus 10/81.

şeklindeki yaklaşımın bâtil olduğunu iddia eder.<sup>169</sup> “يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِزًّا فِي الْأَجْرَةِ” /Allah âhirette onların hiç nasibi olmasın istiyor.” âyetinden<sup>170</sup> hareketle Allah’ın kötülüğü irade ettiği yaklaşımına karşı çıkar. Âyette “Allah onların küfürlerini irade ediyor!” şeklinde bir ifade bulunmadığını, dolayısıyla aleyhlerinde değerlendiremeyeceğini söyler. Âyeti; “Allah küfürlerinin cezası olarak onların azaplarını murad ediyor!” şeklinde manalandırır.<sup>171</sup>

Mu'tezile kötülük problemine dair naslarda yer alan Allah’ın isim ve vasıflarından hareketle tenzihçi bir yaklaşım benimser. Âdil ve hakîm olarak nitelenmesini; çirkin fiilleri işlemediği, kabih şeyleri tercih etmediği, yaptığı her şeyin hasen/güzel olduğu şeklinde anlamlandırır.<sup>172</sup> Cüşemî de Allah’ın vasıflarının, kötülüğün isnad edilemeyeceğine delalet ettiğini söyler. Örneğin her şeye gücü yeten anlamına gelen el-Azîz sıfatı ile her durumda övgüye layık manasında el-Hamîd vasıflarının Kur’ân’da bir arada zikredilmesini manidar bulur. Hamîd ifadesinin, azîz vasfından sonra getirilmesini; Allah’ın her şeye muktedir olmasına rağmen, ancak övgüye değer şeyler yaptığına, kabih fiillerin ona isnad edilemeyeceğine işaret ettiğini belirtir. O her şeye gücü yeten/azîz olsa da daima övgüye değer şeyler yaptığı için hamîd’dir.<sup>173</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimleri Allah’ın zâtını dalalet, küfür gibi teklifle alakalı bütün kabih fiillerden tenzih ettikleri anlaşılmış, bu yaklaşımlarını aklî delillerin yanı sıra çeşitli âyetlerle de savundukları görülmüştür. Kötülüğün Allah’a isnad edilmemesini; ilmi ve kötü fiile ihtiyaçsızlığı bağlamında temellendirdikleri anlaşılmıştır. Kötülük problemine dair Cüşemî’nin Basra Mu'tezilesinin yaklaşımını benimsediği, çeşitli fırkaların yanı sıra bazı Mu'tezilî isimlere de eleştirilerde bulunduğu tespit edilmiştir.

### 3.2.2 Teklif

Adâlet ilkesi içerisinde ihtilaflı meselelerden biri olan *teklif* Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye göre; mükellefe, külfet ve meşakkatli bir fiili yapmasını emretmektir.<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebbâr teklifi; mükellefe fayda elde etmesi veya kendisinden bir zararı uzaklaştırması yönüyle meşakkatli bir fiili, yapması veya yapmaması hususunda

<sup>169</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3410.

<sup>170</sup> Âl-i İmrân 3/176.

<sup>171</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1398.

<sup>172</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/10.

<sup>173</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3826.

<sup>174</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 11/293.

sorumlu tutulması olarak tanımlar. Adâlet ilkesini dikkate alarak teklifte kişinin iradesini ortadan kaldıran ilcâ/cebrin bulunmayacağı üzerinde durur. Hakiki anlamda mükellifin/teklif edicinin sadece kadîm olan yaratıcı olduğunu söyler.<sup>175</sup> Cüşemî “لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ”/Dinde zorlama yoktur.”<sup>176</sup> ifadesinin, teklifte cebr ve ilcânın olamayacağına delalet ettiğini belirtir.<sup>177</sup>

Mâtürîdîler teklif meselesini insanın yaratılış gayesi üzerinden değerlendirir. Şuurlu bir varlık olarak yaratılan insanın sorumlu tutulmamasının hikmetle bağdaşmayacağını, en temel yaratılış gayesinin Allah’ı tanımak olduğunu, mükellef tutularak kendilerinden istenilen emir ve nehiyler ile yaratıcılarını tanıdıklarını belirtir.<sup>178</sup> Teklifi hikmetle bağdaştıran Mâtürîdîlerin aksine Eş'arîler, teklife dair hikmet aramayı gereksiz bulur.<sup>179</sup>

Mu'tezile alimleri teklifin hikmeti ve hasen/güzel oluşu üzerinde durur. Onlara göre Allah zâtıyla âlim olup yaptığı fiillerin sonucunu en iyi şekilde bilmekte ve buna uygun tercihte bulunmaktadır. Bu nedenle yaptığı fiillerin mutlaka bir amacı/hikmeti bulunmalıdır. Dolayısıyla insanın yaratılmasında da bir hikmet vardır. İnsan’ın yaratılma hikmeti, Allah’ın menfaat elde etmesi olamayacağına göre, buradaki hikmet, yaratılan insanın menfaatine yöneliktir. İnsanın menfaati ise; tefaddül, ivaz ve sevap şeklinde üç şekilde gerçekleşir. Tefaddül ve ivaz karşılıksız olarak verilmesi caiz olduğu için mükellef tutulmanın hikmeti olamaz. Sonuç olarak teklifin gerekçesi, insanların sevap kazanmaları içindir. İnkâr edeceği bilinen bir insana teklifte bulunulmasının hikmeti de sevap kazanma imkanının kendisine verilmiş olmasıdır.<sup>180</sup> Cüşemî; Allah’ın teklifte bulunduğu hususlardaki güzellik ve çirkinliği akıl ve vahiy ile mükellefe bildirdiğini söyler. Teklifin hikmetinin aklî ve sem‘î açıdan bilineceğini belirtir.<sup>181</sup>

Teklifin maksadını; kulların faydası ve sevaba ulaşma imkânı olarak ifade eden Mu'tezile; özü bakımından teklifin hasen/güzel olduğunu savunur. Allah’ın teklif hususunda müminlere de kafirlere de o şeyi yapma gücü verdiğini, müminin tercihini itaat yönünde kullanarak mükellef kılındığı hususları yerine getirdiğini,

<sup>175</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/338; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf* (Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, ts.), 1/1-2.

<sup>176</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>177</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1004.

<sup>178</sup> el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217. Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385.

<sup>179</sup> Sinanoğlu, “Teklif”, 40/386.

<sup>180</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 130.

<sup>181</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4172; Sinanoğlu, “Teklif”, 40/386.



kâfirin ise kendi tercihi ile küfre düştüğünü belirtir. Teklif özü itibariyle güzel olduğu ve mükellefe bu yönde istitaat verildiği için, inkâr edeceği bilinen kişiye teklifte bulunulmasının kabih olmayacağını düşünür. Adâlet açısından bir sorun bulunmadığını savunur. Bu durum suya düşmüş, ancak kurtarılmayı reddeden kişiye ip uzatılmasına benzetilir. Yardımı kabul etmeyeceği bilirse dahi kendisine ip uzatılması, özü itibarıyla güzeldir.<sup>182</sup> Kafir, tercihini iyi yönde kullanma alternatifini her zaman mevcut olmasına rağmen seçimini yanlış yönde kullanarak kendisine zarar vermiştir.<sup>183</sup>

Mu'tezile alimlerinden Ka'bî teklifi aslah açısından değerlendirir. Kişinin inkâr edeceği bilirse dahi teklife muhatap olmasını aslah olarak vasıflar. Kafir teklife olumlu yaklaşacak olsa, kendisi için en faydalı olana erişecek, teklif dışında başka birşeyle elde edemeyeceği bir mertebeye kavuşacaktır. Bu nedenle daha fazla faydanın bulunduğu duruma itibar edilmesi gerektiğini belirtir.<sup>184</sup>

Kâdî Abdülcebbâr mükellef olunan fiillerin; aklî/ilmî ve şer'î/amelî şeklinde iki tür olduğunu belirtir. Aklî/ilmî açıdan teklife dair Ebû Ali; tevhîdi, Ebû Hâşim ise tevhîd ve adâlet bilgisini zorunlu görür. Bazı Mu'tezilî alimler va'd-va'id, el-menzile ve emir bi'l-ma'ruf ilkelerini adâlet içerisinde değerlendirerek bilgi açısından mükellef olunan şeyleri; tevhîd ve adâlet olarak ifade eder.<sup>185</sup>

Kâdî Abdülcebbâr; teklif edilen şeyi öğrenmemiş olsa bile kâfirin de mükellef olduğunu, bilginin teklifin şartı olmadığını söyler.<sup>186</sup> Cüşemî cinlerin de teklife muhatap olduğunu, sevap ve ikapları bulunduğu aktarır.<sup>187</sup>

Mu'tezile şeytana kıyamete kadar fırsat verilmesini, adâlet ilkesini dikkate alarak teklif bağlamında yorumlar. Ebû Ali el-Cübbâî; kötülüğü tercih edenlerin şeytana mühlet verilmemiş olsa dahi zaten kötülüğü tercih edeceklerini belirtir. Ebû Hâşim ise teklifin artırılarak daha çok sevap kazanma imkânı oluşması için şeytana mühlet verildiğini iddia eder.<sup>188</sup>

Cüşemî diğer Mu'tezile alimleri gibi ilâhî adalet açısından teklif edilen hususlara dair mükelleflerde istitaatin bulunmasını gerekli görür. Bu bağlamda Nisâ

<sup>182</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/342.

<sup>183</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/346.

<sup>184</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/352.

<sup>185</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 1/5-10.

<sup>186</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü'l-Mecmu'*, 1/1-2.

<sup>187</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6428.

<sup>188</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6030.

sûresi 66. âyete dair,<sup>189</sup> teklifin hafifletilmesinin Allah'ın bir nimeti olduğunu söyler. Ağır gelecek sorumlulukların hafifletilmesinin, güç yetirilemeyecek şeylerle sorumlu tutunulmayacağına delalet ettiğini söyler.<sup>190</sup>

Mu'tezile alimleri teklifte cebr ve ilcâ'nın bulunamayacağını savunur. Bu bağlamda; "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً" /Allah dileseydi onları elbette (aynı inançta) tek bir ümmet yapardı."<sup>191</sup> âyeti, mezhepler arasında farklı yorumlanır. Eş'arî ve Mâtürîdî alimleri; inkâr ve imanın Allah tarafından yaratıldığını, mümin ve kâfirin Allah'ın dilemesiyle olduğunu savunur.<sup>192</sup> Kötülük problemine dair tenzihçi bir yaklaşım benimseyen Mu'tezile alimleri, ilgili âyeti teklif bağlamında yorumlar. Cüşemî; Allah'ın dilemesi halinde zorla ve baskıyla bütün insanlığı tek bir inanç üzere sabit kılma gücüne sahip olduğunu söyler. Ancak teklifi ortadan kaldıracağı için bu kudretini kullanmadığını, teklifin ancak insanların özgür irade ve tercihlerinin bulunmasıyla gerçekleşeceğini belirtir. Mümin ve kâfirin kendi tercihleriyle iman ve küfrü seçtiklerini savunur. Allah'ın, inkâr edeceklerini bildiği insanlara da itaat etmeleri amacıyla teklifte bulunduğunu, onları küfre düşürmeyi irade etmediğini, rahmetine ulaştıracak sebepleri onlar için de var ettiğini iddia eder.<sup>193</sup> Cüşemî; "وَلَقَدْ دَرَأْنَا لَجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ" /Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk" âyetini<sup>194</sup> de bu bağlamda değerlendirir. İlgili âyetin insanın yaratılış amacından bahsetmediğini, işin akibetini haber verdiğini, dolayısıyla insanın özgür iradesiyle tearuz etmediğini belirtir.<sup>195</sup>

Teklif, zorunlu olarak herkesin iman edeceği kıyamet vaktinden önce yerine getirilmelidir. Cüşemî nüzûl-ü Îsâ'yı bu bağlamda değerlendirir. Nüzûlün tekliften sonra gerçekleşeceğini, teklife aykırı bir husus barındırmayacağını söyler.<sup>196</sup> "وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ" /O kıyamete ait bir bilgidir." âyetinin<sup>197</sup> Hz. Îsâ'nın teklif bittikten sonra indirileceğine delalet ettiğini savunur.<sup>198</sup> Tekliften sonra indirilmesi; hatm-i

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّكُمْ وَأَشَدَّ تَنْبِيئًا /Eğer onlara kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın diye emretmiş olsaydık, pek azı müstesna bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğüdü yerine getirselerdi, bu onlar için hem daha hayırlı hem de (imanları için) daha sağlamlaştırıcı olurdu.

<sup>190</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1622.

<sup>191</sup> eş-Şûrâ 42/8.

<sup>192</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 13/179; er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 27/149.

<sup>193</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6221-6222.

<sup>194</sup> el-A'râf 7/179.

<sup>195</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 131.

<sup>196</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5743.

<sup>197</sup> ez-Zuhruf 43/61.

<sup>198</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6364.

nübüvvet ve teklifde ilcâ meselelerine dair muhtemel problemleri ortadan kaldırmaktadır. Bazı kaynaklarda; Hz. Muhammed son peygamber olduğu için başka bir peygamberin dünyaya gelmesi “hatm-i nübüvvet” ilkesiyle bağdaşmayacağı, bu nedenle Mu'tezile kelâmcılarının nüzûl-ü Îsâ'yı kabul etmedikleri aktarılır.<sup>199</sup> Ancak Cüşemî; önde gelen bazı Mu'tezilî alimlerin teklif bittikten sonra göğsü kaldırılan Hz. Îsâ'nın indirileceği görüşünü taşıdıklarını aktarır. Aktardığı bilgiler Mu'tezile içerisinde Nüzûl-ü Îsâ'yı inkâr ettiklerine dair genel kabulün bulunmadığını ortaya koyar.<sup>200</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile teklifi adâlet ilkesi bağlamında değerlendirir. Cebr ve ilcâ'yı teklife aykırı bulur. Kulların faydası ve sevaba ulaşma imkânını teklifin maksadı olarak ifade eder. “Hatm-i nübüvvet” ilkesiyle bağdaşmayacağı için Mu'tezile kelâmcılarının nüzûl-i Îsâ'yı kabul etmedikleri yönündeki iddianın doğru olmadığı, bu yönde genel kabullerinin bulunmadığı görülür.

### 3.2.3 İnsan Fiilleri

İnsan fiilleri; ilâhî adâlet ve teklif meseleleriyle yakından ilişkili olup mezhepler arası ihtilaflı bir konudur. İnsan fiillerine dair fırkalar arasında üç temel yaklaşım bulunur. Cehm b. Safvân önderliğinde Cebrîler; insanın fiillerinde hiçbir etkisinin bulunmadığını savunur. Eş'arî ve Mâtürîdî alimler insanın ihtiyârî fiillerinde, ilâhî ve beşerî etkinin bir arada bulunduğunu düşünür. Eş'arîler'e göre kul, fiili yapmayı kesbeder, Allah ise fiili yaratır. Mâtürîdîler ise cüz'î irade-küllî irade ayırımına gider. Mu'tezilî alimlere göre ise insan ihtiyârî fiillerinde tam olarak özgürdür. Eylemlerinin mutlak fâilidir.<sup>201</sup>

Kâdî Abdülcebbâr fiilleri; varlığından başka bir niteliği olmayıp değer içerikli olmayanlar ve varlığından başka bir niteliği olup değer içerikli olanlar şeklinde ikiye ayırır. Nefes alıp vermek, göz kırpmak gibi doğal hareketleri, sehven vaki olan fiilleri ilk kısımda değerlendirir. Bunların övgü ve yergiye konu olmadıklarını belirtir. Bilinçli olarak yapılan fiillere ise ikinci kısımda yer verir. Bu eylemlerin övgü ve yergiye konu olduklarını ifade eder.<sup>202</sup>

<sup>199</sup> Bu yöndeki iddialar için bkz: İlyas Çelebi, “Îsâ (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/22/472-473.

<sup>200</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1169.

<sup>201</sup> en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 93; Hulusi Arslan, “Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/219.

<sup>202</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/48.

Mu'tezile alimleri; Allah'ın zâtı gereği âlim olduğu için, fiillerinin daima hikmetli olduğunu savunur.<sup>203</sup> İlahî adaletin gerçekleşmesi için kötü fiillerin Allah'a isnad edilmemesini gerekli görür. İnsan fiillerinin bu özelliği taşımadığı için iyi veya kötü olabileceğini, zulüm ve kötülük bulunabilen bu fiillerin Allah tarafından yaratılmayıp, kulların kendi fiilleri olduklarını savunur.<sup>204</sup>

Fiillerinin bizzat failleri tarafından meydana getirildiği ifade edilirken Ebû Ali el-Cübbâî'ye kadar Mu'tezile alimleri “mûcîd” ve “muhdîs” kavramını kullandıkları, Ebû Ali ile birlikte “hâlik” ifadesine de yer vermeye başladıkları aktarılır.<sup>205</sup> Ebû Abdullah el-Basrî “hâlik” ifadesinin Allah için mecâzî manada, insan için hakiki anlamda kullanıldığını belirterek Cübbâî'nin yaklaşımını en uç noktada savunur.<sup>206</sup>

Eş'arî; Mu'tezileyi kötülüğün Allah tarafından yaratılmadığı, insanın fiillerinde tek başına kâdir olduğu yaklaşımları nedeniyle Mecûsilere benzetir.<sup>207</sup> Mâtürîdî Ra'd sûresi 16. âyetin<sup>208</sup> Mu'tezile'nin ef'âlî ibâd anlayışını geçersiz kıldığını söyler. Mu'tezileyi, fiillerin insan tarafından yaratıldığı anlayışları nedeniyle Allah'ın dışında bir yaratmayı, onun yaratmasına benzetmekle itham eder.<sup>209</sup> Nesefî de ilgili âyetin tefsirinde; “Allah kulların fiillerini yaratmamıştır. Kullar kendi fiillerinin hâlikıdır!” diyenlerin, bu âyetin hükmüne dahil olacağını belirterek insan fiillerine yaklaşımlarını eleştirir.<sup>210</sup>

Bu itiraza karşı çıkan Mu'tezile alimleri Allah'ın zâtı ile kâdir olduğunu, insanın ise kendisinde bulunan bir kudret ile bazı şeylere güç yetirebildiğini belirtir. Onlara göre tanrı mutlak yetkin, insan ise sınırlı kudret sahibidir. Zâtıyla kâdir olan tanrı, kudrete konu olan her şeye kâdirdir. Bir kudretle kâdir olabilen insan ise her şeye kâdir değildir.<sup>211</sup> Bu açıdan Allah ve insanın fâil oluşlarının ortaklığı

<sup>203</sup> Arslan, “Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, 225.

<sup>204</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/76.

<sup>205</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd*, 108; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 372.

<sup>206</sup> en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, 93.

<sup>207</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 12.

<sup>208</sup> Ra'd 13/16: *قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ* / "Yoksa Allah'ın yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu iki yaratma arasındaki benzerlikten dolayı mı şaşırdılar?" De ki: "Her şeyi yaratan Allah'tır. O birdir, karşı konulamaz güce sahiptir."

<sup>209</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilatül Kur'an Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 7/439.

<sup>210</sup> Nesefî, *Medarikü't-Tenzil ve Hakâ'ikü't-Te'vil*, 1/354.

<sup>211</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, 6-1/160; Arslan, “Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”, 227.

gerektirmediğini, ilim, hayat gibi diğer vasıflarda da benzer durumun olduğunu savunurlar.<sup>212</sup>

Cüşemî ilgili âyetin Mu'tezilî halku'l-efâl anlayışı aleyhinde yorumlanmasına karşı çıkar. Âyetin, Allah'tan başka rabler edinen kafirler aleyhinde nâzil olduğunu belirterek, bu bağlamda değerlendirilmesini gerekli görür. Âyetin insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil olarak kullanılması durumunda, kafirlerin lehine bir durumun ortaya çıkacağını iddia eder. Zira bu yaklaşıma göre âyette; "Allah'ın sizde yarattığı şekilde, neden ondan başkasına tapıyorsunuz?" denilmiş olacaktır. Bu durumda onlar; "Ondan başkasına tapmamızı Allah yarattığına göre, bu durumdan nasıl kurtulacağız!" diyecekler, böylelikle kendi lehlerinde bir huccet ortaya çıkacaktır.<sup>213</sup> Cüşemî ilgili âyeti "Neden Allah'tan başka rabler edindiniz! Halbuki o; semavâtı, arzı ve onun içindeki bütün nimetleri yaratandır. Ondan başka taptıklarınız ise ne size ne kendilerine hiçbir fayda veya zarar yaratamazlar." şeklinde anlamlandırır. Âyetin siyak ve sibâkına vurgu yaparak âyette insan fiillerinin konu edinilmediğini, putların eleştirildiğini belirtir. Dolayısıyla âyetin zâhirinden Mu'tezile'nin ef'âlü'l-ibâd görüşüne eleştiri yapılamayacağını savunur. Ayrıca âyetin temdih/Allah'a övgü makamında yer aldığını söyler. Küfür, zulüm gibi kötü fiillerin Allah tarafından yaratıldığı manası verilecek olsa medih durumunun ortadan kalkacağını iddia eder.<sup>214</sup>

Cüşemî Mu'tezile'nin; insanın kendi fiillerini yarattığı yönündeki düşüncesinin, tanrı gibi yoktan var ettiği anlamına gelmediğini söyler. Yoktan yaratmanın Allah'a mahsus olduğunu, insanın bir şey yapacağı zaman; kudret, alet ve sebeplere muhtaç olduğuna vurgular. İnsanın; hareket etmek, ses çıkarmak gibi bazı arazlara güç yetirdiğine, Allah'ın ise; bulutlar, yağmur, bitkiler, cisimler, hayvanlar, renkler, yiyecekler, ruhlar, hayat ve ölüm gibi kendisinden başka kimsenin güç yetiremeyeceği şeyleri yarattığına işaret eder. Bu durum dikkate alındığında kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu söylemenin, Allah'ın yaratması gibi bir kudrete sahip olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur.<sup>215</sup>

Mu'tezile alimleri; insanda fiilden önce istitaatin bulunmadığını iddia eden Eş'arî ve Mâtürîdîlerin aksine, mükellefte eylem gücünün her daim bulunduğunu

<sup>212</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/46; Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", 222.

<sup>213</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3773.

<sup>214</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3774.

<sup>215</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3774.



ve fuhşiyatın Allah'ın yaratmasıyla olduğunu savunarak son derece ileri gittiklerini belirtir. Kulun tesir, irade ve fiilini kabul etmediklerini aktarır. Cebrîlerin bu görüşleri nedeniyle zor duruma düştüklerini, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker, va'd, vaîd, sevap, ikap, risalet, tebliğ gibi dini kavramlarla çeliştiklerinin farkına vardıklarını söyler. Bu açmazı gidermek adına içi boş bir kesb kavramı uydurarak; "Fiilleri yaratan Allah olsa da kesb eden insandır!" dediklerini aktarır. Bu teoriyi savunanlara; "Kesb ile ne kastediyorsunuz!" şeklinde mukadder bir soru yönelterek eleştirilerini sıralar. Kul kesb eder, Allah yaratır diyerek, Arap dilinin izin vermediği bir tevile gittiklerini, sonuçta fiili Allah'a izafe ederek kuldan sorumluluğu kaldırdıklarını söyler. Kesbi savunanların, bu iddialarını ispatlayamadıklarını belirtir. Onlara; fiili yaratmak ve kesbetmekten hangisinin daha üstün olduğu sorulduğunda, yaratmanın daha üstün olacağı cevabını vereceklerini ifade eder.<sup>226</sup> Fiil ve kudret ikisi aynı anda meydana geliyor, ikisi beraber ortadan kalkıyor, her ikisini de Allah yaratıyor ve fiilin yaratılması kesbedilmesinden daha üst konumda yer alıyorsa kesb diye birşeyi iddia etmenin anlamsızlaşacağını savunur.<sup>227</sup> Kula bir miktar sorumluluk vererek, nübüvvet, va'd, vaîd, emir bi'l-ma'ruf ve nehiy ani'l-münker gibi hususlara anlam kazandırma amacıyla ortaya atılan kesb teorisinin bu işlevi göremediğini, ilâhî adâletin muhafaza edilemediğini belirtir. Bu anlayışta kesbeden kulun fâil değil, meful olduğunu, bir etkinliğinin bulunmadığını söyler. "Allah kesbi yaratmadan kul kesbedebilir mi?" denilse, "Hayır!" diyeceklerini, dolayısıyla bu yaklaşım sahiplerine göre de kulun, Allah'ın kendisinde yarattığı şeyleri yapmaya mecbur olduğunu belirtir. Cebrî anlayıştan kaçınarak kesb teorisini icat eden Eş'arîlerin neticede Cehm b. Safvan'ın cebr anlayışına ulaştıklarını iddia eder.<sup>228</sup>

Mu'tezile alimleri teklifin hakkıyla gerçekleşmesi için kulun gerçek anlamda fiillerinin fâili ve irade edicisi olmasını gerekli görür. Onlara göre insan, eylemlerinde özgür olduğu için güzel fiilleri nedeniyle övülmekte, kabih fiilleri sebebiyle cezaya müstehak olmaktadır. İhtiyarî fiillerin Allah tarafından yaratıldığı yönündeki düşüncenin; kişilerin eylemlerini; ten renkleri, ırkları gibi etkilerinin olamadığı bir şey haline getireceğini iddia ederler. Bu durumda kişinin güzel fiilleriyle övülmesinin, kabih fiilleriyle yerilmesinin bir anlamı kalmayacağını

<sup>226</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4212.

<sup>227</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4213.

<sup>228</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4213.

belirterek bu yaklaşıma karşı çıkarlar.<sup>229</sup> İhtiyarî fiillerde insanın özgür irade ve fâilliği ile İlâhî adâletin gerçekleşeceğini savunurlar. Bu açıdan küfür ve imanın kulun fiili olduğunu, Allah tarafından yaratılmadığını iddia ederler. Cüşemî; Firavun boğulmak üzereyken iman etmek isteyince kendisine; “أَلَنْ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ” وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ/Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın.”<sup>230</sup> denildiğini bildiren âyeti bu bağlamda değerlendirir. İman ve küfrün Allah tarafından yaratılması durumunda Firavun’un; “Evet şimdi iman ediyorum. Çünkü bende imanı şimdi yarattın. Daha önce yaratsaydın, itaatkâr bir kul olurdum. Ancak bende küfür ve ilahlık iddiasını yaratmıştın. Bende ki kudret beni buna zorladı/cebretti. Bunu benden sen istedin. Bu nedenle beni kınama!” diyeceğini belirtir. Allah’ın bu yöndeki cebrî iddialardan münezzehe olduğunu savunur.<sup>231</sup>

Kur’ân’ın içeriğinde; insana dair emir, nehiy, va’d, vaîd, övgü ve yergilerin bulunması, Mu’tezile için insanın fiillerinde özgür olup, hakiki fâil olduğuna delalet eder. İnsan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı düşüncesinde; onlara emir ve nehiyde bulunmanın, kendilerinin yaratmadığı fiillerden ötürü övgü ve yergiye mazhar olmalarının abes olacağı savunulur.<sup>232</sup> Ef’âlü’l-ibâd’a dair görüşlerini, âyetlerden çıkardıkları aklî delillerle destekledikleri görülür. Bu bağlamda Cüşemî; bazı gerekçelerle cihad sorumluluğu kaldırılan şahıslardan bahseden Tevbe sûresi 91. âyeti bu bağlamda değerlendirir. Bu âyette; sıhhatli olmasına rağmen bedeni zayıf, hasta, fakir ve binek edinemeyenlerin mazeretlerinin kabul edildiğini, cihad hükmünün onlardan kaldırıldığını söyler. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı yönündeki anlayışa göre mazeretsiz peygamberle cihadı terk edenlerin de aslında mazur sayılmaları gerekeceğini belirtir. Zira bu anlayışa göre cihada çıkmaları ilahi bir etki ile engellenmiş, cihada katılmaları irade edilmemiştir. Zayıflık, maddi imkânsızlık vb. olumsuzluklar nedeniyle kişiler mazeretli kabul edildiği gibi, fiilleri Allah tarafından yaratılanlar, yani cebren isyana zorlananlar da mazeretli sayılmalıdır. Cüşemî bu anlayışa, bütün âsi ve inkarcıların mazeretli olmasını gerektireceği için karşı çıkar. Cebrî anlayışın; insan fiilleri, istitaat ve irade konularına yaklaşımını eleştirir. Kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunur. Cihada güç yetiremeyip katılamayanların mazeretlerinin geçerli olduğunu, kendi

<sup>229</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 84.

<sup>230</sup> Yûnus 10/91.

<sup>231</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3424.

<sup>232</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 2/101.



irade ve fiilleri ile cihadı terk edenlerin ise geçerli özürlerinin bulunmadığını belirtir.<sup>233</sup>

Cüşemî; âyetlerde fiillerin fâilleri olan insanlara isnad edilmesi üzerinden Mu'tezile'nin ef'âlü'l-ibâd anlayışını desteklemeye çalışır. Bu açıdan pek çok âyeti delil olarak kullandığı görülür. Örneğin Tevbe sûresi 107-109. âyetlerinde yer alan; واتخذوا، ضرارا وكفرا وتفريقا، وليحلفن، انهم لكاذبون، لا تقم فيه، يحبون، لا يهدي القوم الظالمين ifadelerinin zâhirî açıdan insan fiillerinin kendileri tarafından yaratıldığına delalet ettiğini savunur. “Edindiler”, “yemin edecekler”, “orada namaz kılma!”, “severler” şeklindeki bu ifadelerde fiillerin fâilleri olan insanlara nispet edildiğini, bu açıdan itaat, isyan vb. her eylemin insanlar tarafından meydana getirildiğine delalet ettiğini belirtir. Özellikle ahkam başlıkları altında bu yaklaşımını sıklıkla tekrarlayarak, kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunur.<sup>234</sup>

İnsanın fiillerinde hakiki anlamda fâil olduğunu savunan Cüşemî; فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ âyeti<sup>235</sup> ile yaklaşımını destekler. Fiillerin Allah'ın yaratması ve dilemesiyle gerçekleşmesi durumunda; şeytanın vesvesesi, insanın icabeti ve her türlü masiyetin Allah tarafından kendisinde meydana getirildiği, şeytanın meful konumunda olduğu sonucunun ortaya çıkacağını söyler. Bu durumda şeytandan sakınmanın anlamsızlaşacağını, gerçek anlamda sakınılması gereken varlığın Allah olacağını belirtir. Fiillerin fâilleri tarafından meydana getirildiği için şeytandan sakınılmasının emredildiğini, Allah'ın her türlü masiyeti işlemek ve irade etmekten münezzehtir olduğunu belirtir. Aksi yöndeki yaklaşımlara karşı çıkar.<sup>236</sup>

Zâhiren cebrî anlayışı destekleyen, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı sonucunu doğuran âyetlerin, Mu'tezile alimleri tarafından te'vil edildiği görülür. Kâdî Abdülcebbâr; خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدْهُ/O her şeyin yaratıcısıdır. Öyleyse O'na kulluk edin.” âyetinde;<sup>237</sup> Allah'ın her şeyi yarattığı, kendisinin de bir şey olduğu, ancak kendisini yaratmadığının bilindiğini söyler. Dolayısıyla âyetin zâhiriyle amel edilmesinin mümkün olmadığını belirtir. Âyetin medih makamında vârid olduğunu, kulların fiillerinde küfür, ilhad, zulüm gibi kabih eylemler bulunduğu için, bu fiillerin Allah'a isnad edilmesi durumunda âyetin övgü

<sup>233</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3230.

<sup>234</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3268.

<sup>235</sup> en-Nahl 16/97.

<sup>236</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4112.

<sup>237</sup> el-En'âm 6/102.

makamından çıkacağını iddia eder. Âyetin te'vil edilmesini gerekli görür. كل شيء ifadesinin bazı âyetlerde olduğu gibi mübalağa ifade ettiğine işaret eder. Âyeti; “Allah çoğu şeyin yaratıcısıdır.” şeklinde manalandırır.<sup>238</sup> Cüşemî; âyetin devamında yer alan “فاعبدوه/ona ibadet edin!” ifadesinde, fiilin insana isnad edilmesinden hareketle, mükellefin kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunur.<sup>239</sup> “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ/Oysa sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı.” âyetinin<sup>240</sup> cebrî anlayışın delilleri arasında gösterilmesine karşı çıkar. “Sizin yaptıklarınızı da” denilerek âyette fiillerin zaten insanlara isnad edildiğini belirtir. Âyette ham maddesi odun olan putların kastedildiğini belirtir.<sup>241</sup> “وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ سَيَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ Kendilerine bir iyilik dokunsa ‘Bu Allah’tan’ derler, başlarına bir kötülük gelince de ‘Bu senden’ derler. ‘Hepsi Allah’tandır’ de.”<sup>242</sup> âyetinde de benzer yaklaşımını gösterir. İlgili ifadede; hayat, ölüm, bereket, kuraklık gibi şeylerin kastedildiğini, itaat ve masiyetlerin âyetin kapsamına girmediğini iddia eder. Âyetin sebep-i nüzûlünün de cebrî anlayışa hamledilmesini engellediğini belirtir.<sup>243</sup>

Sonuç olarak ilahi fiillerde daima hikmet bulunduğunu savunan Mu'tezile, zulüm ve kötülükleri barındıran insan fiillerinin Allah’a isnad edilemeyeceğini, düşünür. İlâhî adâletin gereği olarak eylemlerin insanlar tarafından meydana getirildiğini, fiillerinde özgür olduklarını savunur. İnsanın fiillerini yaratmasının Allah’ın yoktan var etmesine benzetilemeyeceğini, insanın alet ve sebeplere muhtaç olarak yarattığını vurgular. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin aksine, insanda fiilden önce istitaatin bulunduğunu iddia eder. Kesb düşüncesinin nihayetinde Cebrî anlayıştan farksız olduğunu iddia ederek eleştirir. Cüşemî’nin Mu'tezilî efâlû’l-ibâd anlayışını benimsediği, birçok âyeti bu bağlamda yorumladığı görülür.

### 3.2.3.1 İrâde Hürriyeti

Mu'tezile; teklifin tam manasıyla gerçekleşmesi için insanın fiillerinde özgür irade sahibi olmasını gerekli görür. İman ve küfrü, insanların özgür iradeleriyle tercih ettiği kendi fiilleri kabul eder. Allah’ın mükelleflerde iman ve küfrü yaratmasını, inkâr ve dalaleti irade etmesini ilâhî adâlete aykırı bulur.

<sup>238</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/136.

<sup>239</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2349.

<sup>240</sup> Sâffât 37/96.

<sup>241</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5936.

<sup>242</sup> en-Nisâ 4/78.

