



**T.C**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İ‘TİZÂLÎ DÜŞÜNCE ve BELÂGAT İLİŞKİSİ**

**Hazırlayan  
Eyüp SEVİNÇ**

**DOKTORA TEZİ**

**Danışman  
Prof. Dr. Ousama EKHTIAR**

**Bingöl-2021**



**T.C**  
**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**ARAP DİLİ ve BELÂGATI BİLİM DALI**

**İ‘TİZÂLÎ DÜŞÜNCE ve BELÂGAT İLİŞKİSİ**

**Hazırlayan**  
**Eyüp SEVİNÇ**

**DOKTORA TEZİ**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Ousama EKHTIAR**

**Bingöl-2021**

## İÇİNDEKİLER

<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	IV
<b>BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ</b> .....	VII
<b>TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI</b> .....	VIII
<b>ÖNSÖZ</b> .....	IX
<b>ÖZET</b> .....	XI
<b>ABSTRACT</b> .....	XII
<b>KISALTMALAR</b> .....	XIII
<b>GİRİŞ</b> .....	1
I. Araştırmanın Konusu ve Amacı .....	1
II. Araştırmanın Metodu .....	2
III. Araştırmanın Kaynakları .....	4
<b>MU‘TEZİLE</b> .....	6
1.1. İsmi .....	6
1.2. Mu‘tezile’nin İnanç Esasları .....	12
1.2.1. Tevhîd .....	13
1.2.2. Adl .....	14
1.2.3. Va‘d ve Vaîd .....	15
1.2.4. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn .....	16
1.2.5. el-Emr bi’l-Ma‘rûf ve’n-Nehyi ‘ani’l-Münker .....	17
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	19
<b>MU‘TEZİLE VE BELÂGAT</b> .....	19
1.1. Mu‘tezile Ekolünü Belâgata Yönlendiren Muhtemel Faktörler .....	22
1.1.1. Cedel ve Münâzara .....	22
1.1.2. Akla Önem Vermeleri .....	28
1.1.3. Yabancı Kültürlerin Taşıyıcıları Olmaları .....	32
1.1.4. Aklın Işığında Nassları Yorumlamaları .....	34
1.1.5. Mu‘tezilî Âlimlerin Edip Olmaları .....	43
1.2. Mu‘tezilî Belâgat Âlimleri .....	48
1.2.1. Amr b. Ubeyd .....	48

1.2.2. Bişr b. el-Mu‘temir.....	50
1.2.3. Câhız .....	54
1.2.4. Rummânî.....	57
1.2.5. Kâdî Abdulcebbâr .....	59
1.2.6. Zemahşerî.....	59
1.2.7. Sekkâkî.....	62
<b>İKİNCİ BÖLÜM .....</b>	<b>68</b>
<b>MU‘TEZİLE’DE İ‘CÂZU’L-KUR’ÂN .....</b>	<b>68</b>
2.1. İ‘câzu’l-Kur’ân Kavramı.....	68
2.2. İ‘câzın Tanımı .....	71
2.3. İ‘câzu’l-Kur’ân Tarihi.....	72
2.4. İ‘câzu’l-Kur’ân ile İlgili Yapılan İlk Çalışmalar .....	76
2.5. Mu‘tezilî Belâgat Âlimlerinin İ‘câz ile İlgili Görüşleri .....	82
2.5.1. Sarfe Teorisi .....	83
2.5.2. Sarfe Teorisinin Kaynağı .....	84
2.5.3. Nazzâm’ın Sarfe Görüşü .....	86
2.5.4. Sarfe’ye Yöneltilen Eleştiriler.....	89
2.5.5. Câhız’ın İ‘câz Görüşü .....	92
2.5.6. Rummânî’in İ‘câz Görüşü.....	100
2.5.7. Kâdî Abdulcebbâr’ın İ‘câz Görüşü .....	105
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>113</b>
<b>İ‘TİZÂLÎ DÜŞÜNCE ve BELÂGAT İLİŞKİSİ.....</b>	<b>113</b>
3.1. Me‘ânî İlmi.....	114
3.1.1. Takdîm ve Tehîr.....	115
3.1.2. İcâz .....	119
3.1.3. İtnâb .....	126
3.2. Beyân İlmi.....	130
3.2.1. Teşbîh.....	131
3.2.2. Mecâz .....	144

3.2.2.1. Mecâz-ı Mürsel .....	145
3.2.2.2. Mecâz-ı Aklî.....	158
3.2.2.3. İsti‘âre .....	171
3.3.3. Bedî‘ İlmi .....	175
3.3.1. Tecânüs .....	175
3.3.2. Mübâlağa.....	181
<b>SONUÇ.....</b>	<b>187</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>190</b>



## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım [*İ'tizâli Düşünce ve Belâgat İlişkisi*] adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu taahhüt ederim.

28/05/2021

Eyüp SEVİNÇ

## TEZ KABUL VE ONAY SAYFASI

### BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

[Eyüp SEVİNÇ] tarafından hazırlanan [*I'tizâlî Düşünce ve Belâgat İlişkisi*] başlıklı bu çalışma, [28.05.2021] tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda [*oybirliği/oy çokluğuyla*] başarılı bulunarak jürimiz tarafından [*Temel İslam Bilimleri*] Anabilim Dalı'nda **Doktor tezi** olarak kabul edilmiştir.

#### TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

**Başkan** : Prof. Dr. Mustafa AGÂH İmza: .....

**Danışman** : Prof. Dr. Ousama EKHTIAR İmza: .....

**Üye** : Doç. Dr. Enes ERDİM İmza: .....

**Üye** : Dr. Öğr. ÜYESİ Muzaffer ÖZLİ İmza: .....

**Üye** : Dr. Öğr. ÜYESİ Bedrettin BASUĞUY İmza: .....

#### ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..../..../  
201.. tarih ve ..... sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Enstitü Müdürü  
Prof. Dr. Yaşar BAŞ

## ÖNSÖZ

Belâgat ilmi, sözün açık olmasıyla birlikte sözün yer ve zamana yani muktezây-ı hâle uygun olmasının usûl ve esaslarını ele alan bir ilimdir. Belâgat, genel anlam itibariyle lafız, terkip ve üslup üzere kaide ve kurallarını oluşturan bir ilimdir. Bu bağlamda da beyân, me‘ânî ve bedî‘ şeklinde üç temel ilimden meydana gelmektedir. Buna ilaveten belâgatın amacı konusunda belâgat âlimleri tarafından birçok görüş ileri sürülmekle beraber söz konusu amacın bir düşüncenin veya bir sözün muhataba, yanlış anlamalara meydan vermeyecek şekilde güzel bir üslup ile aktarmak şeklinde ifade edilebilir. Bundan hareketle de belâgat ilminin usûl ve esasları bir diğer ifadeyle kaide ve kuralları söz, mana ve muhatap amacı dikkate alınarak oluşturulduğu ve bu amaç için de kullanıldığı dile getirilebilir. Ancak belâgat ilmi, söz konusu amacın dışında kullanıldığı alanlar da olmuştur. Bunların başında itikâdî düşüncenin temellendirilmesi konusu gelmektedir. İslam tarihinde ortaya çıkan itikâdî mezhep ve ekoller, kendi itikâdî ilkelerini temellendirmek maksadıyla belâgata başvurma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu anlamda söz konusu ekoller içerisinde itikâdî ilkelerini temellendirmek amacıyla belâgat ilmine en fazla müracaat eden ekol Mu‘tezile olmuştur.

Mu‘tezile ekolünün, itikâdî alanda belirlemiş olduğu beş temel ilke yani usûl-i hamse bunun yanında itikâdî konuların ispatında akılcı bir metodu benimsemiş olmaları ve bunun dışındaki diğer bazı saikler onların belâgat ilminden daha fazla yararlanmalarına vesile olmuştur. Ayrıca beş temel ilke, onların Kur’ân nasslarını yorumlama konusunda temel kriterleri olmuştur. Bu bağlamda Kur’ân nasslarını yorumlarken söz konusu temel ilkelerine aykırı gibi görünen nassların zahiri anlamlarını kendi itikâdî ilkelerine muvafık bir şekilde yorumlamanın çabası içerisinde olmuşlardır. Bu vesileyle belâgat ilmine müracaat etme gereksinimi duymuşlardır. Çünkü belâgat ilmi, onlara Kur’ân nasslarını kendi itikâdî ilkelerine uygun bir şekilde yorumlama imkânı sağlamıştır. Dolayısıyla Mu‘tezilî âlimlerin, belâgat ilmi ile ilgilenmelerinin temel amaç veya maksatlarından birisinin i‘tizâlî fikirlerini temellendirmek olduğu ifade edilebilir.

Bu bağlamda ele aldığımız bu çalışmada Mu‘tezile ekolünün i‘tizâlî fikirlerini temellendirme konusunda belâgat ilminden yararlanması bunun yanında mu‘tezilî belâgat âlimlerinin belâgat ile ilgili mülâhaza ve katkılarını ele almak olmuştur. Söz

konusu çalışmamız, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Mu‘tezile isminin kökeni ve kimler tarafından verildiği problemi üzerinde duruldu. Akabinde Mu‘tezile ekolünün i‘tizâlî düşüncelerinin temelini oluşturan usûl-i hamse ele alındı. Birinci bölümde Mu‘tezile ekolünün, belâgat ilmiyle ilgilenmelerine vesile olabilecek muhtemel faktörler bunun yanında Mu‘tezilî belâgat âlimlerin kimler olduğu ve onların belâgat ile ilgili düşünce ve fikirleri konusu üzerinde duruldu. İkinci bölümde Mu‘tezile ve i‘câz başlığı bağlamında mu‘tezilî belâgat âlimlerinin i‘câzu’l-Kur’ân ile ilgili mülâhazalarına yer verildi. Üçüncü bölümde ise mu‘tezilî belâgat âlimlerinin i‘tizâlî fikirlerini temellendirme hususunda belâgat ilminden nasıl yararlandıkları konusu âyetler bağlamında ele alındı.

Çalışmanın konusunun belirlenmesi, içeriğinin oluşturulması ve çalışmanın olgunlaşması hususunda her zaman yol gösteren ve yardımlarını esirgemeyen değerli danışman hocam Prof. Dr. Ousama EKTİAR’a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışma boyunca değerli bilgi ve yardımlarından istifade ettiğim Prof. Dr. Mustafa AGÂH ve Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ hocalarıma; tezimi okuyarak katkıda bulunan hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Eyüp SEVİNÇ  
Bingöl-2021

## ÖZET

<b>Tezin Başlığı</b>	<b>İ'tizâlî Düşünce ve Belâgat İlişkisi</b>
<b>Tezin Yazarı</b>	<b>Eyüp SEVİNÇ</b>
<b>Danışman</b>	<b>Prof. Dr. Ousama EKHTIAR</b>
<b>Anabilim Dalı</b>	<b>Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı</b>
<b>Bilim Dalı</b>	<b>Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı</b>
<b>Kabul Tarihi</b>	<b>28.05.2021</b>
<b>Sayfa Sayısı</b>	<b>XIII+205</b>
<p>Mu'tezile ekolü, kelâmî bir fırka olmakla beraber İslam düşünce tarihinde akılcı söylemiyle ön plana çıkmış bir ekoldür. Bu vesileyle de Abbâsîler döneminde İslam düşüncesini uzun bir müddet etkilemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile ekolü, akâid ile ilgili konularda genellikle aklî hükümleri esas almıştır. Ele aldıkları itikâdî konuları, aklın ışığında değerlendirmişlerdir. Aklın kabul ettiğini benimsemişler ancak aklın kabul etmediğini de reddetmişlerdir. Ayrıca Mu'tezile ekolünün kelâmî düşüncesinin beş temel ilkesi, onların bütün düşünce ve itikâdî meselelerini üzerine bina ettiği temel kriterleri olmuştur. Bu bağlamda itikâdî konularda beş temel ilke çerçevesince akılcı bir metodu benimsemelerin dolayı herhangi bir Kur'ânî nassla çelişmemeye dikkat etmişlerdir. İleri sürdükleri bir görüş ile kabul ettikleri nass arasında bir çelişki ortaya çıktığında söz konusu nassı kendi manasının dışında çıkmayacak şekilde aynı zamana kendi görüşlerine de muvafık olacak bir şekilde tev'il etmişlerdir. Bu bağlamda belâgat ilmi de mezkûr te'vilin önemli bir parçası haline getirmişlerdir. Belâgat ilmi vasıtasıyla beş temel ilke yani "<i>usûl-i hamse</i>"ye muvafık yorumlarda bulunmaya çalışmışlardır. Kur'ân âyetlerini tefsir ederken i'tizâlî fikirlerine aykırı gibi görünen âyetlerin zahiri anlamlarını belâgat ilmi aracılığı ile kendi itikâdî ilkelerine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Dolayısıyla kendi akîde ilkelerini ortaya koyma konusunda belâgat ilmini bir vesile olarak kabul edip ondan istifade etmişlerdir. Özellikle de adalet ilkesi bağlamında yorumlanan âyetlerde belâgat ilminden oldukça yararlanmışlardır.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Mu'tezile ekolü, Belâgat ilmi, i'tizâlî düşünce, Tev'il, Nass	

## ABSTRACT

<b>Title of the Thesis</b>	<b>The Relationship Between İ'tizâlî Thought and Rhetoric</b>
<b>Author</b>	<b>Eyüp SEVİNÇ</b>
<b>Supervisor</b>	<b>Prof. Dr. Ousama EKHTIAR</b>
<b>Department</b>	<b>Basic Islamic Sciences</b>
<b>Sub-field</b>	<b>Arabic Language and Rhetoric</b>
<b>Acceptance Date</b>	<b>28.05.2021</b>
<b>Number of Pages</b>	<b>XIII+205</b>
<p>Besides being a theological sect, the school of Mu'tazila has come to the fore with its rational discourse in the history of Islamic thought. On this occasion, it influenced Islamic thought for a long time during the Abbasid period. In addition to this, the school of Mu'tazila has generally been based on rational judgments in matters related to creed. They evaluated the creed issues they dealt with in the light of reason. They embrace what reason accepts, but they also deny that reason does not. In this context, they have been careful not to contradict any Qur'anic verses due to their adoption of a rational method within the framework of five basic principles in religious matters. When there was a contradiction between an opinion they put forward and the passage they accepted, they interpreted the text in a way that would not come out in its own sense. At the same time, they interpreted it in accordance with their own views. In this context, they have made rhetoric science an important part of the aforementioned interpretation. Through the science of rhetoric, they tried to make consent to the five basic principles, namely "<i>usûl-i hamse</i>". While interpreting the verses of the Quran, they interpreted the apparent meanings of the verses that seem contrary to their i'tizal ideas through rhetoric science in accordance with their own creed principles. Therefore, they accepted the science of rhetoric as an occasion to reveal their own principles in creed and benefited from it. They especially benefited from rhetoric in the verses interpreted in the context of the principle of justice.</p>	
<b>Key Words: Mu'tazila school, Rhetoric of science, İ'tizâlî thought, Ta'wil, Nass</b>	

## KISALTMALAR

b.	bin
Bs	Basım
Çev	Çeviren
ed.	editör
Hız.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırma Merkezi
Öl.	Ölüm Tarihi
trc.	Tercüme
t.y.	Tarih yok
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik
vd.	ve diğerleri

## GİRİŞ

### I. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Mu‘tezile mezhebi, düşünce tarihinde hicrî ikinci asrın başlarında Basra’da ortaya çıkan ve İslam akâdini aklî ilkelerle temellendirmeye çalışan bir ekoldür. Mu‘tezile’nin ortaya çıkması ile ilgili birçok birincil ve ikincil faktörler bulunmaktadır. Bununla birlikte Mu‘tezile’nin ortaya çıkmasında, Müslümanlar arasındaki siyasî ve dinî anlaşmazlıklar, fetihler neticesinde farklı din ve kültürlerle karşılaşma ve Abbâsîler dönemindeki ilmî ve kültürel gelişmelerin en önemli faktörler olduğu söylenebilir. Mu‘tezile ekolü, neşet etmesiyle birlikte itikât alanında kendine özgü ilkeleri de yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Zamanla fikir bazında şekillenen ve olgunlaşan bu ilkeler (tevhîd, adl, va‘d ve vaîd, el-menziletu beyne’l-menziletayn, emr bi’l ma‘rûf nehy ani’l-munker) “*usûl-i hamse*” olarak ifade edilmeye başlanmıştır. Aynı zamanda söz konusu ilkeler, Mu‘tezile ekolünün bütün düşünce veya meselelerini üzerine bina ettiği bununla birlikte Bağdat ve Basra Mu‘tezile şeklinde ikiye ayrılmış olsalar da bütün mezhep mensuplarının kabul ettikleri ve çok az ihtilafa düştükleri ana esaslar da olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda Mu‘tezilîler, itikâdî konuları “*usûl-i hamse*” açısından ele almışlar ve ona göre fikirlerini ifade etmişlerdir. Ayrıca itikâdî konularda çoğunlukla akılcı bir metodu takip etmişlerdir.

Bununla birlikte itikâdî konular bağlamında Kur’ân’daki naslara aykırı bir görüş ifade etmemeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda ileri sürdükleri görüş ile kabul ettikleri nass arasında bir çelişki ortaya çıktığında nassı hem kendi manasının dışına çıkmayacak şekilde hem kendi görüşlerine aykırı olmayacak şekilde tev’il etmeye çalışmışlardır. Mu‘tezile ekolünün tev’il anlayışında aklın önceden belirlediği ilkeler, bu yöntemin kilit noktasını oluşturmaktadır. Dil ve dile yükledikleri anlam ise aklî yaklaşım ve metotlarını destekleme vasıtası olmuştur. Çünkü dil, onların amaçlarını gerçekleştirme hususunda bir niyet aracına dönüşmüştür. Ellerindeki bu niyet aracını istedikleri yöne çevirerek amaçlarını elde etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda belâgat ilmi de söz konusu niyet araçlarından birisi olmuştur. Tev’il konusunda belâgat ilminden de yararlanmaya çalışmışlardır. Nassları yorumlama esnasında “*usûl-i hamse*” olarak ifade ettikleri ilkelere muvafık yorumlarda bulunmak için

belâgattan istifade etmişlerdir. Bu bağlamda da biz, bu çalışmamızda “*İ‘tizâlî Düşünce ve Belâgat İlişkisi*” konusunu ele alacağız.

Söz konusu çalışmada temel amacımız, i‘tizâlî fikirler çerçevesinde yorumlanan nasslarda belâgattan nasıl istifade edildiğini ortaya koymak olacaktır. Bununla birlikte mu‘tezilî belâgat âlimlerinin kimler olduğunun tespitini yapmaya çalışacağız. Akabinde de onların belâgat ile ilgili mülâhazalarını vermeye ayrıca belâgat ilmine yaptıkları katkıları ana hatlarıyla vermeye çalışacağız.

## **II. Araştırmanın Metodu**

Bu çalışmada sosyal bilimler alanında uygulanan araştırma tekniklerinden biri olan betimleyici yani descriptif bir metot kullanılmıştır. Çalışmamız ile ilgili olan kaynaklar, tarama yöntemi ile hem matbu hem de dijital ortamdaki eserler elde edilmeye çalışılmıştır. Her bölüm için ayrı ayrı kaynak araştırması yapılmıştır. Gerekli olan kaynaklar elde edilip, bölümlerle ilgili okumalar yapıldıktan sonra işlenecek olan bilgiler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ana kaynaklardan bilgi edilmeye gayret edilmiş bununla birlikte diğer ikincil kaynak ve çalışmamızı destekleyen materyallerden istifade edilmiştir. Buna ilaveten çalışmamızla ilgili yazılan makaleler, İsam ve Dergipark gibi veri tabanlarından taramalar yapılarak elde edilmiştir. Ana ve ikincil kaynaklardan ayrıca makalelerden elde edilen bilgiler, analiz edilerek gerekli olan bölümlerde işlenmiştir.