<sup>243</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1642.

Mu'tezile alimlerinin insanın irade özgürlüğünü çeşitli âyet ve aklî delillerle savundukları görülür. Cüşemî; “كَتَابُ أَنْزَلَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ”/Bu, rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, güçlü ve övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz kitaptır.” âyetinin<sup>244</sup> çeşitli açılardan irade hürriyetine işaret ettiğini, Cebrî anlayışın yanlışlığını ortaya koyduğunu düşünür. İnsanlarda inkarın Allah tarafından cebren/zorla yaratılması durumunda, ilâhî bir kitapla uyarılmalarının anlamsızlaşacağını söyler. Âyette küfürden çıkarma fiilinin resûle izafe edildiğini, halbuki iman ve küfrün Allah tarafından cebren yaratılması halinde sadece Allah'a izafe edilmesinin gerekeceğini iddia eder. Âyette Kur'ân ile inkardan kurtulmanın imkanından bahsedildiğini, bu durumun ancak onu tedebbür etmeleri, istidlalde bulunmaları ve ona iman etmeleri ile mümkün olacağını ifade eder. Bu hususların özgür irade, istitaat ve tercih hürriyetinin kullara nispet edilmesini gerekli kıldığını düşünür.<sup>245</sup>

Risalet görevinin varlığı Mu'tezile için irade hürriyetinin delilleri arasındadır. Bu bağlamda Cüşemî “رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ”<sup>246</sup> âyetinin, Cebrî anlayışı bâtıl kıldığını söyler. Âyette peygamber gönderilmemesinin insanlar için Allah'a karşı bir delil olacağından bahsedildiğini, kudret ve irade hürriyetinin bulunmamasının daha büyük bir bahane oluşturacağını ifade eder. İrade hürriyetinin yok sayıldığı bir anlayışta; kendisinde iman yaratılan kişinin peygamber gönderilmese de mümin olacağını, kendisinde küfrün halkedildiği kişinin ise yüzlerce peygamber gönderilse dahi kâfir olarak kalacağını, dolayısıyla irade özgürlüğünün olmadığı bir durumda peygamber göndermenin bir anlamı kalmayacağını belirtir.<sup>247</sup>

Cüşemî; kafirlerin kalplerinin mühürlendiğini bildiren âyetleri, irade hürriyeti bağlamında değerlendirir. الطَّبَعِ بَلَّ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ<sup>248</sup> âyetinde yer alan ifadesine dair Ebû Ali el-Cübbâî'den; meleklerle, o kişilerin kâfir olduklarını göstermek için kalplerine yerleştirilen bir alamet olduğu, ancak bu işaretin iman etmelerine engel

<sup>244</sup> İbrâhîm 14/1.

<sup>245</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3826.

<sup>246</sup> en-Nisâ 4/165.

<sup>247</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1829.

<sup>248</sup> en-Nisâ 3/155.

olmadığı görüşünü aktarır.<sup>249</sup> Tevbe sûresi 87. Âyette yer alan وَطَّبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ ifadesine dair Hz. Ali ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye benzer bir görüşü temriz sigasıyla isnad eder.<sup>250</sup> “وَطَّبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ/Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur.” ifadesini<sup>251</sup> de küfürlerine delalet eden bir alamet olarak manalandırır. Belagat açısından âyete dair farklı yorumlara yer verir. İlgili buyruğun كَالْمَطْبُوعِ/mühür vurulmuşcasına anlamına geldiğini, Arap dilinde teşbih edatının hazfedilmesinin yaygın bir kullanım olduğunu, fesahat sanatları arasında kabul edildiğini aktarır. Âyette istifham edatının hazfedildiği, aslının “ أَطِيعَ اللَّهَ؟/Allah (kalplerini) mi mühürledi?” şeklinde olduğu yönünde farklı bir görüşe de yer verir. İlgili âyete dair irade hürriyetini zedeleyecek her türlü yaklaşımdan kaçındığı görülür.<sup>252</sup>

Cüşemî “وَإِن يَنْفَعُكُمْ نُصَجِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ/Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez.” âyetini;<sup>253</sup> “Şayet Allah kötü amelleriniz ve inkarınız sebebiyle sizi cezalandırmak isterse, siz bu hal üzere devam ettiğiniz müddetçe benim davetim size hiçbir fayda vermez. Ancak tövbe ederseniz durum müstesna!” şeklinde manalandırır. İrade hürriyetine muhalif yorumlanmasına karşı çıkar.<sup>254</sup> Nûh kavminde cebr anlayışının bulunduğunu, iman ve küfrün Allah tarafından yaratıldığı kanaatini taşıdıklarını aktarır. Hz. Nûh'un inkar amaçlı; “Şayet sizin dediğiniz gibi kulda küfür ve inkarı Allah yaratsaydı, o zaman benim nasihatim elbette size hiçbir fayda vermezdi!” dediğini iddia eder.<sup>255</sup> Çeşitli âyetlerde; Firavun, Sâmirî ve şeytanın dinden saptırdıkları için kınandıklarını hatırlatır. Saptırma fiilini kınanmayı gerektirdiği için يُغْوِيكُمْ ifadesine Allah'ın kulunu saptırdığı manasının verilemeyeceğini savunur.<sup>256</sup>

Hidâyetin Allah'ın dilemesi şartına bağlı olduğunu bildiren âyetlerden hareketle, Mu'tezile'nin irâde hürriyeti anlayışına eleştiriler getirilmiştir. “قَالُوا لَوْ هَدَيْنَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ /Allah bizi doğru yola iletmış olsaydı biz de siziiletirdik.” âyetini Nesefî; “Allah bizi dünyada imana erıştırseydi biz de sizi hidayet ederdik!” şeklinde yorumlar. Hidayete erdirmeye gücünün Allah'ın kudretinde olduğunu vurgular.

<sup>249</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/1814.

<sup>250</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3223.

<sup>251</sup> et-Tevbe 9/93.

<sup>252</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3223.

<sup>253</sup> Hûd 11/34.

<sup>254</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3490.

<sup>255</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3490.

<sup>256</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3491.

Mu'tezile'nin önemli isimleri Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim ve Kâdî Abdülcebbâr âyetle cehennemde iki tarafın birbiriyle olan çekişmesinin hikâye edildiğine işaret eder. “Şayet Allah bizi azaptan kurtarıp cennetine alsaydı, aynı şekilde biz de sizi azaptan kurtarırdık. Ancak bu konuda bizim de sizin de hiçbir umudumuz yoktur.” şeklinde açıklayarak, ifadeyi ahiret ile irtibatlandırdıkları görülür. Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî ise; “Şayet biz hidayet üzere ve Allah'ın hükmünde mühtedîler arasında yer almış olsaydık, sizi de hidayet etmiş olurduk.” şeklinde manalandırır. Cüşemî âyetin; “Allah bizde hidayeti yaratsaydı biz de sizi hidayete ulaştırırdık!” manasına hamledilmesini câiz görmez. İmanın kulun fiili olduğunu, Allah'ın yaratması ile oluşmadığını savunur. Hidayet ve sapkınlığın Allah'ın yaratmasına bağlanmasının, emir, nehiy sevap ve ikabı anlamsız kılacağını iddia eder. Âyetin, “Onlarda imanı yaratsaydık” şeklinde manalandırılmasını lügat ve örf açısından doğru bulmaz.<sup>257</sup> Cehennemliklerin kendi aralarındaki tartışmalarından bahseden âyetlerin, hidayet ve imanın insanın fiili olduğuna delalet ettiğini belirtir. Aksi halde kendi aralarında tartışmalarının bir anlamı kalmayacağını, “Bizi Allah saptırdı. Birbirimizi suçlayamayız!” diyeceklerini belirtir.<sup>258</sup>

İrade hürriyeti bağlamında tartışılan “وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ/Allah, inkârcı topluluğa hidayet vermez.” âyetini<sup>259</sup> Ebû Ali el-Cübbâî; “Sevap vererek cennet yoluna ulaştırmaz.” şeklinde yorumlar. Müminlerin amellerinin kabul edilmesi gibi onların amellerinin kabul edilmeyeceğine işaret eder. Esam ilgili ifadeye; “Onları cebren/zorla hidayete erdirmez.” manası verir. Cüşemî bu doğrultuda; Allah'ın kâfire hak yolu gösterdiğini, ancak onu cebren/zorla hidayete erdirmeyeceğini savunur.<sup>260</sup> Mu'tezile alimleri “لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ/Onları doğru yola iletmek senin üzerine borç değildir, fakat Allah dilediğini doğru yola iletir.”<sup>261</sup> âyetini de bu bağlamda manalandırır. Ebu'l-Kâsım ve Ebû Bekr; kendisi için maslahat olduğunu bildiği kişileri, lütfuyla hidayete ulaştırdığını söyler. Esam ve Ebû Müslim; Allah'ın cebren/zorla dilediğini iman ettirme kudretinin bulunduğu işaret eder.<sup>262</sup> Cüşemî ilgili âyete dair; hidayet ve dalaletin Allah'ın kudretinde olduğunu, peygamberler ve âyetler ile hidayet yollarını insanlara gösterdiğini,

<sup>257</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3856.

<sup>258</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5812.

<sup>259</sup> el-Bakara 2/264.

<sup>260</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1030.

<sup>261</sup> el-Bakara 2/272.

<sup>262</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1048.

kendisi için lütuf bulunan kullarını lütfuyla hidayete ulaştırdığını belirtir. Mükelleflerin iradelerini ortadan kaldırarak cebren/zorla bütün insanlığı iman ettirme gücüne sahip olduğunu, bu tarz bir hidayetin sadece Allah'a has olduğunu söyler. Teklif ettiği hidayetin insanların fiili ile gerçekleştiğine vurgu yapar.<sup>263</sup>

Cüşemî meşieti; yaratma ve teklif şeklinde ikiye ayırır. “Ancak Allah’ın diledikleri anlar..”, “diledikleri iman eder..” vb. ifadelerin teklif meşieti olduğunu söyler. Yaratma meşieti olmadığını belirtir.<sup>264</sup>

Kader meselesi; insan fiilleri ve irade özgürlüğüne dair tartışılan hususlar arasında yer alır. Cüşemî Hz. Peygamber’e isnad ederek aktardığı bir rivayete göre; “Kaderiyye ve Mürcie 70 nebînin lisanıyla lanetlendi!” buyurur. Kaderiyye’nin kim olduğu sorulunca; “Günahları işleyen ardından ‘Bunu bize Allah takdir etti.’ diyenlerdir!” cevabını verir. Mürcie’nin kim olduğu sorulunca; “İman’ın amelsiz dil ile ikrar olduğunu savunanlardır.” karşılığını verir. Cüşemî Kaderiyye’nin yergi ifade eden bir isim olduğunu, bu nedenle Hz. Peygamber’in onları kötilediğini, mecusilere benzettiğini söyler. Kaderiyye’nin kınanma ve Mecusilere benzetilme gerekçelerini sıralar. Cebrîlerin Kaderîler olduğunu iddia eder. Mu'tezile'ye bu ismin verilmesine karşı çıkar. Ebû Ali'nin bu hususta bir kitap kaleme aldığını aktarır. Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd'in Allah'ı bütün kötülük ve teşbihten tenzih ettiğini, bu nedenle ilgili kınamaya muhatap olmadıklarını söyler. Peygamber, sahabe ve ehl-i beytten Kaderiyye'nin Cebrîler olduğu yönünde rivayetlerin aktarıldığını belirtir.<sup>265</sup>

Cüşemî ehl-i kıblenin; masiyetlerin mükelleflerin fiili veya Allah'ın yaratması ile meydana gelmesi, ikabı kendi fiili nedeniyle veya Allah'ın takdiri ile hak etmesi hususunda ihtilaf ettiğini söyler. Cebrîlerin masiyet ve ikabı Allah'ın yaratmasına izafe ettiğini aktarır. Ehl-ü'l-Adl ve't-Tevhîd'in; azap ve ikabın kulun kendi fiiliyle hak ettiğini söyleyerek Allah'ı kötülüklerden tenzih ettiğini belirtir. Cebrîlerin iyi ve kötü bütün fiilleri Allah'ın takdirine izafe ederek mülhîd ve kafirlere özür beyan etme imkanı verdiklerini iddia eder. Bu nedenle Kaderî olarak isimlendirildiklerini düşünür. Ayrıca müminin küfre, kafirin de imana güç

<sup>263</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1049.

<sup>264</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7173.

<sup>265</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6700-6701.

yetiremediği anlayışında olduklarını, iyiden ancak iyiliğin, kötünden ancak kötülüğün meydana geldiğini savunarak Mecusilerle benzeştiklerini iddia eder.<sup>266</sup>

Cüşemî; “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ/Şüphesiz biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” âyetine<sup>267</sup> dair; dilin konuşmaya, elin iş tutmaya, ayakların yürümeye, gözün görmeye, kulakların duymaya elverişli yaratılarak her şeyin belli bir ölçüde yaratıldığı açıklamasını düşer. Varlıkların belli bir dengede yaratıldığını, artırılma veya eksiltirme durumunda ölçünün bozulacağını belirtir. Allah’ın her şeyi maslahata uygun yarattığını, abes bir işin ona isnad edilemeyeceğini ifade eder.<sup>268</sup>

İlgili âyetten hareketle insan fiillerinin, hayr ve şerrin, iman ve küfrün Allah’ın yaratması ve kaderine hamledilmesine karşı çıkar. Âyetin zâhîrinin bu duruma delalet etmediğini savunur. İnsan fiillerinin özgür irade ve seçimle gerçekleştiğine dair deliller bulunduğunu söyler. Âyetin medih makamında olduğunu, âyetin kötülükleri içeren kul fiillerine hamledilmesi durumunda övgü manasının ortadan kalkacağını düşünür.<sup>269</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile insanda özgür irade bulunduğu savunur. Çeşitli âyetleri bu yaklaşımlarına delil olarak kullanır. Peygamber gönderilmesini, ilahi kitapların nüzûlünü özgür iradenin delilleri arasında sayar. Kul fiilleri, iman-küfür, sevap-ikâb gibi durumların Allah’ın takdiri ile gerçekleştiği yönündeki yaklaşıma karşı çıkar. Bu durumu ilahî adâlet ve teklife aykırı bulur. Bu bağlamda bazı âyetleri te’vil eder. Cüşemî’nin özgür irade anlayışının da bu doğrultuda olduğu, kader meselesini de bu bağlamda değerlendirdiği görülür.

### 3.2.4 Lütuf Teorisi

Lütuf; insanın kendi iradesiyle itaati, Allah’ın bu hususta kuluna desteği ile ilgili olup Allah’ın mükelleflere dair etkisini konu edinmektedir. Bu açıdan özgür irade, ilahi adalet, aslah gibi temel kelâmi meselelerle de yakından ilgili bir kavramdır. Adâlet ilkesinin önemli konuları arasında yer alan lütuf teorisi, Mu'tezilî alimlerin kendi aralarında da ihtilaf ettikleri bir meseledir.

Sözlükte; iyilik etmek, cana yakın davranmak, incelik anlamlarına gelen lütuf ıstılahi açıdan; insanın kendi iradesiyle Allah’a iman etmesini, inkâr ve

<sup>266</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6702.

<sup>267</sup> el-Kamer 54/49.

<sup>268</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6703.

<sup>269</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6704.

isyandan kaçınmasını kolaylaştıran ilahi fiilin adıdır.<sup>270</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın tanımına göre lütuf; kişinin kendisiyle vâcipleri seçtiği/taate yaklaştığı, kabihlerden kaçındığı veya kendisiyle vâcipleri seçmeye, kabihlerden kaçınmaya daha yakın olduğu şeydir.<sup>271</sup> Cüşemî lütuf; mükellefin kendisiyle bir fiili yapmayı tercih ettiği, bulunmaması halinde tercihinin o yönde kullanmayacağı şey olarak tanımlar. Fâilin insan olduğu, seçme özgürlüğünün kendisinde bulunduğu üzerinde durur. Lütuf kavramının, ancak adâlet ilkesinin benimsenmesiyle doğru şekilde anlaşılacağını düşünür.<sup>272</sup>

Mâtürîdîlere göre lütuf; insanın seçim hürriyetiyle beraber, Allah'ın insanı hayırlı amellere yönlendirmesi, masiyetlerden uzak tutmasıdır.<sup>273</sup> Eş'arî kelamcısı Cüveynî lütuf; Allah'ın insanda taatte bulunma kudretini yaratması olarak tanımlar. Bu gücün ebediyyen Allah'ın makdurunda olduğunu vurgular.<sup>274</sup> Eş'arîler; bütün fiillerin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktıklarını savunur. Bu bağlamda Allah'ın insanı iyiye yönlendirebileceği gibi kötüye de yönlendirebileceğini düşünür.<sup>275</sup> Allah'ın kudret ve insan fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısı olduğunu savunarak Mu'tezile'nin yaklaşımına karşı çıkar.<sup>276</sup> Allah'ın lütufta bulunduğu kişinin iman ve taati seçeceğini, lütfundan mahrum bıraktığı kimselerin ise inkâr ve isyanı tercih edeceğini düşünen Eş'arî ve Mâtürîdî alimlere göre ilâhî lütuf sadece müminlere hastır.

Şii alim Hillî (v.726/1325) lütuf; ilcâ/zorlama olmaksızın kulu taate yaklaştıran, masiyetten uzaklaştıran şey olarak tanımlar ve lütuf Allah'a vâcip görür. Hillî bu yaklaşımıyla cebrî anlayışı eleştirir. İlâhî lütfun özgür iradeyi devreden çıkarmadığına vurgu yapar.<sup>277</sup>

Neticede Mu'tezilî, Şîî, Eş'arî ve Mâtürîdî alimler; Allah'ın insanlara ihsan ve lütufta bulunduğu ittifak eder. İlâhî lütfun gerekliliği hususunda ise ihtilafın vaki olduğu görülür. Tekliften önce ilâhî lütfun gerekli olmadığına da icmâ

<sup>270</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, 9/316; İlyas Çelebi, "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/239.

<sup>271</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ???.

<sup>272</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 143.

<sup>273</sup> Ramazan Altıntaş, "Tevfik,-Hızlan, Lütuf", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün - Ramazan Altıntaş (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 435.

<sup>274</sup> İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti't-Dîniyye, 2009), 240.

<sup>275</sup> Friemuth, "Vahyedilmiş Bilginin İşlevi", 2/380.

<sup>276</sup> Ramazan Altıntaş, "Tevfik,-Hızlan, Lütuf", 436.

<sup>277</sup> Cemâlüddîn Hasen (Hüseyn) b Yûsuf b Ali İbnü'l-Mutahhar Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*. (Tahran: Şebeketü'l-Fikr, 2012), 32.



ettiklerini söylemek mümkündür. Tekliften sonra, insanın sorumlu olduğu hususlarda mazereti ortadan kaldıracak lütuf ve yardımların vücûbiyetinde ise ihtilaf edilmiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî alimler, *vücûb alellâh* kavramına karşı çıkmış, Allah üzerine hiçbir şeyin vücûbiyetinden söz edilemeyeceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda Râzî; teklif, lütuf, salah, aslah meselelerinde Mu'tezile'nin hatalı olduğunu vurgular. Vücûb alellâh yaklaşımına karşı çıkararak şunları kaydeder:

Şayet Allah üzerine yaratmak, yaşatmak, teklif vs. vâcip olsaydı, bu durumda ona şükretmenin ne anlamı kalırdı? Şayet kuluna sevap ve ivaz vermesi Allah'a vâcip olsaydı, şükrün anlamı ne olurdu? Allah'ın şükre layık olmasından, onun üzerine asla hiçbirşeyin vâcip olamayacağını anlıyoruz.

Bu delillerden ortaya çıkmıştır ki Allah sübhanehu üzerine hiçbir şey vâcip değildir. Aksine o dilediğini yapar. Dilediği şekilde hüküm verir. Nitekim şöyle buyurmuştur: “Şayet onlara azap edersen, onlar senin kullarıdır. Eğer onları affedersen, şüphesiz sen aziz ve hakîm olansın.”<sup>278</sup>

Kulun ibadet ve taat karşılığında elde ettiği sevap ve mükafatın dahi Allah üzerine vâcip olmadığını savunan bir yaklaşımın, lütfu zorunlu görmemesi anlaşılır bir durumdur. Râzî'nin de temas ettiği üzere Eş'arî ve Mâtürîdîler Allah için herhangi bir şeyi vâcip kabul etmeyi şiddetle reddeder. İlâhî lütfun zorunlu olmadığını savunur. “Şayet dileseydik, her nefise hidayet verirdik.”<sup>279</sup> âyetine işaret ederek, Allah'ın lütuflarda bulunarak bütün insanları iman ettirmeye kâdir olduğunu belirtirler. Herkesin iman etmemiş olmasından hareketle lütfun vâcip olmadığı sonucuna ulaşırlar.<sup>280</sup> Cüşemî; “أن عليه” gibi ifadelerde yer alan على'nın vücûb bildirdiğini, bu açıdan Allah üzerine hiçbir şeyin vâcip olmadığını iddia eden yaklaşımın geçersiz olduğunu belirtir.<sup>281</sup>

Lütfun fiili işleme veya terketme hususunda insanın tercih ve irâdesini ortadan kaldırmadığını aktaran Kâdî Abdülcebbâr, Cebriye'nin insana seçim hakkı tanımadığını, dolayısıyla onlarla bu konuyu tartışmanın gereksiz olduğunu söyler. Mükellefi taat hususunda desteklemenin ve teklife engel hususları ortadan kaldırmanın Allah'a vâcip olduğunu belirtir. Vücûb alellâh'ı kabul etmeyenlerle bu konunun tartışılmasını gereksiz bulur.<sup>282</sup> Dolayısıyla lütuf teorisi bağlamındaki tartışmanın, Mu'tezile içerisinde cereyan ettiği anlaşılır.

<sup>278</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İşâretü'n-Nuzzâr ilâ Letâifi'l-Esrâr*, tah. Halife Keskin (Ankara: TDV. Yayınları, 2012), 108-110.

<sup>279</sup> es-Secde 32/13.

<sup>280</sup> Altıntaş, “Tevfik,-Hızlan, Lütuf”, 435.

<sup>281</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6666.

<sup>282</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 519.

Mu'tezile alimleri lütfun; tekliften önce, teklife yakın ve tekliften sonra olmak üzere üç halinden bahseder. Tekliften önce ve teklifle beraber olan lütfun vâcip olmadığında ittifak ettikleri görülür.<sup>283</sup> Tekliften sonraki lütuf ise tartışmanın ana mihverini oluşturur. Kâdî Abdülcebbâr teklifin amacının; mükelleflerin sevap kazanması olduğunu belirtir. Sorumlu tutulan kişilerin, görevlerini yerine getirmesi hususunda lütufta/yardımda bulunmanın Allah üzerine vâcip olduğunu, aksi halde teklifin anlamsızlaşacağını savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbâr konuyu davet-icabet temsili üzerinden tasvir eder. Davet veren kişinin, davetine icabet edilmesini istediğinde, davetlilerde olumlu etki meydana getirecek hususlara riayet etmesinin gerektiğini belirtir. Davetin rencide edici bir üslup ile yapılmasını, davetten engelleme menzilesinde görür.<sup>284</sup> Bu nedenle mükellefe, kendisiyle iman edeceği şeyleri vermenin Allah'a vâcip olduğunu, inkara sürükleyecek hususların yaratılmasının ise kabih olduğunu iddia eder.<sup>285</sup>

Bu bağlamda Allâf (v.235/849) ve Nazzâm (v.231/845); ilâhî fiillerin bir gaye ile olduğu, mükellef için iyi ve faydalı olan şeylerin gözetildiği düşüncesine dayanan *aslah* teorisini geliştirir. Bağdat Mu'tezile'sinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir (v.210/825) ise bu düşünceye karşı çıkar. Allah'ın bütün insanlara lütuf ve ihsanda bulunmasının zorunlu olmadığını savunur. Ashab-ı Lütuf olarak anılan bu grup, lütfun Allah'a vâcip olmadığını savunarak, Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin görüşlerine paralel bir tavır takınır.<sup>286</sup> Ancak Eş'arî ve Mâtürîdîler vucûb alellâh açısından lütuf teorisine muhalefet ederken, Bîşr b. Mu'temir ve Ashab-ı Lütuf temsilcileri kulun özgürlüğünü kısıtlama potansiyeli taşımaması açısından karşı çıktıkları görülür. Lütfun kişinin zorunlu olarak taatte bulunmasını gerektireceğini düşünen Bîşr b. Mu'temir; ilâhî lütfun vâcip olması halinde, yeryüzünde hiçbir inkarcının kalmaması gerekeceğini belirtir. Kâfirlerin varlığını lütfun vâcip olmayışının delili sayar.<sup>287</sup> Bîşr b. Mu'temir'in aksine lütuf teorisini savunan ve bunu Allah için vâcip gören diğer Mu'tezilî alimler, ilâhî lütfun insanın özgür iradesini ortadan kaldırmayacağını, ilcâ/zorlama gibi bir durumun olmayacağını savunur. Bu

<sup>283</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 520-521.

<sup>284</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 521.

<sup>285</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (y.y., t.y.), 11/155.

<sup>286</sup> Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım Ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 45.

<sup>287</sup> Aytepe, *İlahi Yardım Ve Özgürlük Diyalektiği*, 56.

bağlamda Cüşemî; Ashâb-ı lütfun yaklaşımını, teklifin gayesine aykırı bularak eleştirir.<sup>288</sup>

Cüşemî; Mu'tezile içerisinde lütfu dair üç farklı görüş bulunduğunu belirtir: I. Lütfun Allah'a vacip olmadığını, yapması halinde bunun bir nimet olduğunu iddia edenler. Bu görüşü Bîşr b. Mu'temir ve Ashâb-ı lütfu'a isnad eder. Allah'ın herkesi iman ettirecek lütfu kâdir olduğunu, ancak bu lütfun onun üzerine vâcip olmadığını savunduklarını aktarır. II. Lütfun Allah üzerine vâcip olduğunu savunanlar. Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin genelini bu görüşü benimsediğini aktarır. III. Kendisiyle mükellefin inkardan vazgeçeceği, verilmemesi durumunda küfürde kalacağı lütfun vâcip olduğu, lütfu verilmemesinde daha çok sevap kazanma imkânı varsa, verilmemesinin de câiz olacağı yönünde iki görüşü mezceden yaklaşım. Bu görüşü Ca'fer b. Harb ve takipçilerine isnad eder.<sup>289</sup>

Lütfun Allah üzerine vâcip olduğunu savunan Cüşemî, Allah'tan gelen maûneti/yardıma; temkîn ve lütfu şeklinde iki kısma ayırır:

Allah'ın maûneti nedir denilirse deriz ki; o iki kısımdır. Birincisi kudret, alet gibi temkîndir. Bu mükelleflerin tamamına verilmiştir. İkincisi ise kişiyi mükellef olduğu fiile yaklaştırması veya onu ihtiyar etmeye yaklaştırmasıdır. Lütuflar gibi. Bu (lütuflar) kendisi için lütfu olduğu bilinenlere mahsustur. Lütfu bazen fiile takaddüm edebilir. Bazen ise fiile yakın olabilir.<sup>290</sup>

Cüşemî'ye göre maûnet'in ilk kısmı olan temkîn; kişilerde bulunan kudret vb. hususlar olup bütün mükelleflerde bulunur. Maûnet'in ikinci kısmı olan lütfu ise sadece kendisi için o şeyde lütfu bulunan kişilere hastır.<sup>291</sup> Cüşemî; taate muvafık olarak lütfun ortaya çıkmasını *tevfîk*, kendisi için lütfu bulunmadığı için lütuftan engellenme durumunu ise *hizlân* olarak isimlendirir.<sup>292</sup> Masiyet'in *hizlân*'ı, itaatın ise lütfu ve *tevfîk*'i gerektirdiğini belirtir. Bu açıdan *hizlân*, ikâb anlamı taşır.<sup>293</sup>

Peygamberler gönderilmesini ve şariat verilmesini Allah'ın lütfu olarak ifade eden Cüşemî; bu hususları lütfun vâcip oluşuna delalet eden unsurlar olarak kabul eder.<sup>294</sup> Fatihâ sûresinde müminlerin münacaat ifadesi olarak aktarılan “Bizi doğru yola ilet!” âyetine dair, “Allah'ın kullarına yardımda bulunması vâcip ise bu

<sup>288</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 144.

<sup>289</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 144.

<sup>290</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/212-213.

<sup>291</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3305.

<sup>292</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 144.

<sup>293</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4161.

<sup>294</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1828.

konuda yardım istemenin manası nedir?” şeklinde mukadder bir soruyu cevaplar. Allah’a vâcib olan bir şey de olsa, ondan istekte bulunmanın ibadet olduğunu belirtir. Mükellef, Allah’a dua ettiğinde bu durum kendisi için lütuf olurken, niyazda bulunmayan için lütuf olmayacağını söyler.<sup>295</sup>

Cüşemî; bazı mükellefler için ilâhî lütuf bulunmadığını, ancak bu durumun ilcâ anlamı taşımadığını belirtir. Allah nezdinde bütün mükellefleri imana sevk edecek bir lütfun bulunduğu ve bu ilâhî lütfun vâcib olmadığını savunanları hatalı bularak eleştirir.<sup>296</sup> Bakara sûresi 6. âyetinde; kafirlerin uyarılsalar da uyarılmasalar da iman etmeyeceklerinin belirtilmesini, onlar için lütfun bulunmadığına delalet ettiğini söyler. İman ettirecek bir lütfun bulunması halinde âyetinde kesin bir dille iman etmeyeceklerinin bildirilmeyeceğini savunur. Bu açıdan ilgili ifadenin Ashâbu’l-lütuf’un yaklaşımını bâtil kıldığını iddia eder.<sup>297</sup> Benzer yaklaşımı; “وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ يَٰٓأَيُّهَا مَنِ اتَّبَعَ بِرَأْيِهِ وَبِأُفْقٍ مَّوْجُودٍ لَا تَتَّبِعِ إِلَّا الْوَيْسَاءَ الَّتِي أَتَتْكَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” Ehl-i kitaba her türlü mucizeyi getirsen onlar yine de senin kıblene asla dönmezler.”<sup>298</sup> âyetinde de sergiler. Ashâb-ı lütuf’un; bütün mükellefleri peygamberin kıblesine çevirecek ilâhî bir lütfun bulunduğu anlayışında olduğunu aktarır. Bu yaklaşımlarının ilgili âyetin zâhirine aykırı olduğunu belirtir.<sup>299</sup>

Cüşemî peygamberlerin korunmuşluğunu lütuf teorisi içerisinde değerlendirir. Yasaklanmış fiili terketmeye yardımcı olan lütfu *ismet* olarak isimlendirerek peygamberlerin vasıfları arasında sayar. Lütufsuz hiçbir nebi gönderilmediğini belirtir.<sup>300</sup>

Mu'tezile alimleri kötülük problemini de lütuf teorisi bağlamında değerlendirir. Bu bağlamda Cüşemî; Tevbe sûresi 126. âyetinde yer alan “أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ” Görmüyorlar mı ki her yıl bir veya iki defa musibetlerle sınanıyorlar da yine tövbe etmiyorlar ve ibret almıyorlar.” ifadesinden hareketle hastalık, musibet, kuraklık vb. sıkıntıları lütuf olarak değerlendirir. Bu sıkıntılarla kulların inkarı terk ederek imana yöneldiklerini söyler.<sup>301</sup> Teklif ile kişiye mükafat kazanma imkanının verildiğini, mükafat kazandırmak için gelen imtihanların da bu açıdan lütuf olduğunu savunur. Bedene

<sup>295</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/213.

<sup>296</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4444.

<sup>297</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/236.

<sup>298</sup> el-Bakara 2/145.

<sup>299</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/635.

<sup>300</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3640.

<sup>301</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3305.

dair özür vb. eksikliklerin karşılığı olarak verilen ivaz'ı da bu kapsamda değerlendirir. Hastalık, musibet ve bedensel engellerin zulüm ve abes bir şey olmadığını belirtir. Çeşitli lütuflar barındırdığını düşünür.<sup>302</sup> Lütuf kavramını oldukça geniş manada kullanan Mu'tezile alimleri, kendisiyle mükelleflerin doğruya yönlendirildiği vahiy, nübüvvet ve mucizeyi bu bağlamda değerlendirir.

Sonuç olarak lütuf meselesi Mutezile'nin kendi içerisinde tartışılan bir konudur. Bu konuda mezhep içerisinde üç farklı yaklaşım neşet etmiş, Cüşemî, Mu'tezile'nin genelinin benimsediği lütfun Allah üzerine vâcip olduğu yaklaşımını savunmuştur. İlâhî lütfun insanın tercih ve irâdesini ortadan kaldırmadığına vurgu yapmıştır.

### 3.2.5 Nübüvvet

Nübüvvet meselesi; klasik dönem İslam düşüncesinin önemli tartışma konularından biri olmuştur.<sup>303</sup> Vahyin ilk muhatapları Mekkeli müşrikler arasında dahi nübüvvet inancının bulunduğu düşünülmektedir.<sup>304</sup>

Mu'tezile alimleri nübüvveti; ilâhî bir lütuf olarak değerlendirir. İlâhî adalet bağlamında zorunlu kabul eder. Nübüvvetin gerekliliğini; teklifin hakkıyla gerçekleşmesi ve aklın bilgi sınırları bağlamında değerlendirdikleri anlaşılır. Kâdî Abdülcebbâr nübüvvetin gerekliliğine dair şunları kaydeder: Akıl; nimete şükür, insafli olmak gibi şeylerin iyi olduğunu; zulüm, yalan vb. şeylerin de kötü olduğunu bilebilir. Ancak namazın kötülükten alıkoyduğu için iyi olduğunu, içkinin kin ve nefret meydana getirdiği için kötü olduğunu bilmesi gibi teklife dayalı detayları bilemez. Bu nedenle bu hususları öğretecek birinin gönderilmesi gereklidir. Dolayısıyla peygamber göndermek vâciptir.<sup>305</sup> Kâdî Abdülcebbâr gibi nübüvvetin gerekliliğini savunan Cüşemî; aklın, bilgi vasıtalarından biri olsa da faydalı ve zararlı şeyleri bütün detaylarıyla bilemeyeceğini belirtir. Bu nedenle mükelleflere sorumluluklarını beyan edecek bir elçi gönderilmesinin gerekli olduğunu savunur.<sup>306</sup>

<sup>302</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5544.

<sup>303</sup> Muammer İskenderoğlu, "Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, (2013), 506.

<sup>304</sup> Şevket Kotan, "Cahiliye Araplarında Nübüvvet İnancı 'Kur'an Merkezli Bir Çalışma'", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 98.

<sup>305</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 2/335.