Buna ilaveten bilgilerin yazımı esnasında metin içi ve dipnotlarda sosyal ve beşeri bilimler alanında hazırlanan çalışmalarda kullanılmak üzere Türkiye’de hazırlanan akademik yazım, kaynak ve atıf sistemi olan İsnad Atıf Sistemi’nin (2. Edition) kuralları esas alınmıştır. Ayrıca dipnotlarda kaynak gösterimi esnasında da Zotero programı kullanılarak dipnotlar verilmiştir. Bu bağlamda söz konusu atıf sistemi dikkate alınarak ele alınan bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde mu‘tezile isminin nasıl ortaya çıktığı ve bu ismin kimler tarafından verildiği konusu ele alındı. Konuyla ilgili farklı rivâyetlere yer verilerek hem klasik hem de modern kaynaklarda aktarılan rivâyetler ve bununla ilgili ileri sürülen görüşlere yer verildi. Buna ilaveten Mu‘tezile mezhebinin tarihi süreç içerisine oluşturdukları beş temel ilke bir diğer ifadeyle i‘tizâlî görüşlerinin temelini tesis eden “*usûl-i hamse*” genel hatları ile zikredildi.

Birinci bölümde mu‘tezile ekolünü, belâgat ilmi ile ilgilenmeye sevk eden muhtemel faktörlerin neler olabileceği konusu ele alınmaya çalışıldı. Mu‘tezile ekolünün, Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesi ayrıca Kur’ân’da müteşâbih lafızların bulunmasından dolayı belâgat ilmi ile ilgilendiği konularını işlemekten ziyade bunların dışındaki hangi unsurların söz konusu ilimle uğraşmalarında etkili olabileceği konusu irdelenmeye gayret edildi. Bu bağlamda Mu‘tezile ekolünün, Müslümanların fetih hareketi neticesinde farklı din ve kültürlerle karşılaşmaları neticesine İslam’a yöneltilen eleştirilere cevap verebilmek için belâgat ilmine müracaat etmek zorunda oldukları konusu araştırmaya çalışıldı. Çünkü farklı din ve kültürlerden olan insanların İslam’a yönelttikleri eleştiriler konusunda onları ikna edebilmek için bilimsel bir ikna metodunun gerekli olmasından ötürü belâgat ilmine ihtiyaç duyulduğu hususu temellendirilmeye özen gösterildi. Bunun akabinde mu‘tezilî belâgat âlimlerinin kimler olduğu tespiti yapıldı. Ayrıca onların belâgat ilmi ile ilgili düşünce ve fikirlerine yer verildi. Buna ilaveten belâgat ilmine yaptıkları katkıların neler olabileceği konusu araştırıldı. Söz konusu âlimlerin belâgat ilmi tarihindeki yer ve önemleri işlendi.

İkinci bölümde mu‘tezile ve i‘câzu’l-Kur’ân başlığı ele alınmaya çalışıldı. Bu bölümde ilk olarak i‘câz kavramına ve i‘câzu’l-Kur’ân tarihine değinildi. Akabinde mu‘tezile ekolünün Kur’ân’ın i‘câz’ı ile ilgili çalışmalar yapmalarına vesile olabilecek faktörler ele alındı. Ayrıca i‘câzu’l-Kur’ân ile ilgili ilk yazılan eserlere değinildi. Ancak bu konu daha çok mu‘tezile ön plana alınarak işlenmeye çalışıldı. Buna ilaveten konunun daha iyi anlaşılabilmesi için sarfe teorisi ayrıca İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm’ın (öl. 231/845) sarfe ile ilgili görüşü verildi. Bu konudan sonra daha öncede ifade ettiğimiz gibi tespit edebildiğimiz mu‘tezilî belâgat âlimlerin i‘câz ile ilgili görüş ve düşünceleri ele alındı.

Üçüncü bölümde i‘tizâlî düşünce ve belâgat ilişkisi başlığı altında mu‘tezilî belâgat âlimlerinin i‘tizâlî düşünceleri çerçevesinde yorumladıkları nassları kendi mezhebî görüşlerine muvafık bir yorumda bulunmak için belâgat ilminden istifade etmeleri konusu irdelendi. Bu bağlamda söz konusu başlık, me‘ânî, beyân ve bedî‘ şeklinde alt başlıklara bölünerek işlenmeye çalışıldı. Bu bağlamda mu‘tezilî belâgat âlimlerinin i‘tizâlî bakış açısıyla ele aldıkları nasslarla ilgili yaptıkları yorumlara dikkat çekildi. Ardından belâgat ilminden nasıl istifade ederek söz konusu yorumlara

ulaşıldığı hususu ifade edildi. Bununla birlikte faydalandıkları belâgat üslupları, kendisini meydana getiren unsurlarına ayırarak söz konusu üsluptan nasıl yararlandıkları daha iyi ifade edilmeye gayret edildi. Ayrıca mu‘tezilî bir belâgat âliminin, belâgattan yararlanmak suretiyle herhangi bir nassla ilgili yaptığı yorumunda i‘tizâlî fikirlerinden hareket edip-etmediğinin ortaya konulması için diğer mu‘tezilî belâgat âlimlerinin söz konusu âyet ile ilgili yaptığı yorum veya yorumlara da yer verilmeye çaba gösterildi.

### III. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızın giriş bölümünde mu‘tezile isminin ortaya çıkışı ve mu‘tezile’yi ortaya çıkan faktörlerden bahsedilirken klasik kaynaklardan istifade edilme konusuna dikkat edilmiştir. Bu bağlamda din ve mezhepler alanında yazılan bununla birlikte İslam dışındaki diğer dinler hakkında bilgiler veren ve Şehristânî (öl. 548/1153) tarafından kaleme alınan “*el-Milel ve’n-nihal*”; İslamî firkaların tarihi, doğuşu, temsilcileri ve fikirleri alanında Abdulkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38), tarafından kaleme alınan “*el-Fark beyne’l-fırak*”; ashab-ı kirâm döneminde zuhur eden ihtilaflar bununla birlikte söz konusu ihtilaflardan ortaya çıkan firkaları ele alan ve Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyînî (öl. 471/1078), tarafından yazılan “*et-Tabsîr fid-dîn*”, İslam mezhepleri ve firkaları hakkında Ebu’l-Hüseyin Malatî (öl. 377/987), tarafından ele alınan “*et-Tenbîh ve’r-red*” gibi adlı eserlerden istifade edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu bölümde mu‘tezilî âlimler tarafından kaleme alınan kitaplardan buna ilaveten modern dönemde İslam mezhepleri ve firkaları hakkında yazılan kitaplardan da yararlanılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Mu‘tezile ve belâgat konusunu işlerken Arap edebiyat ve belâgat ilmi tarihini ele alan kaynaklardan yararlanmaya gayret edilmiştir. Bu bağlamda söz konusu bölümün ana kaynaklarını: Şevkî Dayf’ın, “*Târîhu edebil-’Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel* ile *el-Belâgatu Tatavvurun ve Târihun*”; Hasan Ahmed Zeyyât’ın, “*Târîhu edebi’l-’Arabî*”; Ali ‘Aşrî Zâyed’in, “*el-Belâgatu’l-’Arabiyye*”; Abdulaziz Atîk’in, “*Fî târîhi’l-belâgati’l-’Arabiyye*”; Muhammed Ebû Zehra’nın, “*Târîhu’l-cedel*”; Dimitri Gutas’ın, “*Yunanca Düşünce Arapça Kültür*”; Muhammed Âbid el-Câbirî’nin (1936-2010) “*Arap Aklının Yapısı*” gibi adlı eserler oluşturmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde i‘câzu’l-Kur’ân konusu işlenirken modern dönemde Kur’ân ilimleri sahasında yazılmış olan en önemli eserlerden biri olan ve Muhammed Abdulaziz ez-Zurkânî (öl. 1367/1948) tarafından kaleme alınan “*Menâhîlu’l-‘irfân fi ‘ulûmil’l-Kur’ân*”; Mu‘cize ve i‘câz kavramlarını etraflıca bir şekilde ele alan buna ilaveten Câhız (öl. 255/869), Hattâbî (öl. 388/998) ve Bakıllânî (öl. 403/1013) gibi âlimlerin i‘câz ile ilgili görüşlerini ele alan ve Abdülkerim el-Hatîb, tarafından kaleme alınan “*el-Î‘câz fi dirâsâti’s-sâbikîn*”; mu‘cize ve i‘câz kavramlarının anlamlarını söz konusu kelimelerin kullanılma tarihlerini ele alan ayrıca Peygamber efendimizin asrından sonraki dönemlerde i‘câzu’l-Kur’ân hakkında âlimlerin görüşlerini detaylı olarak işleyen ve Nuaym el-Hımsî, tarafından yazılan “*Fikretu i‘câzi’l-Kur’ân*” gibi eserlerden yararlanılmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde mu‘tezilî belâgat âlimlerinin i‘tizâlî fikirleri etrafında yorumladıkları nasslarda belâgat ilminden istifade etmeleri konusu işlenirken söz konusu âlimlerin bilinen ve meşhur kitaplarından yararlanılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Zemahşerî’nin (öl. 538/1144), “*el-Keşşâf*”ından ve Rummânî’nin (öl.834/994), “*en-Nuket fi i‘câzi’l-Kur’ân*”ından faydalandığı gibi Sekkâkî’nin (öl. 626/1229), “*Miftâhu’l-‘ulûm*” adlı eserinden de yararlanılmıştır. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar’ın (öl. 415/1025) âyetler bağlamında i‘tizâlî fikirleri ele alınırken onun hem “*Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâin*” hem de “*Müteşâbihu’l-Kur’ân*” adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar’ın âyetler hakkında yaptığı yorumlar, söz konusu eserleri karşılaştırılarak ele alınmaya gayret edilmiştir.

## MU‘TEZİLE

### 1.1. İsmi

Mu‘tezile sözcüğü, İslam düşünce tarihinde hicrî II. asrın başlarında Basra’da ortaya çıkan ve İslam akâidini aklî ilkelerle temellendirmeye çalışan kelâmî düşünce ekolüne verilen bir isim olmakla birlikte birbirinden farklı fikri eğilim ve dini görüşleri kendi bünyesinde toplayan bir ekol özelliği taşımaktadır.<sup>1</sup> Mu‘tezile, sözlükte عَزَلَ (‘azele) fiil kökünden gelen ve “ayrılmak, uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek” anlamındaki اِعْتَرَلَ (i‘tizâl) kelimesinden türetilmiş ism-i fâildir. Ayrıca

المُعْتَرَلَةُ ism-i fâil olarak “uzaklaşan” ve “ayrılarak” bir köşeye çekilen anlamındadır.

Bu kelime sülâsî mezîd sigâsıyla اِعْتَرَلَ (i‘tezele) fiili olarak<sup>2</sup> da Kur’ân-ı Kerîm’de:

فَاعْتَرِلُونِ فَإِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَرِلُونِ “Eğer bana inanmazsanız, hiç değilse yanımdan uzaklaşın”<sup>3</sup>

şeklinde kullanılmıştır.

Mu‘tezile isminin ortaya çıkmasına sebep olan faktörler konusunda bir görüş birliği bulunmamaktadır. İsmi kimler tarafından verildiği, hangi maksatlara mebni olarak bu ismin kullanıldığına dair farklı görüş ve rivâyetler söz konusudur. Bundan olacak ki, konuyla ilgilenen âlimler de bazı olgu ve olaylardan hareketle bu isme bir temel bulmak amacıyla farklı görüş ve fikirler ileri sürmüşlerdir. Aslında bu isim arayışının en önemli nedenlerinden biri mu‘tezile ekolünün iç dinamiklerden mi yoksa dış etkilerden dolayı mı ortaya çıkışını tespit etmeye matuf olduğu söylenebilir. Eğer bu tespit yapılırsa, mu‘tezile’nin İslam toplumunun ihtiyacına binâen ortaya çıktığı yoksa tarihî süreç içerisinde dinî metinlerin ilmî ve aklî perspektif açısından incelenmesi sonucunda ortaya çıktığı hususunda kayda değer bir ipucu verebilir.<sup>4</sup>

Mu‘tezile isminin kaynağının belirlenmesindeki gayretlerin bazısı itikâdî konular üzerine kendisini konumlandırır ve bu çerçevede kendi delillerini ileri sürer.

<sup>1</sup> Ramazan Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, *Kelam (el-Kitabı)*, ed. Şaban Ali Düzgün, 4. Bs (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 63.

<sup>2</sup> Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânu’l-‘Arap* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 21/440.

<sup>3</sup> Hayrettin Karaman vd., trc., *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 27. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), ed-Duhan 44/21.

<sup>4</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefi fi’l-İslâm*, 9. Bs (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1995), 1/373.

Bu bağlamda söz konusu isimle ilgili ortaya atılan fikirlerde Hasan'ı Basrî'nin (öl. 110/728) meclisindeki bir itikâdî tartışmadan ortaya çıktığı eğilimi daha ağır basmaktadır.<sup>5</sup> Diğer taraftan mu'tezile isminin itikâdî faktörlerden ziyade siyâsî faktörler nedeniyle ortaya çıktığını savunan bazı görüşler de bulunmaktadır. Bunlar da Emevî yönetiminin benimsediği cebr politikasının neticesinde onlara karşı meydana gelen bir muhalefetin tezahürü olduğu şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>6</sup>

Tarihi olaylar temelinde mu'tezile isminin nereden geldiğine bakıldığı zaman karşımıza ilk olarak Hz. Ali döneminde yaşanan kargaşa ortamı çıkmaktadır. Bu kargaşa ortamında herhangi bir siyâsî tarafa katılmayıp, tarafsız kalmayı benimseyen Müslümanlar, mu'tezile ismi ile nitelendirildikleri görülmektedir.<sup>7</sup> Bu açıdan bakıldığında bazı tarihçilerin rivâyet ettikleri olaylardan ilki, Hz. Ali (öl. 40/656) ile Hz. Âişe (öl. 58/678), arasındaki mücadelede taraf olmaktan geri çekinenler için mu'tezile ismi kullanılmıştır. İkincisi ise Hz. Ali ile Muâviye (öl. 60/680) arasındaki hilafet temelinde ortaya çıkan anlaşmazlığa taraf olmayan ve Nehrevan savaşında Hz. Ali'den izin isteyerek savaşa katılmayanlar için ifade edilmiştir. Ancak söz konusu ismin bu tür kullanımları, İslam düşünce tarihinde büyük etkilerde bulunan mu'tezile mezhebiyle özdeşleştirmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>8</sup>

Bazı mezhep tarihçilerine göre mu'tezile isminin ortaya çıkışı, mu'tezile mezhebine karşı teşekkül eden Ehl-i sünnet eliyle olmuştur. Bu durumda mu'tezile ismi, Ehl-i sünnet tarafından karşı muhataplarını tenkit etmek maksadıyla kullanıldığı söylenebilir. Dolayısıyla böyle bir kullanımdan da ismin mahiyetinden bir ötekileştirme ve dışlama anlamı ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in benimsemiş oluşu görüşe aykırı bir görüş ortaya atmıştır. Şöyle ki Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in büyük günah işleyen (mürtekib-i kebire) kimsenin dinî konumunu tespit hakkındaki benimsenen görüşe katılmayıp farklı bir görüş beyan etmiştir. Bundan ötürü de Ehl-i sünnet'in görüşünden ayrılmışlardır.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/373; Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî vd., (Haydarabad: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1977), 12/338-339.

<sup>6</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 10.

<sup>7</sup> İmâmuddîn el-Meliku'l-Müeyyed İsmail b. Ali Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1977), 1/242.

<sup>8</sup> Öztürk, *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*, 9.

<sup>9</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014), 143.

Rivâyetlere göre Hasan el-Basrî (öl. 110/728) Basra mescidinde talebeleri ile ders yaptığı esnada dışardan bir adam içeri girer ve şöyle der: Ey din imamı! Zamanımızda büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğuna hükmeden ve onları İslam inanç alanından çıkaran bir cemaat ortaya çıktı. Söz konusu cemaat Hâricîler'in tehditkârlarıdır. Diğer bir grup ise büyük günah işleyenlerin durumunu ahirete bırakıyorlar. Hatta onlara göre büyük günah işlemek, imana zarar vermediği gibi amel de imanın rükünlerinden bir rükün değildir. Aksine ibadet nasıl bir kâfire fayda sağlamıyorsa, günah da mü'mine herhangi bir zarar vermeyeceğini ifade ediyorlar. Söz konusu fırka da mürçîe'dir. Tüm bunları göz önüne aldığında bizim için nasıl bir itikâdi hüküm verirsin diye bir soru yöneltir. Hasan el-Basrî soruya cevap vermek için düşünürken ilim halkasından Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748), araya girer ve soruya cevap verme mahiyetinde şöyle der: Ben size, büyük günah işleyen kimse hakkında kesin olarak mü'min ya da kâfir olduğunu söyleyemem. Belki o kimse, iki mertebe arasında bir yerdedir (el-menzile beyne'l-menziyleyn) O, mü'min de değildir, kâfir de değildir. Vâsıl b. Atâ bu cevabı verdikten sonra ayağa kalkar ve cemaatten ayrılarak mescidin sütunlarından birisinin yanına gider. Bu görüşünü, Hasan el-Basrî'nin cemaatinden ayrılıp, kendisine katılan cemaate anlatmaya başlar. Bunun üzerine hocası Hasan el-Basrî, Vâsıl bizden ayrıldı (اعْتَزَلَ عَنَّا وَاصِلٌ)<sup>10</sup> ifadesini kullanır. Böylece Vâsıl ve onun taraftarlarına Mu'tezile (ayrılanlar) adı verilir.<sup>11</sup>

Abdulkâhir el-Bağdâdi (öl. 429/1037-38) de buna benzer bir olay üzerinden mu'tezile isminin nasıl ortaya çıktığı anlatmaktadır. Ona göre olayın vuku bulunduğu dönem, Ezârîka fitnesinin baş gösterdiği dönemdir. Söz konusu dönemde insanlar büyük günah işleyenlerin dinî konumu hakkında farklı görüş ayrılıklarına bölünmüşler. Ezârîka fırkasına göre büyük günah işleyen herkes, Allah'a şirik koşan bir müşriktir. Kimilerine göre büyük günah işleyen kimse ne müşrik ne de kâfirdir. Kimilerine göre onlar münafıktır.<sup>12</sup> Ama bu dönemde yaşayan insanların kahir ekseriyetine göre büyük günah işleyenlerde Allah resulü ve kitabının inancı olduğu

<sup>10</sup> Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Menhâ ve Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/45; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fid-dîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 67-68; Altıntaş, "Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 64.

<sup>11</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/374; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974), 7.