<sup>306</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 157.

Her halükârda isyan edeceği bilinen birine peygamber gönderilmesinin zorunlu olmadığını savunan Mu'tezile alimleri, nübüvvetin gerekliliği hususunda mükellefleri durumlarına göre farklı değerlendirir. Faydaları ancak şeriatı bizzat peygamberden öğrenmekle gerçekleşecek kişiler için yaşadıkları dönemde peygamber gönderilmesini zorunlu görür. Peygamberin şer'î hükümlerine haber vasıtasıyla ulaşabilen ve bu hükümlere göre amel etme imkânı olan mükelleflerin yaşadığı dönemde peygamberlerin bizzat gönderilmesini zorunlu görmez.<sup>307</sup>

Nübüvveti kabul etmeyen bazı gruplar; peygamberlerin akla aykırı hususları emretmelerine, meşakkatli işlerle sorumlu tutmalarına işaret eder. Hakîm olan tanrının ancak akla aykırı olmayan hususlarla peygamber göndereceğini iddia eder. Peygamberin tebliğini, akılların idrak edeceği alanla sınırladıkları için, akıllı olan kişilere peygamber gönderilmesini gereksiz bulur. Bu anlayışa karşı çıkan Mu'tezile; peygamberlerin getirdiği teklifin bir lütuf olduğunu, şer'î emirlerin meşakkatli olsa da karşılığında daha büyük mükafatlar verileceği için aklen kötü olarak vasıflanamayacağını savunur.<sup>308</sup>

Nübüvveti ilâhî lütuf olarak benimseyen Mu'tezilî anlayışa karşı, fetret dönemleri hatırlatılarak bazı mükellefler için lütufların engellendiği, bu nedenle kabih bir durumun ortaya çıktığı yönünde itirazlar yapılmıştır. Cüşemî bu itirazlara Mu'tezile alimlerince farklı cevaplar verildiğini aktarır. Bazı alimler fetret dönemi içerisinde gerçekleşen Fîl hadisesinin Hâlid b. Sinân adında bir peygamberin mucizesi olduğuna dair rivayetlere işaret etmiş, bu dönemde bazı peygamberlerin görevlendirilmiş olabileceğini savunmuştur. Basra Mu'tezilesi Fîl hâdisesini o dönem yaşayan bir peygamberin mucizesi olarak kabul etmiş, Bağdat Mu'tezilesi ise bu olayı Hz. Peygamber'in irhâsı olarak değerlendirmiştir.<sup>309</sup> Fetret döneminde, daha önceki peygamberlerin şer'î delilleri toplum tarafından bilindiği için ilâhî lütuf olacak hususlar mevcuttur. Bu dönemlere dair bazı alimler ise; peygamber gönderilmemiş toplumların, akılları nispetince mükellef tutuldukları kanaatini benimsemiştir.<sup>310</sup>

<sup>307</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 2/335.

<sup>308</sup> Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/396-397.

<sup>309</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5673.

<sup>310</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5505.

Îlâhî bir lütuf olan nübüvvet İslam alimlerine göre yalnızca Allah'ın dilemesine bağlı olup vehbîdir.<sup>311</sup> Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî; Hz. Yûsuf'un nübüvvetine dair “أَشَدُّ اتِّبَاهَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ” âyetinde yer alan nübüvvetine dair “عَظِيمٌ لِّمَنْ يُؤْتَى الْوَحْيَ مِنْ رَبِّهِ”/Erginlik çağına erişince, ona güçlü bir muhâkeme yeteneği ve ilim verdik. İşte güzel davrananları biz böyle mükâfatlandırırız.”<sup>312</sup> ifadesinden hareketle peygamberliğin amellerin karşılığı olarak verildiği sonucuna varanları hatalı bulur. Nübüvvetin iyi amellerin karşılığı olarak verilmediğini, Allah'ın ihsanı olduğunu belirtir.<sup>313</sup> “اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ”/Allah (dini tebliğ için) dilediğini seçer.”<sup>314</sup> âyetinin bu duruma delalet ettiğini savunur.<sup>315</sup> Peygamberliğin verâset usûlü olarak da elde edilemeyeceğini, “Süleyman Dâvud'un yerine geçti/ona vâris oldu.”<sup>316</sup> âyeti ile Hz. Peygamber'in; “Alimler peygamberlerin vârisleridir!” ifadesinde, peygamberliğin Allah'ın seçimine bağlı olması ilkesine aykırı bir durum olmadığını belirtir.<sup>317</sup>

Cüşemî'ye göre bütün peygamberler; I. vahyedilmiş, II. iddiasını destekleyen bir mucize verilmiş, III. yeni bir şeriatla veya unutulmuş bir şeriatı yeniden ihya etmekle görevlendirilmiştir.<sup>318</sup> Nahl sûresi 43-44. âyetlerden<sup>319</sup> hareketle bütün peygamberlere vahyedilip kitap verildiğini savunur. Ebû Hâşim el-Cübbâî gibi resûl ve nebî arasında fark bulunmadığını düşünür.<sup>320</sup>

Risâleti ilâhî lütuf kapsamında değerlendiren Mu'tezile alimlerine göre hikmet ve maslahatların tam olarak gerçekleşebilmesi için peygamberlerde birtakım vasıfların bulunması zorunludur. Bu vasıfların başında sıdk/doğruluk sıfatı gelir. Peygamberlerin yalan söylemeleri, hakikati gizlemeleri mümkün değildir.<sup>321</sup> Cüşemî; Allah'ın sıdk vasfı olmayan yalancı birini peygamber olarak görevlendirmesini, onlara bazı mucizeler vermesini adalet ilkesine aykırı bulur.<sup>322</sup>

<sup>311</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/388.

<sup>312</sup> Yûsuf 12/22.

<sup>313</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3622.

<sup>314</sup> Şûrâ 42/13.

<sup>315</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6230.

<sup>316</sup> Neml 27/16.

<sup>317</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5417.

<sup>318</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Uşûl*, 158; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, 479.

<sup>319</sup> en-Nahl 16/43-44: بِالْبَيِّنَاتِ ﴿٤٣﴾ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ /Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun. O peygamberleri apaçık delillerle ve kutsal metinlerle gönderdik. İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklamak için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.

<sup>320</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4041.

<sup>321</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Uşûl*, 162.

<sup>322</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3491.

Sıdk vasfının bir gereği olarak peygamberlerin dini hususta takiiye yapmalarını zor durumda kalsalar dahi câiz görmez. Bu davranışın, insanların uzaklaşmasına ve maslahatın kaybolmasına sebebiyet vereceğini düşünür. Peygamberlerin tehdit altında dahi sadece sözle de olsa inkârı dile getiremeyeceklerini, aksi halde insanların dalalete düşmelerine sebebiyet vereceğini belirtir. Dini bir hükmün edasını terk etmeye veya şer'î bir ahkâmı gizlemeye zorlanmaları durumunda da doğruluktan ayrılmayacaklarını savunur. Aksi halde maslahatın kaybolacağını ve nübüvvet gayesinin gerçekleşmeyeceğini ifade eder.<sup>323</sup>

İsmet/korunmuşluk, peygamberlerde bulunması gereken vasıflar arasında yer alır. Bu koruma; günah işlemek ve vahyi hatasız olarak tebliğ etmekle irtibatlıdır.<sup>324</sup> Mu'tezile alimlerine göre peygamberlerin nübüvvetten önce veya sonra büyük günah işlemeleri, tenfire sebebiyet vereceği için mümkün değildir. Eş'arî ve Mâtürîdî alimler ise nübüvvetten önce günah işlemelerini mümkün görür.<sup>325</sup> Cüşemî; peygamberlerde ismet vasfının bulunmasından hareketle, onların ukûbete/ilâhî cezaya maruz kalmadıklarını savunur. Bu açıdan Hz. Yûnus'u balığın yutması gibi peygamberlerin yaşadıkları sıkıntıları ilâhî bir ceza olarak değerlendirmez. Mucize oluşlarını vurgular.<sup>326</sup>

Mu'tezilî alimlere göre peygamberlerin tenfire sebebiyet vermeyecek ölçüde küçük günah işlemeleri mümkündür. Cüşemî “وَاسْتَغْفِرْ لِنَفْسِكَ/Günahın için af dile..” âyetinin<sup>327</sup> peygamberlerden sağirelerin sâdır olabileceğine delalet ettiğini söyler.<sup>328</sup> Küçük günah meselesine dair Mu'tezile alimleri arasında bazı ihtilaflar mevcuttur. Ebû Ali; kabih olduğunu bildikleri halde küçük günah işlemelerini mümkün görmez. Peygamberlerin sağirelerinin te'vil hatası olduğunu, kasten küçük bir günahı işlemediklerini vurgular. Ca'fer b. Mübeşşir peygamberlerden sâdır olan küçük günahların sehven meydana gelebileceğini savunur. Ebû Hâşim ise peygamberlerin bilerek küçük günah işlemelerini mümkün görür.<sup>329</sup> Cüşemî; “وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَىٰ وَلَمْ نُجِدْ لَهُ عَزْمًا/Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.” âyetinde yer alan “unuttu” fiilinin

<sup>323</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4124.

<sup>324</sup> Cağfer Karadaş, “Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamber'in Rolü”, *Diyanet İlmi Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed-özel sayı- (2003), 239.

<sup>325</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 111; er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 3/8.

<sup>326</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5952.

<sup>327</sup> Muhammed 47/19.

<sup>328</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6456.

<sup>329</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 161.



“terk etti” manasına geldiğini belirtir. Hakiki manaya hamledildiğinde teklifin ortadan kalkmış olacağını düşünür.<sup>330</sup> Bu açıdan Ebû Hâşim’in kanaatini taşıdığı anlaşılır. Ancak şeriatın edâsında yanılmalarının mümkün olmadığını vurgular.<sup>331</sup> Peygamberlerden misak/söz alınmasını, ismet vasıflarına aykırı bulmaz. Bu misakı görevli oldukları hususlarda sebat etmeleri için ilâhî bir lütuf olarak görür.<sup>332</sup>

İlim ve fetânet peygamberlerde bulunması gereken özellikler arasında yer alır. Peygamberlerin; Allah’a dair câiz olan ve câiz olmayan hususları bilmelerinin zorunlu olduğu kabul edilir.<sup>333</sup> Bu bağlamda Hz. Mûsâ’ya isnad edilen rû’yet talebi; rû’yetullâh anlayışlarına itiraz olarak getirilir. Mu'tezile alimleri bu talebin Hz. Mûsâ’nın isteği olmadığını, kavminin ısrarı nedeniyle onlar adına dile getirdiği bir durum olduğunu savunur. Rû’yetullah’ın mümkün olmadığına dair kesin delilleri görmeleri için kavminin talebini ilettiğini iddia eder.<sup>334</sup>

Cüşemî “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى”/ Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz adamlardan başkasını peygamber göndermedik.”<sup>335</sup> âyetinde yer alan “Sadece adamlardan gönderdik!” ifadesini, akıl ve fazilet yönünden daha üstün oluşlarıyla izah eder. “Şehir halklarından” ifadesini; bedevilerden peygamber seçilmediği yönünde yorumlar. Meleklerden, cinlerden, bedevilerden ve kadınlardan peygamber gönderilmediğini savunur.<sup>336</sup>

Mu'tezile; peygamberlerin insanları uzaklaştıracak, tenfire sebebiyet verecek her türlü kötü özelliklerden korunduklarını, insanları kabule yaklaştıracak özelliklerle tezyin edildiklerini düşünür. Cüşemî bu bağlamda; Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmemesini, muhatapları kabule yaklaştıracak mucizevi yönleri arasında değerlendirir.<sup>337</sup>

Mu'tezile’nin nübüvvete dair tenzihçi bir yaklaşım benimsedikleri görülür. “لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا” âyetindeki<sup>338</sup> وَتُسَبِّحُوهُ ifadesinde yer alan zamirin merciine dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Genellikle zamir Allah’a döndürülerek tesbih edilmesi manası verilir. Cüşemî ise bu ifadenin Allah

<sup>330</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4753.

<sup>331</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4992.

<sup>332</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5704.

<sup>333</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, 15/290.

<sup>334</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2707.

<sup>335</sup> Yûsuf 12/109.

<sup>336</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3728.

<sup>337</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/5580.

<sup>338</sup> el-Fetih 48/9: Allah’a ve peygamberine iman edersiniz, O’nu destekleyip büyüklüğü karşısında eğilesiniz ve akşam sabah O’nu tenzih ederek anasınız diye seni, şahit, müjdeci ve uyarıcı olarak göndermişizdir.

ve rasûlünün yakışksız vasıflardan tenzih edilmesine delalet ettiğini belirterek, peygamberi zamirin mercileri arasında kabul eder. Özellikle Hz. Yûsuf, Dâvud ve Süleyman peygamberlere dair aktarılan yakışksız rivayetlerin bu âyetin delaletiyle bâtıl olduğunu ifade eder.<sup>339</sup> Hz. Peygamber'in putlara dokunduğu yönündeki rivayetleri de bu bağlamda değerlendirir. Bu aktarımlar sahih ise te'vil edilmesi gerekeceğini savunur. Onları kırmak ve insanları uzaklaştırmak için dokunmuş olabileceğini belirtir. Tazim amaçlı putlara dokunmanın küfür olduğunu, peygamber için düşünülmesinin mümkün olmadığını ifade eder.<sup>340</sup>

Cüşemî peygamberlerin vahye bağlı kaldıklarını belirtir. Vahye bağlı kalmaksızın şariat ihdas edebilecekleri görüşüne karşı çıkar. “وَأَتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ” /Sana ne vahyedilirse ona uy ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret.” âyetinin<sup>341</sup> vahye bağlı kalmaksızın sünnet veya hüküm ihdas etme yetkilerinin bulunmadığına delalet ettiğini belirtir.<sup>342</sup> Ancak Hz. Dâvud ve Süleyman'ın farklı hükümler vermelerinden bahseden Enbiyâ 21/78. âyetinden hareketle, peygamberlerin ictihadda bulunabileceklerini savunur. Peygamberin ictihadının da vahiy kaynaklı olduğuna vurgu yapar. Ebû hâşim el-Cübbâî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali ve Kâdî Abdülcebbâr'ın da bu görüşte olduğunu aktarır.<sup>343</sup>

Cüşemî peygamberlerin gaybı bilmediklerini belirtir. “وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا” /Çevrenizdeki bedevîler içinde münafıklar var. Sen onları bilmezsin.” âyetini<sup>344</sup> Hz. Süleyman ile Sebe melikesinden bahseden anlatır<sup>345</sup> ve çeşitli âyetleri bu bağlamda değerlendirir. Peygamberin gaybı bilemediği bir durumda imamların gaybı bildiğini savunan İmamiyye Şia'sına eleştirilerde bulunur.<sup>346</sup>

Melekler ve peygamberlerden hangisinin daha üstün olduğu meselesi Mu'tezile ile Eş'arî ve Mâtürîdî alimler arasında ihtilaflıdır. Eş'arî, Mâtürîdî ve Şîî alimlerinin çoğunluğuna göre peygamberler meleklerden üstündür.<sup>347</sup> Mu'tezilî alimlere göre ise melekler peygamberlerden üstündür.<sup>348</sup> Cüşemî; şeytanın; Hz.

<sup>339</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6485-6487.

<sup>340</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4273.

<sup>341</sup> Yûnus 10/109.

<sup>342</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3446.

<sup>343</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 7/4862; 9/6639.

<sup>344</sup> Tevbe 9/101.

<sup>345</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5422.

<sup>346</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/836.

<sup>347</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/534.

<sup>348</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/2242.

Âdem ve Havvâ'yı yasak ağaçtan yemeleri durumunda melek olacakları va'diyle kandırmasını,<sup>349</sup> Hz. Nûh'un "أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ/Ben melek olduğumu da iddia etmiyorum!" ifadesini,<sup>350</sup> Mısırlı kadınların Hz. Yûsuf'u iffet ve güzelliği sebebiyle yücelterek onun bir beşer olamayacağını, olsa olsa bir melek olabileceğini iddia etmelerini, peygamberlerden daha faziletli oluşlarına hamleder.<sup>351</sup>

Cüşemî; Hz. Peygamber'in (sav.) diğer elçilerden daha faziletli olduğu hususunda icma edildiğini aktarır. Cinler ve insanların tamamına kıyamete kadar neshedilmeyecek bir dini tebliğ etmek için gönderildiğini, dolayısıyla sevap bakımından üstün olduğunu, hiçbir kimsenin ulaşamayacağı derecetü'l-vesile mertebesine sahip olduğunu belirtir. Diğer peygamberlerin kendi aralarındaki faziletine dair kesin bir delil bulunmadığını söyler. Bu bağlamda; "فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ/Ulû'l-azm/Azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret."<sup>352</sup> âyetinde yer alan من edatını, Ebû Müslim ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin tekid ve beyan kabul ettiğini, bütün peygamberlerin ulû'l-azm sahibi olduğu görüşünde olduklarını aktarır. Bu görüşü tercihe şayan bulur.<sup>353</sup>

Aynı dönemde birden çok peygamber gönderilmesi mümkündür. Cüşemî; aynı topluluğa görevlendirilmeleri durumunda mucizelerinin ortak olmasını caiz görür. Aralarında zaman farkı bulunması durumunda her birinin ayrı mucizesinin bulunması gerektiğini savunur.<sup>354</sup>

Mu'tezile alimlerine göre peygamberliğin en temel şartı, nübüvvet iddiasını destekleyen bazı mucizelerin bulunmasıdır.<sup>355</sup> Mucize; tahsis/bir kişiye has olması ve ibâne/onu diğer insanlardan ayırması cihetiyle nübüvvete delalet etmektedir. Peygamber dışında birinden mucizenin zuhur etmesi, mefsedete sebebiyet vereceği ve ibâne özelliğine aykırı olacağı için caiz değildir.<sup>356</sup>

Cüşemî mûcizenin dört vasfından bahseder: I. Mucize beşerin güç yetiremeyeceği, Allah'ın bir fiili olmalıdır. II. Mûcize peygamberlik iddiasının peşinden gerçekleşmelidir. III. Gerçekleşen olay harikulade, alışılmışın dışında bir iş olmalıdır. IV. Bütün bu özellikleriyle birlikte teklifin devam ettiği süreç

<sup>349</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2523.

<sup>350</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3488.

<sup>351</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3636.

<sup>352</sup> el-Ahkâf 46/35.

<sup>353</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6431.

<sup>354</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5873.

<sup>355</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 158.

<sup>356</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 160.

içerisinde zuhur etmelidir.<sup>357</sup> Sihir/ilizyon ile mûcize arasında birçok fark bulunduğunu, aklı başında insanların sihrin gerçekliğinin bulunmadığının farkında olduklarını söyler. Çalışma ve gayretle sihirbazların numaralarını sıradan insanların da yapabileceklerini hatırlatır. Mûcizenin ise hakikatının bulunduğunu, eğitimle elde edilemez ilâhî bir fiil olduğunu vurgular.<sup>358</sup> Mucizelere şüphe düşürme ihtimali taşıdığı için sihrin hakikatini kabul etmeyen Mu'tezile alimlerinin<sup>359</sup> aksine Eş'arî sihrin hakikatini savunur.<sup>360</sup>

Cüşemî mucizeleri iki kısma ayırır. İlk olarak; peygamberin nübüvvet iddiasına delalet eden harikulade durumlara yer verir. Bu kısımdaki mucizelerin, muhatap tarafından inkâr edileceği bilinse dahi ortaya konulması gerektiğini düşünür. İkinci kısımda; iman edecekler için lütuf olan mucizeleri zikreder. Bu özellikteki mucizelerin, kendileri için lütuf bulunmayanlara gösterilmek zorunda olmadığını belirtir. İnkarcıların geri çevrilen mucize taleplerini bu kısımda değerlendirir.<sup>361</sup>

Cüşemî mucizelerin; peygamberlik iddiasının akabinde ve mükelleflerin maslahatının bulunduğu durumlarda izhar edildiğini söyler. Bir mucizenin mefsedet doğuracağı bilindiğinde izhar edilmemesi gerektiğini savunur. İnkarcıların mucize taleplerine cevap verilmemesinin gerekçesini bu durumla irtibatlandırır. Her mucize talebine karşılık verilecek olsa asıl görevlerini yapamayacaklarını söyler.<sup>362</sup>

Mu'tezilî alimlerin geneli mucizelerin peygamberlik iddiasından önce gerçekleşmesini kabul etmez. Ebü'l-Kâsım ve takipçileri ise bu durumu mümkün görür. Hz. Peygamber'e dair; Fîl vakıası, çocukluğunda bulutun gölge yapması gibi olağanüstü durumları, nübüvveti destekleyen *irhâs* olarak değerlendirir.<sup>363</sup>

Mu'tezile'ye göre peygamberlerin dışında birinden mucize/olağanüstü olaylar meydana gelemez. Aksi halde hakiki peygamber ile sahte peygamberin karışacağını, bu durumun teklife aykırı olacağını düşünürler. Kerametlerin varlığına dair sahih bir nakil bulunmadığını, şayet böyle bir güç varsa sahabenin bu duruma daha layık olacaklarını, ancak onlardan olağanüstü bir fiilin zuhûr ettiğine

<sup>357</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3407.

<sup>358</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3407.

<sup>359</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/436; el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/527.

<sup>360</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 19.

<sup>361</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4242.

<sup>362</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4311.

<sup>363</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 159.

dair bir aktarımın bulunmadığını ifade ederler. Olağanüstü hallerin peygamberlere has olduğunu savunurlar. Sihir ve kerameti bu nedenle kabul etmezler.<sup>364</sup> Cüşemî; kerameti kabul edenleri Haşvî olarak isimlendirir.<sup>365</sup> Hz. Meryem'in vasıtasız olarak Allah tarafından rızıklandırılmasını Eş'arî ve Mâtürîdî alimler kerametın delilleri arasında zikreder.<sup>366</sup> Ancak Cüşemî bu durumu Hz. Zekeriya'nın mucizesi olarak değerlendirir. Mucizelerin, başka bir şahıs eliyle vuku bulmasını câiz görür. Hz. Zekeriya'nın bu durumun bir mucize olduğunu Hz. Meryem'e öğretmek için "Bunlar sana nereden geldi?" dediğini söyler.<sup>367</sup>

Cüşemî Hz. Peygamber'e dair; arkasını görebilmesi, gözlerinin uyuyup kalbinin uyumaması, gölgesinin yere düşmemesi, sineklerin musallat olmaması, bevlını toprağın yutması, yanında hiç kimsenin daha uzun gözükmemesi, nübüvvet mührü, gece karanlığında yüzünün parıldaması, sünnetli doğması şeklinde pekçok mucizesinden bahseder. Kur'an'da geleceğe dair haberler içeren bazı âyetleri mucizesi olarak yorumlar. Tebük seferine katılmayanlara dair; "يَعْتَدُونَ اليكم/Size özür beyan edecekler!", "سَيَحْلِفُونَ/Yemin edecekler!" ifadelerini,<sup>368</sup> Bedir savaşı öncesi kervan veya ordudan birini va'd etmesi ve va'dinin gerçekleşmesini bu yöndeki mucizeleri arasında zikreder.<sup>369</sup> İnşikâk-i kamer hadisesinin gerçekleştiğini, Mu'tezilî önderlerinin de bu görüşte olduğunu aktarır.<sup>370</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile aklı bilgi vasıtalarından biri olarak kabul etse de faydalı ve zararlı şeyleri bütün detaylarıyla bilemeyeceğini belirtir. İlâhî bir lütuf olarak nübüvveti zorunlu görür. Nübüvvetin Allah'ın ihsanı olduğunu, çalışarak elde edilemeyeceğini savunur. Her peygamber için mucize ve ilahî vahiy bulunacağını düşünür. Peygamberlerin; sıdk, ismet, ilim ve fetânet gibi insanları kabule yaklaştıracak özelliklerle tezyin edildiklerini, tenfire sebebiyet verecek her türlü kötü özelliklerden korunduklarını iddia eder. Meleklerin daha üstün olduklarını savunur. Olağanüstü işleri sadece peygamberlere has görür. Bu nedenle sihir ve kerametın hakikatinin bulunmadığını iddia eder. Cüşemî nübüvvet meselesinde Mu'tezilî anlayışı savunur. Çeşitli âyetleri bu bağlamda değerlendirir.

<sup>364</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/242; Fethi Kerim Kazanç, "Kadı Abdülcebbar'da Mucize ve Âdet", *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/348.

<sup>365</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fî'l-Usûl*, 160.

<sup>366</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 8/32.

<sup>367</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1153.

<sup>368</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3235.

<sup>369</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/2548.

<sup>370</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6677.

Ebû Hâşim el-Cübbâi gibi resûl ve nebî arasında fark görmediği, onlardan küçük hataların sadır olabileceği yaklaşımında olduğu anlaşılır.

### 3.3 Va'd-Vaîd

Beş ilke üzerine kurulu Mu'tezilî düşüncenin temel esaslarından biri va'd ve vaîd ilkesidir. Tevhid ilkesinin temel konusunu tanrı, adâlet ilkesinin ise insandır. İki ilkenin kesişim noktasının ise va'd ve vaîd ilkesi olduğunu söylemek mümkündür. *Va'd*; gerçekleşecek olan hayır ve iyiliği haber vermek anlamına gelir. *Vaîd* ise vaki olacak olan şer ve azabı bildirmek anlamındadır.<sup>371</sup> Abbâd ve Ebû Abdullah el-Basrî'ye göre va'd; sevap, vaîd ise azap anlamına gelir. Cüşemî bu tanımları hatalı bulur.<sup>372</sup> İlgili ilkeyle irtibatlı ifadelerden biri olan *hulf* ise; ileride yapılacağı haber verilen şeyin terk edilmesidir. Mu'tezilî alimlere göre *hulf* yalan manası taşıdığı için Allah bu durumdan münezzehtir.<sup>373</sup>

Kâdî Abdülcebbar'a göre va'd ve vaîd ilkesi; Allah'ın itaatkâr kullarına sevap vadettiğinin, âsilere ceza tehdidinde bulunduğu, va'd'inin mutlaka gerçekleşeceğinin, cezayı hak edenlerin kesinlikle o cezaya müstehak olacaklarının, va'd ve vaîd'inden dönmek yalan ve *hulf* olacağı için Allah'ın bu durumdan münezzehtir olduğu bilinmesidir.<sup>374</sup>

Va'd ve vaîd ilkesinin temelinde adâlet ve özgür irade anlayışı yer alır. İlahî adaletin bir gereği olarak; iyilik yapan sevapla mükafatlandırılacak, kötülük yapan yaptığı masiyetin karşılığında cezalandırılacaktır. Büyük günah işleyenler tövbe etmedikçe affedilmeyecek, sevap işleyenler de mükafatlarından mahrum bırakılmayacaklardır. Mu'tezile'nin aksine Mürcie; Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini, vaîd'inden dönmesinin ise mümkün olduğunu düşünür. Bu nedenle büyük günah işleyenlerin tövbe etmeseler dahi affedilmelerinin mümkün olacağını savunur. Mürcie ile olan bu muhalefetin bir sonucu olarak va'd ve vaîd düşüncesi bir ilke olarak benimsenmiş, Eş'arî ve Mâtürîdîlerle gerçekleşen tartışmalarla şekillenmiştir.<sup>375</sup>

<sup>371</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3194.

<sup>372</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 251.

<sup>373</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/220.

<sup>374</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/220.

<sup>375</sup> Mücteba Altındaş, "Va'd-Vaîd Konusunda Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Yönelttiği Eleştiriler", *Kader* 18/1 (2020), 64.

Cüşemî; Mürcie'nin yaklaşımını çeşitli âyetlerle eleştirir. Örneğin; “ مَا يُدَّكِّلُ ”<sup>376</sup> Bende söz değişmez!”<sup>376</sup> âyetinin Allah'ın vaîdinden dönmeyeceğine delalet ettiğini söyler. Amr b. Ubeyd'in Mekke'de Ebû Amr b. Alâ ile vaîd meselesine dair yaptığı münazarada bu âyeti delil olarak kullandığını aktarır.<sup>377</sup> “ وَلَوْ ”<sup>378</sup> Dileseydik elbette herkesin doğru yolda yürümesini sağlardık. Fakat şu sözüm mutlaka gerçekleşecek!”<sup>378</sup> âyetinde yer alan حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي ifadesinin; cennetliklerin cennete, cehennemliklerin ise mutlaka cehenneme girdirileceklerine, Allah'ın va'd ve vaîd'inden dönmeyeceğine delalet ettiğini söyler. İlgili ifadenin Mürcie'nin yaklaşımını bâtil kıldığını düşünür.<sup>379</sup>

Mâtürîdî va'd konusunda Mu'tezile'ye yakın bir yaklaşım sergiler. Allah'ın va'd'inden dönmeyeceğini akli delillerle ispatlamaya çalışır. Mâtürîdîye göre va'd'den dönmek; I. vadettiğine pişman olmak; II. vadettiği şeye ihtiyaç duymak veya III. va'dini yerine getirmekten aciz kalmak nedeniyle gerçekleşir. Bu üç durum Allah için düşünülemeyeceği için va'd'inden dönmesinin mümkün olmadığını savunur.<sup>380</sup> Vaîdinden dönmesi hususunda ise Mâtürîdîler arasında ihtilaf vardır. Bir kısmına göre vaîd'inden dönmesi mümkün olup bu bir lütuf ve keremdir. Muhakkik Mâtürîdîlere göre ise vaîdinden de dönmesi mümkün değildir. Ancak Allah dilediğinin günahını affedebilir. Bu durum onun vaîdinden dönmesi anlamına gelmez.<sup>381</sup> Eş'arîlere göre ise Allah'ın va'd'inden dönmesi aklen mümkündür. Vaîdinden dönmesi de câiz olup bu bir eksiklik olmayıp Allah için bir keremdir.<sup>382</sup> Hatta Eş'arî'ye göre; Allah mümini cehenneme, kafiri cennete koyabilir.<sup>383</sup> Eş'arîler'in bu yaklaşımı Mu'tezile tarafından; “peygamberlerin cehenneme, Firavun'un cennete girdirilmesini mümkün gördükleri” ithamıyla şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.

Eş'arî ve Mâtürîdî alimlere göre vaîdden dönmek bir kusur olmayıp lütuf ve keremin bir göstergesidir. Ancak bu yaklaşıma; vaîd'den dönmek caiz ise va'd'den dönmenin de mümkün olacağı yönünde itiraz getirilmiştir.<sup>384</sup> Bu yaklaşıma karşı

<sup>376</sup> Kâf 50/29.

<sup>377</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6566.

<sup>378</sup> es-Secde 32/13.

<sup>379</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5679.

<sup>380</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/187.

<sup>381</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 164.

<sup>382</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/582; Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 164.

<sup>383</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 17.

<sup>384</sup> Abdurrahman Bedevi, “Va'd ve Vaîd, el-Menzile Beyne'l-menziileteyn, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker”, çev. Hikmet Akpur, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/603.

çıkan Kâdî Abdülcebbâr'a göre; Allah'ın vaîdinden dönmesinin bir lütuf olacağını, bu nedenle vaîdinden dönmesinin mutlak olarak câiz olacağını iddia edenler, Allah'a hulf ve yalan isnad ettikleri için kâfir olmaktadır. Va'd ve vaîdinden dönmeyeceğini ancak vaîdinin genelinden bazı istisnaların bulunabileceğini söylemek ise kişiyi küfre düşürmese de hatalı yapacaktır.<sup>385</sup>

Kâdî Abdülcebbâr gibi Cüşemî de vaîdden vazgeçmenin güzel bir şey olduğu yönündeki itirazı doğru bulmaz. Tehdit ettiği şeyden vazgeçmenin; işlerin akibetini bilmeyen, sadece bu yönde azmedeceğinden haber veren insanlar nezdinde ihsan olarak değerlendirileceğini, her şeyin sonucunu bilen ve bildiği bu sonuçtan haber veren Allah için böyle bir şeyin söz konusu olmayacağını söyler. Allah'ın hulf ve yalandan münezzeh olduğunu belirtir.<sup>386</sup>

Mu'tezile alimleri va'd ve vaîd ilkesinden hareketle yeniden dirilişin Allah için vâcip olduğunu düşünür. Onlara göre Allah insanlara teklifte bulunmuş, hak edecekleri sevapları zayi etmeyeceğine dair güvence vermiştir. İnsanları çeşitli elemlere maruz bırakarak onlara vereceği ivazı garanti etmiştir. Dünyayı imtihan yurdu kılmış, zalim-mazlum arasına girmemiştir. Bu durum hesabın görüleceği, hakların verileceği bir hayatı/ahireti gerekli kılmaktadır. Bu durumu Allah bizzat kendisi vadetmiş, yerine getirmeyi kendi zâtına vâcip kılmıştır.<sup>387</sup> Cüşemî; “وَلَنْ نَّجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا/Allah'ın kanununda asla bir değişme bulamayacaksınız!” âyetinin<sup>388</sup> bu hususu desteklediğini söyler.<sup>389</sup>

Mu'tezilî alimlerin istihkak anlayışına göre mükellef sadece kendi fiilleriyle mükafat ve azabı hak eder.<sup>390</sup> Va'd ve vaîd'in adâlet ilkesi ihlal edilmeden gerçekleşebilmesi için, kulların fiillerinin fâili olması, iman-inkar gibi hususları bizzat kendilerinin meydana getirmesi gereklidir.<sup>391</sup> Cüşemî; va'd ve vaîdin, mükellefin amelleri karşılığında gerçekleştiğine dair bazı âyetleri delil olarak kullanır.<sup>392</sup> Vaîdin sıhhati için, mükellefin fiillerinin yaratıcısı olması gerektiğini, fiilleri başkası tarafından yaratılan kişiye vaîdde bulunmanın anlamsız olacağını

<sup>385</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/204.

<sup>386</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6566.

<sup>387</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6663.

<sup>388</sup> el-Ahzâb 33/62.

<sup>389</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5771.

<sup>390</sup> Hüseyin Maraz, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 121.

<sup>391</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5775.

<sup>392</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4704.



söyler.<sup>393</sup> Kulun kendi fiilinin yaratıcısı olmadığını savunanlar; Allah'ın va'dinden dönmesini, müminleri cezalandırıp kafirleri mükafatlandırmasını aklen mümkün görmektedir. Bu anlayışa karşı çıkan Cüşemî; “إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ”/İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz.” âyetinin<sup>394</sup> itaatkâr mükellefe mükafatının verileceğine,<sup>395</sup> “وَعَدَ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ”/Bu Allah'ın va'didir. Allah va'dinden caymaz!<sup>396</sup> âyetinin, Allah'ın va'd ve vaîd'inden caymayacağına delalet ettiğini söyler. Bazılarının bu âyet ile istidlalde bulunmadıkları için, va'd ve vaîd'i anlayamadıklarını, Allah'ın hulf ve yalandan münezzeh oluşunu idrak edemediklerini belirtir. Bu nedenle âyetin devamında yer alan “Ancak insanların çoğu bilmez!” ifadesine muhatap olduklarını iddia eder.<sup>397</sup>

Cüşemî; müminler de dahil bütün mükelleflerin vaîd/ilahi uyarının kapsamına girdiğini söyler. Müslümana vaîd olmayacağı anlayışını, günaha teşvik manası taşıdığı için doğru bulmaz.<sup>398</sup> Va'd ve vaîd'in umumi olduğunu, peygamberler de dahil bütün müminleri kapsadığını savunur.<sup>399</sup> Ehl-i kıblenin de vaîdin kapsamına girdiğini; “إِنَّهُ لَا يُجِبُّ الظَّالِمِينَ”/Hiç şüphe yok ki O haksızlık edenleri sevmez.” âyeti<sup>400</sup> ile delillendirir.<sup>401</sup>

Sevap, ikâb, ihbât-tekfîr-müvâzene, tövbe, şefaât ve cennet-cehennem konuları va'd-vaîd ilkesinin temel meseleleri arasında yer alır.

### 3.3.1 Sevap

Sevap ve ikâb; va'd-vaîd ilkesinin önemli konuları arasında yer alır. Mu'tezilî alimlere göre Allah; mükelleflere vadetmiş olduğu sevab ve mükafatı eksiksiz bir şekilde yerine getirecek, azab ve ikâb vaîdinden dönmeyecektir.

Sevap; mükafat, karşılık anlamına gelmektedir.<sup>402</sup> Cüşemî'ye göre sevap, Cebriye'nin yaklaşımının aksine mükellefin amelinin bir karşılığı olup bizzat fâil tarafından hak edilmiş bir şeydir. Mükafatın tam anlamıyla hakedilmesi için

<sup>393</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6048.

<sup>394</sup> es-Sâffât 37/121.

<sup>395</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5945.

<sup>396</sup> er-Rûm 30/6.

<sup>397</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5601.

<sup>398</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü 'l-Mesâil fi 'l-Usûl*, 257.

<sup>399</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü 'l-Mesâil fi 'l-Usûl*, 251.

<sup>400</sup> eş-Şûrâ 42/40.

<sup>401</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6265.

<sup>402</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1333.

mükellefin kendi fiilinin yaratıcısı olmasını zorunlu görür. Bu bağlamda Bağdat Mu'tezilesi'nin tefaddül anlayışını eleştirir.<sup>403</sup>

Mükellef, sevap hak edebilmesi için; vâcip, sünnet gibi fiilleri yapmalı kötü fiilleri de terk etmelidir. Kötü fiilleri işlemesi veya fiillerini gösteriş maksadıyla yapması halinde sevap elde edemeyecektir. Sevap meşakkate karşılık olduğu için vâcibi yaparken veya yasağı terk ederken yapılan fiilde bir zorluk bulunmalıdır.<sup>404</sup>

Mu'tezilî alimlerin; Âl-i İmrân 195. âyeti Allah'ın va'dinden dönmeyeceği, herkese hak ettiği mükafatı vereceği yönünde yorumladıkları görülür.<sup>405</sup> Cüşemî; Allah'ın, hak edenlere vereceği mükafatı kendi zâtına gerekli kıldığını, amellerini zâyî etmeyeceğini bildirdiğini söyler. Bütün mükelleflerin bu va'din kapsamına dahil olduğunu savunur. Benzer âyetlerin; cennetin ameller karşılığında hak edildiğine delalet ettiğini düşünür. Büyük günahların, kişinin sevaplarını zâyî ettiği yönündeki yaklaşımın, va'd ilkesine aykırı olmadığını, zira hak edilen sevapların bizzat mükellef tarafından zâyî edildiğini belirtir.<sup>406</sup>

Cüşemî *لَئِنْ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنَ السَّيِّئَاتِ* âyetinin<sup>407</sup> sebep-i nüzûlüne dair yer verdiği bir rivayete göre; Ensar'dan hurma satıcısı bir adam, kendisine müşteri olarak gelen bir kadını "Bu hurmalar iyi değil. Evde daha iyisi var!" diyerek evine davet eder. Kadın kendisinden faydalanmak isteyen adama; "Allahtan kork!" diye çıkışınca adam yaptığından pişman olur. Hz. Peygamber'in yanına gelerek durumunu anlatır. Hz. Peygamber bir cevap vermez. Vahiy gelmesini bekler. Derken ikinci vakti girer. Hz. Peygamber ve sahabe ikinci namazını kılınca Allah resulü; "Soru soran adam nerede?" der. Adam gelince; "Bu namazı bizimle kıldın mı?" diye sorar. "Evet!" cevabını alınca; "Gidebilirsin. Çünkü kıldığın namaz yaptığın hatana kefaret oldu!" buyurur. Bu durumun bütün ümmet için geçerli olup olmadığını soran Hz. Ömer'e; "Bütün insanlık için!" cevabını verir.<sup>408</sup> Bu bağlamda Ebû Ali

<sup>403</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4407.

<sup>404</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûlî'd-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 63.

<sup>405</sup> Âl-i İmrân 3/195: فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أَبْصِرُ عَمَلٍ غَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ رَبِّي وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمٌ/Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: "Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Andolsun ki, Allah katından bir mükâfat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allah'ın katındadır!"

<sup>406</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1433.

<sup>407</sup> Hûd 11/114.

<sup>408</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3577.

el-Cübbâi; sevapların, günahlara keffaret olduğunu düşünür. Sevapların günahlara keffaret oluşu ise iki şekilde gerçekleşir: I. Yapılan amelin sevabının, işlenilen günahın ikâbından daha çok olmasıyla keffaret oluşu. Burada keffaret olunan günah, seğairden/küçük günahlardandır. II. Tövbelerin, büyük günahlara keffaret oluşu. İlgili âyet keffaretin iki vechini de kapsamaktadır.<sup>409</sup> Cüşemî; sevapların ikâblara keffaret olmasının müminlere has olduğunu söyler. Kafirlerden güzel/faydalı davranışlar meydana gelse de bu fiillerin kendileri için keffaret olmayacağını belirtir.<sup>410</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile; sevapların mükellefin amellerinin bir karşılığı olduğunu, büyük günahların, kişinin sevaplarını zâyî edeceğini düşünür. Cennetin ameller karşılığında hak edildiğini, sevapların ikâblara keffaret olduğunu, Allah'ın vadettiği mükafattan vazgeçmeyeceğini savunur. Cüşemî'nin de bu yaklaşımı benimsediği, Bağdat Mu'tezilesi'nin tefaddül anlayışını eleştirdiği görülür.

### 3.3.2 İkâb

Va'd-vaîd ilkesinin konuları arasında yer alan ikâb kavramı; ceza, azap anlamlarına gelir.<sup>411</sup> Mu'tezilî alimlere göre mümin, büyük günah işleyip tövbe etmediği müddetçe ebedî ikâbı hak eder.<sup>412</sup> İkâb; Allah hakkı olduğu için şefaitle affedilemez. Büyük günahlar nedeniyle hak edilen ikâb da dahil bütün azabın şefaitle affedilebileceğini savunan Mürcie'yi eleştirdikleri görülür.<sup>413</sup>

Mu'tezile'ye göre sevaplar iyi amellerin karşılığı olduğu gibi ikâblar da hataların karşılığı olarak hak edilir. Cüşemî; “فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ” /Allah da günahları yüzünden onları yakalaydı verdi.”<sup>414</sup> âyetini bu bağlamda değerlendirerek, azabın ancak yapılan günahların karşılığı olarak hak edildiğini belirtir. İkâbı hak etmeyen birine azap edilemeyeceğini söyler.<sup>415</sup>

Eş'arîler; Mu'tezile'nin va'd ve vaîd ilkesi bağlamında sevap ve ikâbın mükellefin amellerinin karşılığı olduğu yönündeki yaklaşımını eleştirir. “يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ”/Dilediğini bağışlar dilediğine azap eder.”<sup>416</sup> âyetinin,

<sup>409</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3579.

<sup>410</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3580.

<sup>411</sup> İlyas Üzümlü, “İkâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/13.

<sup>412</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 252.

<sup>413</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 256.

<sup>414</sup> Âl-i İmrân 3/11.

<sup>415</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1105.

<sup>416</sup> Âl-i İmrân 3/129.

Mu'tezile'nin yaklaşımını bâtil kıldığını savunur. İlgili âyetten hareketle Râzî; ulûhiyetin gereği olarak Allah'ın dilemesi halinde bütün kafırları cennete, bütün müminleri de cehenneme sokabileceğini söyler. İradeleri de dahil kulların bütün fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını hatırlatır. Kulun taat ve masiyetinin Allah'tan kaynaklandığını iddia eder.<sup>417</sup> Bu düşünceye karşı çıkan Cüşemî; Allah'ın mükelleflere ikâbla vaîdde bulunmuş olmasının, fiillerin fâilleri tarafından yaratılmasını zorunlu kıldığını söyler. Fiillerin Allah tarafından yaratıldığı düşünüldüğünde, "ikâbı hak etti." manasının gerçekleşmeyeceğini, aksine "ikâbı hak ettirildi." sonucunun ortaya çıkacağını ifade eder.<sup>418</sup> İlgili âyette yer alan "مَنْ يَشَاءُ" ifadesinin mücmel bırakıldığını, farklı âyetlerle beyan edildiğini savunur. Diğer âyetler dikkate alındığında; tövbe edenlerin bütün hatalarının affedileceği, tövbe etmeyip küçük günahta ısrar edenlere ve büyük günah işleyenlere ise azap edileceği manasının anlaşıldığını belirtir.<sup>419</sup>

Mu'tezilî alimlere göre Allah vaîd'ini yerine getirecek, tehdit ettiği azabı ebedi olarak devam ettirecektir. Cüşemî; "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ" /İnkâr edenleri ve hakkı gözetmeyenleri, Allah asla bağışlayacak değildir!"<sup>420</sup> âyetinin, azabın sürekli olacağına delalet ettiğini söyler. Ulemânın; ikâb'ın belli bir süre devam edeceğini iddia eden Cehm b. Safvan'ı tekfir ettiklerini aktarır.<sup>421</sup>

Cüşemî; Hz. Yûnus ve kavmine dair anlatılardan hareketle Allah'ın vaîdinden dönmesinin mümkün olduğu yönündeki değerlendirmeleri doğru bulmaz. Aktardığına göre; Hz. Yûnus Musul topraklarında yer alan kabilesi Ninova'ya peygamber olarak gönderilir. Onları iman etmeye çağırır, ancak kavmi bu daveti kabul etmez. Üç gün içinde tövbe etmemeleri durumunda kendilerine azabın geleceğini haber verir. Ardından kavminin arasından ayrılır. Ertesi gün Ninovalılar siyah bulutların etraflarını sardığını görünce pişman olur ve tövbe ederler. Eşleri, çocukları ve hayvanlarıyla beraber yüksek bir tepeye çıkarak sesleri kısılcaya kadar samimiyetle tazarruda bulunurlar. Allah dualarını kabul eder, azabı onlardan kaldırır. Cüşemî "لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" ifadesine dayanarak Allah'ın Ninovalılara kat'i bir azap vaîdinde bulunmadığını, tövbe etmezlerse azabın geleceğini bildirdiğini söyler. Bu olayın Allah'ın vaîdinden

<sup>417</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 8/241.

<sup>418</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/849.

<sup>419</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1085.

<sup>420</sup> en-Nisâ 4/168.

<sup>421</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1833.

dönmesine delalet etmediğini düşünür. Belli bir tarihte kesin bir azap vaîdinde bulunması halinde kendilerinden ikâbın asla kaldırılamayacağını savunur.<sup>422</sup>

Cüşemî Hz. Yûnus kıssasına dair vaîdden dönmenin mümkün olduğuna delalet eden rivayetleri münker olarak vasıflayarak kabul etmez. İlgili aktarıma göre; Hz. Yûnus kavmine, sabah vakti kesin olarak azaba uğrayacaklarını bildirir. Başlarına gelecek azabı beklemeye başlar. Bu ikâbın gelmediğini görünce tanrıya öfkelenir. Bölgeyi terk eder. Cüşemî bu davranışı büyük bir günah olarak vasıflar. Bu hareketin peygamber için düşünülemeyeceği söyler. Peygamberlerin sadece kendilerine vahyedileni haber verdiklerini, Allah'ın bir şarta bağlamaksızın kesin olarak bir ikâbın gerçekleşeceğini haber vermesi halinde, bu vaîdine asla muhalefet etmeyeceğini iddia eder. Azabın Ninovalıları kapladığına dair rivayetleri de câiz görmez. Bu durumdaki imanın; iman-ı mülci/son anda sığınılan iman olduğunu, bunun da geçerli olmadığını belirtir.<sup>423</sup>

Cüşemî; وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى/ Eğer Allah insanları haksızlıkları yüzünden hemen cezalandıracak olsaydı yeryüzünde hiçbir canlı bırakmazdı. Fakat onlara belirlenmiş bir sürenin sonuna kadar mühlet tanıyor.” âyetinden<sup>424</sup> hareketle bir maslahat nedeniyle ikâbı hak edene azap edilmeyip mühlet verilebildiğini söyler. Mu'tezilî alimler, mühlet verilmesi durumunda iman edeceği bilinen kişinin mühlet verilmeyip derhal helak edilmesinin cevâzı hususunda ihtilaf eder. Ebû Hâşim; bu kişinin teklifinin bittiğini, mühlet verilmeyip helak edilmesinin câiz olduğunu savunur. Ebû Ali; bu durumdaki kişinin helak edilmesi mefsetet olduğu için mühlet verilmesini gerekli görür. Ebu'l-Kâsım ise mühlet verilmesini aslah kabul eder. İleride kâfir olacağı bilinen kişinin imanhyken öldürülmeyip kâfir olacağı zamana kadar yaşatılması hususunda Mu'tezile ittifak etmiş, câiz olduğu hükmüne varmıştır.<sup>425</sup>

Müşrik çocuklarının ahiretteki durumu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Eş'arî; onların cehenneme girdirileceğini söyler.<sup>426</sup> Mu'tezilî alimler ise sevap ve ikâbın şahsîliği üzerinde durur. Başkasının ameliyle sevap kazanılması veya ikâba düşürülmesini doğru bulmaz. Cüşemî bu bağlamda; müşrik çocuklarının babaları sebebiyle cehennemi hak ettiği görüşünü Mücbire'ye isnad ederek doğru

<sup>422</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3432.

<sup>423</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3432.

<sup>424</sup> en-Nahl 16/61.

<sup>425</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4061.

<sup>426</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 20.

bulmaz.<sup>427</sup> Bu yaklaşımı adâlet ve va'd-vaîd ilkelerine aykırı bulur. Çeşitli âyetlerle bu yaklaşımı eleştirir.<sup>428</sup>

Kafir olarak ölenlerin lanet ve ikâbı hak ettikleri hususunda ittifak vardır. Ancak henüz ölmemiş inkarcıların derhal ikâbı hak edip etmedikleri hususunda ihtilaf edilmiştir. *Muvâfât* görüşünü savunanlara göre kişi inkâr ettiği andan itibaren değil, vefat ettiği andan itibaren ikâbı hak eder. Muvâfât teorisini savunanlar Bakara 161. âyeti bu bağlamda değerlendirir.<sup>429</sup> Bu yaklaşıma karşı çıkan Cüşemî; sevap ve ikâbın derhal hak edildiğini düşünür. Mükellefin vefatından sonra mükafaat ve azabın hak edildiğini savunan *ashâbu'l-muvâfât*'ı tefsirinin çeşitli yerlerinde eleştirir.<sup>430</sup> Mükellefin sevâb veya ikâb'ı hak etmelerinin asıl sebebinin ölmeleri olmadığını, asıl illetin inkarları olduğunu vurgular. Öldükten sonra ikâbı hak ettikleri, vefatlarından önce ise hak etmedikleri yönündeki yaklaşımı hatalı bulur. Kâdî Abdükcebbâr da mükelleflerin inkâr anından itibaren ikâbı hak ettiklerini savunur. Tövbe imkanının tükenmesi ve hak edilen vaîdin kaldırılma imkanının kalmaması nedeniyle ilgili âyette mükelleflerin vefatına vurgu yapıldığını söyler.<sup>431</sup> “وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ”/ İzinizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse..” âyetinde<sup>432</sup> de benzer durumun olduğunu, ilgili ifadenin ahiret azabının ölümle birlikte mükellef için sabit hale geldiğine delalet ettiğini belirtir.<sup>433</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile; ikâbların hataların karşılığı olarak hak edildiğini, mükellefin fiili olduğunu söyler. Sevap ve ikâbın şahsîliği üzerinde durur. Allah'ın vaîd'de bulunduğu ikâbı tövbesiz kaldırmayacağını, ikâbın ebedi olarak devam edeceğini savunur. Bu yaklaşımı savunan Cüşemî sevap ve ikâbın derhal hak edileceğini düşünür. Bu bağlamda Muvâfât anlayışına karşı çıktığı görülür.

### 3.3.2.1 Kabir Azabı

İlahî ikab içerisinde zikredilen kabir azabına dair Mu'tezile aleyhinde farklı söylemler mevcuttur. Eş'arî; kâfirlerin kabirlerinde azap görecekleri hususunda

<sup>427</sup> Müşriklerin çocuklarının ahiretteki durumuna dair hadisçilerin görüşleri için bkz. Hafzullah Genç - Osman Aydın, “Hadis ve Kelam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II -Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde-”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021).

<sup>428</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6664.

<sup>429</sup> Bakara 2/161: اَلَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِيْنَ/ Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerinedir!

<sup>430</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 253.

<sup>431</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/676.

<sup>432</sup> Âl-i İmrân 3/22.

<sup>433</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1127.

sahabenin icma ettiğini, Mu'tezile'nin ise sahabe icmaina aykırı hareket ederek inkâr ettiğini söyler.<sup>434</sup> Son dönem bazı çalışmalarda da Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği iddiasına yer verildiği görülür.<sup>435</sup>

Bu yöndeki iddiaların aksine Kâdi Abdülcebbâr Mu'tezile içerisinde Dırar b. Amr dışında kabir azabını inkâr eden kimsenin bulunmadığını, Dırar'ın da daha sonra Mu'tezile'den ayrıldığını aktarır. Mu'tezile'nin kabir azabını kabul etmediği iddiasının, İbnü'r-Râvendî'nin bir iftirası olduğunu belirtir.<sup>436</sup> Cüşemî kabir azabını inkâr edenler arasına Ebu'l-Kâsım,<sup>437</sup> Bişr el-Merisi ve Yahya b. Kâmil'i de ekler.<sup>438</sup> Mu'tezile alimlerinin büyük çoğunluğu, kabir azabını kabul etmeleri, çok sayıda âyeti bu bağlamda değerlendirmelerine rağmen, kabir azabını inkâr etmekle itham edilmiştir. Mezhepler arası reddiyelerde, şaz görüşler mezhebin genel kanaati gibi aktararak tenkid edilebilmektedir. Bu açıdan kabir azabını inkâr eden bazı şaz görüşler üzerinden Mu'tezile'nin genelinin tenkit edilmiş olması muhtemeldir. Ayrıntıdaki bazı farklı yaklaşımlarının, kabir azabını inkâr ettikleri şeklinde yorumlandığını da söylemek mümkündür. Mu'tezile'ye karşı hadisleri dışlayan, aklı

<sup>434</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 11.

<sup>435</sup> Mu'tezile aleyhinde bu yönde iddialar içeren çalışmalar arasında Ekrem Uysal'ın, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı" adlı makalesini zikredebiliriz. Uysal çalışmasında Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine dair ifadeler kullanır. Kâdi Abdülcebbâr'ın "Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğine dair iddialar iftiradan ibarettir!" açık ifadesine rağmen, "aklı ölçü alan Mu'tezile fırkası, kabir hayatını ve kabir azabını inkâr etmiş olduğu halde Ehl-i sünnet alimleri bunların varlığını delillerle ispatlamaya çalışmıştır." ifadesini kullanır. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği yönündeki iddiasını, aklı esas almalarıyla irtibatlandırır. Oysa kendisinin de atfı yaptığı Kâdi Abdülcebbâr; kabirde cezalandırmanın sabit olduğu, vakti ve tayininin ancak nakille bilinebileceğini ifade etmektedir. Bazı aklî çıkarımlarla Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiğini aktaran Uysal'ın, atfı yaptığı kaynaklarda Mu'tezile'nin kabir azabını kabul ediyor oluşu ayrı bir garabettir. Uysal, Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği yönündeki görüşünü; Dırar b. Amr ve Zemahşerî üzerinden temellendirmeye çalışır. Dırar b. Amr'ın kabir azabını inkâr ettiği doğrudur. Ancak Kâdi'nin de aktardığı üzere Mu'tezile mezhebini terk etmiş biridir. Dolayısıyla Dırar üzerinden Mu'tezile'yi değerlendirmek doğru değildir. Uysal'ın diğer kaynağı ise Zemahşerî'dir. Mu'tezile dışındaki mezheplerin kabir azabına dair görüşlerini aktardıktan sonra; "Mu'tezile'den Zemahşerî ve Dırar b. Amr'a göre kabir azabı zaten yoktur." diyerek, diğer mezheplerin kabul ettiği kabir azabını, Mu'tezile'nin inkâr ettiği yönünde bir izlenim oluşturur. Lakin Zemahşerî'nin kabir azabını inkâr ettiğine dair Uysal'ın işaret ettiği kaynaklara baktığımızda Müfessir'in kabir azabını inkâr etmediği, aksine kabir hayatını destekler ifadelerde bulunduğu görülmüştür. Hatta Zemahşerî tefsirinin çeşitli yerlerinde kabir azabına işaret etmektedir. Örneğin; Mülk sûresinin kabir azabından koruduğu için Vâkıye diye isimlendirildiğini, Ahzab sûresini çok okuyanların kabir azabından korunacağını aktarmaktadır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/460;6/820) Ekrem Uysal'ın bu çalışması, bir mezheb üzerine yapılacak çalışmalarda, farklı mezheplerden ziyade ilgili mezhebin ana kaynaklarından ön yargısız şekilde istifade etmenin önemini ortaya koymaktadır. İlgili iddialar için bkz: Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.

<sup>436</sup> Kâdi Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/662.

<sup>437</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/658.

<sup>438</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 264.

nasların önüne geçiren bir fırka olduğu yönündeki algının da olumsuz etkisinden bahsedilebilir.

Aktarılan iddiaların aksine Mu'tezile; çeşitli âyet ve hadislerden hareketle kabirde azabın sâbit olduğunu savunur.<sup>439</sup> Cüşemî de âyet ve hadislerden hareketle kabir azabının hak olduğunu söyler. Kabir azabının maslahat ve lütuf olduğunu belirtir.<sup>440</sup> Tevbe sûresi 101. âyetinde yer alan *سُعْدِبْهُمْ مَرَّتَيْنِ* ifadesini kabir azabının delilleri arasında sayar. Azabı hak eden kişi için; Dünya'da, kabirde ve kıyamet gününde olmak üzere üç ayrı azabın bulunduğunu belirtir.<sup>441</sup> Kabir azabına sadece cehennemliklerin düçar olacağını savunur.<sup>442</sup> Ruhun cemâdattan olduğuna işaret ederek azabın sadece ruha olacağı yönündeki görüşü doğru bulmaz.<sup>443</sup>

Mu'tezile kabir azabını mükellefin hissedebilmesi için diriltilmesi gerektiğini vurgular. Bu azabın ne zaman gerçekleşeceğini akılla bilinemeyeceğini, naklî bilgiye ihtiyaç olduğunu söyler. İki sûra üfleme arasında gerçekleşme ihtimalinden bahseder.<sup>444</sup> Bu yaklaşımı savunan Cüşemî; kabirde azaba düçar olacak kişinin diriltilerek azap göreceğini iddia eder. Meyyitin elem ve ızdırap hissetmeyeceğine işaret ederek ölü halde azaba uğranılacağı yaklaşımını doğru bulmaz.<sup>445</sup> Kabir azabının ne zaman gerçekleşeceği hususunda ihtilaf edildiğini, Mu'tezilî ulemaya göre kabir azabının kesin olduğunu ancak vakti konusunda kesin bir bilginin bulunmadığı kanaatinde olduklarını aktarır.<sup>446</sup>

Mu'tezilî düşüncenin kabir azabı meselesine yaklaşımında bazı farklılıklar bulunur. Bu meseledeki en önemli fark; kabir azabının sadece ebedi azabı hak edenlere has olacağını savunmalarıdır. Onlara göre müminler sevabı hak ettikleri için kabir azabına maruz kalmayacaklardır.<sup>447</sup> Eş'arî ve Mâtürîdî kelim kitaplarında aktarılan Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği iddiasının arka planında, bu yaklaşım farklılığının bulunması muhtemeldir.<sup>448</sup> Nitekim Mu'tezile alimleri, şefaatin sadece müminlere has olduğunu belirttikleri için şefaati inkâr etmekle itham edilmiştir.

<sup>439</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/662.

<sup>440</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6116.

<sup>441</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3247.

<sup>442</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 264.

<sup>443</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6138.

<sup>444</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/664-667.

<sup>445</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 264.

<sup>446</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6115.

<sup>447</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6116.

<sup>448</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, 177.



Cüşemî; kabir sorgusunun hak olduğunu ancak bu sorgunun kim tarafından yapılacağına dair kesin bir bilgi bulunmadığını söyler. Rivayetlerde yer aldığı üzere Münker-Nekir tarafından gerçekleşmesini mümkün görür.<sup>449</sup> Dırar b. Amr ve Ebü'l-Kâsım'ın kabir sorgusunu inkar ettiklerini aktarır.<sup>450</sup> Bakara sûresi 154. âyeti<sup>451</sup> ve hadislerde geçen bazı rivayetleri; kabirde yaşanacak sorgunun delilleri arasında zikreder.<sup>452</sup> Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetleri de esas alarak; “يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ” /أَمُّوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ Allah sağlam söze iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sağlam tutar.” âyetini,<sup>453</sup> kabir sorgusu ve kabir azabı bağlamında değerlendirir. Berâ b. Âzib, İbn-i Abbâs ve bir gruba nispet ettiği rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Ölü kabre konulunca iki melek ona gelir: ‘Rabbim kim? Dinim ne? Peygamberim kim?’ diye sorar. O kişi; ‘Rabbim Allah. Dinim İslam. Peygamberim Hz. Muhammed (sav.).’ şeklinde karşılık verince melekler; ‘Doğru söyledin. Dünyada da bu şekilde yaşamıştın!’ der ve cehennemden bir kapı açarak; ‘Şayet yalan söylemiş olsaydın bu ateşe girecektin!’ der. Ardından cennetten bir kapı açarak; ‘İşte varacağın yer!’ der. Akabinde o kişinin kabri genişler. Kafir gelince, melekler sert bir şekilde o kişinin yanına varır ve aynı soruları sorar. O kişi; ‘Bilmiyorum!’ deyince melekler; ‘Bilmez olasıca!’ diye karşılık verir. Daha sonra cennetten bir kapı açarak; ‘Şayet doğru cevap verseydin, varacağın yer işte burası olacaktı!’ der. Ardından cehennemden bir kapı açılır, varacağı yeri görür ve kabri sıkışmaya başlar.<sup>454</sup>

Cüşemî bu ve benzeri rivayetlerin kabir suali ve azabına delalet ettiğini düşünür.

Mu'tezile bazı âyetlerin zâhirinden hareketle kabir azabının inkar edilmesine karşı çıkar. “وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ”/Günaha saplanmış olanlar kıyamet koptuğu gün sadece çok kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler.”<sup>455</sup> âyeti, kabir azabının bulunmadığına dair delil olarak kullanılan âyetlerdendir. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre mücrimlerin bu ifadesi kabir azabından sonrasıyla irtibatlıdır. Dolayısıyla bu ifadedden hareketle kabir azabının olmadığı iddiası doğru değildir.<sup>456</sup> Cüşemî; “عَاثُوا رَبَّنَا أُنْتُنَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا أُنْتُنَيْنِ”/“Ey rabbimiz!” diyecekler, “Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin.”” âyetinden<sup>457</sup> hareketle; kabir azabı bulunması

<sup>449</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6116.

<sup>450</sup> el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 264.

<sup>451</sup> وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

"Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. Hayır, onlar diridirler, fakat siz bilemezsiniz." (Bakara; 154)

<sup>452</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/658.

<sup>453</sup> İbrâhîm 14/27.

<sup>454</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3867.

<sup>455</sup> er-Rûm 30/55.

<sup>456</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/5638.

<sup>457</sup> el-Mü'min 40/11.

durumunda ahiretteki diriltiyle birlikte üç kez ihyâ durumunun olacağı, bu nedenle kabir hayatının bulunmayacağı yönündeki iddiayı doğru bulmaz. Âyette iki diriltmeden bahsedilmesinin, üçüncü diriltmenin olmadığı manasına gelmediğini savunur.<sup>458</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği iddiasının doğru olmadığı, Dünya'da, kabirde ve kıyamet gününde olmak üzere üç ayrı azabın varlığını savundukları anlaşılmaktadır. Çeşitli âyet ve hadisleri kabir azabının delilleri arasında zikrettikleri görülmüştür. Kabir azabının sadece ebedi cehennemi hak edenlere has olduğunu düşündükleri için kabir azabını inkar etmekle itham edilmiş olabilecekleri sonucuna varılmıştır.

### 3.3.3 İhbât-Tekfîr ve Müvâzene Teorisi

Sevap ve ikâbın bir arada bulunup bulunamayacağı düşüncesinden hareketle ihbât, tekfîr ve müvâzene düşüncesi gündeme gelmiştir. *İhbât*; kötü fiiller neticesinde taatlerin boşa çıkmasını ifade eder. *Tekfîr* ise; kişinin yapmış olduğu iyi fiiller neticesinde günahlarının silinmesi anlamına gelir. Bu açıdan ihbât; elde edilen mükafaatların boşa çıkması, tekfîr ise; hak edilen cezanın kaldırılmasıdır. *Müvâzene* ise taat ve mâsiyetlerin oranları nispetinde birbirlerini düşürmeleri anlamındadır.<sup>459</sup>

İhbât ve tekfîr düşüncesi mezhepler arasında ihtilafli bir konudur. Fırkaların; sevap ve ikâb anlayışı, iman-amel ilişkisi ve günahın imana etkisi meselelerine dair yaklaşımları, ihbât ve tekfîr anlayışlarını belirlemiştir. Bu bağlamda ihbât ve tekfîr'e dair dört temel görüş oluşmuştur:

I. İhbât ve tekfîr inanç ve amelde geçerlidir. Mu'tezile, Hâricîler ve Zeydiyye mensupları bu görüşü savunur.

II. İhbât inançta, tekfîr ise inanç ve amelde geçerlidir. Eş'arî ve Mâtürîdî alimler bu görüşü benimser. Bu yaklaşım sahiplerine göre müslümanların işledikleri mâsiyetler, sevaplarını ihbât etmez. Mükafaat ve azabın, itaat ve mâsiyetle hak edildiği anlayışına karşı çıktıkları için, amelde ihbât görüşünü kabul

<sup>458</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 8/6115.

<sup>459</sup> Hüseyin Maraz, "Fahreddin Râzî'nin Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfîr Düşüncesine Eleştirisi", *Edebi İslamiyat Dergisi* 2/3 (2018), 26.

etmezler.<sup>460</sup> İnançta ihbâtı kabul ederek; mürtedin bütün iyi amellerinin boşa çıkacağını düşünürler.<sup>461</sup>

III. Küfür dışındaki büyük günahlar, sevapların bir kısmını ihbât eder/düşürür. İbn Teymiyye ve bazı Selefi alimler bu düşüncededir.

IV. Ahirette sevaplar ve günahlar tartılacak, sevaplar oranınca mâsiyetler silinecektir. Ancak büyük bir günahın hangi taatler karşılığında silineceği ahirette malum olacaktır. Bazı Selefi-Hanbelî alimler bu yaklaşımı savunur.<sup>462</sup>

Bu tasnife V. görüş olarak; iman'ın mâsiyetleri düşürdüğünü savunan Mürcie'yi eklemek de mümkündür. Zira onlar inkarın bütün güzel amelleri boşa çıkardığı gibi imanın da bütün mâsiyetleri ihbât ettiğini düşünür. Bu yaklaşımları sebebiyle Mu'tezile'nin yoğun itirazlarına maruz kaldıkları görülür.

Mu'tezile; sevâp ve ikâbın teklifin bir sonucu olarak bizzat mükellefin amelleri karşılığında hak edildiğini ve ebedi olduklarını düşünür. Bir arada bulunmalarını mümkün görmez. Bu nedenle birinin diğerini düşürmesi gerektiğini savunur.<sup>463</sup>

Kâdi Abdülcebbâr'ın tasnifine göre mükellefler; a. tam anlamıyla müttakî, b. tam anlamıyla masiyet sahibi, c. taati de mâsiyeti de karışık bulunanlar şeklinde üç sınıftır. Tam anlamıyla müttakî kulların cenneti, mâsiyet sahiplerinin ise cehennemi hak edeceklerinde mezhepler arasında ittifak bulunur. Taati ve masiyeti karışık bulunan mükelleflerin durumu ise ihbât-tekfir meselesiyle irtibatlı olup ihtilafî alanı teşkil eder. Mu'tezilî alimlere göre bütün günahların tövbe ile bağışlanması mümkündür. Ancak tövbe edilmemesi durumunda ihbât ve tekfir anlayışı ortaya çıkar.<sup>464</sup>

Sevap ve günahlardan bir taraf daha ağır olduğunda; Ebû Ali'ye göre fazla olan hafif olanı yok eder. Ebû Hâşim'e göre hafif olan, oranı nispetince ağır olandan düşürülür. Taat ve mâsiyetleri karışık bulunan mükellefte, sevap ve günahların birbirine eşit olma ihtimalini kabul etmeyen Kâdî, mutlaka iki taraftan birinin

<sup>460</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/588.

<sup>461</sup> Maraz, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*, 261.

<sup>462</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İhbât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/21/530; Maraz, "Fahreddin Râzî'nin Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfir Düşüncesine Eleştirisi", 23-45.

<sup>463</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 256-258.