<sup>12</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdi, *el-Fark beyne'l-firak*, thk. Muhammed Osman el-Huşt (Mısır: Mektebetu İbni Sîna, 1988/1409), 107-108.

için ayrıca Allah'tan gelen her şeyin hak olduğuna inandıkları için bunlar mü'mindir. Fakat büyük günah işlemeleri cihetinden fasıklar. Fıskları, onları iman ve İslam dairesinden çıkarmaz. İnsanların çoğu bu düşünceyi benimserken Vâsıl b. Atâ: “*Fâsık'ın ne mü'min ne kâfir olduğunu, iman ile küfür arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) olduğunu iddia ederek*” çoğunluğun görüşünden ayrılır. Hasan el-Basrî de bu hadiseyi öğrenince Vâsıl b. Atâ'yı kendi ilim meclisinden uzaklaştırır. Vâsıl da Basra mescidinin sütunlarından bir tanesinin yanına gider. Akabinde de arkadaşı Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) ona katılır. Böylece insanlar onlara ümmetin düşüncesinden/fikrinden uzaklaşanlar “*إِعْتَزَلَا قَوْلَ الْأُمَّةِ*” diye bahsettiler. Onların takipçilerine de mu'tezile ismi verildi.<sup>13</sup>

Mu'tezile isminin kaynağı hakkında yukarıda verilen son iki rivâyette Hasan el-Basrî ile Vâsıl b. Atâ ile arasında cereyan eden olayda Vâsıl b. Atâ ön plandadır ve mu'tezile isminin kaynağı ona atfedilen olayla temellendirilmektedir. Bunun dışında Vâsıl b. Atâ'nın arkadaşı, Amr b. Ubeyd'e nispetle bu ismin verildiğine dair bazı rivâyetler de bulunmaktadır. Bu rivâyetlerde i'tizâl kelimesi Amr b. Ubeyd'e nispet edilmektedir.<sup>14</sup> Buradaki i'tizâl kelimesi de içtinap anlamına kullanılmıştır. Şöyle ki Amr b. Ubeyd ve beraberinde bulunanlar, daha öncede ifade edilen olay sebebiyle Hasan el-Basrî'nin cemaatinden ayrılmış ve böylece yeni olayın müsebbibi olduğu için i'tizâl kelimesi ona nispet edilmiştir. Böylelikle i'tizâl yani ictinab hareketini gerçekleştirenlere atfen, mu'tezile ismi verilmiştir.<sup>15</sup>

Mu'tezile ismi bağlamında görüş belirtenlerden biri, Carlo Alphonso Nallino'dur. Bu meyanda Nallino, mu'tezile ismi hakkında kesin bir görüşü benimsemekten ziyade ihtimaller ışığında bazı tespitlerin yapılmasının daha doğru olacağını düşünmektedir. Bunlardan birincisi, mu'tezile ismi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat tarafından verilmemiştir. Bundan dolayı bu isim, Ehl-i sünnetten ayrılanları küçümsemek ve onları kınamak için mu'tezile muhalifleri tarafından meydana getirilmiş bir isim değildir. Belki ilk mu'tezilî olanlar, bu ismi kendileri seçmiş veya bu ismi kendileri kabul etmişlerdir. Çünkü ilk mu'tezilî olan kimseler, aralarındaki itikâdî tartışmalardan dolayı kavgalı olan iki gruba yani ehl-i sünnet ve Havâric'e

<sup>13</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/374; Nureddin es-Sâbûnî, *Maturidiye Akaidi*, trc. Topaloğlu Bekir, 8. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 161.

<sup>14</sup> Cemâleddîn İbn Nübâte, *Serhu'l-uyûn fi şerhi risâleti İbn Zeydûn*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Beyrut, 1964), 300.

<sup>15</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/375; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 12/338-339.

herhangi bir destek sunmadılar aksine bu iki gruba karşı tarafsız kaldılar. Bundan ötürü de mu‘tezile ismi, ya onlar tarafından seçilmiş ya da kabul edilmiştir.<sup>16</sup>

Nallino’nun üzerinde durduğu ikinci ihtimal de yine tarafsızlık ilkesi etrafında şekillenmektedir. Mezkûr tarafsızlığın temeli, hicrî birinci yüzyılda cereyan eden Müslümanlar arasındaki siyâsî ve iç savaflara kadar gitmektedir. Onun için mu‘tezile isminin siyâsî terminolojiden meydana gelmesi, ihtimal dâhilinde görülmektedir. Bu ihtimalden hareketle Nallino, fikrî ve teorî alanındaki mu‘tezilî yeni kelamcılarının ya siyasi ya da pratik alandaki mu‘tezile’nin bir devamı olabileceğini ifade etmektedir. Nallino’nun üzerinde durduğu üçüncü ihtimal ise ilk mu‘tezilî kelamcılarının, bilinen itikâdî tartışmanın dışında (murtekeb-i kebare) diğer dinî konular üzerinde görüş farklılıkları bulunan kişileri de kapsadığı ihtimalidir. Hatta hicrî birinci yüzyıl ile hicrî ikinci yüzyılın başındaki cebr ve ihtiyâr gibi dinî konular üzerinde farklı düşünen kimseleri de içermektedir. Fakat buradaki farklı görüşün kimin görüşlerine muhalif olarak alındığı bilinmemektedir. Yani ehl-i sünnet’in veya onun dışındaki kimselerin görüşlerine muhalif olarak alındığı konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır.<sup>17</sup>

Yukarıdaki değerlendirmelerden anlaşıldığı kadar Nallino’nun “mu‘tezile” ismi hakkında belirgin bir görüşü bulunmamaktadır. Net bir görüşü benimsemekten ziyade ihtimaller etrafında bazı fikir ve görüşlere ulaşmaya çalışmaktadır. Bu görüşlerinde de tarafsızlık ilkesi daha ağır basmaktadır. Mu‘tezile isminin kaynağını daha çok tarafsızlık ilkesi etrafında yorumlamaya çalışmaktadır.<sup>18</sup>

Nallino’nun değerlendirmelerine benzer bir değerlendirme de “*Fecru’l-İslâm*” adlı kitabın sahibi Ahmed Emîn tarafından yapılmaktadır. Mu‘tezile isminin kaynağı hakkında rivâyetleri verdikten sonra bu rivâyet hakkındaki değerlendirmelerine geçmektedir. Ahmed Emîn mu‘tezile isminin kaynağının Hasan el-Basrî ile Vâsıl b. Âta arasındaki cereyan eden olaya atfedilmesinin birçok farklı rivâyeti bulunması ve aralarında bir fikir birliği bulunmamasından ötürü bu rivâyetlere şüpheli olarak bakmaktadır.<sup>19</sup> Bununla birlikte mu‘tezile isminin neşet etmesinde önemli rol

<sup>16</sup> Carlo Alphonso Nallino, *Buhûs fi’l-Mu‘tezile (et-Turâsu’l-Yûnânî fi hadârâti’l-İslâmiyye)*, trc. Abdurrahman el-Bedevî (Mısır: Mektebenu’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1940), 190; Neşşâr, *Neş’etu’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/375.

<sup>17</sup> Nallino, *Buhûs fi’l-Mu‘tezile*, 191.

<sup>18</sup> Nallino, *Buhûs fi’l-Mu‘tezile*, 191.

<sup>19</sup> Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 3. Bs (Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2009), 273-274.

oynayan olayların, gerçek nedenlerinin siyâsî temayüller olduğunu kabul etmektedir. Mesela “*murtehib-i kebire*” olayının çıkış noktası her ne kadar itikâdî bir neden de olsa bu olayın gerçek nedeni siyâsî bir sebebe dayanmaktadır. Fakat bu siyasi neden dinî bir kimliğe büründürülerek sunulmuştur.<sup>20</sup>

Yukarıda mu‘tezile isminin kaynağı ve mu‘tezile isminin kullanılmasının başlıca sebeplerini aktarmaya çalıştık. Mu‘tezile ismi ister ehl-i sünnet tarafından isterse de onun dışındaki gruplar tarafından verilsin. Bu isim ilk başta, mu‘tezile tarafından kabul görmemiştir. Ancak daha sonra söz konusu isim, onlar tarafından benimsenmiştir. Bununla birlikte isme yüklenen olumsuz anlamları da değiştirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu meyanda Kur’ân’ı Kerîm, Hadis-i şerif ve gelenekten bazı örnekler seçerek mu‘tezile isminin müspet anlamlarını ön plana çıkartmaya gayret ettiler.<sup>21</sup> Buna ilaveten Mu‘tezilî âlimler, “*i‘tizâl*” sözcüğünü Kur’ân’daki kullanımlar ile irtibatlandırmak suretiyle “*i‘tizâl*” sözcüğüne müspet manalar yüklediler. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar (öl. 415/1024), “*mu‘tezile olarak isimlendirilmek bize övgüdür.*<sup>22</sup> Çünkü Kur’ân’da buna işaret eden âyetler vardır.” ifadesini kullanmaktadır.<sup>23</sup> Ayrıca “*Tabakâtu’l-mu‘tezile*” sahibi İbnu’l-Murtazâ (öl. 840/1437), “*Sizi ve Allah’tan başka taptıklarınızı terk ediyor ve rabbime ibadet ediyorum*”<sup>24</sup> âyetindeki “*وَأَعْتَبْتُكُمْ*” kelimesine<sup>25</sup> atıfta bulunarak bu kelimenin olumlu anlamının altını çizer.<sup>26</sup> Ayrıca “*Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl*”<sup>27</sup> mealindeki âyete dayanarak bir önceki âyette geçen “*i‘tizâl*” kelimesinin anlamının, bu âyetteki “*hicret*” anlamıyla kullanıldığını belirtir.<sup>28</sup>

<sup>20</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 274.

<sup>21</sup> Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Mu‘tezile’nin Oluşunu ve Ebu’l-Huzeyl Örneği)* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 35-36.

<sup>22</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhît bi’t-Teklîf*, thk. Ömer es-Seyyid ‘Azmi (Kahire: eş-Şeriketu’l-Mısriyye li’t-Tibâe’, t.y.), 422.

<sup>23</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ‘tikâdâtü firakü’l-Muslimîn ve’l-müşrikîn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1982), 39; Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 35.

<sup>24</sup> Meryem 19/48.

<sup>25</sup> el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ İbnu’l-Murtazâ, *Mu‘tezile’nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve’l-emel)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 2.

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbar vd., *Fadlu’l-i‘tizâl ve tabakâtu’l-Mu‘tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Ma‘hadu’l-İlmî li Ebhâsi’s-Şarkîyye-Dâru’l-Fârâbî, 2017/1439), 121-122.

<sup>27</sup> el-Mümezzil 73/10.

<sup>28</sup> el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mu‘tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: en-Neşerâtu’l-İslâmiyye, 1961/1380), 2; Çağfer Karadaş, *Kelam Tarihi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 79.

Bununla bağlantılı olarak söz konusu isme, muhaliflerinden farklı olarak “*temizlik ve takva*” gibi anlamlar yüklemişler.<sup>29</sup> Ayrıca kendilerini tevhîd ve adalet topluluğu olarak isimlendirmişlerdir. Çünkü kelâmî görüşlerinin temelini, tevhîd ve adalet ilkelerine sınıksız bağlılık oluşturmaktadır. Bu meyanda İslam toplumu içerisinde tevhîd ve ilahi adalet ilkelerini en doğru şekilde kendilerinin anlayıp açıkladıklarını iddia etmişlerdir. Bundan ötürü de kendileri için “*ehlu’l-tevhîd ve’l-’adl*”<sup>30</sup> ismini kullanmayı daha çok yeğlemişlerdir.<sup>31</sup>

## 1.2. Mu‘tezile’nin İnanç Esasları

Mu‘tezile’nin ortaya çıktığı ortam sosyolojik açıdan birçok millete ev sahipliği yapan bir yer olma özelliğini taşımaktadır. İslâmiyet, fetih hareketiyle birlikte böyle bir ortama gelmeden önce birçok kadim millet burada hayatını sürdürdüler ve kendi kültür ve inançlarını oluşturdular. Burada Yahudî ve Hıristiyan, Seneviyye ve özellikle de kadim merkezleri Irak’ta olan Maniheistler vardı. Irak’ta hala Deysâniyye, Merkûniyye ve Senevî fırkaların diğer mezheplerine mensup birçok kişi vardı. Ayrıca Dehriyye denilen materyalist felsefe akımına mensup insanlar vardı. Dehrîler’e mensup güçlü ve aktif felsefeciler vardı.<sup>32</sup> Söz konusu dini fırka ve grupların öteden beri kendileri için ortaya koydukları bir inanç sistemleri vardı. Mu‘tezile de böyle bir ortamda neşet etmiştir. Özellikle de kendilerini “*ehlu’l adl ve’l-tevhîd*” olarak isimlendiren yani Allah’ın birlik ve tevhîdinin savunucuları olan<sup>33</sup> bu grup kendi ilkelerini oluşturup sistemleştirirken şüphesiz ki buldukları ortamı göz önüne alarak kendi ilkelerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

“*Kitâbu’l-intisâr*”ın müellifi el-Hayyât’ın ifade ettiği üzere bir kimsenin mu‘tezilî olarak kabul edilmesi için bu kişinin kesinlikle “*usûl-i hamseyi*” kabul etmesi gerekir. Eğer bunlardan birisini benimsemezse bu kişi mu‘tezilî addedilemez.<sup>34</sup> Her ne kadar mu‘tezile Basra ve Bağdat mu‘tezilesi olarak iki fırkaya

<sup>29</sup> Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 36.

<sup>30</sup> Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/224.

<sup>31</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 66.

<sup>32</sup> Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, trc. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 50.

<sup>33</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 20.

<sup>34</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 197.

ayrılrsa da bütün mu‘tezilî âlimler “*usûl-i hamse*” konusunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>35</sup> Mu‘tezile’nin benimsediği beş ilke şunlardır:

### 1.2.1. Tevhîd

Mu‘tezile’nin ortaya çıktığı ilk dönemlerde Allah’ın varlığı ve birliği hakkından teolojik anlamda bir savaş var gibiydi. Bir taraftan Yahudî ve Hıristiyanların tevhîd hakkındaki görüşleri diğer taraftan Dehrîler, Merkûniyye ve Daysânîlerin tevhîd hakkındaki görüşleri bir diğer taraftan Merkûniyye ve Daysânîlerin tesiriyle şekillenen Râfizîlerin tevhîd hakkındaki görüşleri âdete bir fikirler savaşını meydana getirmiştir. Müslümanların bu grupların fikirlerinin etkisinde olduğunu düşünen mu‘tezile, tevhîd anlayışını savunmayı kendileri için bir görev olarak kabul etmişlerdir.

Hayyâtın kendi kitabında ele aldığı kadarıyla tevhîd açısından en büyük tehdidi Râfiziler oluşturmaktadır. Râfizîlerin üstadı olan Hişâm b. Hakem (öl. 179/795), Ebû Şâkir ed-Daysânî’nin arkadaşı olması hasebiyle fikir bazından ondan çok etkilenmiştir ve onun görüşlerini benimsemiştir. Bu görüşler de tevhîd açısından zararlı olan fikirlerdir. Çünkü Râfizîler, Allahu teâlâ’yı bir cisim gibi algılamışlar ve O’na antropomorfik özellikler atfetmişlerdir. Allah’ı mahlûkata benzetip O’nun hükümleri hakkında uydurma görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>36</sup> Râfizîlerin genel görüşleri şunlardır: Allahu teâlâ’nın hacmi, sureti ve sınırı vardır. Allah hareket eder ve sakin olur, yaklaşır ve uzaklaşır, hafif ve ağır olur. Allah’ın ilmî muhdestir. Allah âlim değildi, daha sonra bildi. Tüm Râfizîler Allah teâlâ bir şey yapacağını bildirir, daha sonra bundan vazgeçer ve onu yapmaz şeklinde tanımlanan bedâ görüşünü benimserler. Bu görüşler Rafizilerin çoğunluğunun benimsediği görüşlerdir.<sup>37</sup> Buna ek olarak mu‘tezile sadece Râfizîlere cevap vermekle kalmamış aynı zamanda Dehrîler,<sup>38</sup> Maniheistler<sup>39</sup> ve Sümâme<sup>40</sup> gibi akımlara cevap vererek onların görüşlerini çürütmeye çalışmışlardır.

Mu‘tezilîler, Allah’ın kadîm olduğunu ve “*kidem*”in onun has sıfatı olduğunu ifade ettiler. Kendileri dışında Selef ‘in kabul ettiği gibi Allah’ın isim ve sıfatlarının

<sup>35</sup> Mes‘ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, 3/84.

<sup>36</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 62.

<sup>37</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 64,208.

<sup>38</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 76.

<sup>39</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 94.

<sup>40</sup> Hayyât, *Kitâbu’l-intisâr*, 84.

ezeli olduğunu kabul etmezler.<sup>41</sup> Kadîm olan zatla birlikte kadîm olan sıfatları kabul etmek şirke sebep olacağını ileri sürerek kadîm olan sıfatları kabul etmediler. Eğer sıfatlar, Allah'ın en benzersiz özelliği olan “*kıdem*”de ortak olsalardı, ilahlıkta da müşterek olmalarını gerektirirdi ki bu da taaddud-u kudemayı yani kadimlerin birden fazla olmasını gerektirdi ki bu da İslâm'ın tevhîd anlayışına aykırılık arz ederdi.<sup>42</sup> Onun için Allah zâtı ile bilen (âlim), zâtı ile kudretli (kadir) ve zâtı ile diri olduğunu söyleyerek, O'nun kadîm sıfatlar ve Allah ile var olan manalar şeklinde kabul edilen, ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla, âlim, kadir ve diri olduğu şeklindeki sıfatları da nefyettiler.<sup>43</sup>

### 1.2.2. Adl

Mu'tezilî düşüncede adl ilkesi: Allah'ın fiilleri ile O'nun için caiz olan ve olmayan şeyleri konu alan bir ilkedir. Önemine binâen tevhîd ilkesinden sonra ele alınmıştır. Adl, lugavî açıdan mastar bir kelimedir. Mastar'ın dil açısından şöyle bir özelliği vardır. Bazen mastar zikredilir ve onun ile fiil kastedilir, bazen de mastar zikredilir ve onunla fâil kastedilir. Eğer mastar ile fiil kastedilmişse buradaki amaç fâilin yaptığı bütün iyi işler başkasına faydalı olmak veya ona zarar vermek içindir. Ne var ki bu durum âlemin Allah tarafından adaletli olarak yaratılmasını gerektirir. Çünkü buradaki mana şudur: Başkasının hakkını vermek ve onun üzerinde bulunan hakkı da almaktır.<sup>44</sup>

Mastar ile fâil kastediliyorsa, oruç tutan için oruç, razı olan için rıza, aydınlık için nur olması gibi Allahu teâlâ'yı adl ve hakîm nitelersek, buradaki amaç da Allahu teâlâ ne çirkin bir fiili yapar ne tercih eder ne kendisi için gerekli olan şeyleri yapmaktan sakınır. Buradan hareketle Allahu teâlâ çirkin fiilin çirkinliğini bilir ve onu yapmaktan da müstağnidir aynı şekilde çirkin fiili yapmaktan müstağni olduğunu da bilir. Bu durumda olan bir kişi herhangi bir şekilde çirkin bir fiili yapmayı tercih etmez.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, trc. Mustafa Öz - Mehmet Dalkılıç, 4. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 59.

<sup>42</sup> Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2012, 224.

<sup>43</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 59.

<sup>44</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, 3. Bs (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996/1426), 301.

<sup>45</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/8.

Adalet ve hikmet sahibi olan Allah'tan çirkin fiiller meydana gelmez. Zaten adil ve hakîm olan Allah, çirkin bir fiilin çirkinliğini bildiği için ne bu çirkin fiili yapar ne de bunu yapmayı tercih eder. Aynı böyle bir fiili yapmaktan müstağnidir. Böyle bir fiili yapmaktan müstağni olduğunu bildiği için de böyle çirkin bir fiili işlemez. Aynı zamanda âdil ve hakîm olan Allah, kendi için gerekli olan veya kullarının faydasına olan şeyleri yapmaktan da geri durmaz.<sup>46</sup> Öyleyse Allahtan çirkin fiiller sadır olmaz, O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü şeyler Allah'ın değil, insanın fiillerindedir.<sup>47</sup> Kim Allah'a zulüm ve sefeh nispet ederse, o kimse, adalet sözünün dışına çıkmış olur.<sup>48</sup> Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'de zulmün fâili insan gösterilir: "*Rabbin kullara zulmedici değildir.*"<sup>49</sup>

Mu'tezile'ye göre insanların kendi eylemlerinden dolayı sorumlu tutulabilmeleri için insanların bu eylemleri kendi hür iradeleriyle meydana getirmeleri gerekir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse yani bir eylemi yapabilme irade gücü yoksa insan bu eyleminden dolayı sorumlu tutulamaz. Ayrıca insan kendisinde bulunmayan bir irade ile bir eylemde bulunursa daha sonra bu eyleminden sorumlu tutulursa söz konusu durum ilahi adalete uygun olmazdı.<sup>50</sup> Hâlbuki ki Allah, kullarına güçlerinin yetemeyeceği bir yük yükleyip onları sorumlu tutmaz. Onun için imanı da inkârı da seçen kimse onu kendi hür iradesiyle seçmiştir. İnsan, fiil ve amellerini kendi özgür iradesiyle meydana getirir. İlahi iradenin bu fiillere müdahalesi söz konusu değildir. Eğer Allah'ın bunlara müdahalesi olsaydı hem ilahi adalete uygun düşmez hem de bu eylemlerin neticesinde elde edilen sevap ve günahın, cennet ve cehennem bir anlamı olurdu. Allah adildir: "*Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin*"<sup>51</sup> buyurmaktadır.<sup>52</sup>

### 1.2.3. Va'd ve Vaîd

Va'd: İnsan, itaatkâr, ibadetini yerine getirmiş, yaptığı kusurlardan tövbe etmiş ve mü'min bir şekilde bu dünyadan ayrılırsa ahirette yaptıklarına karşılık Allah'ın sevap ve nimetlerine mazhar olmasıdır.<sup>53</sup> Vaîd ise: insan, işlediği büyük günahlardan

<sup>46</sup> Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 301.