<sup>464</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/512.

baskın olacağını savunur. Taat ve mâsiyetten az olanın baskın olan taraftan kendi oranında düşüreceğini belirtir.<sup>465</sup>

Mu'tezile alimleri ihbât ve tekfîr'in nerede gerçekleşeceği hususunda ihtilaf eder. Cüşemî Hûd sûresi 16. âyetin ihbât'a delalet ettiğini belirterek ilgili ihtilafa temas eder. Üç farklı yaklaşım bulunduğunu aktarır:

I. Ebû Hâşim el-Cübbâî; sevâp ve ikâb arasında gerçekleşeceğini düşünür.

II. İhşîdiyye'ye göre ameller arasında gerçekleşir.

III. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre; taat ve masiyet arasında gerçekleşir.

Buradaki asıl tartışma Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında cereyan eder. Ebû Ali, kişide sevap ve ikâbın bir arada bulunamayacağını, bu nedenle birbirlerini etkilemelerinin mümkün olmadığını düşündüğü için ihbât ve tekfîrin taat ve masiyette gerçekleşeceğini savunur. Ebû Hâşim ise ihbât ve tekfîr'in hak edilen şeylerde gerçekleşeceğini söyler. Hak edilen şeyin sevap veya ikâb olduğunu, birbirlerini nefyettikleri için bir arada bulunamadığını belirtir.<sup>466</sup> Ebû Ali; sevap ve ikâbın bir arada bulunamayacağının aklen bilindiğini iddia eder. Ebû Hâşim ise aklen bir arada bulunmaları mümkün olsa da sem'an ictima edemeyeceklerinin bilindiğini savunur.<sup>467</sup> Cüşemî Ebû Hâşim'in görüşünü tercihe şayan bulur.<sup>468</sup>

Sevap ve mâsiyetten düşük olanın fazla olana etki etmeksizin mi ihbât edileceği yoksa orantı yoluna mı gidileceği hususunda Mu'tezile alimleri ihtilaf eder. Ebû Ali ve Ebû Hâşim tartışmanın iki ana tarafını temsil eder. Ebû Ali; taat ve mâsiyetten fazla olan tarafın, az olanı ihbât edeceğini, fazla olandan eksiltme olmayacağını savunur. Ebû Hâşim onun bu yaklaşımına karşı müvâzene teorisini geliştirir. Müvâzene teorisi; taat ve masiyetlerin oranlarına nispetle birbirlerine etki etmesi anlamına gelmektedir. Meselenin teorik arka planı şu şekildedir. Örneğin bir kişinin 10 sevâbı ve 11 günahı bulursa, Ebû Hâşim'e göre 10 günah, 10 sevabı düşürecek, mükellefin 1 günahı kalacaktır. Ebû Ali'ye göre ise çok olan az olanı ihbât edecektir. Dolayısıyla 11 günah, 10 sevâbı düşürecek, o kişinin mesuliyetinde 11 günah kalacaktır. Bu açıdan taatteki eksilmenin mâsiyete hiçbir etkisi bulunmayacaktır. Çünkü sevap oranında mâsiyetten indirim yapılması, mükafat anlamı taşıırken, masiyet oranında sevaptan ihbât edilmesi ceza anlamı taşıyacaktır.

<sup>465</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/512.

<sup>466</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/516.

<sup>467</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 254.

<sup>468</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3471.

Bu durum ceza ve mükafatın bir arada bulunması sonucuna götürecektir ki Ebû Ali'ye göre bu kabul edilemez bir sonuçtur. Cüşemî Ebû Ali'nin bu yaklaşımını “فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ”/Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür.” âyetine<sup>469</sup> aykırı bulur. Bu yaklaşımıyla taatleri etkisiz bıraktığını, va'd edilen mükafatın mükellef tarafından elde edilemediğini belirtir.<sup>470</sup> Mükafaat elde edilerek veya kendi nispetinde azaptan düşürerek iyi fiillerden mükellefin istifade edeceğini savunur.<sup>471</sup> Amellerin zayi edilmemesi için müvâzene anlayışını zorunlu görür.<sup>472</sup>

Neticede Ebû Hâşim; her bir taatin karşılığının fâiline verileceğini savunur. Mükellefin durumuna göre bu karşılık; mahza mükafat veya cezasından eksiltmek şeklinde olur. Küçük günahlar, oranları nispetince mükafattan ihbât eder. Taatleri bulunan kişi büyük günah işlediğinde hak ettiği mükafaatlar dikkate alınarak cezasından ihbât edilir. Müvâzeneyi kabul etmeyen Ebû Ali; mükafaatı hak eden kişinin küçük günahlarının kaldırılacağını, büyük günah işleyenin ise hak ettiği mükafaatların ihbât edileceğini savunur.<sup>473</sup>

Cüşemî; Ebû Ali'nin ihbât anlayışını doğru bulmaz. “وَمَا تَقْذِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ” Önceden kendiniz için ne hayır yaparsanız onu Allah katında bulursunuz.”<sup>474</sup> âyetinin müvâzenet teorisini desteklediğini belirterek Ebû Hâşim'in yaklaşımını tercih eder. Ebû Ali'nin ihbât anlayışında; mükellefin sevaplarının zayi edilerek zulme uğradığını belirtir. Bu yaklaşımı fâsid olarak vasıflar.<sup>475</sup>

Mu'tezile'nin büyük günah ve iman-amel meselelerine yaklaşımı ihbât-tekfir anlayışlarını etkilemiştir. Ameli imandan bir cüz kabul etmeyen Eş'arîler ise günahlar ne kadar çok olursa olsun, cezasını çektikten sonra mükellefin tefaddülen cennete gireceğini savunur. Mu'tezile'nin ihbât-tekfir anlayışını eleştirerek tek bir kebîrenin, kulun bütün taatlerini ihbât/yok etmesi anlayışına karşı çıktıkları görülür.<sup>476</sup> Bu yaklaşımlarına karşı *muvâfât* teorisini benimser. Bu yaklaşıma göre; mükelleflerin itikâdî konumları ezelde belirlenmiştir. Allah, iman üzere ölecek kişiden ezelde razıdır. Küfür üzere ölecek kişiden ise ezelde razı değildir. Bu yaklaşım sahiplerine göre; Allah, Hz. Ömer'den putlara taptığı dönemde de razıdır.

<sup>469</sup> ez-Zilzâl 99/7.

<sup>470</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 256.

<sup>471</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1281.

<sup>472</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 253; el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2769.

<sup>473</sup> Maraz, “Fahreddin Râzî'nin Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfir Düşüncesine Eleştirisi”, 32.

<sup>474</sup> el-Bakara 2/110.

<sup>475</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/550.

<sup>476</sup> Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/5/140.

Çünkü onun mümin olarak vefat edeceği ezelde tespit edilmiştir. İblis isyan etmeden önce, ibadet ve taat halindeyken de Allah ondan razı değildir. Çünkü onun isyan edeceğini ezelde tespit etmiştir.<sup>477</sup>

Cüşemî ihbât ve tekfir anlayışına karşı muvâfat yaklaşımını benimseyenlere karşı çıkar. “أُولَئِكَ الَّذِينَ خَبَطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ/İşte onlar dünyada da âhirette de emekleri boşa giden kimselerdir.”<sup>478</sup> vb. âyetlerin dünyada ameller arası ihbât’a delalet ettiğini belirtir. Bu durumun ancak lanet ve azabın o an hak edilmesi halinde mümkün olacağını savunur. Ezelde sabit olduğunu iddia eden muvâfât anlayışını bâtil olarak tanımlar.<sup>479</sup>

Cüşemî; büyük günah işleyip sevapları düşürülen mükellefin, tövbe etmesi halinde ihbât edilen sevaplarının iade edilmeyeceğini savunur. Ebû Hâşim’in takipçilerinden Ebü'l-Kâsım en-Neccârî'ye göre ise tövbe etme durumunda sevaplar geri dönmektedir.<sup>480</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerine göre mükellefler; mükafaat veya cezadan sadece birini hak eder. Bu nedenle; kişinin günahı nispetince cehennemde kalıp ardından cennete girmesi söz konusu değildir. Bu yaklaşımlarını ihbât, tekfir ve müvâzene anlayışıyla temellendirirler. Cüşemî bu konuda Ebû Hâşim'in müvâzene anlayışı bağlamında ihbât düşüncesini savunur. Muvâfât anlayışına ise karşı çıkar.

### 3.3.4 Tövbe

Tövbe; kişinin aşırıya kaçtığı hususta pişmanlık duyması ve bir daha aynı hatayı yapmayacağına dair kararlılık göstermesidir.<sup>481</sup> Mu'tezilî alimlere göre mükellef hak ettiği ikâbtan ancak tövbe ederek kurtulabilir. Bu nedenle günahlardan tövbe etmek kişi üzerine vâciptir.<sup>482</sup> Samimi pişmanlık, benzer hataya tekrar dönememeye kesin karar ve imkân ölçüsünde hataların telafi edilmesi, tövbenin kabul edilmesinin şartları arasında yer alır.<sup>483</sup>

Şartlarına uygun bir şekilde yapılan tövbe, hak edilen ikâbı kesin olarak düşürmektedir. Basra Mu'tezilesine göre hak edilen ikâb, bu tövbe ile sâkıt olur.

<sup>477</sup> Maraz, *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi*, 295.

<sup>478</sup> Âl-i İmrân 3/22.

<sup>479</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1127.

<sup>480</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 254.

<sup>481</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 429.

<sup>482</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 510.

<sup>483</sup> Hâkim el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl fi Tashihi'l-Usûl* (San'â: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2008), 225; el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3254.

Bağdat Mu'tezilesine göre ise hak edilen ikâb tövbe esnasında Allah'ın lütfu ile ortadan kaldırılır.<sup>484</sup>

Cüşemî tövbe meselesine dair Mu'tezile alimleri arasındaki bazı ihtilaflar bulunduğunu söyler. Ebû Ali el-Cübbâî'nin küçük günahtan tövbe etmeyi aklen gerekli gördüğünü, Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ise sadece naklen gerekli gördüğünü aktarır.<sup>485</sup> Peygamberlerin tövbesinde de benzer ihtilaf bulunduğu görülür.<sup>486</sup>

Mu'tezile'ye göre tövbe, bağışlanmayı ve azabın kaldırılmasını zorunlu kılar.<sup>487</sup> Cüşemî; Kur'ân'da bu bağlamda deliller bulunduğunu söyler. Mükellefin ikâbını düşürecek tek yolun tövbe olduğunu belirtir. Şartlarına uygun yapılan bir tövbenin kabul edilmemesini, teklife aykırı bulur. Teklif devam ettiği müddetçe, tövbelerin de kabul edileceğini, teklifin bittiği durumlarda tövbenin de biteceğini ifade eder.<sup>488</sup> Vücûb alellâh anlayışına karşı olan Eş'arîler, bu yaklaşımlarını tövbe meselesinde de sürdürür, şartlarına uygun yerine getirilmiş olsa da tövbenin kabûlünün Allah üzerine vâcip olmadığını belirtir.<sup>489</sup>

Cüşemî Tövbe sûresi 106. âyette yer alan “لَا يُعَذِّبُهُمْ وَلَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ”/ya onlara azap eder ya da tövbelerini kabul eder” ifadesini; samimiyetle tövbe ettiklerinde pişmanlıklarının kabul edileceği, küfür ve isyanlarında devam ederek ölmeleri halinde Allah'ın onlara azap edeceği şeklinde yorumlar. Bağışlanma için kulun tövbesini gerekli görür. Şartlarına uygun yapılan tövbenin kabul edilmesinin Allah üzerine vâcip olduğunu iddia eder.<sup>490</sup> İlgili ifadenin; tövbe etmeleri veya azap olunmaları dışında üçüncü bir ihtimalin bulunmadığına delalet ettiğini belirtir. Tövbe etmeksizin affedilmelerinin üçüncü bir durum ortaya çıkaracağını, ancak âyetin bu ihtimali ortadan kaldırdığını savunur. Tövbe etmeseler de ikâbın kaldırılabilceğini savunan Mürchie'nin yaklaşımını eleştirir.<sup>491</sup> “Allah dilediğinin tövbesini kabul eder.” âyetini<sup>492</sup> lütuf bağlamında değerlendirir. Tövbe edeceğini

<sup>484</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 430; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/748.

<sup>485</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 431.

<sup>486</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 432.

<sup>487</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3254.

<sup>488</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 226.

<sup>489</sup> er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 16/225.

<sup>490</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3257.

<sup>491</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3258.

<sup>492</sup> Tövbe 9/15.

bildiği kuluna lütuflarda bulunduğunu, bu nedenle Allah'ın meşietine bağlandığını belirtir.<sup>493</sup>

Mükellefin bazı günahları işlemeye devam ederken, diğer bazı günahlarından tövbe etmesi durumunda, bu tövbenin kabûlü Mu'tezile içerisinde ihtilâfıdır. Vasıl b. Ata, Bîşr b. Mu'temir, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû Hâşim'e göre tövbe; günahın kabihliğinin farkında olmak ve benzer kabihlerden kaçınmaya azmetme anlamı taşıdığı için bu tövbe geçerli değildir. Ebû Ali, Ebü'l-Kâsım el-Belhî ve Ebû Bekr el-İhşîdî ise kişinin tövbe ettiği günah hususundaki pişmanlığının geçerli olduğunu düşünür.<sup>494</sup>

Mükellefin işlemiş olduğu günahlar, hak edilen sevapları ihbât etmiş/düşürmüş, ikâbı hak etmesine sebebiyet vermiştir. Şartlarına uygun yerine getirilen tövbe ise bu ikâbı ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla ikâb sevabı ortadan kaldırmış, daha sonra şartlarına uygun yerine getirilen tövbe veya bu esnadaki lütuf ikâbı yok etmiştir. Bu konuda Mu'tezile içerisinde ihtilaf bulunmamaktadır. İkâbın ortadan kaldırdığı sevabın tekrar iade edilmesi meselesin de ise ihtilaf edilmiştir. Tövbe sonrası eski sevapların iadesine dair Cüşemî; "Ashabımız bu konuda üç farklı yaklaşım sergilemiştir." diyerek Mu'tezilî alimlerin meseleye yaklaşımını özetler:

1. Bîşr b. Mu'temir'e isnad ettiği görüşe göre; tövbe ile eski sevaplar geri döner. Ancak tövbesinde azimli davranmadığında azaplar da iade olunur.
2. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre; sevaplar da azaplar da geri dönmez.
3. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre; sevaplar iade edilirken azaplar geri dönmez.<sup>495</sup>

Cüşemî; tövbenin ikâb'a kefarete olduğunu, sevâbın ise fîsk ile ihbât edildiğini belirtir. Sevâb ve ikâbın iade edilmeyeceği görüşünü benimser.<sup>496</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile; mükellefin hak ettiği ikâbtan ancak tövbe ederek kurtulacağını düşünür. Teklifin gerçekleşebilmesi için şartlarına uygun yerine getirilen tövbenin, bağışlanmayı ve azabın kaldırılmasını zorunlu kıldığını savunur.

<sup>493</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 4/3070.

<sup>494</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 430.

<sup>495</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4584.

<sup>496</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 226.



### 3.3.5 Şefaât

İkâbı hak eden mükellefin, vaîd olunan cezadan kurtulmasına dair; tövbe, af ve şefaât meseleleri gündeme gelmiştir. Mu'tezile; şartlarına uygun yapılan tövbenin ikâbı ortadan kaldırdığını kabul eder. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin aksine tövbe etmeyen mükellefin affedilmesini sem'an mümkün görmez.<sup>497</sup> Şefaatin mevcudiyetini ise kabul eder. Ancak Eş'arî ve Mâtürîdîlerin şefaât anlayışlarına nazaran dar kapsamlı bir yaklaşım benimsedikleri görülür. Bu nedenle şefaati inkar etmekle itham edilir.<sup>498</sup> Son dönem bazı araştırmalarda da şefaât anlayışları eleştirilirken âyetlere parçacı yaklaştıkları, görüşlerini Kur'an'a tasdik ettirdikleri ve hadisleri dışladıkları ithamına maruz kaldıkları görülmektedir.<sup>499</sup> Gaybi konular arasında yer alan şefaate dair Yahudi, Hristiyan ve Mekkeli müşrikler arasında benzer inançların olduğu tespit edilmiştir.<sup>500</sup>

Mu'tezile Hz. Peygamber'in şefaât edeceğine dair icma bulunduğunu kabul eder.<sup>501</sup> Ancak şefaatin tövbe eden müminlere ait olduğunu düşünür.<sup>502</sup> Cüşemî bu yaklaşımı Nisâ sûresi 64. âyet<sup>503</sup> ile delillendirerek ilgili buyruğun; Hz. Peygamber'in tövbe edenlere şefaât edebileceğine delalet ettiğini söyler.<sup>504</sup> Şefaatin müminlere has olduğunu, onların rütbe ve derecelerinin artırılması anlamına geldiğini söyler. Cehennemi hak edenlere şefaatin olmayacağını savunur. Mümin sûresi 18.<sup>505</sup> ve Âl-i İmrân 192.<sup>506</sup> âyetlerin bu duruma delalet ettiğini düşünür.<sup>507</sup> Şefaatin; Allah'ın izni ve rızası şeklinde iki şarta bağlı olduğunu vurgular.<sup>508</sup> Merfu bir rivayette; nebilerin, sonra ulemanın ardından sühedanın şefaât edeceğinin bildirildiğini aktarır.<sup>509</sup>

<sup>497</sup> en-Nesefî, *et-Temhîd*, 145.

<sup>498</sup> Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 526-528.

<sup>499</sup> Benzer iddialar için bkz: Yasin Pişgin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 179.

<sup>500</sup> Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2006), 54-65.

<sup>501</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 1/370.

<sup>502</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/604.

<sup>503</sup> en-Nisâ 4/64: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَعْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا

<sup>504</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1616.

<sup>505</sup> Mü'min 40/18: مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ/Zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaâtçisi olacaktır.

<sup>506</sup> Âl-i İmrân 3/192: وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ/Zalimlerin hiç yardımcıları yoktur.

<sup>507</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 214.

<sup>508</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6652.

<sup>509</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7169.

Günahından tövbe etmeyen kişiye şefaatin imkanına dair Mu'tezile alimleri ihtilaf eder. Ebû Ali el-Cübbâi ve Kâdî Abdülcebbâr bu şefaati aklen ve sem'an mümkün görmez. Ebû Hâşim ise günah işleyen kişiye şfaat edilmesini aklen mümkün görür. Ancak sem'an caiz olmadığını söyler.<sup>510</sup> Cüşemî; cehennemlikler için aklen mümkün olan şefaatin Tevbe sûresi 80. âyet ile<sup>511</sup> sem'an ortadan kaldırıldığını belirterek Ebû Hâşim'in görüşünü destekler.<sup>512</sup> Zinaya dair had cezasını bildiren âyette, ilgili suçu işleyenlere merhamet gösterilmemesi emredilmektedir. Müfessire göre celde cezasına karşı merhametin yasaklanması, ahiret azabında da af, şfaat gibi bir durumun söz konusu olamayacağını bildirdiğini düşünür. İkâbı hak edene şfaat edilemeyeceğini savunur.<sup>513</sup>

Eş'arîler cehennemlikler için şefaati mümkün görür. Peygamber'in şefaati ile bazı kimselerin cehennemden çıkartılmasını kabul eder.<sup>514</sup> Bu yaklaşıma karşı çıkan Mu'tezile cehennemlikler için şefaati mümkün görmez. Şefaatin; müminlerin cennetteki derecelerinin yükseltilmesi anlamına geldiğini, cehennemden çıkarılma manası taşımadığını düşünür. Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî; مَقَاماً مَحْمُوداً / مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ/ âyetinde<sup>515</sup> ifade edilen Peygamber'e ait şefaatin zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şfaatçisi olacaktır.<sup>516</sup> vb. âyetlerle birlikte düşünülmesi gerektiğini belirtir. Şefaaate dair âyetler bir arada düşünüldüğünde müminlere ait olup derecelerini arttırma anlamı taşıdığı, cehennemlikler için geçerli olmadığı sonucunun çıkacağını düşünür.<sup>517</sup> “أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ”<sup>518</sup> vb. âyetlerin Hz. Peygamber'in cehennemi hak edenlere şfaat etmeyeceğine delalet ettiğini belirtir.<sup>519</sup> Cehennemlikler için şfaat talebinin; “Ey rabbim! Sana düşmanlık eden dost edin. Cehennem ehlini cennet ehli kıl. Azap edeceğini haber verdiğine azap etme.” anlamı taşıyacağını iddia eder.<sup>520</sup>

<sup>510</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-Usûli 'l-Hamse*, 2/606; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*, 529.

<sup>511</sup> Tevbe sûresi 9/80. Âyet: اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

<sup>512</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3212.

<sup>513</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5117.

<sup>514</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 17.

<sup>515</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>516</sup> Mümin 40/18.

<sup>517</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4285.

<sup>518</sup> ez-Zümer 39/19.

<sup>519</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6052.

<sup>520</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü 'l-Ukûl*, 215.

Eş'arî ve Mâtürîdîler; “Şefaatin ümmetimden büyük günah işleyenleredir!”<sup>521</sup> vb. rivayetlerden hareketle, şefaati; ikâbı hak eden mükellefin, hak ettiği azabın düşürülmesi olarak anlar.<sup>522</sup> Dolayısıyla onlara göre büyük günah işleyenler ve cehennemi hak edenler için şefaatin mümkündür. Bu yaklaşımı kabul etmeyen Mu'tezile, âhad haberle itikâdî bir meselenin temellendirilmesini doğru bulmaz. Farklı rivayetlerde dedikodu yapanın,<sup>523</sup> sürekli içki içenin,<sup>524</sup> vb. günah fiilleri işleyenlerin cennete giremeyeceğinin bildirildiğini hatırlatır. Eş'arî ve Mâtürîdîlerin delil aldığı büyük günah işleyenlere şefaatin edileceğini bildiren rivayetin, diğer rivayetlerle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini düşünür. Kâdî Abdülcebbâr ilgili rivayetin; tövbe ettikleri zaman şefaatin, büyük günah işleyenler için geçerli olacağını bildirdiğini söyler. Tövbe edenin şefaate ihtiyacı olmadığı yönünde yapılacak itirazı doğru bulmaz. Büyük günah işlediği için kişinin sevaplarının ihbât edildiğini/düşürüldüğünü, bu nedenle şefaate muhtaç olduğunu belirtir. “Allahım! Bizi şefaatin ehlinde kıl.” şeklinde yaygınlık kazanmış duaların, ilgili rivayetin bu şekilde te'vil edilmesini gerekli kıldığını düşünür. Aksi halde şefaatin isteginin; fâsıklık talebine geleceğini söyler.<sup>525</sup> Cüşemî de ilgili rivayetin âhad olup sıhhatinin bilinmediğine vurgu yapar. Te'vil edilmesini gerekli görür.<sup>526</sup> Peygamberin kendi nefsinden dahi azabı kaldıramayacağını bildirildiğini, bu durumun kebir sahibine şefaatin edilemeyeceğine delalet ettiğini iddia eder.<sup>527</sup> Tevbe sûresi 99. âyetinde yer alan “وَيَتَّخِذْ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ”/hayır yolunda harcadıklarını Allah’a yakın olmak ve peygamberin duasını almak için vesile sayar.”<sup>528</sup> ifadesinin, mükelleflerin iyiliklerinin kabulü, günahlarının affı için Peygamber’in şefaatin taleb etmelerinin güzel bir davranış olacağına delalet ettiğini belirtir.<sup>529</sup>

Mu'tezile alimleri şefaatin anlayışlarını çok sayıda âyetin yanısıra çeşitli hadislerle de temellendirmeye çalışır. İntihar edenin ebedi cehennemde kalacağını bildiren rivayetleri, ikâb ehline şefaatin bulunmadığı yönünde değerlendirir.<sup>530</sup>

<sup>521</sup> Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvud*, “Şefaatin”, (No. 4739); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Şefaatin”, (No. 2435).

<sup>522</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/592.

<sup>523</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.), "Tahrîmü'n-nemîme", 105.

<sup>524</sup> Muhammed Nâsırüddin Elbânî, *Sahîh ve Zayıf Süneni İbn Mâce*, ts., 7/376, (No. 3376).

<sup>525</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/610.

<sup>526</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 217.

<sup>527</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 10/7069.

<sup>528</sup> Tevbe 9/99.

<sup>529</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 5/3240.

<sup>530</sup> ez-Zemahşerî, *el-Minhâc*, 67.

Muhaliplerinin aktardığı bazı rivayetleri te'vil ederken bazılarının sıhhatinin problemli olduğunu iddia eder. Bu bağlamda Cüşemî; cehennemliklerin şefaati talebiyle peygamberleri dolaşacağı, peygamberlerin hata ve günahlarını öne sürerek istekleri geri çevireceği, Hz. Muhammed'in bu talebi kabul ederek şefaati edeceğine dair aktarılan rivayetlerin sahih olmadığını söyler. İlgili rivayetlerde peygamberlere isnad edilen günahların sağıre olduğunu, Allah tarafından affedildiğini, derecelerini etkileyen olumsuz bir durumun bulunmadığını belirtir.<sup>531</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerinin şefaatin varlığını inkâr etmedikleri, muhaliflerine nazaran dar kapsamlı bir yaklaşım benimsedikleri görülmüştür. va'd ve va'id'i vurguladıkları, Allah'ın söz ve tehdidinden caymasını câiz görmedikleri, bu bağlamda şefaatin müminlere has olduğunu düşündükleri anlaşılmıştır. Çeşitli âyet ve hadislerle görüşlerini destekledikleri, Cüşemî'nin de bu yaklaşımı benimsediği tespit edilmiştir. İlgili görüşlerinin mezhep içi tutarlılık sergilediği, bu bağlamda; zorlama te'villerle görüşlerini Kur'ân'a tasdik ettirmek ve hadisleri dışlamakla itham edilmelerinin haksız bir eleştiri olacağı kanaatine varılmıştır.

### 3.3.6 Cennet-Cehennem

Mu'tezile'nin va'd-va'id ilkesinin merkezinde ilâhî mükafaat ve cezanın iki unsuru cennet ve cehennem yer alır. Bu konuya dair yaklaşımlarında diğer fırkalardan ayrılırken, kendi içerisinde de ihtilaflar yaşadıkları görülür.

İnsan fiilleri ve irade özgürlüğüne dair yaklaşımları, Mu'tezile'nin cennet-cehennem düşüncesinde etkilidir. Mükellefin kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu savunan Mu'tezile alimleri, cennet ve cehennemin bu amellerin karşılığı olarak hak edildiğini savunur. Cüşemî “إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ”/muttakiler mutlaka cennet bahçelerinde ve pınar başlarında olacaklar.”<sup>532</sup> vb. âyetleri bu bağlamda değerlendirerek; cennetin takva ve amellerle elde edildiğini aktarır. Cennet ve cehennemin ameller karşılığında elde edildiğini kabul etmeyen Mürcie ve Cebrîye'yi eleştirir.<sup>533</sup> Mürcie'nin; cehennemliklerin çıkarılma ihtimalinden söz ederek aşırı ümitvar tutum sergilemesini doğru bulmaz. Cennet ve cehennemliklerin Allah tarafından belirlendiğini iddia ederek mükelleflerin irade

<sup>531</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/4285.

<sup>532</sup> Hicr 15/45.

<sup>533</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 6/3961.

ve tercihlerini yok sayan Cebriye'nin de yaklaşımına karşı çıkar. Mu'tezilî yaklaşımı savunur.<sup>534</sup>

Mu'tezile alimleri ahirette mükelleflerin cennetlik ve cehennemlik şeklinde iki kısım olacaklarını düşünür. Belli bir müddet cehennemde kalıp daha sonra cennete girmeyi kabul etmez. Eş'arî cehenneme giren kişinin asla oradan çıkamayacağı yönündeki yaklaşımı nedeniyle Mu'tezile'yi eleştirir. Bu konuda Hz. Peygamber'in rivayetleri bulunduğunu aktarır.<sup>535</sup> Cüşemî müminlerin günahları nisbetince cehennemde kalıp daha sonra çıkacakları yönündeki görüşü Mürcie'ye isnad ederek eleştiride bulunur.<sup>536</sup>

Meryem sûresi 71. âyette yer alan *وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا* içinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.” ifadesinden hareketle müminlerin cehenneme uğraması meselesi gündeme gelmiş, âyetin muhatabı ve *وَرَدَ* fiilinin anlamına dair bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Müminlerin cehennem azabına uğramasını adâlet ilkesi açısından mümkün görmeyen Mu'tezile alimleri, ilgili âyete dair farklı yorumlar getirmektedir. Esam ve Kâdî Abdülcebbar'a göre âyetin muhatabı müşriklerdir. Müminlerin cehenneme uğramaları söz konusu değildir. Âyetin umumi olup; mümin kâfir herkesi kapsamına aldığını düşünenler ise ilgili ifadeye dair üç farklı yorum getirmektedir:

I. Âyette yer alan vürûd ifadesi, dühûl/girme anlamında olup, mümin-kâfir herkes cehenneme girecektir. Ancak âyetin devamında yer alan *ثُمَّ نُنَجِّي* ifadesinde belirtildiği üzere ateş Hz. İbrâhim örneğinde olduğu gibi müminlere zarar vermeyecektir. Bu durum müminlerin mutluluğunu artıracak, kafirlere ise sıkıntı verecektir.<sup>537</sup>

II. *وَرَدَ* fiili; vusûl, ulaşma, görme anlamlarında kullanılmaktadır. Farklı âyetlerde olduğu gibi burada da vürûd fiili vüsûl manasındadır.<sup>538</sup> Bu yoruma göre müminler cehenneme girmeyecekler, ancak kafirlerin durumlarını müşahade etmeleri için cehennemi görebilecekleri bir konumda bekletileceklerdir. Ebû Ali el-Cübbâî bu görüştedir.

<sup>534</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3807.

<sup>535</sup> el-Eş'arî, *el-İbâne*, 13.

<sup>536</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6367.

<sup>537</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4599.

<sup>538</sup> Benzer kullanım Kasas sûresi 23. âyette yer almaktadır: *وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْتَفُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدَرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ*

III. Âyette belâğî açıdan îcaz bulunmaktadır. Mahzuf olanların takdiri ile âyetin manası; “Sizden cehennemi hak eden herkes, kesinlikle oraya varacaktır!” şeklindedir. Bu görüş Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye aittir.<sup>539</sup>

Mu'tezile alimlerinin ilâhî adâlet bağlamında âyeti yorumladığı görülür. Cehennemin doldurulacağından bahseden âyetlerde<sup>540</sup> de benzer yaklaşımı benimsedikleri, Allah'ın cehennem ehlinin çok olmasını irade etmediği, gerçekleşecek olan hakikati haber verdiği yönünde te'vil ettikleri anlaşılır. Onlara göre cehennemi hak edenler az olsa dahi azabın daha şiddetli olması amacıyla cehennem daraltılarak hıncahınç dolu hale getirilecektir.<sup>541</sup> Bu bağlamda Cüşemî, Hasan-ı Basrî'ye isnad ettiği bir rivayette; “Cehenneme sadece bir kişi girecek olsaydı dahi tıka basa dolu hale getirilecektir. Cennet ise huzur ve mutlulukları fazla olması için cehenneme göre daha kalabalık olsa da geniş ve ferah bırakılacaktır.” demektedir.<sup>542</sup>

Mu'tezile cennet ve cehennemin ebedî olduğunu savunur. “Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça o ateşte ebedi kalacaklardır.”,<sup>543</sup> “Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da cennette ebedi kalacaklardır!”<sup>544</sup> âyetlerinden hareketle cennet ve cehennemin fâni olduğu yönündeki yaklaşıma karşı çıkar. Bu bağlamda Cüşemî; مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ifadesine dair temel iki yaklaşımdan söz eder. E'sam ve Ebû Ali'ye göre âyette ahiretin sema ve arzı kastedilmiştir. Bu durumda mana; “ahiretin göğü ve yeri durdukça” şeklindedir. Bir diğer yaklaşıma göre ilgili ifadede cennet ve cehennemin ebediliğini vurgulamak için gökler ve yer mecâz manada kullanılmıştır. Arapça'da te'bid/ebedilik ve teb'id/imkansızlık bildirmek için yaygın olan bu kullanımlarda vakit tayini veya şart manası bulunmaz. “وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ”/Deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete giremeyecekler..” âyetinde<sup>545</sup> de benzer bir kullanım bulunur. İlgili ifade cennete girmelerine dair bir şarttan veya bir vakitten bahsetmez. Cennete girmelerinin imkansızlığını ifade eder.<sup>546</sup> Dolayısıyla “gökler ve yer

<sup>539</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4601.

<sup>540</sup> es-Secde 32/13.

<sup>541</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5680.

<sup>542</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/6031.

<sup>543</sup> Hûd 11/107.

<sup>544</sup> Hûd11/108.

<sup>545</sup> el-A'râf 7/40.

<sup>546</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3569.

durdukça..” ifadesi, cennet ve cehennemin ebediliğini, oradan çıkmanın imkansızlığını bildirir.

Cehennemin fânî/sonlu olduğunu savunanlar; *إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ* âyetine dair İbn-i Abbas’ın; “Allah’ın, cehennemde bulunan tevhid ehlinde çıkartacakları hariç..” rivayetine yer verir. Hûd sûresinde cennetliklere dair *عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ*/tükenmeyen bir lütuf..” denildiğini, cehennemliklere dair benzer bir ifade kullanılmadığını vurgular. Bu nedenle cennet ve cehennem arasında ayrıma giderek cennetin ebedi, cehennemin ise sonlu olduğu kanatını paylaşır. Bu yaklaşımı eleştiren Cüşemî cennet ve cehennemin ayrı değerlendirilmesine karşı çıkar. Cehennemin sonlu olduğunu iddia edenleri fâsıklıkla niteler.<sup>547</sup> *ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ*“/ebedi azabı tadın!” ifadesinin<sup>548</sup> cehennemin ebediliğine delalet ettiğini belirtir. Özellikle Cehm b. Safvan’a ağır eleştirilerde bulunur.<sup>549</sup>

Cüşemî; Cehm b. Safvân’ın iddia ettiği cennet ve cehennemin faniliği görüşünün, âyetler ve ümmetin icmasıyla bâtil olduğunu aktarır. Çeşitli rivayetlerin cennet ve cehennemin ebediliğini desteklediğini söyler.<sup>550</sup> Cehm b. Safvân’ın cennet ve cehennemin fâniliğini iddia ederek dört âyeti inkâr ettiğini söyler:

I. Cennet nimetleri, *لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ* bitip tükenmeyen, yasaklanmayan<sup>551</sup> olarak vasıflanırken Cehm b. Safvân tükeneceğini ve yasaklanacağını iddia etmiştir.

II. Cennet nimetlerine dair *أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا* yemişleri ve gölgelerinin daimi olduğu ifade edilirken,<sup>552</sup> cennet nimetlerinin daimi olmadığını iddia etmiştir.

III. *وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ* âyeti ile Allah katında olan mükafatların bâki olduğu bildirilmesine rağmen fânî olduğunu savunmuştur.

IV. Cennet nimetlerine dair *عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ* denilirken, Cehm b. Safvan fânî olduğunu iddia etmiştir.

Cüşemî; Cehmiyye’nin Kur’ân’ın bazı âyetleri ve Hz. Peygamber’in öğretilerinden zarureten bilinen hususları inkâr ederek küfre düştüğünü belirtir.<sup>553</sup> Mu'tezile alimleri adâlet ve va‘d-va‘id ilkelerinden hareketle cennet ve cehennemin ebediliğini savunmaktadır. Bu bağlamda teaddüd-i kudemâ nedeniyle cennet ve

<sup>547</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3570-3571.

<sup>548</sup> Yûnus 10/52.

<sup>549</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3379; 5/3807.

<sup>550</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3571.

<sup>551</sup> el-Vâkıa 56/33.

<sup>552</sup> er-Ra‘d 13/35.

<sup>553</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3571.

cehennemin sonlu olduğunu düşündükleri yönündeki iddiaların yeniden tashih edilmesi gereklidir.<sup>554</sup>

Cennet ve cehennemin henüz yaratılıp yaratılmadığı hususu ihtilaflı meseleler arasında yer alır. Bazı çalışmalarda cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı hususunda Mu'tezile'nin ittifak ettiği izlenimi verilmektedir.<sup>555</sup> Ancak Cüşemî'nin aktardığı bilgilerden; Mu'tezile alimlerinin bu konuda ihtilaf ettiği, önemli bir kısmının Eş'arî ve Mâtürîdîler gibi şu an mevcut olduğu yaklaşımını benimsediği anlaşılmaktadır.

Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd ve Ebû Ali el-Cübbâî; Hz. Âdem ve Havvâ'nın içerisinde bulundukları yerin, cenneti huld/müminlere va'd edilen cennet olduğunu belirterek cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğu düşüncesini dile getirir.<sup>556</sup> Ancak Ebu Ali'ye isnad edilen *Kitâbü'l-Makâlât* adlı eserde cennet ve cehennemin henüz yaratıldığı düşüncesini, fani olacakları sonucunu doğuracağı gerekçesiyle eleştirdiği görülür.<sup>557</sup> Ebû Müslim el-İsfahânî; “أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ” âyetinde<sup>558</sup> geçmiş zaman kipiyle cennetin hazırlanmış olduğunun bildirilmesinden hareketle şu an yaratılmış olduğunu savunur.<sup>559</sup>

Ebû Hâşim el-Cübbâî ise; mükelleflere va'd ve va'dde bulunulan cennet-cehennemin henüz yaratılmadığı görüşündedir. Bu yaklaşımını; kıyamet günü Allah'ın zatından başka her şeyin yok olacağını bildiren âyetler ile cennet nimetlerinin ebedi olduğunu ifade eden buyruklarla temellendirir. Cennetü'l-huld'ün yaratılmış olması durumunda, kıyamet günü yok olmasının gerekeceğini, bu durumun ise *أَكْلُهَا دَائِمٌ* /nimetleri ebedi olan (cennet) vb. âyetlerle tenakuz meydana getireceğini düşünür. Bu yaklaşımı benimseyen Cüşemî cennetü'l-huld ile meleklerin ve nebîlerin içerisinde bulundukları cennet arasında ayrıma gider. Nimetleri ebedi olarak vasıflanan cennet ile meleklerin, peygamberlerin içerisinde bulunduğu yerin, iki farklı cennet olduğunu belirtir. Nimetleri ebedî olarak vasıflanan cennetin henüz yaratılmamış olduğunu savunur.<sup>560</sup> *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا*<sup>561</sup> Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin “ileride yaratacak” manası verdiğini

<sup>554</sup> Benzer iddialar için bkz: Pişgin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, 190.

<sup>555</sup> Bekir Topaloğlu, “Cehennem (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/228.

<sup>556</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/333.

<sup>557</sup> el-Cübbâî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 77-78.

<sup>558</sup> Âl-i İmrân 3/133.

<sup>559</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1314.

<sup>560</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3807.

<sup>561</sup> Kehf 18/29.



aktarır.<sup>562</sup> Ebedî olan cennet ve cehennem ile şu an faydalanılan nimet ve azap diyarı arasında ayırım yaptığı anlaşılır.

Sonuç olarak Mu'tezile; adâlet ilkesinin gereği olarak cennet ve cehennemin mükellefin amellerinin karşılığı olarak hak edildiğini düşünür. Adâlet ve va'd-vaîd ilkelerinden hareketle cennet ve cehennemin ebediliğini savunur. Bazı çalışmalarda teaddüd-i kudemâ nedeniyle cennet ve cehennemin sonlu olduğu yönündeki yaklaşımın Mu'tezilî anlayışla irtibatlandırılmasının doğru olmadığı anlaşılır. Zannedilenin aksine Cüşemî'nin aktardığı bilgilerden; cennet ve cehennemin henüz yaratılmadığı hususunda farklı yaklaşımlar benimsedikleri tespit edilir.

### 3.4 el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile'nin va'd-vaîd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker ilkeleri, erken dönem İslam tarihinde ortaya çıkan amelî sorunlara cevap niteliği taşımaktadır. el-Menzile ilkesi Mu'tezile'nin kuruluş ilkesi mahiyetinde olduğu için tarihsel ve sembolik bir öneme de haizdir. Ahlakî bir yaptırım ilkesi olan el-menzile esasî ile büyük günah işleyen kişiye derhal bu hatasından vazgeçme uyarısı yapılmaktadır.<sup>563</sup>

el-Menzile beyne'l-menzileteyn anlayışına dair kaynaklarda yer alan bazı bilgilerin yeniden tashih edilmesi gereklidir. Nitekim Mu'tezile'nin tövbe etmeden ölen bir müminin uhrevî akibetinin ne cennet ne de cehennem olduğu, orta yerde/el-menzile beyne'l-menzileteyn kalacaklarını savundukları yönünde bir kanaat vardır.<sup>564</sup> Ancak Mu'tezilî alimlere göre el-menzile beyne'l-menzileteyn; büyük günah işleyen kişinin, iki konum (mümin-kâfir) arasında bir konumda (fâsik) bulunması, tövbe etmeden önce dünya hayatında bulunduğu süreyle alakalıdır. Bu kişi tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennem azabıyla cezalandırılacak, konumuna dair bir belirsizlik bulunmayacaktır.<sup>565</sup>

Mu'tezile alimleri; el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine müteallik hususların şer'î olduğunu, aklın bu ilkeye dair meseleleri bilme gücünün sınırlı olduğunu belirtir.<sup>566</sup> Nitekim taatlerin kendi içerisinde sevap farklılıkları, mâsiyetlerin günah derecelerinin büyük ve küçük olarak değişimi ancak nakli bilgi

<sup>562</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 6/4403.

<sup>563</sup> Alpyağıl, *Mu'tezile Gelen-Ek-i*, 2/585.

<sup>564</sup> Benzer yaklaşımlar için bkz: Pişgin, *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*, 163.

<sup>565</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/222.

<sup>566</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/224.

ile bilinmektedir. Bu açıdan el-menzile ilkesinin genel içeriğinin tevkiî olduğunu söylemek mümkündür.<sup>567</sup>

İman-amel ayrılmazlığı, büyük günah işleyenlerin durumuna dair tartışmalar el-menzile ilkesini ortaya çıkaran âmiller arasındadır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşlarında müslümanların birbirlerini katletmeleri ve tahkim olayı büyük günah işleyenlerin durumlarına dair ilk tartışmaları başlatmıştır.<sup>568</sup> Bu olaylardan sonra Hâriciler; Hz. Osman, Ali, Muâviye ve taraftarlarını tekfir eder. Büyük günah işleyenlerin kâfir olduğu iddiasıyla halifeye karşı isyan hareketi başlatır. Hâricilerin bu tekfir ideolojisi, toplum içerisinde sorunların artmasına, müslümanların bölünmesine sebebiyet verir. Hâriciler'in bu yaklaşımlarına karşı, iman amel ayrımı yaparak günahların imana zarar vermeyeceğini iddia eden Mürcie ekolü oluşur. Bu açıdan Hâriciler ve Mürcie, büyük günah meselesine dair iki karşıt görüşü temsil eder. Mürcie'nin yaklaşımı, İslam toplumunun dinî ve sosyal birlikteliğine dair sorunlara bir nebze çözüm sağlar. Ancak Hâriciler ve Şia ile devam eden siyasî tartışmalar, Emevîlerin meşruiyet arayışında Mürcî yaklaşımı kullanmaları politik kargaşayı sürdürür. Bu nedenle büyük günah meselesine dair çözüm arayışları devam eder.<sup>569</sup>

Kebire sahibinin durumuna dair Hasan-ı Basrî farklı bir görüş olarak bu kişilerin münafık olduğunu iddia eder. Bu durumdaki kişinin imanına uygun hareket etmediğini söyler. Tövbe etmemesi, imana uygun davranışlarda bulunmaması durumunda cehennemlik olacağını savunur. Münafığın kafirden daha tehlikeli olduğu ifade edilerek Hasan-ı Basrî'nin bu görüşü eleştirilir.<sup>570</sup>

Hâricilerin tekfir temelli yaklaşımı toplumsal istikrarsızlığa, Mürcie'nin ircâ temelli yaklaşımı ahlakî umursamazlığa sebebiyet vermekte, Hasan-ı Basrî'nin bireysel yaklaşımı ise kebir sahibini kâfirden alt konuma indirmektedir. Bu nedenle büyük günah meselesine dair arayışlar devam eder. Vâsıl b. Ata kebir sahibinin mümin veya kafir olarak isimlendirilemeyeceğini, onun fâsık olduğunu iddia ederek ara bir formül dile getirir. İman ile küfür arasında ara form olarak fâsığın bulunduğunu söyler. Bu kişinin tövbe ettiği takdirde iman makamına döneceğini, tövbe etmemesi halinde cehennem azabıyla cezalandırılacağını belirtir.

<sup>567</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/224.

<sup>568</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 162.

<sup>569</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 168-171.

<sup>570</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 172.

Fâsığın cehennemde kâfirden üst bir mevkide yer alacağını, azabının nisbeten daha hafif olacağını ifade eder. Hocası Hasan-ı Basrî'nin görüşünü savunan Amr b. Ubeyd ile Vâsıl b. Ata arasında el-menzile anlayışına dair bir münazara gerçekleşir. Amr b. Ubeyd bu münazaranın ardından Vâsıl'ın görüşünü benimser.<sup>571</sup>

Bazı kaynaklarda Mu'tezile'nin el-menzile ilkesini Hasan-ı Basrî'den aldığı, filozofların “altın orta” düşüncesinden hareketle bu yaklaşımı geliştirdikleri yönünde çeşitli iddialar da dile getirilmiştir.<sup>572</sup>

el-Menzile ilkesinin ortaya çıkma nedenleri arasında yer alan sahabe arasında cereyan eden iktidar mücadelesini Mu'tezile alimleri siyâsi hadise olarak değerlendirir. Önemli bir kısmı Hz. Ali'den tarafa yaklaşım benimser. Bu bağlamda Cüşemî; Hz. Ali'nin halifeliğinin kesin olduğunu söyler. Ona karşı ayaklananları bâği/isyancı olarak vasıflar. Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali tarafında savaşmayı gerekli görür. Ancak karşı tarafta yer alanlara fâsık veya kâfir denilemeyeceğini aktarır. Aktardığı bir rivayete göre; Hz. Ali'ye Cemel ve Sıffin ehlinin müşrik olup olmadığı sorulur. Hz. Ali onların şirkten uzak olduğunu belirtir. Münafık olup olmadıkları sorulduğunda ise münafıkların Allah'ı çok az zikrettiğini belirterek münafık da olmadıklarını söyler. Son olarak onların durumu sorulduğunda; “Onlar bize karşı isyan eden kardeşlerimizdir!” cevabını verir.<sup>573</sup> Dolayısıyla Mu'tezile'nin sahabenin iktidar mücadelesini siyasi zeminde değerlendirdiği, onları fâsık olarak vasıflamaktan kaçındıkları anlaşılr.

Cüşemî çeşitli âyetlerle, el-menzile ilkesini temellendirir. “وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ” âyetinde;<sup>574</sup> imana muhalif üç kısım masiyetten bahsedildiğini, ilk olarak masiyetin en büyüğü olan küfrün zikredildiğini, ardından büyük günah sahiplerini ifade eden fıska yer verildiğini belirtir. Bu kısmın küfrün alt tabakasında yer aldığını söyler. Son olarak küçük günahları ifade eden isyan'dan bahsedildiğini aktarır. Âyette üç farklı masiyetten bahsedildiğini vurgular. Bütün günahları küfür sayan Hâricilerin yaklaşımını eleştirir.<sup>575</sup>

Cüşemî; “أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ”/Mümin kimse fâsık kimse gibi olur mu? Bunlar elbette eşit değildirler.” âyetinin;<sup>576</sup> müminin fâsık, fâsığın da

<sup>571</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/224; el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 220.

<sup>572</sup> Carullah, “el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn”, 2/592.

<sup>573</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6532.

<sup>574</sup> Hucurât 49/7.

<sup>575</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6531.

<sup>576</sup> es-Secde 32/18.

mümin olmadığına delalet ettiğini, el-menzile beyne'l-menzileteyn anlayışını desteklediğini söyler. Devamında yer alan âyetlerde; müminin cenneti, fâsığın ise cehennemî hak ettiğinin bildirildiğini, va'd ve vaîdin kesinlikle gerçekleşeceğinin haber verildiğini belirtir. Burada yer alan تَكْذِبُونَ ifadesinden hareketle; ilgili âyetin kâfirlerden bahsettiği yönündeki yorumu hatalı bulur. Âyetin sonunda tahsis yapılmasının, baş kısımdaki umum manaya zarar vermeyeceğini savunur.<sup>577</sup>

Nisâ sûresi 14. âyetini<sup>578</sup> el-menzile ilkesi bağlamında değerlendirir. Bu âyetten hareketle ilâhî vaîdin; ehl-i kıbleden fâsıkları da kapsadığı ve onların cehennemde ebedi kalacakları sonucuna varır. Esam'ın; Ebû Hureyre'ye isnad ederek Hz. Peygamber'in; "Bir kişi altmış yıl Allah'a ibadet etse sonra vasiyetinde haksızlık yapsa, bu haksızlığı ibadetlerini ihbât eder de o kişi (cehennem) ateşine girer." rivayetine yer verir. İlgili âyet ve hadisin büyük günah işleyen, mümin gibi değerlendirilemeyeceğine delalet ettiğini söyler.<sup>579</sup>

Mu'tezile alimleri el-menzile ilkesinin delilleri arasında sahabe uygulamasına da yer verir. Hz. Ali'nin kebire işleyenlere dair medih ve tazim gibi mümine has vasıflara yer vermediği, onları lanetlediği yönünde rivayetler aktarılarak fâsığın müminle aynı durumda olmadığı yaklaşımını savundukları görülür.<sup>580</sup>

el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi altında; esmâ ve ahkam/insanlara dini açıdan verilecek isimler, bu vasıfların gerektirdiği hükümler ve büyük günah meseleleri tartışılmıştır.

### 3.4.1 Esmâ ve Ahkâm

Esmâ ve ahkâm tartışması el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesinin temel meselelerinden biridir. Kâdî Abdülcebâr; esmâ ve ahkam kavramının, el-menzile ifadesinin yerine kullanıldığını aktarır. Esmâ; mümin, kâfir ve fâsık gibi isimler, ahkâm ise bu isimleri hak eden mükelleflerin ahiretteki durumlarına dair hükümler

<sup>577</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5685.

<sup>578</sup> Nisâ 4/14: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ/Kim de Allah'a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.

<sup>579</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1490. Muhakkik bu rivayetin Ebû Dâvud 2483 numaralı ve Tirmizî 2043 numaralı rivayetler olduğu bilgisini aktarmaktadır. Ancak yapmış olduğumuz araştırmada bu rivayeti hadis kaynaklarında tespit edemedik.

<sup>580</sup> Bedevi, "Va'd ve Vaîd, el-Menzile Beyne'l-menzileteyn, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker", 607.

anlamına gelir.<sup>581</sup> Dolayısıyla esmâ ve ahkâm'ın temel unsurları; iman/mümin, inkar/kâfir ve büyük günah/fâsıktır. Cürcânî; Mu'tezile'nin bu isimlerin şer'î olmasını reddettiği yönünde bir iddiada bulunsa da Kâdî ve Cüşemî bu vasıfların şer'î olduğunu ifade etmektedir.<sup>582</sup>

Mu'tezile alimlerine göre mükellefler; sevâbı hak edenler ve ikâbı hak edenler şeklinde iki kısımdır. Sevabı hak edenler; 1. Büyük sevâbı hak edenler; peygamberler 2. Büyük sevâbın alt derecesini hak edenler; müminler şeklinde iki sınıfa ayrılır. İkâbı hak edenler ise; 1. Büyük azabı hak edenler; kâfirler, 2. Büyük azabın alt derecesinde bir ikâbı hak edenler; fâsıklar şeklinde iki kısımdır. Bu yaklaşım sahiplerine göre Allah cennet ve cehennem ehlini ayırt ettiği gibi onların esmâ ve ahkâmını da ayırt etmiştir. Bu nedenle büyük sevâbı hak edenler; nebi, resul diye isimlendirilir. Sevab cihetinden onların altında kalanlar; mümin, sâlih, takiyy, veliyyüllâh şeklinde adlandırılır. Bu isimlerin tamamı medih ve övgü bildirir. Büyük azabı hak edenler ise; kâfir, müşrik ve münafık şeklinde isimlendirilir. İkâb açısından onların altında kalanlar; fâsık ve fâcir ismini alır.<sup>583</sup>

Mu'tezile'ye göre bu esmânın ahkâmı ise şu şekildedir: Mümin; saygı ve hürmeti hak etmektedir. Dünya hayatında yakınlık kurulması gereken kimseler bunlardır. Kâfirlere gelince; onlar hürmet hak etmeyen, dünya hayatında uzak durulması gereken kimselerdir. Bu nedenle ayrı yerlere defnedilmesi, cenaze namazlarının kılınmaması, mallarına el konulması, cizye vb. sorumluluklar yüklenerek bu ahkâmın icra edilmesi gerekmektedir. Fâsığın hükmü ise; bu iki menzil arasında ayrı bir konumdur. Kendilerine kâfir ahkâmı da mümin ahkâmı da uygulanamaz. Bu nedenle; kâfir veya mümin şeklinde isimlendirilmeleri de mümkün değildir. Cüşemî'ye göre Hucurât sûresi 11. âyet, Secde sûresi 18. âyet, Yûnus sûresi 33. âyet; mümin, kâfir ve fâsık esmâlarının ayrı birer şer'î isim olduğuna delalet etmektedir.<sup>584</sup>

Esmâ ve ahkam meselesine dair mezhepler arasındaki ihtilafın temel nedeni, imanın tanımına dair farklı yaklaşımlar benimsemeleridir. Cüşemî, fırkaların iman tanımına dair farklı yaklaşımlarını aktarır. Çeşitli eleştirilerde bulunur:

<sup>581</sup> Fikret Soyal, "Esmâ-Ahkâm (Va'id) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 686.

<sup>582</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/614.

<sup>583</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 217.

<sup>584</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 218.

Cehm b. Safvân ve Bişr el-Merîsî'ye göre iman; marifetten ibarettir. İkrar ve amel şart değildir. Cüşemî bu görüşün icma ile bâtil olduğunu, Allah'ı bilen ancak onu ikrar etmeyen kişiye mümin denilemeyeceğini söyler.<sup>585</sup>

Hâricilere göre iman; Allah'ı bilmek ve büyük-küçük bütün mâsiyetlerden kaçınmaktır. Cüşemî; bütün mâsiyetler küfür anlamı taşımadığı için bu yaklaşımı fâsid olarak vasıflar.<sup>586</sup>

Zeydiyye'ye göre iman; ikrar, marifet ve hakkında vaîd bulunan bütün günahlardan kaçınmaktır. Onlara göre büyük günah işleyen kişi nimete nankörlük anlamında kâfirdir. Cüşemî; Zeydiyye'nin yaklaşımının doğruya yakın olsa da kebareye dair anlayışlarının sahih olmadığını söyler.<sup>587</sup>

Ashab-ı rey'e göre iman; ikrar ve marifetten ibarettir. Artar ancak eksilmez. Cüşemî; taatler ve amellerin imandan bir cüz olduğunu, bu nedenle artıp eksildiğini belirterek ilgili yaklaşımı eleştirir.

Kerrâmiye'ye göre iman; dil ile ikrardan ibarettir. Cüşemî; münafığın da mümin anlamına gelmesi nedeniyle bu yaklaşımı doğru bulmaz. "İnsanlardan bazıları iman ettik derler. Ancak onlar iman etmemişlerdir." âyetinin<sup>588</sup> sadece dil ile ikrarın iman için yeterli olmadığına delalet ettiğini söyler.<sup>589</sup>

Eş'arîler lûgat manasıyla istişhad ederek imanın; tasdikten ibaret olduğunu savunur. Cüşemî; iman ifadesinin şariat ile özel bir anlam kazandığını belirterek bu yaklaşımı da doğru bulmadığını belirtir.<sup>590</sup>

Mu'tezile'ye göre iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ederek taatleri yerine getirmek, kabihlerden de kaçınmaktır. İman amelden bir cüz olduğu için artıp eksilir. el-Menzile beyne'l-menziileteyn ilkelerinin temeli bu anlayışa dayanır. Vâsil b. Ata, Amr b. Ubeyd ve Ebû'l-Hüzeyl'e göre nafilâ ameller de iman kapsamına dahildir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim'e göre ise nafilâler iman kapsamına dahil değildir. Cüşemî; nafilâ amellerin iman kapsamında olduğu yönündeki görüşü benimser.<sup>591</sup>

Cüşemî Enfâl sûresi 2-4. âyetlerin;<sup>592</sup> Mu'tezile'nin savunduğu şekilde imanın; söz/dil, itikad/kalp ve amel şeklinde üç hakikatine delalet ettiğini söyler.

<sup>585</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 267.

<sup>586</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 267.

<sup>587</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 267.

<sup>588</sup> el-Bakara 2/8.

<sup>589</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/243.

<sup>590</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 268.

<sup>591</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 270.

<sup>592</sup> el-Enfâl 8/2-4: **﴿۲﴾** الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ **﴿۳﴾** أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

İmanın sadece kalbin tasdiki olduğunu düşünen Mürcie'nin yaklaşımı eleştirir. Âyette yer alan *وَجَلَّ*/yürek titremesi ifadesinin kalbin tasdiki ile aynı şey olmadığını belirtir. Tedebbür ve tefekkürün de kalbin tasdikinin üzerinde bir şey olduğunu düşünür. Âyette ifade edilen namaz ve infakın uzuvların amellerine, tevekkülün ise hem kalbe hem de uzuvlara şamil olduğunu belirtir. İlgili âyetlerin namaz ve zekâtı terk edenlerin mümin olmadıklarını bildirdiğini, dolayısıyla büyük günahlardan kaçınmanın imanın üç hakikatinden biri olan amelin içerisinde yer aldığını gösterdiğini iddia eder. Bu üç hakikati biraraya getirenlerin gerçek anlamda mümin ismini hak ettiğini belirtir.<sup>593</sup>

Cüşemî Tevbe sûresi 114. âyette yer alan *زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا* ifadesini imanın artmasına dair açık bir nas olarak değerlendirir. İmanın artabilir oluşunun amellerin imana dahil olduğuna delalet ettiğini belirtir. Hz. Ömer ve Hz. Ali'den; "İman artar ve eksilir." şeklinde bir rivayet aktararak, sahabenin de bu yaklaşımı benimsediğini iddia eder.<sup>594</sup>

Ameli imanın bir cüzü kabul eden Mu'tezile, mükellefin fiil ve amellerinin, bizzat kendileri tarafından meydana getirildiğini, imanın da kulun kendi fiili olduğunu savunur.<sup>595</sup> İman mükellefin kendi fiili olduğu için cennet de mükellef tarafından hak edilmiş bir şeydir. Bu açıdan Cüşemî *حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ* "inanamları kurtarmak bize düşer." âyetinin;<sup>596</sup> müminin kurtuluşunun Allah üzerine vâcib olduğuna delalet ettiğini belirtir. Âyette geçen *حَقًّا عَلَيْنَا* ifadesinde *عَلَى* harf-i cer'inin zorunluluk ifadesi için kullanıldığını, *حَقًّا* ifadesinin de vucup ifade ettiğini savunur. Bu âyetin Allah üzerine vâcubiyetin imkanına delalet ettiğini belirtir. Allah üzerine hiçbir şeyin vâcib olmadığı iddiasını geçersiz kıldığını düşünür.<sup>597</sup>

İmanın zıttı olan küfür lügavi açıdan; örtme, gizleme anlamlarına gelir. Çiftçiye tohumu toprağa gömdüğü için küffar denilir.<sup>598</sup> İslam şariatına nakledilerek yeni bir anlam kazanan bu kelime; büyük azabı hak eden kişiler için kullanılmaya başlanır. Cüşemî; küfür ve şirkin aynı şey olduğunu, münafığın da bu ismin kapsamına girdiğini belirtir. Bir kişinin tekfirinin ancak sem'î bir delile binaen yapılmasını gerekli görür.<sup>599</sup> Küfrün; Allah'a karşı cehalet gibi kalbi fiillerle, küfrü

<sup>593</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2847-2850.

<sup>594</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3300.

<sup>595</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 4/2843.

<sup>596</sup> Yûnus 10/103.

<sup>597</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3440.

<sup>598</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 1/234.

<sup>599</sup> el-Cüşemî, *Uyûnu'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 272.

gerektiren birşeye azmetmekle, putlara ibadet gibi bir şeyi yapmakla veya marifeti terk etmek gibi bir fiili yapmamakla gerçekleşeceğini söyler.<sup>600</sup> Kâfir, şeriatın diğer hükümlerine de muhataptır. Bu nedenle inkarın dışında diğer masiyetlerden de hesaba çekilecektir.<sup>601</sup>

Mu'tezile alimlerine göre iman ve küfrün arasında/el-menzile, fısk bulunur. Fâsık; büyük günah işeyen ve bu mâsiyetinden tövbe etmeyen kişidir.<sup>602</sup> Cüşemî'ye göre mürtekib-i kebîre'nin fâsık olduğu husunda icma vardır. Zira Haricîler büyük günah sahibini; kâfir-fâsık, Hasan-ı Basrî; münafık-fâsık, Mu'tezile ise sadece fâsık şeklinde isimlendirmiştir. Dolayısıyla büyük günah sahibinin fâsık olduğu hususunda icma oluşmuştur.<sup>603</sup>

Büyük günah işleyenlerin imanla küfür arasında bir menzilde olduğunu savunan Mu'tezile, fâsığın dünya hayatında mümin muamelesi göreceğini, kendisine kâfir hükmü verilemeyeceğini savunur. Cüşemî âyetlerde bazı büyük günahların karşılığı olarak had cezalarının konulmuş olmasının, mürtekib-i kebîrenin kâfir olmadığına delalet ettiğini belirtir. Büyük günahlardan olan hırsızlığa karşı el kesme cezası, zina fiiline karşı celde cezası verildiğine işaret eder. Büyük günahların fâillerine kâfir hükmü verilecek olsa kendilerine mürtede uygulanacak cezaların gerekeceğini belirtir.<sup>604</sup>

Fâsığın mümin ve kâfir arasında farklı bir konumda yer aldığını düşünen Cüşemî muhaliflerine; "Fâsık; medih ehlinden midir zem ehlinden midir?" şeklinde bir soru yöneltir. Medih ehlinden oldukları yönünde bir cevap verilemeyeceğini, bunun icmaya aykırı olduğunu belirtir. Onların zem ehlinden oldukları anlaşılınca, medih bildiren mümin isminin onlara verilemeyeceği sonucunun ortaya çıktığını söyler. Fâsığın mümin kabul edilmediği sonucuna karşı; "O halde kâfirdir!" şeklindeki itirazı doğru bulmaz. Küfür ve fıskın iki farklı şey olduğunun "وَكُرْهُ الْيَكُومُ" âyeti<sup>605</sup> ile sabit olduğunu düşünür.<sup>606</sup>

Cüşemî esmâ ve ahkam'a dair yaklaşımını temellendirmek için muhaliflerine; mümin ve fâsığın eşit olup olmadığı sorusunu yöneltir. İkisinin eşit olacağı yönünde bir cevaba ihtimal dahi vermeyen müfessir, bunu icmaya da aykırı

<sup>600</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 271.

<sup>601</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5329.

<sup>602</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6531.

<sup>603</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 220.

<sup>604</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/5117; el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 219.

<sup>605</sup> Hucurât 49/7.

<sup>606</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 218.



bulur. Muhâliflerinin de mümin ve fâsıḡı eşit görmediğini belirterek, bu durumda eşit olmayan iki kişinin isim ve ahkamlarının da aynı olamayacağını savunur.<sup>607</sup> Büyük günah sahibi fâsıkların bu mâsiyetleri sebebiyle kâfir olmasalar da tövbe etmemeleri durumunda ebedi cehennemi hak edeceklerini belirtir. Ahiretteki durumlarının kâfirler gibi olmayacağını, ikâb cihetinden daha hafif bir durumda bulunacaklarını düşünür. Nisâ sûresi 93. âyette, büyük günahlar arasında yer alan cinayet suçunu işleyenlere; cehennem vâidinde bulunulduğuna, Allah'ın lanetine düşürüleceklerinin bildirildiğine işaret eder. Bu kişilerin tövbe etmeden azaplarının kaldırılmayacağını, Allah'ın lanetini hak edenlere medih ifadesi olan mümin isminin verilemeyeceğini belirtir.<sup>608</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimleri mükellefleri hak ettikleri sevâp ve ikâb açısından dörtlü bir tasnife tabi tutar. Bu tasnife göre sevâp açısından en üst derecede peygamberler, onların alt derecesinde diğer müminler bulunur. İkâb cihetiyle en üst konumda kâfirler alt tabakasında ise fâsıklar yer alır. Bu esmâ'nın şer'î birer isim olduğunu savundukları anlaşılır. Fâsıḡın dünyada mümin muamelesi göreceğini, ancak tövbe etmeden ölmesi durumunda kâfirlerden daha hafif ebedî azaba düşürüleceğini savundukları görülür.

### 3.4.2 Mürtekib-i Kebîre/Büyük Günah İşleyeninin Durumu

Büyük günah işleyen müminlerin dünyevî ve uhrevî durumu, Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menziyeteyn ilkesinin temel tartışma konusudur. Mu'tezile'ye göre günahlar; küfür, fîsk/kebîre ve saḡîre olmak üzere üç kısımdır. Küfür; dünyada birtakım hükümleri bulunmakla birlikte ahirette büyük azaba düşürülmeye sebebiyet verir. Kebîre sahipleri; dünyada mümin muamelesi görseler de tövbe etmemeleri durumunda ahirette ebedi azapla cezalandırılır. Ancak onların azapları, kâfirlerden derece olarak daha düşüktür. Saḡîre/küçük günahlar ise iyi ameller karşılığı bağışlanır.<sup>609</sup>

Mu'tezile'ye göre mükellef; imana dair tek bir hasleti yerine getirmekle mümin ismini hak etmez. Ancak küfre dair tek bir vasfı barındırmasıyla kâfir ismini alır. Bu haslet amel açısından olmayıp, imanî bir durumdur. Dolayısıyla içki ve zina gibi büyük bir günah işleyen kişi kâfir olmaz. Bu kişi tövbe etmediği müddetçe

<sup>607</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 218.

<sup>608</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 3/1695.

<sup>609</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1533.

fâsık ismini alır. Hz. Ali'nin kendisine isyan edenlere kâfir muamelesi yapmaması, sahabenin mürtekib-i kebîre'ye karşı tutumu olarak değerlendirilir. Küfrün şer'î bir durum olduğu, kişisel görüş ve aklî çıkarımlara kapalı olduğu kabul edilir.<sup>610</sup>

Cüşemî büyük günah işleyenlere dair görüşleri şu şekilde tasnif eder:

I. Hâricîlere göre kebîre sahibi kişi kâfir olur. Cüşemî bu yaklaşımı Hucûrat sûresi 7. âyete aykırı bulur. Âyette; küfür, fık ve isyan'ın birbirlerine atfedildiğini, Arap dilinde atfin muğayeret gerektirdiğini belirtir. Fık'ın iman ve küfürden farklı bir durum olduğunu savunur.

II. Hasan-ı Basrî'ye göre büyük günah işleyen kişi münafıktır. Cüşemî; sahabenin münafık isminin küfrünü gizleyip mümin olduğunu iddia edenler için kullanımında icma ettiğini, dolayısıyla Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımının sahabe uygulamasına aykırı olduğunu ifade eder.

III. Mürcie'ye göre fâsık kişi mümindir. Cüşemî; müminin medih ifade ettiğini, fâsık isminin ise kınama bildiren bir vasıf olduğuna işaret ederek bu görüşün fâsid olduğunu belirtir.

IV. Zeydiyye'ye göre büyük günah işleyen kişi, nimete nankörlük anlamında kâfirdir. Cüşemî'ye göre şükür; tazimle birlikte nimetin farkında olmaktır ki bu fıska aykırı bir şey değildir. Bu açıdan fâsığın şükrünü yerine getiren bir kişi olması mümkündür. Neticede Zeydiyye'nin yaklaşımını da fâsid olarak tanımlar.

V. Mu'tezile'ye göre büyük günah kişiyi kâfir yapmaz. Bu kişi fâsık olup iman ile küfür arasında bir konumda yer alır. Cüşemî de bu yaklaşımı benimser.<sup>611</sup>

Büyük günah meselesinde ortaya çıkan ihtilafa dair Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd münazara etmiş, Vâsıl b. Ata, Amr b. Ubeyd'e; "Büyük günah işleyen kişi hakkında konuşulan isimlerden ittifak edilenin mi ihtilaf edilenin mi kullanılması daha uygundur?" diye sormuş, "Tabiki ittifak edilenin!" cevabını alınca; "Görmez misin bütün fıkalar ehl-i kebâiri fâsık olarak isimlendirir. Ancak diğer isimlerinde ihtilaf ederler. Hâricîler; fâsık-kâfir, Mürcîler; fâsık-mümin, Şia nimete karşı kâfir fâsık, Hasan-ı Basrî fâsık-münafık olarak vasıflar. Biz üzerinde ittifak edilen fâsık ismini alıyoruz." der. Amr b. Ubeyd bu münazara sonunda Vâsıl'a tâbi olur.<sup>612</sup> Mu'tezile alimlerine göre bütün fıkalar büyük günah işleyen kişinin fâsık

<sup>610</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 269.