<sup>47</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/84.

<sup>48</sup> Altıntaş, "Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 88.

<sup>49</sup> el-Fussilet 41/46.

<sup>50</sup> Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2012, 232.

<sup>51</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>52</sup> Altıntaş, "Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 88.

<sup>53</sup> Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2012, 242.

tövbe etmeksizin bu dünyadan ayrılırsa büyük günahlarından dolayı ahirette ebedî olarak cehennemde kalmak suretiyle hak ettiği cezadır. Kul, günahlarından dolayı tövbe etmediği sürece bağışlanmaz.<sup>54</sup> Yüce Allah Kur’ân-ı Kerîm’de yapılması ve yapılmaması gereken hususları belirtmiştir. Bunun gereği olarak da kulların vazifesi de Allah’ın hoş gördükleri şeyleri yapmak ve beğenmediklerinden de sakınmaktır.<sup>55</sup>

Mu‘tezile bu ilkenin bir gereği olarak ahirette vuku bulacağı belirtilen şefaate farklı bir açıdan bakmaktadır. Kur’ân’da şefaate ile ilgili bazı âyetleri, “*Hiçbir kimsenin hiçbir kimse için bir ödemede bulunamayacağı, hiç kimsenin şefaatinin kabul edilemeyeceği... günden korkun*”,<sup>56</sup> “*alışveriş, dostluk ve şefaatin bulunamayacağı bir günden korkun*”<sup>57</sup> şefaatin olamayacağına delil olarak getirirler.<sup>58</sup> Onlara göre Hz. peygamberin şefaate etmesi demek günahların affedilmesi, insanın cehennemden çıkarılıp cennete girmesi anlamına gelmemektedir. Şefaate, cennete giren mü’minlerin sevaplarının artırılması ve makamlarının yükseltilmesidir.<sup>59</sup>

#### 1.2.4. el-Menzile Beyne’l-Menziletayn

Büyük günah işleyen iman ile küfür arasında bir konumda olduğunu ifade eden ilkedir. Ayrıca büyük günah işleyen için iki isim arasında bir isim ve iki hüküm arasında bir hüküm olduğunu belirten bir ifadedir.<sup>60</sup> Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen bir kimse ne mü’min ne de kâfirdir böyle bir kimse fasıktır.<sup>61</sup> Çünkü İman, iyi hasletlerden oluşmaktadır. Bir kimse bu iyi hasletleri kendisinde toplarsa o kişiye mü’min denir. Aynı zamanda Mü’min ismi bir övgü ismidir. Fasık ise söz konusu hasletlere yeterince sahip olamamış ve bunun neticesinde de övgü ismini de almaya hak kazanamamış kimsedir. Bundan ötürü bu kişi mü’min olarak isimlendirilemez.<sup>62</sup> Fakat bu kimseye kâfir de denilemez. Çünkü bu kimse her ne kadar fasık olarak

<sup>54</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 89.

<sup>55</sup> Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 71.

<sup>56</sup> el-Bakara 2/254.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>58</sup> Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2012, 242-243.

<sup>59</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 90.

<sup>60</sup> Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2013, 2/614.

<sup>61</sup> Mes‘ûdî, *Murûcu’z-zeheb*, 3/185.

<sup>62</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 147.

isimlendirilirse kelime-i şehadet ve bazı hayırlı ameller kendisinde bulunduğundan kâfir olarak nitelendirilemez.<sup>63</sup>

Mu'tezile'ye göre fık, iman ile küfür arasında müstakil üçüncü bir makamdır.<sup>64</sup> Yine onlara göre büyük günah, Hz. Peygamberden sahih yollarla bildirilen ve hakkında icma bulunan her günahdır. Fık, zina, zina iftirası ve hırsızlık gibi günahlar bu türden büyük günahlardandır. Kâfirlere uygulanan hükümler, büyük günah işleyen mü'minlere uygulanmaz. Böyle bir kimse öldüğünde bir Müslümana nasıl muamele yapılıyorsa o kişiye de aynı muamele yapılır.<sup>65</sup> Ancak böyle bir kimse büyük bir günahtan tövbe etmeden dünyadan ayrılırsa ebedi olarak ateşte yanacaktır. Çünkü ahirette iki grup insan vardır, bunlardan biri cennetlikler diğeri ise cehennemliklerdir.<sup>66</sup> Fakat böyle bir kimsenin azabı kâfirlerin azabından daha hafif olur.<sup>67</sup>

#### 1.2.5. el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyi 'ani'l-Münker

Mu'tezile göre el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehyi 'ani'l-münker vaciptir. Bu konuda ümmet arasında herhangi bir ihtilaf yoktur ve bu husus icmâ ile sabittir. İcmânın dışında başka deliller de ileri sürmüşlerdir. Örneğin bunlardan bir tanesi Kur'ân-ı Kerîmdeki şu âyetlerdir: “Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz.”,<sup>68</sup> âyeti ile Hz. Lokman'ın dilinden: “Ey oğulcağızım! Namazını kıl, iyilikle emret ve kötülükten sakındır”<sup>69</sup> mealindeki âyettir. Konuyla ilgili âyetlerin dışında hadis-i şeriften de delil getirmektedirler. Söz konusu hadis de şöyledir: “Allah'a isyan edildiğini gören kişiye bu isyana göz yummak yakışmaz. Ya bu isyanı ıslah eder ya da mâsiyet ortamını terk eder.”<sup>70</sup>

İyiliği emir ve tavsiye etmek, kötülüğü engellemek ve sakındırmaktan maksat, marufu yerine getirip münkeri yapmamaktır. Maruf: Sağlıklı düşünen ve dinin, iyi ve güzel gördüğü şeylere denir. Münker ise marufun zıddı olan şeylerdir. Mu'tezile iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak prensibi ile İslâm davetinin yayılması, delalette olanların hidayete ermesi, Müslümanların dinine zarar vermek amacıyla

<sup>63</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 62.

<sup>64</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 54.

<sup>65</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 90.

<sup>66</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 148.

<sup>67</sup> Öz, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 2012, 241.

<sup>68</sup> Âl-i İmrân 3/180.

<sup>69</sup> Lokmân 31/17.

<sup>70</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/676.

hakkı batıl ile karıştırmak isteyenlerin saldırılarını önlemeyi hedeflemiştir.<sup>71</sup> Bu vesileyle iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak her Müslüman için zorunlu bir görevdir. Çünkü iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak vazifesi sadece idarecilerin değil, tüm insanların özgürlüğünü ilgilendiren bir haktır. Bu sebeple her mü'min ahlaki bakımdan bundan sorumludur.<sup>72</sup> Emre konu olan iyilik vacip türünden ise onu emretmek vacip, nafîle türünden ise onu emretmek nafiledir.<sup>73</sup> Münkerden ise hepsini nehyetmek vaciptir. Çünkü münkerin hepsi nehiy bakımından tek çeşittir ve nehiy, sadece kötülüğü sebebiyle gereklidir. Kötülük ise hepsinde sabittir.<sup>74</sup>

Mu'tezile bu ilkenin bir gereği olarak ilk dönemlerde Berâhime, Mecûsîlik, Yahudîlik, Hıristiyanlık gibi dinlerle ve Mücessime, Müşebbihe, Râfizîlik, Zenâdika gibi düşüncelere karşı İslâm'ı güçlü bir şekilde savunmuştur. Bu amaca binâen Horasan ve Mâverâunnehir'e kadar gitmişlerdir.<sup>75</sup>

---

<sup>71</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 148.

<sup>72</sup> Altıntaş, "Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 91.

<sup>73</sup> Murat Serdar - Harun Işık, *Kelam Tarihi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 120.

<sup>74</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/682.

<sup>75</sup> Serdar - Işık, *Kelam Tarihi*, 120-121.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MU‘TEZİLE VE BELÂGAT

Arap edebiyatı tarihini ele alan kitaplarda belâgat ile mütekellimler arasındaki bağlantının Abbâsîler döneminde başladığı ifade edilmektedir.<sup>76</sup> Abbâsîler dönemi İslâm tarihi açısından çok önemli olay ve olguların meydana geldiği bir dönemdir. İslâm toplumu sosyal, siyasal, kültürel ve ilmi hayat açısından büyük bir gelişme ortaya koymuştur. Söz konusu gelişmelerden dini ve edebî hayat da etkilenmiştir. Bu bağlamda kalamcıları, belâgata sevk eden etmenleri de bu gelişmelerden bağımsız değerlendirmek mümkün değildir.<sup>77</sup>

Arap edebiyat tarihini ele alan kitapların muhtevalarında kalamcıların belâgata önem vermelerinden bahsedilirken söz konusu alanın öncülerinin mu‘tezile ekolü olduğu kolaylıkla dile getirilmektedir.<sup>78</sup> Belâgat sanatlarına başvurmayı en fazla ihtiyaç hisseden ekol olduğu için söz konusu kitaplar da onları ön plana çıkartmıştır.<sup>79</sup> Mu‘tezile ekolünü belâgat ile ilgilenmeye sevk eden faktörlerin başında İslâm’ı müdafaa etmek anlayışı gelmektedir. Bunu da İslâm fetih hareketinin dışında ele almak mümkün değildir. İslâm fetih hareketi, Müslümanların dinî ve fikrî hayatları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur.<sup>80</sup>

İslâm fetih hareketi ile birlikte birçok ülke fethedilerek İslâm topraklarına katıldı. Fethedilen birçok ülkenin temel özellikleri arasında hem ulus hem dinî inanç açısından çok çeşitlilik bulunmaktadır.<sup>81</sup> Fethedilen Irak topraklarında Arap ve Farslar ikamet etmekteydiler. Bunların arasında Hıristiyanlar olduğu gibi Mazdeizm ve Zerdüştiliğe mensup insanlar da bulunmaktaydı. Fethedilen Fars topraklarında ikamet edenlerin büyük ekseriyeti Farşlılar olmakla birlikte az da olsa Yahudî ve Rumlar da orada bulunmaktaydı. Şam ise öteden beri birçok farklı medeniyet, kültür ve dine ev sahipliği yapmış kadim bir yerleşim merkeziydi. Burada Yahudîler, Rumlar ve Arap kabileleri hayat sürmekteydiler. Bununla birlikte fethedilen Mısır ise kadim medeniyetlerin beşiği konumunda olan bir yerleşim alanıydı. Yunan ve Rum

<sup>76</sup> Şevkî Dayf, *Târîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1966), 32.

<sup>77</sup> Hasan Ahmed Zeyyât, *Târîhu edebi’l-‘Arabî*, 2. Bs (Abû Dabî: Mektebetu’s-Safâ’, 2010/1431), 213-215.

<sup>78</sup> Ali ‘Aşrî Zâyed, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye* (Kahire: Mektebetu’ş-Şebâb, 1982), 15.

<sup>79</sup> Dayf, *Târîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 457.

<sup>80</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 89.

<sup>81</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-lugati’l-‘Arabiyye*, 2/219.

medeniyetlerinin mirasçısı olan Mısır, doğu ve batı düşüncelerinin kavşağı olan aynı zamanda farklı dinî ve felsefî mezheplerin buluşma yeri olan İskenderiye şehrinin bulunduğu bir ülke konumundaydı. Burada yaşayan Mısırlılar, Yahudî ve Rumlarla karışık bir şekilde hayatlarını sürdürmekteydiler.<sup>82</sup>

Yukarıda bahsi geçen ülkelerde yaşayan farklı etnik ve dini kimliğe sahip olan insanlardan bazıları İslâm dininin davetine cevap vererek Müslüman olmayı kabul etmişlerdir. Fakat bunların hepsinin İslâmiyet'i samimi duygularla seçtiklerini söylemek mümkün değildir. Bunlardan kimileri, İslâmiyet'in getirdiği ilke ve prensiplerden etkilenerek Müslüman olmuş, kimileri de cizye ve benzeri malî yükümlülüklerden kurtulmak için Müslüman olmuştur.<sup>83</sup> Bununla birlikte İslâmiyet'i seçen insanlardan bazıları Müslüman olmalarına rağmen İslâmiyet'i anlama ve özümseme hususunda tam bir uyum sağlayamamışlardır. Eski kültür ve inançlarının gölgesinden kurtulamamışlardır.<sup>84</sup> Eski inançlarındaki tanrı tasavvurundan, dinî alanda kullanılan lafızlar ve bu lafızlara yükledikleri anlamlardan kendilerini soyutlayamamışlardır. Bu tasavvur ve anlamlarla İslâmî ilke ve inançlar<sup>85</sup> üzerinde düşünmeye ve bunların ışığında İslâmî ilke ve inançları yorumlamaya başlamışlardır. Farklı şekillerde düşünme ve yorumlama İslâm tarihinde hem farklı mezhep ve ekollerin<sup>86</sup> hem de İslâm'ın inanç ve ilkelerinin ruhuna uygun olmayan düşüncelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>87</sup>

Bununla birlikte İslâmî fetih hareketinin neticesinde elde edilen topraklarda hüküm süren ve İslâm'ın savunduğu temel ilke ve esaslarla bağdaşmayan dini yapı ve inançlar da mevcuttur. Özellikle de Fars imparatorluğunun yönetimi altında bulunan topraklarda ortaya çıkan dinî inanç ve düşünceler, İslâm toplumu üzerinde etkili olmuştur. İslâm'ın öngördüğü Allah ve âlem tasavvurundan farklı bir tasavvur anlayışları olan bu inançların ekseriyeti düalizme dayalı teolojik doktrinler üzerine temellenen bir inanç sistemlerine sahiptirler. Bununla birlikte İslâm'ın oluşturmak

---

<sup>82</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 89-90.

<sup>83</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 96.

<sup>84</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 98.

<sup>85</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 23.

<sup>86</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 99.

<sup>87</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 24.

istediği toplum düzenine, savunduğu özel mülkiyet ilkesine, ibadet esaslarına ve ahiret inancına aykırı düşünce ve sapkın anlayışları vardır.<sup>88</sup>

İslâm fetih hareketi ile birlikte Müslümanların karşılaştıkları toplumların birçoğu ya konumları gereği ya da birçok medeniyetin mirasçıları olmaları hasebiyle dinî inanç ve akîdelerinde karmaşık bir yapıya sahiptirler. Kimi dinî inançlar, gelenek ve göreneğin etkisiyle bir başkalaşım geçirmiş kimi de semavî dinlerin ve beşerî düşünce sistemlerinin bir araya gelip mezc olmasıyla bir başkalaşım geçirmiştir.<sup>89</sup>

Müslümanların farklı dinî inanç ve kültüre sahip insanlarla bir araya gelip onlarla temasa geçmeleri Müslümanları birçok açıdan etkilediği gibi dini akide açısından da etkilemiştir. İman, Varlık, Allah'ın varlığı ve sıfatları, insan ve fiilleri, kaza ve kader, nübüvvet ve vahiy, ahiret, mükâfat ve ceza gibi İslâm'ın temel ilke ve inançlarını içeren konularda Müslümanlar, diğer din ve inançlardan etkilenmişlerdir. Bununla birlikte İslâm'ın belirlediği ilke ve prensipler çerçevesinde bir hayatı idame etme konusunda Müslümanlar hem bireysel hem de toplumsal olarak etkilenmişlerdir.<sup>90</sup>

Müslümanları hem itikâdî hem de amelî açıdan etkileyen diğer din ve inançlara karşı İslâmiyeti savunmak için mütekellimler ve kelim ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerin başında İslâm'ı müdafaa etme ilkesiyle mu'tezile ekolü gelmektedir. İslâm'ı ve Müslümanları zararlı dış etkenlerden korumak için temel araçları da rakiplerinin kullandıkları araç ve gereçleri onlardan alarak tekrar onlara karşı kullanmak olmuştur. Rakipleri, Yunan felsefesi ve mantığından istifade etmek suretiyle araştırma yöntem ve metotlarını tespit etmişlerdir. Bu sayede ele aldıkları konuları derinlemesine ele almışlardır. Mu'tezilî âlimler de rakiplerinin istifade ettikleri felsefe, mantık ve kullandıkları yöntemleri onlardan almışlardır ve daha sonra bunlardan yararlanmak suretiyle onlarla ilmî bir mücadeleye girişmişlerdir.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 102-110.

<sup>89</sup> Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 128.

<sup>90</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 3/7-11.

<sup>91</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 150.

Bunun yanında cedel ve münâzara tekniklerini de kullanmışlardır. Böylelikle hem rakiplerinin delillerini çürütmüşlerdir hem de onları ilzam (susturma) etmişlerdir.<sup>92</sup>

Arap edebiyatı tarihi kitapları, mu‘tezile ekolünün belâgat ile bağlantısını ele alırken genellikle cedel ve münâzara üzerinden ele alır.<sup>93</sup> Bundan ötürü cedel ve münâzara ile konuya başlamak daha isabetli olacaktır.

### 1.1. Mu‘tezile Ekolünü Belâgata Yönlendiren Muhtemel Faktörler

Mu‘tezile’nin belâgat ile ilgilenmesine vesile olan birçok faktörden bahsetmek mümkündür. Bu faktörlerden bazıları birincil diğer bazıları ikincil bir etkiye sahiptir. Örneğin Kur’an-ı Kerim’in Arapça olarak indirilmesi sadece Mu‘tezile’nin değil bütün kelâmî ekollerin belâgat ile ilgilenmesine vesile olmuştur. Fakat burada Mu‘tezile ekolü için ele alacağımız faktörler muhtemel faktörlerdir. Mu‘tezile’nin belâgat ile ilgilenmesine vesile olan veya onların dikkatini daha fazla belâgata yönlendiren muhtemel faktörlerin neler olabileceği ele alınmaya çalışılacaktır.

#### 1.1.1. Cedel ve Münâzara

Cedel, sözlükte “*ipi sağlamca bükme, düşmanlık ve tartışmada çetin olmak*;<sup>94</sup> *tartışmak, delile delil ile karşılık*”<sup>95</sup> vermek gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak mantık, felsefe ve diğer ilimlerde farklı şekillerde tarif edilir. Felsefe ve kelamda farklı tarifleri bulunmakla birlikte genel anlamda “*bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatı*” olarak tanımlanır.<sup>96</sup> Münâzara lügat olarak “*bakmak, gözle görmek; bir şeyi tefekkür etmek*” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Terim olarak, “*bir konuda karşılıklı tartışma yapmaktır. Beraber düşünmek suretiyle ortak karara nasıl varılacağı hakkında mücadele etmektir.*” Buna ek olarak; “*İki konu arasında doğru olanı ortaya koymak için iki tarafa nispetle konular hakkında karşılıklı görüşler belirtmektir*”<sup>97</sup> şeklinde bir tanımı da yapılmaktadır.

<sup>92</sup> Muhammed Heysem Ğurre, *el-Belâgatu ‘inde’l-Mu‘tezile* (Abû Dabî: Abû Dabî li’s-Sekâfeti ve’t-Turâs, 2007/1428), 55/56.

<sup>93</sup> Abdulaziz Atık, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, t.y.), 23.

<sup>94</sup> Yavuz Yusuf Şevki, “Cedel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 208; Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, thk. Nusreddîn Tûnusî (Kahire: Şeriketu’l-Kuds li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2007), 128; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân* (Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 2009), 1/117.

<sup>95</sup> Manzûr, *Lisânu’l-‘Arap*, 10/105.

<sup>96</sup> Yusuf Şevki, “Cedel”, 7: 208.

<sup>97</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kur’ân ve Sünnette Tartışma Yöntemi ve Adabı*, trc. Abdullah Tunçer (İstanbul: Polen Yayınları, 2007), 29-30.