<sup>611</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 270.

<sup>612</sup> Bedevi, "Va'd ve Vaid, el-Menzile Beyne'l-menzileteyn, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker", 2/605.

olduğunda ittifak etmektedir. Bu nedenle en doğru yaklaşım kendilerinin düşüncesindedir.<sup>613</sup>

Küçük ve büyük günahlara dair Mu'tezile alimleri arasında bazı ihtilaflar bulunur. Basra Mu'tezilesine göre küçük günahlar; azabı, fâilinin sevabından az olan fiillerdir. Büyük günahlar ise; azabı, fâilinin sevabından daha fazla olan amellerdir. Küçük günahların gerektirdiği cezalar, ittifakla ortadan kaldırılır. Kaldırılan bu ikâbın mukabilinde fâilinin sevaplarından azaltılma olup olmaması ise ihbât bölümünde temas edildiği üzere bir başka ihtilaflı husustur. Ebû Hâşim bu meseleyi müvâzene teorisiyle izah eder. Cezası kaldırılan küçük günah miktarınca kişinin sevaplarından azaltılma olacağını savunur. Cüşemî'nin yaklaşımı da bu yöndedir. Ebû Ali ise meseleyi ihbât teorisi ile değerlendirir. Sevap ve gûnahtan az olanın düşürüleceğini, fazla olanın ise olduğu şekliyle kalacağını belirtir.<sup>614</sup>

Basra Mu'tezilesi'ne göre kasıtlı olarak işlense dahi sağîreler, küçük gûnahtır. Sağîre sahipleri; hatalarından daha fazla taat işlememeleri veya tövbe etmemeleri durumunda vâde muhatap olur. Bağdat Mu'tezilesi'ne göre ise kasıtlı işlenen her günah kebîre'dir.<sup>615</sup> Cüşemî Basra Mu'tezilesi'nin küçük gûnahta ısrar etmenin sağîre'yi kebîreye dönüştürmeyeceği görüşünü savunur.<sup>616</sup>

Cüşemî'ye göre büyük günahlar; Kur'ân, mütevâtir sünnet ve icma ile bilinir. Ancak bazı durumlarda akıl ile de bilineceğini düşünür. Ahad haberleri, ilim elde etme yöntemleri arasında kabul etmediği için bu meselede de delil olarak kullanmaz.<sup>617</sup> Büyük günahların bir kısmı insanlara bildirilmiş, bir kısmı ise bildirilmemiştir. Küçük günahların hangileri olduğu ise bilinmemektedir. Dolayısıyla her bir günahın kebîre/büyük olması ihtimal dahilindedir. Cüşemî; küçük günahların bilinmesinin insanlar tarafından süistimallere sebebiyet vereceği için mübhem bırakılmış olabileceğini düşünür.<sup>618</sup>

---

<sup>613</sup> Muhammed İmâra, "İki Menzile Arasındaki Menzil ve Siyaset", çev. Vahdettin İnce, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 2/598.

<sup>614</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1534.

<sup>615</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 256.

<sup>616</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü'l-Mesâil fi'l-Usûl*, 262.

<sup>617</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1535.

<sup>618</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1533.

Cüşemî; Nisâ sûresi 14<sup>619</sup> ve 93,<sup>620</sup> İnfitâr sûresi 14-16. âyetlerin<sup>621</sup> yanı sıra çeşitli âyetlerin büyük günah işleyen kişinin daimî azabı hak edeceğine delalet ettiğini savunur.<sup>622</sup> Büyük günah işleyen kişinin affedilmesine dair; “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ” Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.”<sup>623</sup> âyetinin delil gösterilmesini doğru bulmaz. Bağışlamanın meşiete bağlanarak mücmel bırakıldığını, “إِنْ تَجْتَنَّبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ”/Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz.”<sup>624</sup> âyeti ile kapalılığın kaldırıldığını belirtir.<sup>625</sup>

Günahkarların cezaları miktarınca cehennemde kalacakları, ardından çıkarılacaklarına dair rivayetlerin haber-i vâhid olduğunu, ihticaca elverişli olmadıklarını belirtir. Bu rivayetlerin aksine; “Herhangi bir kimse kendisini bir demir parçasıyla öldürürse, o demir elinde karnına vurarak ebedî ve daimî surette cehennemde olacak!” şeklinde büyük günah işleyenlerin azabının ebedi olacağını bildiren rivayetlerin bulunduğu işaret eder.<sup>626</sup>

Mâtürîdî “وَأَسْتَغْفِرُ لَذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ”/Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan af dile” âyetinin<sup>627</sup> Mu'tezile'nin büyük günah anlayışını bâtil kıldığını belirtir. Günahkâr müminlerde küfür alameti mevcutken, Peygamber'in onlar için istiğfarda bulunmasının düşünülemeyeceğini vurgular. Peygamber'e onlar için istiğfarda bulunmasına yönelik emrin, onların mümin olduklarına delalet ettiğini söyler.<sup>628</sup> Ayrıca “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ”/Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah’a tövbe edin.” ifadesinde günahkâr olmalarına rağmen mümin olarak vasıflanmalarını, büyük günahın imana zarar vermeyeceğinin delilleri arasında sayar.<sup>629</sup> Mu'tezile'nin yaklaşımını doğru

<sup>619</sup> en-Nisâ 4/14: وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ/Kim de Allah’a ve peygamberine itaatsizlik eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar, onun için alçaltıcı bir azap vardır.

<sup>620</sup> en-Nisâ 4/93: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا/Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.

<sup>621</sup> el-İnfîtâr 82/14-16: يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴿١٤﴾/Kötüler ise kesinlikle cehenneme gireceklerdir. Ceza gününde oraya girerler ve oradan bir daha da ayrılamazlar.

<sup>622</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 212.

<sup>623</sup> en-Nisâ 4/48.

<sup>624</sup> en-Nisâ 4/31.

<sup>625</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 213.

<sup>626</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 214.

<sup>627</sup> Muhammed 47/19.

<sup>628</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 13/402; el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 653.

<sup>629</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 15/272.

bulmayan Mâtürîdî; büyük günah sahibi mükelleflerin tövbe etmeden ölse dahi mümin olduklarını, günahları miktarınca cehenneme girdikten sonra cennete girdirileceklerini savunur.<sup>630</sup>

Cüşemî; “وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ”/Kötüler ise kesinlikle cehenneme gireceklerdir.”<sup>631</sup> âyeti ve devamında yer alan ifadelerin büyük günah işleyenlerin azaplarının ebedi olacağına delalet ettiğini düşünür. Sûrenin siyak ve sibâkı; berr ile fâcirin arasını ayırarak, fâsığın salih kimseler arasına dahil olmadığını bildirdiğini söyler. Bu kişilerin cehennemde olacakları tekit edatıyla bildirilerek başka bir mekanlarının bulunmadığının ifade edildiğini, böylelikle fâsığın cennete gireceği iddiasının bâtil kılındığını savunur. Âyette ifade edilen “fâcir” ifadesinden kafirlerin kastedildiği yaklaşımını âyetin zâhirine aykırı bulur.<sup>632</sup>

Mu'tezile alimlerine göre büyük günahın cezası ancak tövbe ile ortadan kaldırılır. Onlar için şefaât söz konusu değildir. Cüşemî Ahzab sûresi 30. âyette<sup>633</sup> peygamber eşlerine yapılan uyarının, büyük günah işleyenlere şefaât edilemeyeceğini ortaya koyduğunu belirtir.<sup>634</sup> “وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى”/Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaât edemezler”<sup>635</sup> âyeti ile şefaatin ancak razı olunan kişiler için vâki olacağının bildirildiğini söyler. Büyük günahlar, amelleri ortadan kaldırdığı/ihbât ettiği için kebîre sahiplerinin râzı olunan kullardan olmalarının mümkün olmadığını, dolayısıyla onlar için şefaatin gerçekleşmeyeceğini iddia eder.<sup>636</sup>

Sonuç olarak büyük günah meselesine dair; Hâriciler, Zeydiyye, Mürcie, Hasan-ı Basrî ve Mu'tezile'nin farklı yaklaşımları olduğu görülür. Mu'tezile günahları; küfür, kebîre ve sağîre şeklinde 3 kısıma ayırır. Büyük günahın kişiyi kâfir yapmadığını, fâsık olup iman ile küfür arasında bir konumda yer aldığını söyler. Büyük günahların cezasının ancak tövbe ile ortadan kaldırılacağını savunur. Cüşemî'nin büyük günah meselesine dair Basra Mu'tezilesi'nin yaklaşımını desteklediği anlaşılr.

<sup>630</sup> Ali Yıldız Musahan, *Matürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi Ebü'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında* (Araştırma Yayınları, 2020), 141.

<sup>631</sup> el-İnfîtâr 82/14.

<sup>632</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 10/7316.

<sup>633</sup> el-Ahzâb 33/30: “يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا”/Ey peygamber hanımları! Sizden kim açık bir hayasızlık yaparsa onun cezası ikiye katlanır, bu Allah için kolay bir şeydir.

<sup>634</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 8/5729.

<sup>635</sup> el-Enbiyâ 21/28.

<sup>636</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 7/4812.

### 3.5 Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker; Kur'ân'da müminlerin bir vasfı olarak ifade edildiği için bütün müslümanlar tarafından kabul edilmektedir. Ancak bu ilke bir mezhebin ayırt edici vasfı olarak ilk defa Hâriciler tarafından kullanılmıştır. Hâricîler iyiliği emredip kötülükten uzaklaştırmayı farz-ı ayn, inkarını ise küfür kabul eder. İlgili kavramı siyasi yönetime isyan etmelerinde bir meşruiyet aracı haline getirdikleri görülür.<sup>637</sup>

Mu'tezile'nin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi bazı araştırmacılar tarafından Hâricîler'in tutumuna yaklaştırılmaya çalışılarak tamamen siyasi nitelikli olduğu ifade edilmiştir.<sup>638</sup> Kanaatimizce Mu'tezile'nin emir bi'l-ma'rûf umdesinin, siyasî yönü bulunduğu doğrudur. Zira bu ilke altında kılıçla mücadele vurgusu, zalim yöneticiye karşı huruç hareketinin gerekliliği gibi hususlara vurgu yaptıkları anlaşılmaktadır.<sup>639</sup> Ancak ilgili ilkenin siyâsî yönünün yanı sıra amelî ve ahlâkî yönü de bulunmaktadır. Bütün yönleriyle düşünüldüğünde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker esas; diğer ilkelere teorik olarak ispatlanan itizâlî teorilerin, pratiğe geçirilmesini sağlayan bir ilke olduğunu söylemek mümkündür. Bu ilke Abbâsîlerin iktidarından önce Mu'tezile'nin faaliyet programını oluşturmuş, daha sonra bu ilke üzerinde çok fazla münakaşa yapılmamıştır.<sup>640</sup>

İyiliği emredip kötülükten sakındırmak Mu'tezile alimlerine göre kitap, sünnet ve icma ile vaciptir.<sup>641</sup> Siyasi lider/imam bulunmasa da bu sorumluluk mükellef için devam eder.<sup>642</sup> Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vücûbiyetinin aklen mi şer'an mı bilindiği Mu'tezile alimleri arasında ihtilaflıdır. Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre bu vücûbiyet aklen bilinmekte olup nakil bu durumu destekler. Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre ise nakille vücûbiyeti bilinir. Akıl bu durumu zorunlu/vâcip görmez.<sup>643</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'nin emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-

<sup>637</sup> Mahsum Aytepe, "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyh-i ani'l-Münker İlkesi", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* VIII/1 (2017), 87.

<sup>638</sup> Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, 181.

<sup>639</sup> Ebû'l-Kâsım el-Belhî, "Zikru'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât", *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017), 5; el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6531.

<sup>640</sup> Nyberg, "Mutezile", 67.

<sup>641</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Dinin Temel İlkeleri*, 140.

<sup>642</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 9/6532.

<sup>643</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzîb*, 2/1266.

münkeri sadece aklen vacip gördüğü yönündeki iddiaların yeniden tahlil edilmesi gerekmektedir.<sup>644</sup>

Mu'tezile'ye göre emir bi'l-ma'rûf'tan maksat; iyiliği yerleştirmek, nehiy ani'l-münker'den gaye ise kötülüğü ortadan kaldırmaktır.<sup>645</sup> Bu ilke iki şekilde gerçekleşir. Birincisi; had cezalarının uygulanması, ümmetin korunması, ordunun hazırlanması, kadı ve yöneticilerin atanması gibi sadece imamın/devlet reisinin uygulayabildiği durumlardır. İkincisi ise bütün mükelleflerin yerine getirebildiği; içki, zina, hırsızlık gibi kötülüklerden insanları engellemektir.<sup>646</sup> Kâdî Abdülcebbâr emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin mükellefe vâcip olabilmesi için bazı şartların bulunması gerektiğini belirtir: I. İyiliği emredip kötülükten sakındıracak kişi bilgili olmalıdır. Aksi halde münkeri emredip, ma'ruftan nehyederek fesat çıkarma ihtimali bulunur. II. Münkeri işlemeye uygun şart ve ortamın oluştuğu bilinmelidir. III. Yapacağı emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin, toplumda daha büyük bir zarar meydana getirmeyeceği bilinmelidir. IV. Bu görevi yerine getirdiğinde muhatabın dikkate alacağı, sözünün etkili olacağı bilinmelidir. Tepkisinin etkili olmayacağını bilen kişi için vücûbiyet hükmü kalkar. Ancak bazı alimler bu durumda da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapılmasını iyi bir davranış olarak görür. V. Bu görevi yapacak kişi canına ve malına zarar gelmeyeceğinden emin olmalıdır. Bu şartlar oluşmadığında emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kişiye vâcip olmaz.<sup>647</sup>

Cüşemî bu minvalde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker kendisine vâcip olan kişinin bazı hususlara dikkat etmesi gerektiğini belirtir. Kötülüklerin gerçekleşmesine engel olmanın asıl amaç olduğunu, bunun en kolay şekilde yerine getirilmesi gerektiğini ifade eder. Hucurât sûresi 9. âyetteki tertibe işaret ederek öncelikle güzel söz ile iyiliğin emredilmesi gerektiğini, bu tutum fayda sağlamadığında güç kullanarak mücadele edilmesi gerektiğini savunur.<sup>648</sup> Söz veya fiil ile tepkinin daha büyük fesadlara sebebiyet vereceği durumlarda kalp ile

<sup>644</sup> Benzer iddia için bkz: Hüseyin Rahmi Köse, *Mu'tezilî-Hanefî Etkileşimi ve Zemahşerî* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2018), 41.

<sup>645</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/234.

<sup>646</sup> Bedevi, "Va'd ve Va'id, el-Menzile Beyne'l-menzileteyn, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker", 2/610.

<sup>647</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/232.

<sup>648</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 221.

kınayarak sorumluluğun yerine getirileceğini söyler. Bazı durumlarda töhmet ihtimali nedeniyle bunun da izharını gerekli görür.<sup>649</sup>

Cüşemî'ye göre vâcip olan şeyi emretmek vâcip, mendup olan bir şeyi emretmek ise menduptur. Nehyi ani'l-münkerde ise böyle bir ayrım bulunmamaktadır. Büyük/kebîre ve küçük/sağîre bütün günahlardan nehyetmek vâciptir.<sup>650</sup> Bu vücbiyyetin; kitap, sünnet ve icma ile sabit olduğunu belirten Cüşemî, Haşvîlerin/Ehl-i hadis'in bu durumu vâcip görmediğini aktarır. Bu yaklaşımlarını Hucurât sûresi 9. âyete<sup>651</sup> işaret ederek eleştirir.<sup>652</sup> Âl-i imrân 104<sup>653</sup> ve 110.<sup>654</sup> âyetlerin bu ilkenin vücbiyyetine delalet ettiğini savunur. Tevbe sûresi 91. âyette; zayıflar, hastalar ve maddi imkânsızlık içerisinde bulunanların, Allah ve Resûlü için insanlara nasihat etmeleri şartıyla cihat hükmünden mazur görüldüklerini, bu durumun dini hususlarda insanlara nasihat etmenin vücbiyyetini ortaya koyduğunu düşünür.<sup>655</sup>

Cüşemî; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ“ Ey iman edenler! Siz kendi sorumluluklarınıza dikkat edin!”<sup>656</sup> âyetinin emir bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münkerin vücbiyyetine aykırı olmadığını bilakis desteklediğini iddia eder. “Siz kendinizden sorumlusunuz!” ifadesinin, kişinin mükellef tutulduğu bütün vâcipleri içeriğine aldığı, iyiliğin emri, kötülüğün nehyinin de bu sorumluluklardan biri olduğunu savunur.<sup>657</sup>

Cüşemî'ye göre; “وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ” adaleti emreden insanları öldürenler var ya...” âyeti<sup>658</sup> emir bi'l-ma'rûf yapmanın faziletini, onlara engel olmanın ise büyük günah olduğunu bildirir. Âyette iyiliği emredenlerin

<sup>649</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü 'l-Ukûl*, 223.

<sup>650</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü 'l-Ukûl*, 220.

<sup>651</sup> Hucurât 49/9: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَاتِلُوا آلِي نَبِيِّ هَاتِي جُنَىٰ /Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavgaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever.

<sup>652</sup> el-Cüşemî, *Uyûnü 'l-Mesâil fi 'l-Uşûl*, 291.

<sup>653</sup> Âl-i İmrân 3/104: وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ /İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.

<sup>654</sup> Âl-i İmrân 3/110: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ /Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız.

<sup>655</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 5/3230.

<sup>656</sup> el-Mâide 5/105.

<sup>657</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2116.

<sup>658</sup> Âl-i İmrân 3/21.



peygamberlerin ardından zikredildiğine işaret eder. Onları katletmeyi peygamber öldürme konumunda değerlendirir. İlgili âyetin, öldürülme tehlikesi bulunsa dahi emir bi'l-ma'rûfun yüce bir amel olduğuna delalet ettiğini söyler. Mu'tezile alimlerinin bu davranışı, dinin onurunu muhafaza konumunda gördüklerini, Amr b. Ubeyd'in bu bağlamda; "Adaleti ayakta tutan ve bu davranışı sebebiyle öldürülen kişinin bu amelinden daha üstün bir amel bilmiyorum!" dediğini aktarır.<sup>659</sup> Bu ilkenin terk edilmesini büyük günahlar arasında değerlendirir. Mâide sûresi 78-79. âyetlerin<sup>660</sup> bu duruma delalet ettiğini belirtir.<sup>661</sup> Ancak bu görevin yerine getirilmesi daha büyük problemlere sebebiyet vereceği bazı durumlarda terkinin vâcib olması da mümkündür. Müfessir'e göre; Hz. Hüseyin daha büyük sorunlara sebebiyet vereceği için Muâviye ile savaşa girişmemiştir.<sup>662</sup>

Bu ilke kapsamında Cüşemî; bâğîlerle mücadele etmeyi gerekli görür. Bu bağlamda Hz. Ali-Hz. Muâviye mücadelesinde Muaviye'nin halifeye isyan ettiğini, bu nedenle katlinin vacip olduğunu belirtir. Bâği konumunda olup katli vâcib olan birinin halife olamayacağına işaret ederek Hz. Ali tarafında yer almayı zorunlu görür. Bâğîlerin isyandan vazgeçmeleri durumunda öldürülmelerinin helal olmayacağını aktarır.<sup>663</sup>

Cüşemî; âyetlerde emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker'in bulunmasının Cebrî anlayışın insan fiilleri, istitâat ve amellerin karşılıkları meselelerine dair temel yaklaşımlarını bâtıl kıldığını iddia eder. Mükelleflerin iyiliği emrederek, kötülükten sakındırarak ebedî kurtuluş ile müjdelendiklerine işaret eder. Kullarda istitâatin bulunmaması veya fiillerin Allah tarafından yaratılması durumunda iyiliği emretmenin, kötülükten nehyetmenin anlamsızlaşacağını düşünür.<sup>664</sup>

Sonuç olarak Mu'tezile alimlerinin bazı durum ve şartlara riayet etmek kaydıyla emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri gerekli gördüğü anlaşılmıştır. Bazı kaynaklarda bu ilkenin tamamen siyasi nitelikli olduğu yönündeki değerlendirmelerin doğru olmadığı, amelî ve ahlakî yönünün de bulunduğu tespit

<sup>659</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1126.

<sup>660</sup> el Mâide 5/78-79: لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَآءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٧٩﴾ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٨٠﴾

İsrâiloğulları'ndan kâfir olanlar, Dâvûd ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Çünkü onlar isyan etmişlerdi ve sınırı aşıyorlardı. İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!

<sup>661</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 3/2050.

<sup>662</sup> el-Cüşemî, *Tahkîmü'l-Ukûl*, 224.

<sup>663</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 9/6531.

<sup>664</sup> el-Cüşemî, *et-Tehzib*, 2/1267.

edilmiştir. Cüşemî'nin çeşitli âyetleri bu ilke bağlamında değerlendirdiği, bazı firkalara bu hususta eleştirilerde bulunduğu görülmüştür.

Bu bölüm içerisinde; Cüşemî'nin Mu'tezilî ilke ve teorilerden hareketle âyetlerden çıkardığı hükümler 5 başlık altında tahlil edilmiştir. Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar meselesinde tenzihi yaklaşımı öncelediği, Allah'ın zâtı ile bazı vasıfları taşıdığını kabul ederken, zât'a zâid sıfat anlayışını teaddüd-i kudemâ'ya sebebiyet vereceği için reddettikleri görülmüştür. İlâhî sıfatları kabul ettikleri, ancak bu sıfatların zâtın dışında varlığının bulunmasını tevhîd'e aykırı buldukları için sıfatları inkâr etmekle itham edildikleri anlaşılmıştır. Rü'yetullâh'ı mümkün görmeyen yaklaşımlarını naklî ve aklî deliller ile temellendirmeye çalıştıkları anlaşılmıştır. Adâlet ilkesine dair; Mu'tezile alimlerinin Allah'ın zâtını dalalet, küfür gibi teklifle alakalı bütün kabih fiillerden tenzih ettikleri anlaşılmış, bu yaklaşımlarını aklî delillerin yanı sıra çeşitli âyetlerle de savundukları görülmüştür. Mu'tezile'nin ilahi fiillerde daima hikmet aradığı, bu nedenle zulüm ve kötülükleri barındıran insan fiillerinin Allah'a isnad edilemeyeceğini düşündükleri anlaşılmıştır. Va'd ve vaîd ilkesine dair çeşitli âyet ve hadislerle atıf yaptıkları görülmüştür. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği iddiasının doğru olmadığı, Dünya'da, kabirde ve kıyamet gününde olmak üzere üç ayrı azabın varlığını savundukları tespit edilmiştir. Mu'tezile'nin; mükellefin hak ettiği ikâbtan ancak tövbe ederek kurtulacağını düşündüğü, teklifin gerçekleşme bilmesi için şartlarına uygun yerine getirilen tövbenin, bağışlanmayı ve azabın kaldırılmasını zorunlu kıldığını savundukları anlaşılmıştır. Şefaatin varlığını inkâr etmedikleri, muhaliflerine nazaran dar kapsamlı bir yaklaşım benimsedikleri görülmüştür. Adâlet ilkesinin gereği olarak cennet ve cehennem mükellefin amellerinin karşılığı olarak hak edildiği, adâlet ve va'd-vaîd ilkelerinden hareketle cennet ve cehennem ebediliğini savundukları anlaşılmıştır. Bazı çalışmalarda teaddüd-i kudemâ nedeniyle cennet ve cehennem sonlu olduğu yönündeki yaklaşımın Mu'tezilî anlayışla irtibatlandırılmasının doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. Mu'tezile'nin, tövbe etmeden ölen bir müminin uhrevî akibetine dair orta yerde/el-Menzile beyne'l-menziileteyn kalacaklarını savunduğu yönündeki kanaatin yeniden tashih edilmesinin gerektiği anlaşılmıştır. Büyük günah işleyen kişinin, iki konum arasında bir konumda bulunmasına dair ilkelerinin dünya hayatında bulunduğu süreyle alakalı olduğu, tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennem azabıyla cezalandırılacağı, konumuna dair bir belirsizliğin bulunmayacağı kanaatinde

oldukları tespit edilmiştir. Mu'tezile'nin bazı durum ve şartlara riayet etmek kaydıyla emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri gerekli gördüğü anlaşılmıştır.



## Sonuç

İlim camiası; kelâm ve tefsir alanına dair önemli katkılar sunan Mu'tezile alimleri ve eserlerine dair ana kaynak sorunu yaşamaya devam etmektedir. Mihne hadisesinin sorumluları olarak devlet baskısına maruz kalmaları, kitaplarının yakılması vb. olumsuzluklar, onlara ait çoğu eserin günümüze ulaşmasına mâni olmuştur. Bu nedenle olsa gerek İslam mezhepleri içerisinde önemli fırkalardan biri olan Mu'tezile, asli kaynaklarından araştırılmamış, muhaliflerinin aktardığı bilgiler üzerinden tanıtılmıştır. Mezhep dışı kaynaklardan aktarılan bilgilerin önemli bir kısmının, tarafgir, suçlayıcı ve ön yargılı bir tutum içerdiğini söylemek mümkündür. Ötekileştirilerek “sapkın bir fırka” olarak tanıtılmaları; günümüze ulaşma imkânı bulan az sayıda eserlerinin de uzun süre âtil kalmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim bu ekolün önemli temsilcilerinden biri olan Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri, halihazırda Mu'tezile'ye dair tespit edilen en mufassal tefsir eseri olmasına rağmen, 2018 yılına kadar yazma halde meçhul kalmıştır.

Hâkim el-Cüşemî hicrî V. asırda yaşamış, Mu'tezile mezhebine mensup, tefsir ve kelam alimidir. Eserlerinde; kelamcı yönü, rivayete verdiği önem ve diğer mezheplere yönelttiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Eleştirel bir alim olan Cüşemî'nin kendi dönemine kadar ulaşan bilgileri derlemesi ve sistemli bir şekilde tefsirine işlemesi, kendisini diğer müfessirlerden özgün kılmaktadır. Eserleri günümüze ulaşamamış Mu'tezilî alimlere yaptığı atıflarla, kelam ve tefsir tarihi açısından önemli bir konumda yer almaktadır. Hicri V. asırda kaleme aldığı *et-Tehzîb fi't-Tefsîr* adlı eseri; sahabe, tâbiun ve tebeu't-tâbiîn'e nispet edilen rivayetlerin yanı sıra, Vâsıl b. Atâ (v.131/748), Amr b. Ubeyd (v.144/761), Esam (v.200/816), Ka'bî (v.391/931), Ebû Müslim (v.322/934), Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (v.321/933) gibi eserleri günümüze ulaşamamış önemli Mu'tezili alimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Bu açıdan Cüşemî'nin eseri, hicrî V. asra kadar Mu'tezile alimlerinin Kur'ân'a yaklaşımlarına tanıklık etme ve dönem içerisinde yaşanan kelâmî tartışmaları gözlemlene fırsatı sunmaktadır.

Taklidi kabul etmemeleri, nazar ve düşünceye verdikleri önem nedeniyle her bir Mu'tezilî alimin adeta bir ekol görüntüsünde olduğunu söylemek mümkündür. Bu açıdan yeknesak bir Mu'tezilî düşünceden bahsetmek oldukça

zordur. Ancak düşünce sistemlerindeki özgürlükleri ve bireysel ihtilafları usûl-i hamse/temel ilkelerinin izin verdiği sınırlar çerçevesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla temel ilkelerine bağlılıkları açısından genel bir Mu'tezile tasavvurundan bahsetmek mümkündür. Bu çalışmada, diğer fırkalara karşı konumlarını ifade etme gayesiyle temel ilkelerine olan bağlılıkları dikkate alınarak “Mu'tezile” ifadesi genel bir manada kullanılmıştır. Diğer fırkalarla Mu'tezile arasındaki ihtilafa temas edildikten sonra, ilgili meseleye dair mezhep içi ihtilaf bulunması durumunda ayrıca ifade edilmiştir.

Cüşemî ve tefsiri özelinde Mu'tezile'ye dair yapılan bu çalışmada öncelikle; Mu'tezile ekolünün Cüşemî'ye kadar geçen serencâmına, kendi kaynakları da dikkate alınarak kısaca temas edilmiş, Mu'tezilî müfessirler ve tefsir ilmine katkılarına yer verilmiştir. Bu ekole ait eserlerin önemli bir kısmının günümüze ulaşamadığı, bu nedenle Cüşemî'nin aktardığı rivayetlerin büyük önemi haiz olduğu anlaşılmıştır. Cüşemî'nin hayatı ve eserinin genel özelliklerine müstakil başlıklar altında yer verilmiş, eserinde izlediği metot ve kaynaklar tespit edilmiştir. Tefsir tarihi ve ulûmü'l-Kur'ân açısından âyetler ve sûreler arası münâsebet ilminin Zemahşerî'ye isnad edilmesinin doğru olmadığı anlaşılmıştır. Cüşemî'nin bu disiplini Zemahşerî'den önce sistematik şekilde tefsirine işlediği görülmüş, ismen yaptığı atıflarla bu disiplinin erken dönem gelenek içerisinde yerinin bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cüşemî ve tefsirine dair kaynaklarda yer alan iddialar, özellikle müfessirin kendi eserleri dikkate alınarak detaylı şekilde tahlil edilmiştir. Bu bağlamda Cüşemî'nin Hanefiliği bırakarak Zeydî olduğu iddiasının doğru olmadığı gerekçeleriyle ortaya konulmuştur. Zeydîlik ile Mu'tezile vasfının bir arada kullanılmasının mezhep tarihçiliği açısından önemli problemler taşıdığı kanaatine varılmıştır. Cüşemî'nin itikâdî açıdan taassub derecesinde Mu'tezilî olduğu, Zeydî yaklaşıma çeşitli eleştiriler getirdiği tespit edilmiştir. Fıkhî açıdan; Hanefî fıkhında uzmanlaşmış, meseleler arası tercihte bulunma seviyesinde bir fakih olduğu anlaşılmıştır.

Cüşemî'nin Taberî'ye ismen atıf yapmaktan kaçındığı iddiasının *et-Tehzîb* eserinde uyguladığı metotla çeliştiği görülmüş, bu yaklaşımın doğru olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Taberî tefsirinin Cüşemî'nin tefsiri ile tertip, metot, kaynak ve içerik cihetiyle önemli farklar taşıdığı örnekleriyle ortaya konulmuş, bu açıdan Taberî tefsirinin muhtasarı sayılamayacağı kanaatine varılmıştır.

Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuru Cüşemî'nin aktardığı bilgilerden hareketle tahlil edilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın vahyi, korunmuşluğu i'câz'ı ve yaratılması meselelerine yer verilmiştir. Mu'tezile alimlerinin vahyi ilahi bir lütuf olarak değerlendirdiği, bu süreç içerisinde fetret-i vahyi mümkün gördükleri, ancak bu kesintinin Peygamber'den sâdır olan bir hataya nispet edilerek cezalandırılması şeklinde değerlendirilemeyeceği kanaatinde oldukları anlaşılmıştır. Kur'ân'ın tahrif, tebdil, ziyade ve noksanlıktan ilahi bir iradeyle korunduğu yaklaşımını benimsedikleri, Peygamber'in vahiyde hata yapmasını ismet vasfına aykırı buldukları görülmüştür. Kur'ân'ın mânen Allah'a, lafzen Peygamber'e ait olduğu yönündeki yaklaşımı zâhire aykırı buldukları, ilâhi vahyin mevcudiyetini; halku'l-Kur'ân ve efâlû'l-ibâd anlayışlarına delil olarak kullandıkları tespit edilmiştir. Mu'tezile alimlerinin fesahatsiz sarfeyi eleştirdikleri görülmüş, sarfeyi Mu'tezilî kültürle irtibatlandıran yaklaşımların doğru olmadığı anlaşılmıştır. Cüşemî'nin de Mu'tezile içerisindeki bu genel görüşü benimsediği görülmüş, hakkındaki sarfe savunucusu iddiasının doğru olmadığı tespit edilmiştir. Cüşemî'nin Mu'tezilî önderleri gibi Kur'ân'ın yaratılmış olduğu kanaatini taşıdığı, âyetlerin lafzı, manası ve makâsıdı üzerinden halku'l-Kur'ân'a dair çeşitli deliller çıkardığı, tefsirinin çeşitli yerlerinde bu yaklaşımı ısrarla savunduğu görülmüştür.

Kur'ân'ın Arapça nüzûlü meselesinde içeriğinde yabancı kelimelerin varlığına dair tartışmanın; Ehl-i hadis–Mu'tezile çekişmesiyle irtibatlandırılmasının doğru olmadığı tespit edilmiştir. Bu konuda Mu'tezile'nin Ehl-i hadis'ten farklı düşünmediği anlaşılmış, Cüşemî'nin de Kur'ân'da yabancı kelime bulunmadığı görüşünde olduğu tespit edilmiştir.

Mu'tezile'nin kıraat anlayışı Cüşemî örneğinde araştırılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin kıraatleri âhad saydığı, tevâtürü kabul etmediği iddialarının doğru olmadığı görülmüş, aksine kıraatlerde tevâtürü esas addettikleri tespit edilmiştir. Cüşemî'nin kıraatlerde tevâtürü şart koştuğu, Mu'tezilî alimlere bu yönde görüşler isnad ettiği görülmüştür. Aktardığı bilgilerden hareketle hicrî 5. asırda ilgili konunun tartışıldığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda kıraatlerin tevâtürü tartışmalarının hicrî 7-9. yüzyıllarda konuşulmaya başlandığı yönündeki iddiaların yeniden tashih edilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Mu'tezile'nin kıraatlerin ictihâdî veya ihtiyârî olduğunu savundukları yönündeki iddiaların da doğru olmadığı tespit edilmiş, kıraatlerin tevkifiliği yönünde yaklaşım sergiledikleri anlaşılmıştır. Mütevâtir kıraatleri reddettikleri, itikatlarına uygun okuyuş

vecihleriyle tahvilde bulundukları yönündeki iddiaların da gerçeği yansıtmadığı delilleriyle ortaya konulmuştur. Kıraat tercihlerinde dili nakle tercih ettikleri, resmî mushaf'a itibar etmedikleri, mütevâtir kıraat varken kendi ilkelerine uygun olduğu için şaz kıraatleri tercih ettikleri yönündeki yaklaşımların da doğru olmadığı kendi kaynaklarından tespit edilmiştir.