Abbâsîler döneminde farklı din ve mezheplere sahip insanların İslâmiyet'e girmesiyle birlikte İslâm beldelerî birçok farklı din ve mezhebe sahip insanların yerleşim alanları haline geldi. Yahudî, Hıristiyan, Mecûsî, Mânî, Zerduştî, Mazdekî, Dehrî, Senevî ve bunların dışındaki birçok kimse İslâm beldelerinde birbirleriyle birlikte karışık bir şekilde İslâm'ın getirdiği inanç özgürlüğü şemsiye altında hayatlarını idame ettirdiler.<sup>98</sup> Kendi din ve inançlarını özgür bir şekilde yaşamalarına izin verilen bu insanlar kendi aralarında öteden beri devam ettirdikleri dini tartışmalarını, İslâm beldelerinde de sürdürdüler. Buna ilaveten din ve inançlarını savunmak için İslâm dinine karşı bazı eleştirilerde bulundular. Bu anlamda özellikle Yahudî ve Hıristiyanlar tarafından akîde yönünden İslâm'a sert saldırılar olmuştur.<sup>99</sup>

Farklı inanç ve kültüre sahip insanların İslâmiyet'i seçip Müslüman olmaları fakat gerçek manada İslâmiyet'i özümseyememeleri, eski inançlarının etkisinden kurtulamamaları, İslâm perdesi altında onları dini hayatlarına tekrar aksetmeleri, İslâm dininin inanç alanındaki ilke ve prensiplerine zarar vermeye başlayınca onlarla mücadele etmek için bazı tedbirlerin alınması zarurî hale gelmiştir. Nitekim Abbâsî halifeleri, Müslümanların itikâdi inançlarına bununla birlikte benimsemiş oldukları fâsid dünya görüşleri ile Müslümanların toplumsal hayatına zarar vermeye başlayan söz konusu düşüncelerle mücadele etmeye başlamışlardır. Mücadele, bazen savaş alanlarında olmuş bazen de fikrî planda ilim meclislerinde gerçekleşmiştir.<sup>100</sup>

Abbâsî halifesi Mehdî, kendi döneminde ortaya çıkan, Müslümanların itikâdi ve toplumsal hayatlarını olumsuz yönde etkileyen düşüncelerle mücadele etmeye başlamıştır. Özellikle de İslâm toplumunu derinden etkileyen Zenâdika ile mücadele etmiştir.<sup>101</sup> Bu konuda büyük zorluklarla karşılaşmış olmasına rağmen onların peşini bırakmamış ve onları devletin kılıcıyla cezalandırmak için sürekli bir takipte olmuştur. Ancak bir görüş veya mezhebin, kılıçla cezalandırılıp yok edilemeyeceğini anlayınca onlarla fikri planda mücadele etmeye karar vermiştir. Bu amaçla Zındıklara karşı çıkmak, onları delillerle ilzam etmek, ortaya attıkları şüpheleri gidermek ve sapkın düşüncelerini bertaraf etmek için ilmî ve fikrî alanda çalışmaya

<sup>98</sup> Corcî Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, trc. Nejdî Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 2/419.

<sup>99</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târihu'l-cedel* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1934), 234-235.

<sup>100</sup> Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, trc. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş, 3. Bs (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991), 2/419.

<sup>101</sup> Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 490.

başlamıştır. Bu vesileyle onlarla mücadele edebilecek kimselerin teşvik edilmesi hususunda büyük gayretleri olmuştur.<sup>102</sup>

Abbâsîler döneminde İslâm toplumuna giren farklı inanç müntesiplerinin İslâm üzerinde etkili olmaya başlamasıyla birlikte onlarla ilmî alanda mücadele etmek daha da ehemmiyetli hale gelmiştir. Bu sebeple İslâm'ı savunmak amacıyla farklı İslâmî ekollere sahip kelamcılarının önemli çabaları olmuştur. Fakat bu alanın en büyük gayretçileri Mu'tezile ekolüne mensup âlimler olmuştur. İslâm'ı savunmak adına farklı dinî inançlara sahip insanlarla aklî ve fikrî alanda mücadele etmişlerdir.<sup>103</sup> Bu mücadelelerinde de cedel ve münâzarayı, bir ikna aracı olarak kullanmışlardır. Buna ilaveten İslâmî ekoller içerisinde cedel ve münâzaraya en fazla müracaat eden ekol yine mu'tezile ekolü olmuştur.<sup>104</sup>

Dinî konuların ispatı hususunda cedel ve münâzaranın etkin bir şekilde kullanılması sırasında birçok faktörün bir arada bulunması gerekmektedir. Bunlardan en önemlisi, karşı muhatabı ikna edebilmek için öne sürülen kanıt veya delillerin sağlam, güçlü, açık ve net olmaları gerekmektedir. Bununla birlikte delil ve kanıtların açık ve net bir üslup ile karşı tarafa iletilmesi gerekmektedir. Ayrıca muhatabın içinde bulunduğu hal ve makamın da dikkate alınması gerekir. Hatta delil ve kanıtların ifade edilmesi esnasında sesin tonlama ve yüksekliğine de dikkat edilmesi gerekmektedir.<sup>105</sup>

Mu'tezilî âlimlerin cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmasını sağlayan faktörlerin başında sağlam bir cedel tekniğine, güçlü delillere, açık ve seçik hitap etme kabiliyetine sahip olmaları gelmektedir. Bu bağlamda Mu'tezilî âlimlerin, cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmak,<sup>106</sup> rakiplerini ilzam etmek ve rakiplerinin düşüncelerindeki çelişkileri ortaya koymak için ilk olarak rakiplerini tanımaya çalışmışlardır. Konuya vakıf olmak için de rakiplerinin düşünce ve fikirlerini, iddia ve delillerini derinlemesine ele almışlardır. Bu bağlamda Mu'tezile ekolü'nün kurucularından Vâsıl b. Atâ, kendi yaşadığı dönem itibarıyla var olan mezhep ve fırkalarla ilgili malumatı en fazla olan kimse olarak rivâyet edilmektedir. Zenâdika, Dehriyye, Mürcie, Şîa, Havâric'in Mârîka kolu ve diğer muhaliflerin

<sup>102</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 151.

<sup>103</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 55.

<sup>104</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, 241.

<sup>105</sup> Dayf Dayf, *el-Belâgatü Tatavvurun ve Târihun*, 13. Bs (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2011), 33.

<sup>106</sup> Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 2/76.

iddialarını en iyi bilen<sup>107</sup> ve onlara cevap veren ve bu konuda kendisinden daha donanımlı kimsenin olmadığı da aktarılmaktadır.<sup>108</sup>

Mu‘tezile ekolünün cedel ve münâzarayı etkin bir şekilde kullanmasını sağlayan diğer bir faktör de beyândır.<sup>109</sup> Burada söz konusu olan beyân yine muhatabı ikna etmek için kullanılan bir araçtır. Beyân’ın önemli özelliği, muhatabın anlamadığı herhangi bir manayı ona açıklamak ve izhar etmek suretiyle mana üzerindeki bilinmezliği gidererek muhatabın hakikate ulaşmasını sağlamaktır. Mu‘tezile ekolünün bir ikna metodu olarak kullandığı cedel ve münâzaranın temel taşlarını lafızların delalet ettikleri anlamları idrak etme ve bunları farklı üslup ve şekillerle muhataba sunmak oluşturur.<sup>110</sup> Örneğin Nazzâm, gerçekleştirdiği münâzaralarda delil ve kanıtları sunma, manaları birbirinden türetme ve çoğaltma konusunda mahir bir kimse olarak bilinmektedir.<sup>111</sup> Söz konusu özellik de muhatabın ikna edilme olasılığını attırmaktadır. Bir diğer örnek de Ebu’l-Huzeyl Allâf’tır. Cedel konusunda güçlü bir şahsiyet ve mahir bir kimsedir<sup>112</sup> ayrıca veciz konuşabilen bir kimsedir.<sup>113</sup> Mecûsî, Senevî ve bunların dışında kalan diğer muhaliflerle uzun fikrî tartışmalar yapmıştır. Mu‘tezilî tarihçilerin belirttiğine göre, Ebu’l-Huzeyl Allâf’ın vesilesiyle onlarca insan İslâmiyet’i seçip Müslüman olmuştur.<sup>114</sup>

Mu‘tezile ekolü, beyân sayesinde sadece muhataplarının anlamadıkları anlam ve konuları, farklı üslup şekilleri ile onlara izah etmekle kalmamıştır. Ayrıca muhataplarının içinde buldukları duruma göre yani hal ve makamın gereğine göre söz söyleme imkânını da sağlamıştır. Zaten cedel ve münâzaranın tabiatı da muhatabı ikna edebilmek için farklı söz sanatlarını kullanmayı gerektirmektedir.<sup>115</sup>

Mu‘tezilî âlimlerin beyânı bu kadar etkili kullanması sadece onlara has bir özellik değildir. Aslında diğer kelâmî ekollerin de sahip olduğu bir üslup özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>116</sup> Abbâsîler döneminde Arapların şehirlere yerleşmeleri ve orada yaşamaları ile birlikte aklî ve fikrî alanlarda bir ilerleme

<sup>107</sup> İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-emel*, 50.

<sup>108</sup> Emîn, *Duha’l-İslâm*, 3/72.

<sup>109</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu Mezâhibi’l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, t.y.), 133.

<sup>110</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 23.

<sup>111</sup> Dayf, *el-Belâga*, 34.

<sup>112</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 162.

<sup>113</sup> İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-emel*, 60.

<sup>114</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 162.

<sup>115</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 23.

<sup>116</sup> Emîn, *Fecru’l-İslâm*, 272.

yaşadılar. Bunun neticesi olarak siyasal, toplumsal ve itikâdi hayatın bütün alanlarında tartışmalar meydana geldi. Özellikle de itikâdi alanda meydana gelen tartışmalar her İslâmî ekolün kendi ilke ve prensiplerini savunmak için aklî ve naklî delillere başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Bunun yanında dilin özelliklerinden de istifade etme yoluna gitmişlerdir. Çünkü ilke ve prensipleri, müntesiplerine daha iyi anlatabilmek için beyânın etkileme gücünden olabildiğince yararlanmak istemişlerdir. Bu bağlamda beyân'ı en iyi kullananların başında Gaylân ed-Dımaşkî, Hasan el-Basrî ve Vâsıl b. Atâ gibi şahıslar gelmektedir.<sup>117</sup>

Câhız, Abbâsîler döneminin ediplerinden bahsederken bunlardan bazılarının hitap ederken muhatapları üzerinde istedikleri etkiyi meydana getirebilmek için hitap metinlerini ezberlediklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda Gaylân ed-Dımaşkî (öl. 120/783) ve Hasan el-Basrî'nin hitap metinlerinin ezberlendiklerini aktarmaktadır. Bunun yanında dönemin vaizlerinden bahsederken de hitabet açısından daha önemli bir malumatı aktarmaktadır. Vaizler, kendi etraflarına toplanan öğrencilerine, bir delili kendisinden daha açık ve net olan bir delil ile nasıl çürütülmesi gerektiği konusunda alıştırma yaptıklarını aktarmaktadır.<sup>118</sup>

Abbâsîler döneminde İslâmî mezhep ve fırkaların ister kendi aralarında isterse de diğer din ve mezhep müntesipleri ile yaptıkları akîde temelli tartışmalar, halk veya fırka ve mezhep müntesipleri tarafından rağbet görünce söz konusu tartışmalar mescitlere taşınmıştır. Hatta buralarla da sınırlı kalmayıp, bizzat devlet halifelerinin tertip ettiği ilim meclislerine intikal etmiştir. İlmî münâzara meclislerinde tartışılan temel konu, akîde olmakla birlikte akîde dışındaki konular da ele alınıp tartışılmıştır. Fıkıh ile ilgili konular bu meclislerde tartışıldığı gibi felsefeye ait bazı konular da tartışılmıştır.<sup>119</sup>

İlmî münâzara meclislerine, toplumun her kesiminde katılım olmuştur. Sadece İslâmî fırka ve mezheplerle sınırlı kalmamıştır.<sup>120</sup> Dehriyye, Maniheizm ve Zenâdikaya mensup insanlar da bu meclislere katılıp kendi inançlarını savunmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte münâzaralarda ön plana çıkan grupların başında Mu'tezile ekolü ve Mu'tezilî âlimler gelmektedir. Mu'tezilî âlimler, kendi ekollerinin

<sup>117</sup> Dayf, *el-Belâga*, 15.

<sup>118</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1988, 1/295; Dayf, *el-Belâga*, 15.

<sup>119</sup> Dayf, *Tarihü edebil-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 457.

<sup>120</sup> Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, 3/306.

ilkelerini, İslâmî fırkalara karşı savunmakla beraber İslâm dışındaki diğer din ve mezhep müntesiplerine karşı İslâm'ı da müdafaa etme gayretinde de olmuşlardır.<sup>121</sup>

İlmî münâzara meclislerinde başat ekol Mu'tezile ekolü olmakla beraber diğer İslâmî ekol ve fırkalar da akîdeye dair kendi görüş ve ilkelerini savunmak için orada bulunmuşlardır.<sup>122</sup> Her ekol ve firkanın önde gelen kelimcileri veya münâzarayı gerçekleştiren tarafları, karşı rakibi yenmek ve galip gelmek için hararetli tartışmalar yapmışlardır. Fırkalar arasında meydana gelen tartışmalar, halkın ilgisini çekmeyi başarınca da halk, onlar arasındaki münâzaraları dinlemek için mescitlere teveccüh etmiştir.<sup>123</sup>

Mu'tezilî âlimler, kendi prensipleri çerçevesinde tevhîd, teşbîh ve tescîm, nübüvvet, ahiret yurdunda karşılaşılacak olan mükâfat ve ceza gibi konularda Mürcie, Cebriyye ve Şîa gibi ekoller karşısında tartışmışlardır. Onlar karşısında ortaya koydukları güçlü aklî deliller ile birlikte karşı tarafı susturmak, onları ikna etmek ve onlara kendi görüşlerini kabul ettirmek için söz sanatlarına da başvurmuşlardır. Bu bağlamda Ebu'l-Hüseyn el-Malatî, Mu'tezile ekolünü tanıtırken şu ifadeleri kullanmaktadır:<sup>124</sup> “*Kelâm erbâbı olan Mu'tezile, muhaliflerine karşı cedelcidirler. Tartışmalarında cedel, nazar, temyiz ve hüccetlerle ve çeşitli kelam sanatlarıyla konuşurlar.*”<sup>125</sup>

Netice itibariyle Mu'tezilî âlimler, cedel ve münâzarayı kullanarak hem İslâmî ekol müntesipleri ile hem de İslâm dışındaki din ve mezhep mensupları ile tartışmışlardır. Cedel ve münâzarada aklî ve naklî delillerin sağlıklı ve güçlü olmalarına önem verdikleri gibi söz konusu delilleri karşı muhataba iletmeye konusunda dilin edebi özelliklerine de önem atfetmişlerdir. Çünkü cedel ve münâzaranın temel ayaklarından biri deliller ise diğer ayağı delillerin açık ve anlaşılır bir şekilde muhataba iletilmesidir. Bu gerekçelere binâen de Mu'tezile

<sup>121</sup> Dayf, *Tarihü edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 457.

<sup>122</sup> Zeydân, *İslâm Uygarlıkları Tarihi*, 2/772.

<sup>123</sup> Dayf, *Tarihü edebîl-'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu'l-evvel*, 133.

<sup>124</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, 29-30.

<sup>125</sup> Ali Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/164.

ekolünün hitabet ve belâgat ile doğrudan olmasa da dolaylı olarak ilgilendikleri sonucuna varılabilir.<sup>126</sup>

### 1.1.2. Akla Önem Vermeleri

Mu‘tezile ekolü, İslâm’ı savunmak ve tevhîd ilkesinin galip gelebilmesi amacıyla büyük bir fikrî mücadelenin içerisine girmiştir. Aynı şekilde İslâm toplumundaki ilmî donukluğun ortadan kalkması ve ilmî canlılığının meydana gelebilmesi için de büyük uğraşlar vermiştir. Mu‘tezile ekolünü akla ve mantığa büyük ehemmiyet vermesini sağlayan nedenlerin başında İslâm fetih hareketi ile birlikte ilmî seviyeleri yüksek olan farklı kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasıdır. Müslümanlar, farklı kültür ve milletlerle bir araya gelmeleri neticesinde onların öteden beri oluşturdukları ilmî mirasları ile de tanışma imkânını yakaladılar. İlmî miraslarının taşıyıcıları olan düşünce ve fikirlerinden etkilendiler. Özellikle de akâid alanında Müslümanlar birçok açıdan etkilendiler. Ayrıca akâid alanındaki bazı fikirler İslâm akâid düşüncesine yeni problemlerin teşekkül etmesine sebep oldu. Allah’ın sıfatları ile kader anlayışı gibi problemler bu türden sayabileceğimiz problemlerdendir. Üstelik bu problemler ancak araştırma ve inceleme ile analiz edilebilecek yani aklî ve mantıkî metotlardan istifade edilerek tahlil edilebilecek problemlerdir.<sup>127</sup>

İtikâdî konularda Kur’ân ve sünnetin lafzına bağlı olan ve te’vili kabul etmeyen Selefi âlimler, yukarıdaki problemleri ve buna benzer problemleri ele almaktan çekindiler. Tarafsız bir tutum takınmayı daha tercihe şayan gördüler. Örneğin Mâlik b. Enes’e, istivânın keyfiyeti hakkında sorulduğu zaman istiva mümkündür, keyfiyeti meçhuldür ve ona imam etmek de vaciptir şeklinde cevap vermiştir.<sup>128</sup> Yine Mâlik b. Enes’e, “Allah dünya semasına iner mi?” sorulduğunda evet şeklinde cevap vermiştir. Fakat kendisine Allah’ın dünya semasına inmesi ilmi ile yoksa bir şekilde mi diye sorulduğunda ise öfkelenerek bu konuda hakkında sus şeklinde bir tepkide bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel’in de halku’l-Kur’ân meselesine takındığı tutum da söz konusu çekinceler ile bir paralellik arz etmektedir.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Hasan Taşdelen, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 223.

<sup>127</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 242.

<sup>128</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 2017, 94.

<sup>129</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 244-245.

İslâm akaidinde ortaya çıkan yeni problemlere karşı selef ulemâsının tutumu bu şekilde olmuştur. Yeni problemleri yorumlama cesaretini farklı saiklerle kendilerinde bulamamışlardır. Fakat Mu‘tezilî âlimler ise bu problemlere karşı farklı bir tutum sergilemiş, onları ele almayı ve incelemeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca bu problemlerin ortaya çıkmasına neden olan diğer farklı problemleri de ele almaya ve onlara çözüm aramaya da çalışmışlardır. Bu problemlere cevap verebilmek ve onların aksini kanıtlamak için ilk etapta onları anlamaya çalıştılar sonra aklî deliller çerçevesinde söz konusu problemleri İslâm akaidinden uzaklaştırmak istediler. Bu vesileyle kelim ilminin kurucuları oldular.<sup>130</sup>

Mu‘tezilî âlimler, İslâm akâidini savunmak için kelim ilmini bir araç olarak kullandılar. Bunun yanında aklı da nakli anlamak için bir yardımcı olarak benimsediler. Bu amaçla aklî ilimleri ele almaya ve onları araştırmaya çalıştılar. Akıl sayesinde kelamın inceliklerine vakıf olmaya gayret ettiler. Bununla birlikte, akla ve mantığa yükledikleri önem sayesinde kelim ilminde kendilerine yardımcı olacak birçok alanda ayrıntılı ve tafsilatlı araştırmalar yapmaya çalıştılar. Kelam ilminde derli, toplu ve ikna edici bir düşünce sistemi ortaya koyabilmek için birçok ilmi alanla meşgul oldular.<sup>131</sup>

Mu‘tezilî âlimler, akla ve felsefeye önem vermeleri sayesinde kendi dönemlerine kadar intikal eden ilmî ve kültürel zenginlik konusunda daha duyarlı hale geldiler ayrıca onları araştırmak ve elde etmek için aktif şekilde çalıştılar. Yine bu amaçla yabancı eserleri Arapçaya tercüme etmek konusunda kararlı bir tutumun içerisinde oldular. İlme karşı olan bu tutumlarından dolayı farklı kültürlerin ilmî zenginliklerinden ilk olarak onlar istifade etme imkânını elde ettiler. Bu vesileyle anlama ve idrak kabiliyetlerinde bir yetkinlik meydana geldi. Kendilerini eğitime ve yetiştirme konusunda daha da ısrarcı oldular. İlmi elde etme ve aklı yüceltme tabiatı üzerinde kendilerini yetiştirme çabası içerisinde oldular.<sup>132</sup>

Özellikle felsefeden istifade etmeleri Mu‘tezilî âlimlere ilmî araştırmalarda ince ayrıntıları idrak edebilecek bir düşünce sistemi kazandırdı. Düşünce ve fikirleri istinbat etme, eşyanın nitelik ve özelliklerini doğru bir şekilde ortaya koyma

---

<sup>130</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 246.

<sup>131</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 246.

<sup>132</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 223.

hasletlerini kazandırdı.<sup>133</sup> Nitekim bu özellikleri ile birçok ilme katkıda buldukları gibi belâgat ilmine katkıda bulunmuşlardır. Özellikle de beyân ilminin gelişimine büyük katkıları olmuştur. Cedel ve münâzara ile uğraşmalarından ötürü cümlenin farklı şekillerde oluşturulması ve değişik üsluplar ile ifade edilmesi hususuna ihtimam göstermişlerdir.<sup>134</sup>

Genel anlamda baktığımız zaman kalamcılarının belâgat ilmi ile ilgilendikleri ifade edilebilir. Bu anlamda onların içinde buldukları ilmî ve felsefî hayat, onların belâgat ile ilgilenmelerine vesile olduğu söylenebilir. Ayrıca Arap dilinin sırlarına vakıf olma isteği, en önemlisi de Kur'an'ın i'cazını anlama ve kavrama ihtiyacı da onların belâgat ile uğraşmalarında önemli bir etken olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Bişr b. el-Mu'temir, kalamcı ve araştırmacıların belâgat ilminde teknik açıdan daha yetkin olduklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte kalamcılarının önde gelenleri ile alanlarında uzman olan araştırmacıların önde gelen simaları, hatiplerden ve belîğ konuşan insanların birçoğundan belâgat açısından daha üstün olduklarını söylemektedir. Çünkü kalamcı ve araştırmacılar, mana ile lafız arasındaki uyuma dikkat eder ve lafzı ona göre seçerler. Ayrıca manaya uygun olarak, Arap dilinden bu manalar için isimler türetirler. Buna ilaveten Arap dilinde daha önce bu isimlere konulmayan kavramlar veya ıstılahlar koydular. İşte bu özelliklerinden dolayı kalamcı ve araştırmacılar, kendilerinden sonraki nesiller için hem selef oldular hem de onlar için birer örnek oldular.<sup>135</sup>

Bişr b. el-Mu'temir, kalamcı ve araştırmacıların ilmin teknik konularına vukufiyetlerini daha da vurgulamak için şu örnekleri verir. Onlar, araz ve cehver, yokluk ile varlık gibi ıstılahları oluşturdular. Butlan ile hükümsüzlük arasındaki farkı ortaya koydular ayrıca varlık ile hüviyeti ele aldılar. Kalamcı ve araştırmacıların bu teknikleri ele almaları ve incelemeleri, onlar arasındaki farklılıkları ortaya koymaları kendilerinden sonra gelenler için hem kolaylık sağlamıştır hem de onlara örneklik teşkil etmiştir. Bu bağlamda Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin Arap edebiyatında nazm sistemi olan arûz ilminde yaptığı çalışmalar da buna örnek verilebilir. Çünkü arûz ilminde vezin ve kafiyeleri sistemli hale getirmesi bunlarla ilgili ıstılahları tespit

<sup>133</sup> Dayf, *el-Belâga*, 35.

<sup>134</sup> Fâlih er-Rebî'î, *Târihu'l-mu'tezile fikruhum ve 'akâiduhum* (Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, 2001), 46-47.

<sup>135</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahebûb el-Câhîz, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, thk. Muvaffak Şihâbuddîn, 3. Bs (Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009), 1/100-101.

etmesi kendisinden sonra yapılacak olan edebiyat çalışmalarına hem yöntem hem de araştırma açısından bir örneklik teşkil etmiştir.<sup>136</sup>

Bu bağlamda Bişr b. el-Mu‘temir, hatip ve belîğ bir şekilde konuşanların, güzel, akıcı ve etkili konuşmalarına, belâgat ilmine katkı sağlaması ve örnek oluşturması açısından yaklaşmıştır. Fakat hatip ve belîğ konuşanların katkılarının, kelamcı ve araştırmacıların katkılarından daha az olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>137</sup>

Mu‘tezilî âlimlerin, akılcı bir metodu takip etmeleri, hakikate ulaşmak için felsefi yöntem ve metotlardan istifade etmeleri bunun yanında diyalektik bir üsluba sahip olmaları hasebiyle akâid konularını bu bakış açılarıyla incelemeleri neticesinde akâid konularına büyük bir genişlik alanı kazandırdılar. Buna benzer şekilde Mu‘tezilî âlimler, akılcı bir bakış açısı ve tenkitçi bir yöntemle belâgatın ne olduğu konusunu irdelemiş olabilirler. Nitekim Mu‘tezile ekolüne mensup âlimler, belâgatın ne olduğu ile ilgili bazı sorular sormuşlardır. Muammer b. Abbâd<sup>138</sup> (öl. 215/830) Abbâsîler döneminde Bermekî ailesinin yönetimde söz sahibi olduğu bir zamanda Behle adında Hintli bir tabip ile karşılaşınca ona belâgat ile ilgili düşüncesini sormaktadır. Kendisine İskenderiye’de yazılmış bir kâğıt parçasını vermekte fakat bunun tercümesini yapamayacağını söylemektedir. Belâgat sanatı ile uğraşmadığı için belâgatın özellikleri ve kavramlarını açıklayamayacağını ifade eder.<sup>139</sup>

Muammer b. Abbâd, belâgat ile ilgili kâğıtta yazılı olan şeyleri tercüme edecek birini bulur ve ona tercüme ettirir. Genel anlamda kâğıtta hatibin uyması gereken hitap kurallarından bahseder. Sözcük veya kelimelerin seçiminde muhatabın dikkate alınması gerekmektedir. Manaların açık olması gerekir aynı zamanda müphem ve anlaşılması zor olan kelimelerden kaçınılması gerekir. Kelimelerin dikkatle ve titizlikle seçilmesi gerekmektedir. Kelimelerin dikkatle seçilmesini sağlayan husus hikmet ve felsefedir. Onun için hatibin hikmet ve felsefeden bir pay alması gerekir ki, kelimeleri nasıl seçebileceğini kavrayabilsin. Bununla beraber seçilecek kelimelerin anlam açısından sınırları belli olacak ve muhataba iletceği mesajı da eksiksiz bir şekilde iletmesi gerekir.<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/101.

<sup>137</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/101.

<sup>138</sup> Basra Mu‘tezile ekolünün ileri gelen âlimlerindedir.

<sup>139</sup> Dayf, *Tarihü edebil-’Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 444.

<sup>140</sup> Dayf, *Tarihü edebil-’Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 444.

Mu‘tezilî âlimler, hem içinde bulunduğu şartlar gereği hem de kelimeler ile uğraşmalarının bir gereği olarak usta ve mahir bir şekilde söz söylemenin usul ve kaideleri konusunda büyük bir ehemmiyet sarf etmişler ve bu konuda malumat elde etmeye çalışmışlardır. Bunun bir doğal sonucu olarak da etrafındaki kimselerin belâgat ile ilgili sorularına muhatap olmuşlardır. Bununla birlikte güzel söz söylemenin kaide ve kurallarının neler olabileceği gibi bazı mülahazalar da kendilerinden istenmiş olabilir. Nitekim Amr b. Ubeyd’e belâgat ne olduğu ve belâgatın temel aldığı ana merkezin ne olabileceği ile ilgili sorular yöneltilmiştir. Amr b. Ubeyd de belâgatı, güzel bir anlatım için lafızların seçilmesi, muhatap dinleyiciler tarafından onay gören güzel lafızlarla manaların tezyin edilmesi şeklinde tanımlamıştır.<sup>141</sup>

### 1.1.3. Yabancı Kültürlerin Taşıyıcıları Olmaları

Mu‘tezile ekolünü belâgat ilmi ile ilgilenmesine sevk eden bir diğer faktörün farklı milletler arası kültürel ve ilmî etkileşim olduğu ifade edilebilir. Abbâsîler dönemi, kültürel ve ilmî etkileşimin en fazla olduğu dönemdir.<sup>142</sup> Bu etkileşimin meydana gelmesini sağlayan temel dinamiklerden bir tanesi de Mu‘tezile ekolü yani mu‘tezilî âlimlerdir. Üstlendikleri görev ve sorumluklar, Mu‘tezile ekolünü bu dönemin önemli faktörlerinden birisi haline getirmiştir. İslâm’ı savunma ve müdafaa etme görevini kendi uhdelere almaları onlara birçok sorumluluğu yüklenmeyi de beraberinde getirmiştir. İlmî ve kültürel açıdan kendilerini donatmaları, bu sorumluluğun gereklerinden bir tanesidir. Bu vesileyle Mu‘tezilî âlimler, dini sahada etkin olabilmek için diğer milletlerin ilmî ve kültürel birikiminden istifade etmeye çalışmışlardır. Başta Yunan kültürü olmak üzere birçok kültürden yararlanmış ayrıca bu kültürlerin İslâm toplumuna taşıyıcıları olmuşlardır.<sup>143</sup>

Mu‘tezile ekolü’nün İslâm toplumuna dolayısıyla İslâm bilim dünyasına taşıdığı kültürlerden birisinin belâgat ilmi ile ilgili malumatların olduğunu düşünmekteyiz. Bilindiği üzere Mu‘tezile ekolü diğer bir ifadeyle mu‘tezilî âlimler cedelci bir karaktere sahiptirler. Bu özelliklerinden dolayı belâgat ilmine önem verdikleri ifade edilebilir. Çünkü onlar için belâgat, rakiplerini yenmek ve ikna

<sup>141</sup> Dayf, *Târîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 445.

<sup>142</sup> Ahmed el-İskenderî vd., *el-Mufasssal fî târihi’l-edebi’l-‘Arabî* (Beyrut: Dâru’l-İhyâi’l-‘Ulûm, 2004/1425), 179-180.

<sup>143</sup> Velîd Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâgiyyu li’l-Mu‘tezile hattâ nihâyet’l-karni’s-sâdisi’l-hicriyyi* (Doha: Dâru’s-Sekâfe, 1975), 405.

edebilmek için önemli bir araçtır. Bu vesileyle belâgat ilmi ile ilgili olan bütün her şeyi elde etmek için çaba göstermişlerdir. İlk olarak sözlü ve yazılı Arap kaynaklarından<sup>144</sup> istifade etmişlerdir fakat bununla yetinmemişlerdir. Bunun yanında iletişime geçtikleri milletlerin belâgat ve belâgat ile ilgili olan konularda onların görüş ve fikirlerini elde etmeye çabalamışlardır. Yine onlardan hitabet ve söz söyleme sanatı ile ilgili hususları öğrenmeye çalışmışlardır.<sup>145</sup>

Mu'tezilî âlimlerin temel vasıflarından biri, diğer din ve milletlerden olan kimselerle cedel ve münâzaralar yapmalarıdır. Akâid konularının birçok vesileyle tartışıldığı bilinen bir husustur. Buna ek olarak belâgat ile ilgili konuların tartışılma ihtimalini de göz önünde bulundurmamak gerekir. Çünkü Mu'tezile ekolünün etkileşimde bulunduğu Fars, Hint ve Yunanlılar edebiyat konularında önemli seviyelere erişen milletlerdir. Bu gerekçelere binâen belâgat ile ilgili bazı bilgiler, onlardan alınarak İslâm toplumuna intikal ettirilmiş olabilir.<sup>146</sup> Nitekim Câhız,<sup>147</sup> belâgat ile ilgili tanımları verirken farklı milletlere mensup kimselerin belâgat tanımlarını da zikretmektedir.<sup>148</sup> Örneğin Farslı bir kimseye belâgat nedir diye sorulduğunda belâgat, fasl ve vasl'ı bilmektir şeklinde cevap vermiştir. Yine benzer şekilde Romalı bir kimseye aynı soru yöneltildiğinde irticalen konuşulduğu zaman özlü veya veciz bir şekilde konuşmak, itnap yapıldığı zaman da daha fazla lafızla konuşmaktır şeklinde cevap vermiştir.<sup>149</sup> Buna ilaveten Hintli bir kimseye belâgat nedir diye sorulduğunda şöyle bir cevap vermiştir. Belâgat, lafızların manaya delaletinin açık olması, ele geçirilen fırsatın iyi değerlendirilmesi yani kelimeleri,<sup>150</sup> kendileri için uygun olan bir zamanda kullanmak<sup>151</sup> ayrıca ifadelerin de uygun bir şekilde dile getirilmesidir.<sup>152</sup>

Bununla birlikte, Hint ehlerinden bazı kimselere göre belâgat, delil ile konuşma ve kelimelerin uygun yerde kullanma bilgisine sahip olma birlikteliğini bir arada buldurmaktır. Yine söz konusu kimselere göre belâgat, delil ile konuşma, kelimeleri uygun zaman ve uygun yerde kullanma arayışında olmaktır. Buna ilaveten

<sup>144</sup> Dayf, *Tarîhu edebil- 'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu 'l-evvel*, 446.

<sup>145</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 410.

<sup>146</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 410.

<sup>147</sup> Dayf, *el-Belâga*, 35.

<sup>148</sup> Abdulaziz Atîk, *İlmu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Nehdati'l-'Arabiyye, 1985/1405), 9.

<sup>149</sup> Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 2009, 1/68.

<sup>150</sup> Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 2009, 1/68.

<sup>151</sup> Dayf, *el-Belâga*, 36.

<sup>152</sup> Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 2009, 1/68.

eğer açık bir şekilde konuşmak daha zor bir yöntem olacaksa bundan vazgeçilip kinayeli bir söylemi tercih etmektir. Belki de açık bir şekilde konuşmaktan vazgeçmek, anlama konusunda daha belîğ ve istenilen başarıyı elde etme konusunda da daha evla bir yöntem olur. Ayrıca belâgat, anlaşılması zor ve karışık olan bununla birlikte telaffuzu zor ve kişiyi konunun dışına çıkartan kelimeleri olduğunca kullanmamaya gayret etmektir.<sup>153</sup>

#### 1.1.4. Aklın Işığında Nassları Yorumlamaları

Mu‘tezilî düşünce, ilk oluşum evrelerinde İslâm toplumunun içinde bulunduğu şartlar gereği dini bir kimlik hüviyetine bürünen toplumsal ve siyasal olaylara bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Gelişim ve tarihî faaliyet sürecinde ise Kur’ân’da tevhîd, adalet ve bunlar dışındaki konularla -ki bu konular Mu‘tezile ekolünün sağlamlaştırmak için çaba harcadığı konulardır- ilgili yer alan delil veya kanıtlarla bağdaşmayan diğer dinlerin kültürleri ile mücadele etmiştir. Diğer dinlerle girişilen bu mücadele Mu‘tezile ekolüne dinî düşüncelerinin olgunlaşmasına adına önemli katkıları olmuştur. Şehristânî’nin ifade ettiği gibi Vâsıl b. Âta’nın tevhîd konusundaki görüşleri tam manası ile olgunlaşmamıştı. Ama farklı fırkalarla ve farklı felsefî akımların etkisi ile şekillenen diğer dinlerin müntesipleri ile yaptığı tartışmalar onun bu konudaki düşüncelerinin olgunlaşmasına imkân sağlamıştır.<sup>154</sup>

Bununla birlikte Mu‘tezilî âlimlerin, mücadele ettiği din ve akımlar, geniş kapsamlı bir teori sistemine ve derinlikli bakış açısına sahip felsefelerden beslendikleri için onlara ikna edici cevaplar verebilmek kolay olmamıştır. Kur’ân ve sünnetten elde edilen delillerle bunların ikna olabileceği cevaplar vermek mümkün değildir. Çünkü bu deliller, karşı muhatabın kabul ettiği ve onlarla ilzam olabileceği deliller değildir. Onun için Mu‘tezilî âlimlerin, muhataplarının ikna olabileceği ve kabullenmekten başka çareleri olmayacağı başka delilleri araştırmaları gerekiyordu.<sup>155</sup> Bu sebepten aklî deliller ışığında İslâm öğretilerini savunmanın olanaklarını araştırmaya yöneldiler. Dini akideleri, aklî esaslara göre izah etmek

<sup>153</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/68.

<sup>154</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, trc. Numan Konaklı - Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 61.

<sup>155</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 61.

suretiyle dini hakikatler ile felsefî hakikatler arasındaki uyumsuzluğu çözmek için gayret göstermişlerdir.<sup>156</sup>

Mu‘tezilî âlimlerin, İslâm’ı yabancı düşünce ve fikirler karşısında savunmak adına giriştiği bu mücadelede muârizlarının akıl ve felsefe zemininde şekillenen itikâdî düşüncelerine cevap verebilmek için zorunlu olarak akıl ve felsefeden yardım almışlardır. Yine muârizlarının ortaya çıkardığı itikâdî problemleri ancak kanıtlar göstererek ve mantıkî izahlarda bulunarak onlara cevap vermişlerdir. Bu vesileyle Mu‘tezilî âlimler, akla ve aklî öncüller ışığında ortaya çıkan delillere büyük önem atfetmişlerdir.<sup>157</sup>

Mu‘tezilî âlimler, yaşadıkları dönem itibariyle İslâm müdafaasının aklî bir zeminde ve rasyonalite ile olabileceğine kânî oldukları için bu düşünce ve azimle aklî ilimlere ziyadesiyle yöneldiler ve aklî ilimleri bütün yönleriyle incelemeye tabi tuttular. Akıl ve felsefe, dini araştırmalarının temelini oluşturdu netice olarak da serdedecek delillerini aklî öncüllerden elde etmeye çalıştılar. Akla öncelik tanımak kendilerinde bir eğilim olarak ortaya çıktı.<sup>158</sup> Akli kendilerine hakem tayin ettiler ve onun öncülüğünde kararlar vermeye başladılar ayrıca akli, araştırmalarının esası haline getirdiler.<sup>159</sup> Küllî hakikatlere ulaşmanın aklî ilimlerle elde edileceğine inandılar.<sup>160</sup>

Genel itibariyle Mu‘tezilî âlimler, aklın sınırlarını olabildiğince geniş tuttular. Aklın ihata edebileceğini düşündükleri her şeyi aklın sınırlarına dâhil ederek araştırmaya çalıştılar. Akla belirli bir sınır tayin etmediler çünkü akıl bilmek için yaratılmıştır. Bundan ötürü, her şeyin hakikatini öğrenebilme kapasitesine sahip olduğunu düşündüler.<sup>161</sup> Nitekim Câhız, akıl ölçüsüne vurulmaksızın bilginin yakîn derecesinde bilinemeyeceğini ifade etmektedir.<sup>162</sup> Yine ona göre, göz yanılabilir,

---

<sup>156</sup> Mustafa Demirci, “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabii Bilimlerdeki Rolü-”, *Marife Bilimsel Birkim* 3/3 (31 Aralık 2003): 111.

<sup>157</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 69.

<sup>158</sup> Kassâb, *et-Turâsu ‘n-nakdiyyu ve ‘l-belâğiyu li ‘l-Mu‘tezile*, 426.

<sup>159</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 153.

<sup>160</sup> Carullah, *el-Mu‘tezile*, 247.

<sup>161</sup> Emîn, *Duha ‘l-İslâm*, 3/52.