Nesh meselesinde; Mu'tezile alimlerinin Kur'ân'ın sünnetle ve sünnetin Kur'ân'la neshini kabul ettikleri, Ebû Müslim'in ise bu hususta tahsisi tercih ettiği anlaşılmıştır. Haberde nesh meselesinin Mu'tezile alimleri arasında ihtilaflı olduğu görülmüş, Cüşemî'nin Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Abdullah gibi bu yöndeki neshi kabul ettiği tespit edilmiştir. Mu'tezile alimlerinin nesh meselesi üzerinden halku'l-Kur'ân anlayışlarını temellendirmeye çalıştıkları görülmüştür.

Mu'tezile alimlerinin Kur'an kıssalarını zâhiri manaları üzere değerlendirdiği, mucizevi olayları te'vil etmeden kabul ettikleri, tarihi birer hakikat olarak kabul ettikleri anlaşılmıştır. Kıssalara dair aktarılan rivayetleri; peygamberlerin korunmuşluğu ve temel ilkelere aykırı manalar içermediği ölçüde kabul ettikleri görülmüş, Kur'ân kıssaları üzerinden Mu'tezilî ilke ve teorileri destekledikleri anlaşılmıştır.

Çalışmanın son bölümünde Cüşemî'nin Mu'tezilî ilke ve teorileri merkeze alarak âyetlere getirdiği yorumlar incelenmiş, itizâlî anlayışın naslarda yer alan dayanaklarına dair aktardığı bilgilere yer verilmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin ilâhî sıfatlar meselesinde tenzihi yaklaşımı öncelediği, Allah'ın zâtı ile bazı vasıfları taşıdığını kabul ederken, zât'a zâid sıfat anlayışını teaddüd-i kudemâ'ya sebebiyet vereceği için reddettikleri görülmüştür. İlâhî sıfatları kabul ettikleri, ancak bu sıfatların zâtın dışında varlığının bulunmasını tevhîd'e aykırı buldukları için sıfatları inkâr etmekle itham edildikleri anlaşılmıştır. Akılla çelişen haberî sıfatları te'vil etmelerinin, Eş'arî tarafından haberî sıfatların inkârı olarak değerlendirilmesinin bu ithama sebebiyet vermiş olma ihtimali üzerinde durulmuştur. Cüşemî'nin sıfatlar meselesinde Basra Mu'tezile'sinin yaklaşımını savunduğu görülmüştür. Diğer Mu'tezile alimleri gibi rü'yet anlayışını naklî ve aklî deliller ile temellendirmeye çalıştığı, Allah'ın görüleceğini bildiren rivayetleri te'vil ederken rü'yetin imkansızlığını bildiren aktarımları öne çıkardığı anlaşılmıştır. Rü'yeti savunanları zâhirî manayı terk etmekle suçladığı, te'vil edilmeksizin Allah'ın görülebilirliğine delalet eden bir âyet bulunmadığı kanaatinde olduğu tespit edilmiştir.

Adâlet ilkesine dair; Mu'tezile alimlerinin Allah'ın zâtını teklifle alakalı bütün kabih fiillerden tenzih ettikleri anlaşılmış, bu yaklaşımlarını aklî delillerin yanı sıra çeşitli âyetlerle de savundukları görülmüştür. Kötülüğün Allah'a isnad edilememesini; ilmi ve kötü fiile ihtiyaçsızlığı bağlamında temellendirdikleri anlaşılmıştır. Kötülük problemine dair Cüşemî'nin Basra Mu'tezile'sinin yaklaşımını benimsediği, çeşitli fırkaların yanı sıra bazı Mu'tezilî isimlere de eleştirilerde bulunduğu tespit edilmiştir. Teklif meselesini adâlet ilkesi bağlamında değerlendirdikleri, cebr ve ilcâ'yı teklife aykırı buldukları görülmüştür. "Hatm-i nübüvvet" ilkesiyle bağdaşmayacağı için Mu'tezile kelâmcılarının nüzûl-i Îsâ'yı kabul etmedikleri yönündeki iddianın doğru olmadığı, bu yönde genel kabullerinin bulunmadığı sonucuna varılmıştır.

Mu'tezile'nin ilahi fiillerde daima hikmet aradığı, bu nedenle zulüm ve kötülükleri barındıran insan fiillerinin Allah'a isnad edilemeyeceğini düşündükleri anlaşılmıştır. İlâhî adâletin gereği olarak eylemlerin insanlar tarafından meydana getirildiğini, fiillerinde özgür olduklarını savundukları görülmüştür. İnsanın kendi fiillerini yaratmasının Allah'ın yoktan var etmesine benzetilemeyeceğini, insanın ancak alet ve sebepler aracılığı ile fiillerini meydana getirdiği kanaatini taşıdıkları görülmüştür. Cüşemî'nin Mu'tezilî efâlû'l-ibâd anlayışını benimsediği, birçok âyeti bu bağlamda yorumladığı, çeşitli fırkalara eleştiriler getirdiği görülmüştür.

Lütuf meselesinin Mutezile'nin kendi içerisinde tartışılan bir konu olduğu anlaşılmıştır. Bu konuda mezhep içerisinde üç farklı yaklaşım olduğu, Cüşemî'nin Mu'tezile'nin genelinin benimsediği üzere lütfun Allah üzerine vâcib olduğu kanaatini taşıdığı görülmüştür.

Mu'tezile'nin, akli bilgi vasıtalarından biri olarak kabul ettiği ancak faydalı ve zararlı şeyleri bütün detaylarıyla bilemeyeceği için ilâhî bir lütuf olarak nübüvveti zorunlu gördüğü anlaşılmıştır. Peygamberlerin; sıdk, ismet, ilim ve fetânet gibi mükellefleri kabule yaklaştıracak özelliklerle tezyin edildikleri, tenfire sebebiyet verecek her türlü kötü özelliklerden korundukları görüşünde oldukları anlaşılmıştır. Olağanüstü işleri sadece peygamberlere has gördükleri bu nedenle sihir ve keramet hakikatinin bulunmadığını savundukları tespit edilmiştir.

Va'd ve vaîd ilkesine dair çeşitli âyet ve hadislere atıf yaptıkları, sevap ve ikâbları mükellefin amellerinin karşılığı olarak gördükleri, cennetin ameller karşılığında hak edildiği kanaatinde oldukları anlaşılmıştır.



Va'd ve va'id'in gereği olarak Mu'tezile'nin; sevap ve ikâbları mükellefin amellerinin karşılığı olarak gördükleri, Allah'ın va'd ve va'id'inden dönmeyeceği kanaatinde oldukları anlaşılmıştır. Cüşemî'nin sevap ve ikâbın derhal hak edileceğini düşündüğü, muvâfât anlayışına karşı çıktığı anlaşılmıştır. Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr ettiği iddiasının doğru olmadığı, dünya'da, kabirde ve kıyamet gününde olmak üzere üç ayrı azabın varlığını savundukları görülmüştür. Bu açıdan çeşitli âyet ve hadisleri kabir azabının delilleri arasında zikrettikleri tespit edilmiştir. Kabir azabının sadece ebedi cehennem hak edenlere has olduğunu düşündükleri için kabir azabını inkâr etmekle itham edilmiş olabilecekleri sonucuna varılmıştır. Kabir azabının aklın bilgi sahasına girmediği, nakli bilginin esas olduğu kanaatinde oldukları görülmüştür. Cüşemî'nin de bu düşüncede olduğu, kabir azabını inkâr ettiğine dair kaynaklarda yer alamayan bazı Mu'tezilî isimlerden de bahsettiği tespit edilmiştir.

Mu'tezile'nin mükelleflerin; mükafaat veya cezadan sadece birini hak ettiği anlayışında olduğu görülmüştür. Bu nedenle; kişinin günahı nispetince cehennemde kalıp ardından cennete girmesini mümkün görmedikleri, bu yaklaşımlarını ihbât, tekfir ve müvâzene anlayışıyla temellendirdikleri anlaşılmıştır. Cüşemî'nin bu konuda Ebû Hâşim'in müvâzene anlayışı bağlamında ihbât düşüncesini savunduğu, muvâfât anlayışına karşı çıktığı tespit edilmiştir.

Mükellefin hak ettiği ikâbtan ancak tövbe ederek kurtulacağını düşündüğü, teklifin gerçekleşebilmesi için şartlarına uygun yerine getirilen tövbenin, bağışlanmayı ve azabın kaldırılmasını zorunlu kıldığını savunduğu anlaşılmıştır.

Mu'tezile alimlerinin şefaatin varlığını inkâr etmedikleri, muhaliflerine nazaran dar kapsamlı bir yaklaşım benimsedikleri için şefaati inkâr etmekle itham edildikleri görülmüştür. Va'd ve va'id'i vurguladıkları, Allah'ın söz ve tehdidinden caymasını câiz görmedikleri, bu bağlamda şefaatin müminlere has olduğunu düşündükleri anlaşılmıştır. Çeşitli âyet ve hadislerle görüşlerini destekledikleri, Cüşemî'nin de bu yaklaşımı benimsediği tespit edilmiştir. İlgili görüşlerinin mezhep içi tutarlılık sergilediği, bu bağlamda; zorlama te'villerle görüşlerini Kur'ân'a tasdik ettirmek ve hadisleri dışlamakla itham edilmelerinin haksız bir eleştiri olacağı kanaatine varılmıştır.

Adâlet ilkesinin gereği olarak cennet ve cehennemin mükellefin amellerinin karşılığı olarak hak edildiği, adâlet ve va'd-va'id ilkelerinden hareketle cennet ve cehennemin ebediliğini savundukları anlaşılmıştır. Bazı çalışmalarda teaddüd-i

kudemâ nedeniyle cennet ve cehennem sonlu olduğu yönündeki yaklaşımın Mu'tezilî anlayışla irtibatlandırılmasının doğru olmadığı sonucuna varılmıştır. Cennet ve cehennem henüz yaratılmış olup olmadığı meselesine dair ihtilaf ettikleri görülmüştür.

Mu'tezile'nin, tövbe etmeden ölen bir müminin uhrevî akibetine dair orta yerde/el-Menzile beyne'l-menzileteyn kalacaklarını savunduğu yönündeki kanaatin tashih edilmesi gerektiği anlaşılmıştır. Büyük günah işleyen kişinin, iki konum arasında bir konumda bulunmasına dair ilkelerinin dünya hayatı ile alakalı olduğu, tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennem azabıyla cezalandırılacağı, konumuna dair bir belirsizliğin bulunmayacağı kanaatinde oldukları tespit edilmiştir.

Esmâ-ahkam meselesine dair Mu'tezile alimlerinin mükellefleri hak ettikleri sevâp ve ikâb açısından dörtlü bir tasnife tabi tuttukları, bu esmâ'nın şer'î birer isim olduğunu savundukları anlaşılmıştır.

Büyük günah meselesinde; Hâriciler, Zeydiyye, Mürcie, Hasan-ı Basrî ve Mu'tezile'nin farklı yaklaşımlarının bulunduğu görülmüştür. Büyük günahın kişiyi kâfir yapmadığı, dünyada mümin hükmüne tabi oldukları, tövbe etmeden vefat etmeleri durumunda ebedî cehennemde kalacakları kanaatinde oldukları görülmüştür. Cüşemî'nin büyük günah meselesinde Basra Mu'tezile'sinin yaklaşımını desteklediği anlaşılmıştır.

Mu'tezile'nin bazı durum ve şartlara riayet etmek kaydıyla emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri gerekli gördüğü anlaşılmıştır. Bazı kaynaklarda bu ilkenin tamamen siyasi nitelikli olduğu yönündeki değerlendirmelerin doğru olmadığı, amelî ve ahlakî yönünün de bulunduğu tespit edilmiştir. Cüşemî'nin çeşitli âyetleri bu ilke bağlamında değerlendirdiği, bazı fırkalara bu hususta eleştirilerde bulunduğu görülmüştür.

İlgili bulgulardan hareketle Cüşemî'nin *et-Tehzib fi't-Tefsîr* eserinin, Mu'tezile'nin Kur'ân anlayışına dair ana kaynak ihtiyacına bir nebze olsun destek olacak, şuan için günümüze ulaşmış en mufassal Mu'tezilî tefsir olduğu, önemli Mu'tezilî alimlerin görüşlerinin günümüze ulaşmasını sağladığı anlaşılmıştır.

Çalışmada Cüşemî ve tefsirinden hareketle Mu'tezile'nin Kur'ân anlayışının tespit edilmesine gayret edilmiştir. Çalışmanın içeriğini etkilemeyeceği için müfessirin biyografisine dair kaynaklarda yer alan mevcut verilerden yararlanılmıştır. Ancak bu alandaki verilerin kısıtlı olduğu, müfessirin

biyografisine dair daha detaylı bir çalışmanın yapılabileceği kanısına varılmıştır. Zeydiyye-Mu'tezile etkilişimine dair Mezhepler Tarihi alanında çalışmaların bulunduğu görülmüş, ancak iki mezhebin etkileşiminin yanı sıra farklılaştıkları hususlara dair de çalışmalar yapmanın gerekli olduğu sonucuna varılmıştır.

Mu'tezile'nin Kur'ân tasavvuruna dair ana kaynak ihtiyacının, birkaç eserle telafi edilemeyeceği, akademi camiasının malumudur. Bu yöndeki eksikliği giderecek eser ve müelliflerine dair çalışmalara ihtiyaç devam etmektedir.



## KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında İSNAD 2 atıf sistemi kullanılmıştır.)

Ahmet Özel. “Tehzib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Akçay, Mustafa. “Vahiyde Fetret Problemi Üzerine Bir İnceleme”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 79-88.

Akoğlu, Muharrem. “Mu’tezile’nin Tarihsel Seyrinde Mihne”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Alpyağıl, Recep. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Altındaş, Mücteba. “Va’d-Vaîd Konusunda Mâtürîdî’nin Mu’tezile’ye Yönelttiği Eleştiriler”. *Kader* 18/1 (2020).

Altıntaş, Ramazan. “Tevfik,-Hızlan, Lütuf”. *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün - Ramazan Altıntaş. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.

Ansari, Hassan. “Mu’tezililiğin Şîî Alımlanması (I): Zeydîler”. çev. Orhan Şener Koloğlu. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.

Apa, Enver. “‘Müteşabih Ayetler’ Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002).

Arca, Abdullah. “Kelamullah ve Halku’l-Kur’an Bağlamında Fahreddin Razî’nin Mutezile Eleştirisi”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018), 314-328.

Arslan, Hulusi. “Mu’tezilî Düşüncede İlâhî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Aruçi, Muhammed. “Vâsıl b. Atâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/539. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Askalânî, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-. *Nüzhetü’n-Nazar fî Tavzîhi Nühbeti’l-Fiker fî Mustalahi Ehli’l-Eser*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2017.

Ay, Mahmut. *Mu’tezile ve Siyaset*. İstanbul: Endülüs Yayınları, Gözd. gşrl. 2. bsk., 2017.

Aydemir, Abdullah. “Fezâilü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/532. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât: (Hicri 6. Asrın Başına Kadar)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.

Aydın, Atik. *İbn Cerir et-Taberî’nin Kur’an Anayışı ve Te’vil Tercihleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2004.

Aydın, Atik. *Taberî’nin Kur’ân’ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.

Aydın, Hayati. “Şifa Kaynağı Olarak Kur’an-ı Kerim (Kur’an’ın Şifa Olduğuna Dair Ayetler Üzerinde Bir Tefsir Denemesi)”. *EKEV Akademi Dergisi* XIV/42 (2010), 55-68.

Aydın, Süleyman. *el-Kavâid fî Ulûmi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2015.

Aydın, Zeynel Abidin. *Kur’ân’ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım Ve Özgürlük Diyalektiği (Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile Kelâmında Ötekine Ulaşma Kaygısı Olarak Emr-i bi'l-Ma'rûf Neyhi ani'l-Münker İlkesi". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* VIII/1 (2017).

A'zami, Muhammed Mustafa el-. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-. *Târih-u Medîneti's-Selâm (Târih-u Bağdâd)*. thk. Beşâr Avâd. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.

Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-. *Temhîdû'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1987.

Başkan, Ömer. "Taşköprizade' nin Miftahu's-Sa'ade'si Bağlamında Osmanlı İlimler Tasnifi Geleneğinde Tefsir Tarihi Algısı". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/21 (2012).

Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharreru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Bebek, Adil. "Kâ'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/27. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Bedevisi, Abdurrahman. "Va'd ve Va'id, el-Menzile Beyne'l-menzileteyn, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker". çev. Hikmet Akpur. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Belhî, Ebû'l-Kasım el- vd. *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Belhî, Ebû'l-Kâsım el-. "Zikru'l-Mu'tezile min Kitâbi'l-Makâlât". *Fazlû'l-İ'tizal ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-İmân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevezi', 2003.

Bilgin, Mustafa. *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Birişik, Abdülhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/376. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Bozkurt, Nahide. "Mihne'nin Tarihsel Arka Planı ve Analizi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelam Erken Dönem Mâtüridiliğinde Kelâmî Yaklaşımlar Sıfat Teorisi Örneği*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Halku Ef'âli'l-İbâd*. thk. Muhammed Umeyre. Riyad: Dâru'l-Meârifî's-Suudiyye, ts.

Bulut, Halil İbrahim. *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdî Mezhepler Tarihi*. Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Bulut, Mehmet. “İhve-i Selâse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/6-7. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Carullah, Zühdi. “el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn”. çev. Ömer Osman Arık. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Cebeci, Lütfullah. “İsfahânî, Ebû Müslim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ced’an, Fehmî. *el-Mihne: Bahs fî Cedeliyyeti’d-Dînî ve’s-Siyâsî fî’l-İslâm*. Amman: Dârü’ş-şürûk, 1989.

Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.

Cübbâî, Ebû Ali el-. *Kitâbü’l-Makâlât*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Delâilü’l-İ’câz fî İlmi’l-Meâ’nî*. Kâhire: Matbaatü’l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Cüşemî, Hâkim el-. *et-Tehzîb fî’t-Tefsîr*. 10 Cilt. Kâhire: Dârü’l-Kitâbi’l-Mısırî, 1. Basım, 2018.

Cüşemî, Hâkim el-. *Tahkîmü’l-Ukûl fî Tashîhi’l-Usûl*. San’a: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2008.

Cüşemî, Hâkim el-. *Uyûnü’l-Mesâil fî’l-Usûl*. Kahire: Dârü’l-İhsân, 2018.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn el-. *Kitâbü’l-İrşâd*. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’t-Dîniyye, 2009.

Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.

Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999 1998), 55-90.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi Olarak İsim-Müsemma Meselesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 103-116.

Çelebi, İlyas. “Lütuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Dağ, Mehmet. “Mu’tezile Mezhebine Ehl-i Sünnet’in İsnâdı: ‘Kırâatlar, Tevkîfi Değil; İctihâdîdir’ -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003), 219-258.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınlar, 2013.

Derviş, Muhyiddin ed-. *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânuhu*. Suriye: Dârü’l-İrşâd li’ş-Şuuni’l-Câmiiyye, 1992.

Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-u Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Durmuş, İsmail. “Sa’leb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açısından Kur’ân ve Şefaat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2006.

Ebü Hanîfe, Nu’mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. “el-Fıkhu’l-Ekber”. *Mütûnü’l-Akâid*. İstanbul: Dâru’ş-Şifâ, 2017.

Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahru’l-Muhîd fi’t-Tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010.

Ebü Rîde, Abdülhâdî. “Nazzam’a Göre Allah’ın Zâtı ve Sıfatları”. çev. Hüseyin Aydın. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Ekinci, Ahmet. “Zeydî Fıkhnın Teşekkülüne Katkı Sağlayan Başlıca Fakihler”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2021).

Elbânî, Muhammed Nâsirüddin. *Sahîh ve Zayıf Sünen-i İbn Mâce*, ts.

Elbânî, Nâsirüddin el-. *İrvâ’ü’l-Ğalîl fi Tahrîci Ehâdisi Menâri’s-Sebîl*. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmi, 1985.

Erdemci, Cemalettin. “Mihne Sürecinin Kelam İlmine Etkileri”. *Mihne Süreci Ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Eroğlu, Muhammed. “Hâkim el-Cüşemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/185. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Eş’arî, Ebû’l-Hasen el-. *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2022.

Eş’arî, Ebû’l-Hasen el-. *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Frank, Richard M. “Tanrı Kötülük Yapabilir mi?” çev. Hayrettin Nebi Güdekli. *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Friemuth, Maha Elkaisy. “Vahyedilmiş Bilginin İşlevi ve Tanrı’nın Lütuf Yoluyla İletişim Kurması”. çev. Aişe Taban. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Genç, Hafzullah - Aydın, Osman. “Hadis ve Kelam İlimleri Açısından Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumları II -Cehennem ve Tevakkuf Görüşleri Özelinde-”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2021).

Gökkır, Bilal. “Batı İslam Araştırmalarına Göre Kur’an’ın Oluşumunda Hz. Peygamber’in Rolü Meselesi”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 97-102.

Gökkır, Bilal. “Kuran’da Yabancı Kelimeler Meselesine Oryantalist Bir Yaklaşım”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 135-142.

Gökkır, Bilal. “Modern Dönemde Kur’an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’an’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 27 (2013), 9-28.

Gökkır, Bilal. “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası ‘Taberî’den İbn Kesir’e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Bir Oryantalist İddianın Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* X/28 (2006).

Gökkır, Bilal. “Tefsir’de İsrailiyat: Klasik Dönemde İsrailiyat ve Önemi”. *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019).

Gökkır, Necmettin. “Kur’an-ı Kerîm Açısından İlahî Kitapların Tahrifi Meselesi”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 2 (2000).

Gökkır, Necmettin. “Tefsir Tarih Yazıcılığında Oryantalist Hegemoni: Taberi Tefsiri Matbuatı Örneği”. *Kisbu İlahiyat Dergisi* 2 (2019), 7-24.

Gölcük, Şerafettin. “Ebû Abdullah el-Basrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/84-85. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Güngör, Mevlüt. “Cessas”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/427. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadis -Aklî Aktivitelere Karşı Direnişin İslamî Gelenekteki Kökeni-*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2021.

Ğâmidî, Sâlih b. Ğarmullah el-. *el-Mesâilü'l-İ'tizâliyye fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. Dâru'l-Endelüs, 1998.

Hacımuftuoğlu, Nasrullah. *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Hâdî-İlelhak, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. el-Hüseyn b. el-Kâsım el-Hasenî ez-Zeydî. *el-Ahkâm fî'l-Helâl ve'l-Harâm*. Yemen: Mektebetü Ehli'l-Beyt, 2014.

Hansu, Hüseyin. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto, 2018.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Hiberî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Hakem b. Müslim el-. *Tefsirü'l-Hiberî*. thk. Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetu Al-i'l-Beyt, 1987.

Hillî, İbnü'l-Mutahhar el-. *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*. Tahran: Şebeketü'l-Fikr, 2012.

Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Berkay Ersöz. Ankara: Phoenix, 2017.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. *Sahihu İbn Hibbân*. thk. Muhammed Ali. Dâru İbn Hazm, 2013.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.

İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1994.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Adnan Muhammed Zerzur, 1972.

İbnü'l Murtazâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec. *el-Muntazam fî Tarihi'l-Müluk ve'l-Ümem*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *en-Neşr fî'l-Kırâ'ati'l-Aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1972.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî. *Tayyibetü'n-Neşr fî'l-Kırâati'l-Aşr*. Cidde: Dâru'l-Hüdâ, 1994.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-Târih*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-A'rabî, 1997.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdürrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nûreddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1986.



İlhan, Avni. “Ebû Hâşim el-Cübbâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

İlhan, Avni. “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1983), 137-148.

İmâra, Muhammed. “İki Menzile Arasındaki Menzil ve Siyaset”. çev. Vahdettin İnce. *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

İsfahânî, Râğıb el-. *Müfredat: Kur'an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.

İskenderoğlu, Muammer. “Fahreddin er-Râzî'de Nübüvvet Teorisi”. *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 505-526.

Kâdî Abdülcebbar. *Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan - Mahmut Ay. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. y.y., t.y.

Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Emîn el-Hülî, ts.

Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: Rü'yetü'l-bârî*. Kahire: ed-Darü'l-Mısıriyye li't-te'lîf ve't-Terceme, ts.

Kâdî Abdülcebbar. “Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetihim li Sâiri'l-Muhâlifîn”. *Fazlû'l-İ'tizâl ve Tabâkâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017.

Kâdî Abdülcebbar. *Kitâbü'l-Mecmu' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*. Beyrut: Matbaatü'l-Kâsûlîkiyye, ts.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2012.

Karadaş, Çağfer. “Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3 (2003).

Karadaş, Çağfer. “Teceddüd-i Emsâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Karadaş, Çağfer. “Vahyi Alma ve Uygulamada Hz. Peygamber'in Rolü”. *Diyanet İlmi Dergi* Peygamberimiz Hz. Muhammed-özel sayı- (2003).

Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2016.

Kazanç, Fethi Kerim. “Kadî Abdülcebbar'da Mucize ve Âdet”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Kazı, A. K. “Zeydî Fıkhnın Gelişimine Dair Notlar”. çev. Kadir Demirci. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014), 209-218.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimi Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi: Zemaşeri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2015.

Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi: es-Sa'lebi (427/1036) Tefsirinde Mukatil b. Süleyman (150/767) Rivayetleri*. Ankara: Kitabiyat, 2005.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelam Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimi'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kotan, Şevket. “Cahiliye Araplarında Nübüvvet İnancı ‘Kur’an Merkezli Bir Çalışma’”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/1 (2020), 95-127.

Kotan, Şevket. “Kelam: İslâmî Teolojinin İnşası”. *Tezkire (Dergi)* 31-32 (2003).

Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Problemleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Köse, Hüseyin Rahmi. *Mu'tezilî-Hanefî Etkileşimi ve Zemahşerî*. Konya: Kitaparası Yayınları, 2018.

Kûfî, Ebü'l-Kâsım Furat b İbrâhim İbn Furat el-. *Tefsîru Furât el-Kûfî*. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'man, 1990.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.

Malullah, Muhammed. *eş-Şia ve Tahrifü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Vâ'i'l-İslâmî, 1982.

Maraz, Hüseyin. “Fahreddin Râzî'nin Cübbâiler'in İhbat Ve Tekfir Düşüncesine Eleştirisi”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 2/3 (2018), 23-45.

Maraz, Hüseyin. *Mutezile'de Mükafat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto, 1. bsk., 2016.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 17 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Memiş, Murat. “İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* VIII/2 (2010), 115-146.

Musahan, Ali Yıldız. *Matürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi Ebü'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında*. Araştırma Yayınları, 2020.

Müeyyedbillâh, İbrâhîm b. Kâsım b. el-İmâm. *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-Kübrâ*. Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 2001.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, ts.

Na'nâa, Remzî. *Bideu't-Tefâsîr fi'l-Mâzî ve'l-Hâzir*. Ürdün: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûn ve'l-Mukaddesâtî'l-İslâmiyye, 1970.

Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi (Hâkim el-Cüşemî Örneği)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.

Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-. *et-Teysîr fi't-Tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. İstanbul: Darü'l-Lübâb, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed el-Hanefî. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâ'ikü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2006.

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Ali Tarık Ziyad Yılmaz. Ankara: Neşriyâtü Vakfî'd-Diyâneti't-Türkî, 2021.

Nesefî, Ebü'l-Muîn en-. *Tebssiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.

Nöldeke, Theodor - Schwally, Friedrich. *Kur'an Tarihi*. çev. Muammer Sencer. İstanbul: İlke Yayınları, 1970.

Nyberg, Henrik Samuel. "Mutezile". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Okçu, Abdülmecit. *Kıraat Açısından Taberi ve Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.

Onat. "Mu'tezile ve Mihne İlişkisi". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Öğmüş, Harun. "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (2009), 19-46.

Öz, Mustafa. "İbnü'l-İhşid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/94. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Öz, Mustafa. "Muhakkime-i Ūlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Öz, Selahattin. *Kâdî Abdülcebbar ve Kâdî Beyzâvî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Özbalıkcı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/88. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Özdemir, Metin. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası: İlk Müslüman Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdikleri Cevaplar (Kâdî Abdülcebbar Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Özler, Mevlüt. "İlâhî İsim ve Sıfatlar". *Kelam El Kitabı*. thk. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Öztürk, Mustafa. "Mihne ve Tefsir". *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Öztürk, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* III/3 (2003), 83-108.

Penrice, John. *Kur'an Sözlüğü*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2010.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr el-. *Usûlü'd-Dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003.

Pişgin, Yasin. *Kur'an'a Göre Akıl ve Akılcılığın Kur'an Tefsirine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003), 185-218.

Râzî, Fahreddin er-. "Muhkem Müteşâbih Meselesine Selefin Bakışı". çev. Celalettin Divlekci. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 175-188.

Râzî, Fahreddin er-. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî: Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Râzî, Fahrüddîn er-. *İşâretü'n-Nuzzâr ilâ Letâifî'l-Esrâr*. ed. Halife Keskin. Ankara: TDV. Yayınları, 2012.

Rummânî, Ali b. İsmâ er-. *Kur'an Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belagatı (en-Nüket fî İ'c'azi'l-Kur'ân)*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Neva Yayınları, 2020.

Sâbûnî, Nureddîn. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2020.

Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Va'id) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 685-713.

Sûfî, Abdülkâdir b. Muhammed Atâ. *el-Usûl elletî benâ 'aleyhâ el-Mübtedi'atü Mezhebehüm fî's-Sifât ve'r-red aleyhâ min Kelâmi Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*. Mektebetü'l-Ğurabâ, ts.

Sût, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile (I-III Asırlar)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.

Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-tefsîr bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-. *er-Risâle*. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şahavat, Sabuhî. "İmâmiyye Şîası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusuna Yaklaşımı". *Usul İslam Araştırmaları* 22/22 (01 Aralık 2014), 43-61.

Şehâbüddîn Ahmed b. Sâlih b. Ebî'r-Ricâl. *Medlâu'l-Büdûr ve Mecmau'l-Bühûr fî Terâcimi Ricâli'z-Zeydiyye*. Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, ts.

Şehrî, Abdurrahmân b. Maâda eş-. *el-Kavlü bi's-Sarfeti fî İ'câzi'l-Kur'ân Arz ve Nakd*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2010.

Şehristânî, Muhammed eş-. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Şensoy, Sedat. "Mâna". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Şensoy, Sedat. "Rummânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/242. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Şerefüddîn, Ali b. Abdülkerîm Fudayl. *ez-Zeydiyye: Nazariyye ve Tadbîk*. Amman: Cemiyetü Ummâli'l-Metâbii't-Teâvuniyye, 1985.

Şeşen, Ramazan. "Câhiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Şimşek, M. Said. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiü'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. Dâru Hicr, 2008.

Tarakçı, Muhammet. "Tahrif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Taşçı, Özcan. "Dilin Kökeni, Kur'an'ın Yaratılmışlığı ve Herder". *Felsefe Dünyası* 52 (2010), 103-115.

Tayyâr, Müsâid b Süleyman b Nâsır et-. “et-Tefsîr Bi’l-Me’sûr ve et-Tefsîr Bi’r-Re’y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”. çev. Ahmet Küçük. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IX/2 (2009), 227-240.

Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn et-. *Şerhu’l-Makâsîd*. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1998.

Topaloğlu, Bekir. “Cehennem (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/227-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Tunç, Cihat. “Ca’fer b. Harb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/549-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto, 2017.

Uysal, Ekrem. “Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’ye Göre Kabir Azabı”. *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/2 (2017), 68-79.

Ümit, Mehmet. “Mihne Uygulamaları ve Hanefiler”. *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*. ed. Mahfuz Söylemez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Ümit, Mehmet. “Zeydiyye Mezhebi, İmamet Anlayışı ve Sahâbe Hakkındaki Görüşleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 93-118.

Ünal, Mehmet. “Kırâat Kriterleri Bağlamında Kırâatlerin Tevatürü Meselesi ve Şia’nın Buna Bakışı”. *Milel ve Nihal* 8/3 (2011).

Üzüm, İlyas. “İkâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Vural, Faruk. “Sebepleri ve Sonuçları Bakımından Fetret-i Vahiy Meselesi Üzerine Bir İnceleme”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015), 83-102.

Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yaşar, Naif. “İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları Taberî Örneği”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1 (2017), 27-68.

Yaşar, Naif. “Taberî’nin Kıraatlere Bakışı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2016).

Yaşar, Naif. “Taberî’nin Tefsir Usulü”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018).

Yavuz, Adil. “Kuran’da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/1 (2006), 7-39.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Cübbâi, Ebû Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/99. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İ’câzü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İhbât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/529-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahdâniyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Vahiy”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/440-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”. *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 49-69.

Yıldırım, Ramazan. *Mu’tezile’nin Kelami Polemikleri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. bsk., 2016.

Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Yılmaz, Mehmet Faik. “Münâsebâtü’l-Âyât ve’s-Süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/569-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yurdağür, Metin. “Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/330-332. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yurdağür, Metin. “Kâdî Abdülcebâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/103. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Yücedoğru, Tevfik. “Bir Kelam Teorisi: Muvâfât”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006).

Yücel, Fatih. “Fıkıh Usulünde Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi”. *İslâmî İlimler Dergisi* VI/1, Zeydiyye sayısı (2011), 255-274.

Yücel, Fatih. “İlk Dönem Irak Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhi ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)”. *Diyanet İlmi Dergi* 52/2 (2016), 115-146.

Yücesoy, Hayrettin. “Mihne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Zehebî, Ebû Abdillâh ez-. *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Ğavâmidü’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fî Vucûhî’t-Te’vîl: Keşşâf Tefsiri*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Zemahşerî, Ebü’l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Minhâc fî Usûlî’d-Dîn Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Zerkeşî, Bedreddin ez-. *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Yûsuf Abdurrahmân. Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-‘Arabî, 1957.

Zerkeşî, Bedreddin ez-. *en-Nüket ‘alâ Mukaddimeti İbni’s-Salâh*. thk. Zeynelabidîn b. Muhammed. Riyad: Edvâu’s-Selef, 1998.

Zerzur, Adnan Muhammed. *Hâkim el-Cüşemî ve Menhecuhu fî Tefsiri’l-Kur’ân*. Dimeşk: Müessesetü’r-Risâle, 1971.

Ziriklî, Hayreddin ez-. *el-E’lam Kamûsü Terâcim li-Eşheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ mine’l-Arab ve’l-Müsta’rebîn ve’l-Müsteşrikîn*. Daru’l-İlm li’l-Melayin, 2002.

Zübeyri, Velid b. Ahmed Hüseyin ez- vd. *el-Mevsuatü’l-Müeyyessere fî Terâcimi Eimmeti’t-Tefsîr ve’l-İkra ve’n-Nahv ve’l-Luga*. Medine: Mecelletü’l-Hikme, 2003.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm ez-. *Menâhilü’l-Irfân fî Ulûm’l Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013.