<sup>162</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, “Mutezile ve Akıl Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964): 58.

duygular gerçeği ifade etmeyebilir. Fakat kesin hüküm ancak akıl ile bilinebilir. Ayrıca doğru bir algı ancak akıl ile ortaya çıkabilir.<sup>163</sup>

Mu'tezilî âlimler, itikâdî konuları anlama hususunda kendilerinden önceki Selefîn takip ettiği metottan farklı bir yol takip ettiler. Selef, itikâdî konuların öğrenilmesinde iki yolu takip ederdi. Bunların biri Kur'ân diğeri ise sünnettir. Bu ikisinin dışında herhangi bir kaynağa güven duymadıkları için bunların dışındaki kaynaklara pek fazla müracaat etmezlerdi. İtikâdî konuları eğer âyetlerden elde edemiyor ve bu konuda tereddütleri varsa bunu Arap dilinin üsluplarıyla çözmeye gayret ederlerdi. Fakat Mu'tezilîler ise bu metoda aykırı bir tutum izlediler ve aklı kendilerine esas aldılar. Bu sayede yani aklın kendilerine kazandırdığı rasyonel bakış açısıyla her şeyin hakikatini öğrenmeye çalıştılar.<sup>164</sup>

Mu'tezilî âlimlerin sırf akılcı metodu, itikâdî konuların öğrenilme hususunda da kendi ağırlığını hissettirdi. Bununla beraber Kur'ân'daki herhangi bir âyet ile de çelişmemeye özen gösteriyorlardı.<sup>165</sup> Çünkü onlara göre, akıl ile nakil arasında tam bir uyum var ve bunlar tek bir hakikatin iki parçasıdır. Fakat onların inandıkları gibi akıl ile nakil arasında her zaman bir uyum yoktur. Bilakis aralarında bazen bir farklılık veya uyumsuzluk ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda da Mu'tezilî âlimler, akıl ile nakil arasındaki uyumu ortaya çıkarmak ve hatta ispat etmek için bir meşguliyetin içerisine girdiler.<sup>166</sup>

Mu'tezilî âlimleri, akıl ile nakil veya din ile bilim arasında bir uyumun olduğu kanısına götüren husus, yaşadıkları tarihi dönem ve içinde buldukları şartlardır. Bu hususlar kendilerinden reformcu bir anlayışın meydana getirilmesini istemiştir. Zaten bu durum da Mu'tezile'nin İslâm düşünce tarihindeki konumunu ve giderek artan şöhretinin temel belirleyici unsuru olmuştur.<sup>167</sup>

Akla ve aklî ilimlere verdikleri önemin oranı arttıkça Mu'tezile'de aklın sınırları o oranda giderek artmıştır. Dinî konularda aklın egemenliği giderek güçlenmiştir. Nakli, aklın ilkelerine göre değerlendirmeye, ona göre bir tutum

<sup>163</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 426-427.

<sup>164</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 153.

<sup>165</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 154.

<sup>166</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 246.

<sup>167</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 247.

almaya çalışmışlardır.<sup>168</sup> Akıl ile nakil arasında bir çelişki ortaya çıktığı zaman da nakli, akla uydurmanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Bunun için de takip ettikleri yol, daima te'vil metodu olmuştur.<sup>169</sup> Diğer taraftan Mu'tezilî âlimler, ileri sürdükleri bir görüş ile kabul ettikleri bir nass arasında bir çelişki ortaya çıktığı zaman, nassı hem kendi manasının dışına çıkmayacak şekilde hem de kendi görüşlerine ters düşmeyecek şekilde yorumlamışlardır.<sup>170</sup>

Mu'tezile ekolünde nassı anlamının temel yapı taşını akıl oluşturmaktadır. Kur'an'ı anlamının yegâne yol ve yöntemi, aklın önceden belirlediği ilkelerdir. Bundan ötürü, nassın zahiri, belirlenen aklî ilkelere uyarsa olduğu gibi kabul edilir. Eğer zahir anlamın kendisinde bunun tersi söz konusu ise zahir anlam aklın önceden belirlediği ilkeler çerçevesinde te'vil edilir ve mana mecâza hamledilir.<sup>171</sup>

Mu'tezile ekolünün te'vil anlayışında aklın önceden belirlediği ilkeler, bu yöntemin kilit noktasını oluşturmaktadır. Dil ve dile yükledikleri anlam ise aklî yaklaşım ve metotlarını destekleme vasıtası olmuştur. Çünkü dil, onların amaçlarını gerçekleştirme hususunda bir niyet aracına dönüşmüştür. Elleriindeki bu niyet aracını istedikleri yöne çevirerek amaçlarını elde etmeye çalışmışlardır.<sup>172</sup>

Aslında te'vil konusu, lafız ile mana arasındaki ilişkinin ortaya çıkardığı konulardan biri olması hasebiyle esas olarak Kur'an'ın dili ve hitabıyla ilgilidir. Onun için kelamcılar tarafından te'vilin sınırları belirlenirken Arapçanın beyân üsluplarında lafız ve mana arasında kurulan ilişki türleri ile irtibatlandırarak bir sınır belirlenmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte te'vilde akla bağlı kalmanın sınırları konusunda Mu'tezile ile Eş'ariler ve diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri arasındaki fikir ayrılığa rağmen ekol ve mezheplerin te'vil konusunda ileri sürdükleri prensipler, beyân türlerinin müsaade ettiği ölçülere bağlı kalmış ve onun sınırları dışına çıkmamıştır. Bu sebeple ekol ve mezheplerin te'vil anlayışı daima beyânî bir te'vil olmuştur.<sup>173</sup>

<sup>168</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 247.

<sup>169</sup> Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, 80.

<sup>170</sup> Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 154.

<sup>171</sup> Kamil Güneş, "Mu'tezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdülcebbâr Örneği)", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1/1 (2004): 138.

<sup>172</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 186; Emrullah Ülgen, *Kur'an'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rölü* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015), 321-334.

<sup>173</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, trc. Burhan Köroğlu vd., (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 86.

Beyânî te'vil anlayışı, Kur'ân'ın nassını, kadim dini felsefelerde ve özellikle de Hermetizmde bulan bir takım teori ve fikirleri ifade eden sembol ve işaretler haline dönüştürmek için Arap beyânının sınırlarını aşan bir çeşit te'vil anlayışının mukabilinde bulunan bir te'vil anlayışıdır. Söz konusu te'vil anlayış Şîa, mutasavvıflar ve İslâm dinindeki farklı bâtinî grupların uğraştıkları bir irfânî te'vil anlayışıdır.<sup>174</sup>

Yukarıdaki paragraf çerçevesinde bakıldığı zaman Eş'arî, diğer Ehl-i Sünnet mezhepleri ile Mu'tezile'nin benimsemiş oldukları te'vil anlayışı beyânî te'vil anlayışı çerçevesinde olmuştur. Bununla birlikte Mu'tezile'nin te'vil anlayışı beyân sistemi içerisinde belirli bir teorik sistem ve çerçeve içerisinde cereyan eden ayrıca irfânî te'vil anlayışına muhalif olan bir te'vil anlayışıdır. Diğer taraftan Ehl-i Sünnet mezheplerinin benimsemiş oldukları beyân te'vil anlayışına rağmen Mu'tezile gibi belirli bir teorik sistem ve çerçeve ile hareket edememişlerdir. Taklit ve gelenek çerçevesinde hareket ettikleri için irfânî te'villerden kaçınmamışlardır. Söz konusu husus da Mu'tezile ekolünün, Ehl-i Sünnet mezheplerinin ortaya koymuş oldukları irfânî te'villeri tenkit etmesine ve çürütmesine neden olmuştur.<sup>175</sup>

İrfani te'vilin tenkitçisi olan Mu'tezile bu özelliği ile aklî te'vil metoduna ne kadar bağlı olduğunu göstermektedir. Çünkü Mu'tezile açısından aklî te'vilin belirlediği sınırların dışına çıkmak, eleştirdikleri ve reddettikleri irfânî te'vilin sınırlarına girmek anlamı taşımaktadır. Böyle bir ihlali yapmamak için de Mu'tezile'nin aklî te'vil için koydukları ilkeler,<sup>176</sup> onların aklî te'vilin bağlı kalması gereken sınırlarını belirleme konusunda büyük gayretler sarf etmiş olduklarını göstermektedir.<sup>177</sup>

Aslında Mu'tezile'nin aklî te'vile bağlı kalması aynı zamanda onların Arap beyân üsluplarına bağlı kalması anlamına gelmektedir. Te'vilin bir tarafında adalet ve tevhîd ilkesi çerçevesine işletilen bir aklî metot varsa diğer tarafında Arap beyân üsluplarının çizdiği sınırlar vardır. Ancak bu sınırlar çerçevesinde söz konusu aklî

<sup>174</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

<sup>175</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

<sup>176</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 236.

<sup>177</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

metot işletilebilir. Bu bağlamda Mu‘tezile’ye göre te’vil, Arap dilinin ifade bakımından müsaade ettiği sınırlara bağlı kalmalı ve o sınırları aşmaması gerekir.<sup>178</sup>

Mu‘tezile, te’vilin kaide ve kurallarının belirlenmesi hususuna büyük bir önem atfetmiştir. Mu‘tezilî âlimler içerisinde de Kâdî Abdulcebbar, te’vil faaliyetinin bir temele oturtulması konusunda büyük gayretleri olmuştur.<sup>179</sup> Mu‘tezile ekolünün te’vil konusundaki görüşlerini ele almış ve kapalı olan taraflarını da açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Kâdî Abdulcebbar’ın te’vil konusundaki görüşlerinden hareketle te’vil konusu esas itibarıyla isim-müsemma ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda isim, zat isimleri ve sıfat isimleri diye ikiye ayrılır. Zat isimleri, isimlendirilen şey için (yeni) bir anlam bildirmeyip ifade ettiği anlamla değil de doğrudan kendi lafzıyla bir şeyi tanıtmaktan dolayı işaret yerini tutan isimlerdir. Sıfat isimleri ise ismi oldukları şeyin türünü ya da vasfını gösterirler, belirli bir şahsı ifade etmedikleri için aklî bir anlamı ifade ederler.<sup>180</sup>

Sıfat isimleri delaletlerini yani anlamlarını nereden aldığı konusu, öncelikle Mu‘tezile’nin nefsi mana ile kelamı birbirinden ayrı kabul etmesi düşüncesi ile bağlantılıdır. Nefsi mana ile kelamın birbirinden farklı kabul etmesi isim ile müsemmanın da birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur.<sup>181</sup> Bu düşünceden hareketle, lafız ile manayı birbirinden ayırarak manaya bir çeşit öncelik vermişlerdir.<sup>182</sup> Bu bağlamda Câhız, isim ile müsemma ilişkisini ifade etmek için şu cümleleri kullanır: Allah’ın<sup>183</sup> Âdem’e isimleri öğretip manaları öğretmemesi, delaleti öğretip de bunların delalet ettikleri şeyleri öğretmemesi aklen mümkün değildir. Bir ismin delalet ettiği şey, yani mana yok ise o isim, boş bir zarf gibidir. İsimler beden, manalar ise ruh gibidir. Lafız, mananın bedeni, mana ise lafzın ruhudur.<sup>184</sup>

Bir isim mutlaka bir mana ifade edecekse bu mana nasıl meydana gelir. Mana ancak akıl yürütme ile akılda meydana gelir daha sonra bir lafız ile ifade edilerek açığa çıkarılır. Buradan hareketle bir lafzı, manasını doğru yansıtacak bir şekilde kullanmak ancak onun konulduğu anlamı bilmeye eşdeğerdir. Anlamı bilinen bir

<sup>178</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

<sup>179</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 263.

<sup>180</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 88.

<sup>181</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 115.

<sup>182</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 89.

<sup>183</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 116.

<sup>184</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 117.

lafza yeni anlamlar yüklemek doğru değildir. Onun için yapılması gereken ilk olarak mananın belirlenmesi daha sonra da bu mananın bir lafız ile ifade edilmesidir. Bundan dolayı sıfat isimlerini aynı şekilde ibareleri de kendi anlamları dışında kullanmak caiz değildir. Eğer lafızlar delalet ettikleri anlamların dışında kullanılırsa hem söz hem de sözün anlamı bozulur, delalet ile delalet eden şey arasındaki bağ karmaşıklaşır ve sonuç olarak söz manasız boş bir söz haline gelir.<sup>185</sup>

Lafzın ne anlama geldiğinin bilinmesi konusunda yalnızca zann-ı galibe itimat edilemez. Zann-ı galip, haber konusunda ilmin yerini tutamaz. Çünkü haberin yalan olma ihtimali vardır. Bununla birlikte manalar, lafız ve ibarelerden önce geldiğine göre, bir lafzın bir anlama delaleti muvâdaa ve söz sahibinin kastettiği anlamla bağlantılıdır. Lafzın delaletinin bilinmesi için mutlaka muvâdaa ve söz sahibinin kastı gerekmektedir. Muvâdaa lafız ve ibarelerin anlamlarını belirler. Bundan ötürü, söz kendisinden önce muvâdaa meydana gelmemişse bir anlam ifade etmez ve sıradan olaylardan farkı kalmaz. Muvâdaa ile birlikte bir de “kasıt” olması gerekir. Onun için bir sözün kasıt ile ifade edilmesi gerekir ki söz sahibinin meram ve maksadı anlaşılın.<sup>186</sup>

Yukarıdaki paragraflardan hareketle Kâdî Abdulcebbar’ın te’vil konusundaki temel düşüncesi şudur: Kur’ân Allah’ın kelimidir. Kelam da Allah’ın zat sıfatlarından değil fiil sıfatlarıdır.<sup>187</sup> Onun için Allah’ın ezelden fiil sıfatı ile nitelenmesi mümkün değildir. Allah’ın kelamı, kadim değil bilakis Allah’ın hitap ettiği melek ve insan gibi kimselerin varlığı ile irtibatından ve bu muhataplarının varlıklarının muhdes oluşundan dolayı muhdestir. Diğer taraftan ilahi kelam, bir muhataba yönelik olduğu için müfit (bir anlam ifade eden) olması gerekir. Eğer ilahi kelam bir anlam ifade etmiyorsa o zaman abes olur. Hâlbuki Allahu teâlâ’nın bütün fiilleri, bir hikmet ve doğruluk çerçevesinde ortaya çıktığı için onun fiilleri abesten uzaktır. İlahi kelamın hudus ve müfit olmasının yanında ilahi kelamdan önce, muvâdaanın meydana gelmesi zorunluluğuna götürür. Muvâdaa ilahi kelamdan önce gelmedikçe kelam müfit olamaz.<sup>188</sup>

<sup>185</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 89.

<sup>186</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 90.

<sup>187</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 263.

<sup>188</sup> Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 98.

Buraya kadar dile getirdiğimiz Mu‘tezilî te’vilin metot ve yöntemi, Kur’ân’ın Arapça inzal olmasından ötürü Arap dili ve belâgatı ile daha fazla irtibatlı olmayı gerektirmiştir. Nitekim bu husus, şu şekilde ifade edilmektedir. Kur’ân açık bir şekilde Arapça ile indirildiği için onu anlamın ilk şartı Arap dilini bilmektir. Arap dilinde herkes tarafından kullanılan kelime ve ifadelerin kullanıldığı ve muvâdaaya varıldığı şekliyle delalet ettikleri anlamlara bağlı kalmaktır. Söz konusu şart, Arapların kullandığı şekliyle lafız ve ibarelerin zahiri anlamlarını bilmek demek değildir. Buna ilaveten kelime ve ifadelerin kullanıldığı mecâzî anlam ya da anlamları da bilmeyi ifade eder. Çünkü bir kelime ya da ifadenin mecâzî anlamı, bir kişi tarafından belirlenemez. Aksine bunun için bir topluluk gerekir ve bu fert de topluluğun meydana getirdiği muvâdaaya boyun eğer.<sup>189</sup>

Tev’il konusunda ilahi hitabın bir kısmını oluşturan müteşâbih âyetlerin yorumlanması hususu da büyük bir önem teşkil etmektedir. Farklı kelâmî ekollerin müteşâbih âyetlerin değerlendirilmesi konusunda farklı yaklaşım metotları bulunmaktadır. Örneğin Ehl-i Sünnet yani Selef ulemâsı, müteşâbih âyetlerin ele alınması hususuna temkinli yaklaşmışlar ve konudaki ilkelerini Âl-i İmrân suresinin yedinci âyeti üzerinden temellendirmişler. “*Müteşâbih âyetlerin te’vilini Allahtan başkası bilemez*”<sup>190</sup> âyetin bu bölümünü temel alarak te’vilin yasaklandığını ifade etmektedirler. “*Kalpleri hakikatten sapmaya meyilli olanlar sırf kafaları karıştırmak için ona (keyfi) anlamlar yüklemek amacıyla ilahi kelamın müteşâbih olarak ifade edilen kısmına uyarlar*”<sup>191</sup> âyetin bu bölümünü de âyet te’vil yapmak caiz olsaydı Allahu teâlâ bunları kınamazdı. “*İlimde yüksek payeye erişenler ise Ona inandık*” âyetin bu bölümü ile de Allahu teâlâ’nın “*biz Ona imam ettik*” dedikleri için onları övdüğünü şayet onlar, müteşâbih âyetlerin te’vilini tafsilatı ile bilmiş olsalardı buna iman ettikleri için övülmeyeceklerini belirttiler. Son olarak da âyetin “*İlimde yüksek payeye erişenler*” ibaresi “*ancak Allah*” ibaresine ma‘tuf olsaydı bu durumda “*O’na iman ettik dediler*” kısmı ibtida olacağını ve bunun da fâsih olmaktan uzak olacağını dile getirirler.<sup>192</sup>

<sup>189</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 91-92.

<sup>190</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>191</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>192</sup> Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1996/1426, 599-601; Ahmet Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006): 219.

Mu‘tezile ekolü, müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlerin dikkate alınarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca müteşâbih âyetlere, ilahi adalet ilkesi çerçevesinden bakar. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, müteşâbih âyetlerin değerlendirilmesi hususuna birkaç açıdan yaklaşmaktadır. Bunlardan birincisi, ilahi adalet ilkesidir. Allah teâlâ, hikmet ve adalet sahibi olduğu için bütün fiillerinde bir hikmet vardır. İkincisi, düşünceye teşvik ve taklitten kaçınmaktır. Allah bize düşünme yükümlülüğü getirmiş, düşünceye sevk etmiş ve taklidi yasaklamıştır. Kur’ân’da muhkem ve müteşâbih âyetlerin bulunması, bizi araştırmaya ve düşünceye teşvik ederek taklitten kurtulmamızı sağlar. Üçüncüsü, sevaba nail olmaktır. Muhkem ve müteşâbihin bulunması yükümlülüğümüzü zorlaştırmış bunun mukabilinde de elde edilecek sevabın oranını arttırmıştır. Dördüncüsü, belâgi özellik ile birlikte peygamberin doğru söylediğine dair somut bir delildir. Allah, peygamberin doğru söylediğine gözle görülür bir delil olması için Kur’ân’ı fesâhatin en üstün örneği kılmıştır. Bunun sadece hakiki anlamlarla sağlanamayacağını ve dolayısıyla mecâz ve isti‘âre yolunun kullanılması gerektiğini bilmiştir. Bu yolla Kur’ân’ın icâzı güçlenmiştir.<sup>193</sup> Kâdî Abdulcebbar’ın müteşâbihâtın var olma hikmetine binâen yaptığı açıklamalarda müteşâbihâtın bir yönünün edebiyat yani belâgat ile ilgili olduğunu beyân etmektedir. Dolayısıyla müteşâbih âyetler değerlendirilirken ifade edilen kriterlerin yanında belâgî unsurların da dikkate alınması gerekmektedir.

Genel itibarıyla Mu‘tezilîler, müteşâbih âyetlerin yorumlanması hususunda kendi ekolünün fikrî ve aklî esasları çerçevesinden yaklaştıkları için söz konusu âyetlerin zahiri anlamların yanında aklın benimseyeceği manaları da aramaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Muhammed Âbid el-Câbirî şunları ifade etmektedir: Mu‘tezile’nin, Ehl-i Sünnet ve Eş‘ariler ile –beyân sahası içindeki- ihtilafı sadece Kur’ân’daki müteşâbih âyetlerle sınırlı kalmıştır. Ehl-i Sünnet içindeki nasçılar bu âyetleri akla uygun olup olmadığına bakmadan zahiri anlamıyla almakta ve hatta onları anlamak için Arapçanın beyân şekillerini kullanmaktan bile çekinmişlerdir. Mu‘tezilîler ise aksine müteşâbih âyetlerin zahiri anlamının ötesinde aklın kabul edebileceği manayı bulmak için Arapçanın belâgata ait üsluplarını kullanmışlardır.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> Erkol, “Nassın Anlaşılmasında Te’vil ve Müteşâbih Sorunu”, 219.

<sup>194</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 87.

### 1.1.5. Mu‘tezilî Âlimlerin Edip Olmaları

Mu‘tezile ekolünün teşekkülüne fikir ve söylemleri ile öncülük eden ve Mu‘tezile’nin dördüncü tabakasından kabul edilen âlimlerin ilmî açıdan çok yönlü oldukları ifade edilebilir. Kalam ilmine hâkimiyetleri yanında farklı dinî ilimlere olan vukufiyetleri de bilinmektedir. Bununla birlikte Mu‘tezile ekolünün kurucuları arasında kabul edilen âlimlerin ilmî yönleri yanında günlük hayatlarını idame ettirmek için sahip oldukları farklı meslek dalları ile tanınmaktadırlar. Öyle ki, meşgul oldukları meslekler isimleri kendilerine lakap olarak verilmiştir.<sup>195</sup>

Mu‘tezile ekolünün kurucu âlimlerinin kalam ilmine olan yetkinlikleri bütün çevrelerce bilinen bir ilmi özelliktir. Fakat söz konusu âlimlerin içinde buldukları fikrî ve itikâdî hayat kendilerinin sadece kalam ilmi ile sınırlı kalmasına müsaade etmemiştir. Çünkü muhatap oldukları İslâmî ve gayr-i İslâmî çevreler, kalam ilminin ana konuları olan uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret ile argümanların farklı mantık öncülleri, farklı kalam ve üslup şekilleri ile muhataba aktarılmasını gerektirmiştir.<sup>196</sup>

Kalam ilminin gayesi olan İslâm itikat esaslarını aklî ve naklî deliller ışığında ispat etmeye çalışmak ve İslâm dininin inanç esasları hakkında ortaya çıkabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak ve İslâm’a yöneltilen eleştirilere cevap vererek iddia ve delilleri çürütmek<sup>197</sup> için Mu‘tezile ekolünün kurucuları bu gayeye matuf olarak kendilerini yetiştirmişlerdir. Bu bağlamda Vâsıl b. Atâ’nın<sup>198</sup> gece el ayak çekilince, ayakları arasına bir kâğıt ve divit koyarak namaza durduğu ve muhaliflerine delil olabilecek bir âyete rastladığı zaman oturup o âyeti yazdığı ve tekrar namazına döndüğü rivâyet edilmektedir.<sup>199</sup>

Vâsıl b. Atâ, çok yönlü bir şahsiyet olduğu için kendisinden enterasan<sup>200</sup> bir kimse olarak bahsedilmektedir.<sup>201</sup> Ekolünün ilkelerini ortaya koyma ve bu konuda rakipleri ile yaptığı münâzaralarda onları ilzam etme hususunda büyük bir etkili kişiliğe sahiptir. Bununla birlikte çok iyi bir edip ve önemli bir hatiptir.<sup>202</sup> Arap

<sup>195</sup> İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-emel*, 47-59.

<sup>196</sup> Özler, “Kalam Tarihi”, 22.

<sup>197</sup> Özler, “Kalam Tarihi”, 23.

<sup>198</sup> Abdülcebbar vd., *Fadlu’l-i’tizâl ve tabakâtu’l-Mu‘tezile*, 202-212.

<sup>199</sup> İbnu’l-Murtazâ, *el-Munye ve’l-emel*, 51.

<sup>200</sup> Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd el-Mubberred, *el-Kâmil*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (Beyrut: Mektebetu’l-’Asriyye, 2010/1431), 3/143.

<sup>201</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğiyu li’l-Mu‘tezile*, 34.

<sup>202</sup> Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/175-176.

edebiyat tarihi yazarları, onu en büyük belâgatçılardan<sup>203</sup> biri olarak kaydetmektedirler.<sup>204</sup> Bu bağlamda *Mu‘cemu’l-üdebâ* yazarı Yakût el-Hamevî, Vâsıl b. Atâ’nın beliğ bir mütekellim ve usta bir hatip olduğunu aktarmaktadır.<sup>205</sup>

Vâsıl b. Atâ, iyi bir belâgatçi<sup>206</sup> ve iyi bir hatip olmasına rağmen “*ra*” harfinin telaffuzu konusunda ciddi bir problem yaşamaktadır.<sup>207</sup> Belâgat ilminde fâsîh bir sözün ortaya çıkmasını engelleyen bir kusur olarak ifade edebileceğimiz telaffuz problemi aynı zamanda fesâhatin ortaya çıkmasını engelleyen kusurlardan da biridir.<sup>208</sup> Vâsıl b. Atâ, hitabında ortaya çıkan bu fesâhat problemini çözmek için kendisince ustaca bir yöntem bulmuştur.<sup>209</sup> Şöyle ki, “*ra*” harfinin bulunduğu kelime veya kelimeleri kullanmayıp onların yerine “*ra*” harfinin bulunmadığı eş anlamlı kelimeleri kullanmayı tercih etmiştir. Örneğin البُرُّ kelimesi yerine onun eş anlamlıları olan “القَمْحُ” veya “الْحِنْطَةُ” kelimelerini kullanmıştır. Bu anlamda “الْحِنْطَةُ” kelimesi Kufe; “القَمْحُ” kelimesi de Şam lehçelerinde kullanılmaktadır. Ayrıca “البُرُّ” kelimesi, her iki kelimedenden daha fâsîh bir kelimedir. Ancak Vâsıl b. Atâ, “البُرُّ” kelimesinin her iki lehçeden daha fâsîh olduğunu bilmesine rağmen yine de o kelimeyi kullanmamıştır. Aynı zamanda bu husus Vâsıl b. Atâ’nın lehçe bilgisini göstermesi açısından önemli bir işaret olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>210</sup>

Câhız, Vâsıl b. Atâ’nın yaşadığı telaffuz problemi ve bu problemden kurtulma sebebini açıklarken hem belâgat ve fesâhat hem de Kur’ân’da geçen Mûsâ (a.s)’ın Firavun’a gönderilme hadisesi ile açıklamaya çalışmaktadır. Allahu teâlâ Hz. Mûsâ (a.s)’ı, Firavun’a iman tebliğini yapmak, iman ile ilgili kanıt ve delilleri sunmak için görevlendirdiğinde Mûsâ (a.s) kendisine verilen mesaj ile karşısındaki muhatabını göz önüne alarak Allahu teâlâ’dan, kendisini fâsîh söz söylemekten alıkoyan dili üzerindeki bağı çözmelerini<sup>211</sup> ister. Çünkü fâsîh bir şekilde iletilemeyen mesaj,

<sup>203</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifin* (Beirut: Muessetu’r-Risâle, 2015), 4/69.

<sup>204</sup> Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2: 171.

<sup>205</sup> Hamevî, *Mu‘cemu’l-üdebâ*, 6/2793.

<sup>206</sup> Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhir ve’l-‘alâm*, ed. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beirut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2003), 15/749.

<sup>207</sup> Zehabî, *Târîhu’l-İslâm*, 15/749.

<sup>208</sup> Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (Beyân-Me‘ânî-Bedî‘ İlimleri)*, 8. Bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 13.

<sup>209</sup> Hamevî, *Mu‘cemu’l-üdebâ*, 5/1579.

<sup>210</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/19.

<sup>211</sup> Tâhâ 20/27. “Dilimden bu bağı çöz”

muhatap tarafından anlaşılama problemi ile karşı karşıyadır. Bununla birlikte mesajın iletileceği muhatap yani Firavun, Allah'a inanmama konusunda inatçı olan ve inadını sürdürmek için her türlü bahaneye sığınabilecek bir kimsedir. Onun için mesajın iletilmesi esnasında onun anlaşılmasını engelleyecek her türlü bahaneyi kendi lehine kullanmaya hazır bir muhataptır. Nitekim âyeti kerîme “ *Yoksa ben kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?*”<sup>212</sup> ifadesi ile Firavun'un içinde bulunduğu psikolojik durumu anlatmaktadır.<sup>213</sup>

Mûsâ (a.s), iman davetinin yani mesajın önemi ile muhatabın içinde bulunduğu inkârî durumu da düşünerek kardeşi Hârûn'un kendisine yardımcı olarak gönderilmesini Allah'tan dilemektedir. Çünkü mesajın taşıdığı delilleri daha düzgün bir telaffuz ve daha fâsîh söz ile muhataba iletme istemiştir. Böyle fesâhat şartlarını taşıyan belağî bir üslup ile karşı tarafa iletilen mesaj, muhatabın bakışlarını kendisine daha çabuk çevirecek, muhatabın zihninin daha iyi anlamasını ve muhatabın ruhunun kendisine daha hızlı yönelmesini sağlayacaktır.<sup>214</sup>

Câhız, fesâhatın önemine dikkat çekmek için yine Mûsâ (a.s)'ı örnek vermektedir. Allahu teâlâ, Mûsâ (a.s)'a kesin deliller, açık ve belirgin kanıt ve alametler vermesinin yanında bu delil ve kanıtları düzgün ifade edebilmek için dilinin üzerindeki düğüm ve tutukluluğu da kaldırmıştır.<sup>215</sup>

Bu bağlamda Câhız, Vâsıl b. Atâ'nın “*ra*” harfinin bulunduğu kelimeleri telaffuz etmemesinin sebebini onun işgal ettiği konum açısından değerlendirmektedir. Câhız'a göre eğer Vâsıl b. Atâ, bir ekolün lideri ve temsilcisi ise o ekolün ortaya attığı tezlerin de savunucusu konumundadır. Kendi ekolünü, diğer mezhep ve inanç ekollerine karşı savunabilmek için deliller ile onlara cevap vermesi gerekir. Deliller ile de cevap vermek münâzalar ve uzun tartışmaları beraberinde getirmektedir. İşte tam da burada Câhız'a göre, beyânın yani etkili ve güzel konuşmanın önemi devreye girmektedir. Fakat güzel ve etkili konuşmak da beraberinde bazı şeyleri getirmektedir. Sözcükleri ayırt etme ve onları idare etme (makam ve konuma göre sözcükleri seçme ve nasıl kullanacağını bilme), sıralama ve

<sup>212</sup> ez-Zuhuruf 43/52.

<sup>213</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/11.

<sup>214</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/11.

<sup>215</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/17.

hesaplama (sözcükleri sıralama fakat belli düzen sistemi içerisinde düzenleme), doğru ve düzgün konuşmayı sağlayacak araçları tamamlama ve onları ustalık ile kullanma, mahreçleri kolay ve duyulacak bir şekilde telaffuz etme, harflerin hak ettiği değeri (harflerin sıfatlarının hakkını) vererek onları güzel bir şekilde çıkarmak gerekir. Câhız'ın bu paragrafta dile getirdiği şartları kısaca fesâhatın şartları olarak ifade edebiliriz.<sup>216</sup> Fesâhatın şartlarını taşıyan bir kelamın aynı zamanda sahip olması gereken diğer bazı şartlar da vardır. Konuşma esnasında tatlı dilli olmak ve güzel konuşmak gerektiği gibi akıcı ve büyüleyici konuşmak da gereklidir. Ancak mezkûr özelliklere sahip bir konuşma veya hitap dikkatleri ve bakışları üzerine çekebilir.<sup>217</sup>

Câhız'a göre, Vâsıl b. Atâ'nın bulunduğu liderlik konumu, ifade ve üslup açısından yektin olmasını da gerektirdiğini düşünmektedir. Aynı zamanda Vâsıl b. Atâ, etkili ve güzel konuşma, ustaca kullanılabilen bir dil ve idare edilebilen bir yeteneğin yerine konulabilecek başka bir şeyin olmadığını da bilincindedir. Çünkü ses ve mana kusurlarından arınmış bir üslup, mütakellime bir saygınlık kazandırdığı gibi muhatapta da bir kabul ve onay eğilimi ortaya çıkarır. Söz konusu sebeplere binâen Vâsıl b. Atâ, içinde bulunduğu konum gereği, konuşma veya hitap etme esnasında harfleri güzel bir şekilde çıkarmaya, açık ve seçik konuşmaya, anlaşılır bir tarzda konuşmaya gereksinim duyduğu için "ra" harfinin bulunduğu kelimeleri kullanmamayı tercih etmiştir.<sup>218</sup>

Vâsıl b. Âta'nın yanında Bağdat Mu'tezile'sinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Sümâme b. Eşres (öl. 213/828) de belâgat ile ilgilenmiştir. Yaşadığı dönem itibariyle kelam ve fıkıh alanlarında büyük bir birikime sahip olması ile birlikte diğer İslâmî ilimlerde de zengin bir birikime sahiptir. Ayrıca Arapçayı güzel bir üslup ile kullanmaktadır.<sup>219</sup> Câhız, Mu'tezile ekolünün önde gelen bu şahsiyeti hakkında<sup>220</sup> şu ifadeleri kullanmaktadır: Yaşadığı dönem itibariyle, şehir ve taşrada yaşayan hiç kimse, onun ulaştığı belâgat seviyesine ulaşamamıştır. Çünkü Sümâme b. Eşres, konuşurken harfleri zorlanmadan telaffuz eder ve yine konuşurken az lafız

<sup>216</sup> Fesâhat sözün, ses ve mana kusurlarından arınmış olmasıdır. Fâsîh söz, manası kolay anlaşılabilir, rahat telaffuz edilen, dizimi mükemmel olan sözdür. Bundan dolayı fâsîh bir konuşmada veya yazıda bulunan her kelimenin sarf kurallarını uygun, manasının anlaşılır olması, tatlı ve akıcı olması gerekir. (Bolelli, *Belâgat*, 13.)

<sup>217</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/16.

<sup>218</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/16-17.

<sup>219</sup> Mustafa Çuhadar, "Sümâme b. Eşres", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 130.

<sup>220</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

kullanmasına rağmen iletmek istediği mesajı, muhataba güzel bir şekilde iletir. Lafızları, iletmek istediği mesaj ölçüsünde kullanır, lafızları hangi makamda yani hangi duruma göre kullanmışsa, lafızların manalarını, makamın gereğine göre seçmiştir.<sup>221</sup>

Buna ilaveten Sümâme b. Eşres'in beyân'ının ne olduğu konusundaki sorusuna rastlamaktayız. Cafer b. Yahyâ'ya “*beyân*” nedir diye sorar: Cafer b. Yahyâ da cevaben şunları söyler: Lafzın, ifade etmek istediğin manayı ihtiva etmesi, maksadını beyân etmesi farklı anlaşılmalara mahal vermemesi ve maksadının anlaşılması için (muhatabını) düşünceye sevk etmemesidir. Muhakkak ki böyle bir lafız, yapmacık tavrı kendisinde barındırmaz, sünilikten uzak olur, kapalılık ve te'vilden de kurtulmuş olur.<sup>222</sup>

Burada sorulan “*beyân nedir*” sorusu genel anlamda fesâhatin ne olduğu sorusu ile eşdeğer bir anlam içermektedir. Bu husus da o dönemde beyân'ın fesâhati de kapsadığını veya beyân ile fesâhatin eşanlamlı kullanıldığını göstermektedir. Bu bağlamda Sümâme b. Eşres, Cafer b. Yahyâ'nın konuşmasının<sup>223</sup> özellikleri hakkında şunları ifade etmektedir: Cafer b. Yahyâ, insanların en güzel konuşanı idi. Sakin ve yavaş, akıcı ve tatlı bir şekilde konuşurdu. Buna ilaveten tekrara da düşmeyecek şekilde anlaşılır konuşurdu. Şayet yeryüzünde konuşması ile (güzel telaffuzu sayesinde) işaret etmeye gerek duymayan bir kimse olsaydı şüphesiz ki bu kimse Cafer b. Yahyâ olurdu. Çünkü Cafer b. Yahyâ konuşurken işaret etmeye ve tekrarlamaya ihtiyaç duymazdı. Bu ifadeler aynı zamanda bize Sümâme b. Eşres'in etkili ve güzel konuşma hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır.<sup>224</sup>

Mu'tezile'nin bir diğer önemli şahsiyetlerinden olan ve aynı zamanda şair kimliği ile tanınan siması Nazzâm'dır. Basra Mu'tezile'sinin önde gelen kelamcılarında biridir. Kelam, fıkıh ve hadis ilimlerinde zengin birikimin yanına dil, edebiyat ve şiir alanlarında da büyük bir birikime sahiptir. Dil ilimleri ve şiirler konusunda birçok kitaptan istifade etmiştir. Ayrıca biyografi kitaplarında birçok şiiri bulunmaktadır.<sup>225</sup>

<sup>221</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/83.

<sup>222</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

<sup>223</sup> Muberrred, *el-Kâmil*, 1/226.

<sup>224</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/79.

<sup>225</sup> Dayf, *Tarîhu edebil- 'Arabî el-Asru'l-Abbâsiyyu 'l-evvel*, 430.

Şevkî Dayf, Mu‘tezilî şairleri ele alırken Nazzâm’ı da bir Mu‘tezilî şair olarak ele alıp işlemiştir. Nazzâm’ın birçok şiiri bulunmakla birlikte, şiirlerinde kelâmî bakış açısı ve mu‘tezilî düşüncesinin etkisi bulunmaktadır. Usta ve mahir bir kimsenin manayı ele aldığı gibi manayı derinlikli kullanarak şiirleri ile mu‘tezilî terimleri birbirleri ile harmanlamıştır. Bunun yanında şiirsel özellikleri de dikkate almıştır. Şiirdeki manaların birbiriyle uyumlu olmasına ayrıca şiirlerinin duygulara hitap etmesine önem vermiştir.<sup>226</sup>

Yukarıdaki başlık altında ele aldığımız bilgilerden hareketle Mu‘tezile ekolüne mensup söz konusu âlimlerin sadece mütakellim vasıfları bulunmamaktadır. Bunun yanında edip ve şair gibi bazı edebî kimlikleri de bulunmaktadır. Söz konusu kimlik de onların belâgat ile ilgilenmelerinde büyük bir etken olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Sümâme b. Eşres’in beyân ile ilgili gözlem ve düşünceleri onların belâgat ile ilgilendiklerini göstermesi açısından önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

## 1.2. Mu‘tezilî Belâgat Âlimleri

Bu başlık altında mu‘tezilî belâgat âlimlerinin kimler olduğu ele alınmaya çalışılacaktır. Akabinde onların tarihçe-i hayatlarıyla ilgili kısa bilgiler verildikten sonra onların belâgat ile ilgili düşüncelerine icmâlî bir şekilde yer verilmeye gayret edilecektir.

### 1.2.1. Amr b. Ubeyd

Ebû Osmân Amr b. Ubeyd el-Bâb (öl. 144/761), Mu‘tezile’nin kurucularından olup Vâsıl b. Âta’nın arkadaşı ve Hasan el-Basrî’nin öğrencisidir. İslâm’ı müdafaa etme ve Zındıklara karşı mücadele etme konusunda büyük gayretleri olmuştur. Amr b. Ubeyd, âlim ve mütakellim olmasının yanında zahid ve takva sahibi bir şahsiyet olup<sup>227</sup> aynı zamanda güçlü hitabetiyle dini konuşmalarında dinleyiciler üzerinde tesir bırakan ünlü bir vaiz ve hatiptir. Abbasî Halifesi Mansûr’un (öl. 158/775) yanında itibarlı ve nasihat/vaazlarıyla da onu etkileyen bir kimsedir.<sup>228</sup> Amr b. Ubeyd ile İbn Ebî Leylâ (öl. 148/765) vefat ettiklerinde Halife Mansur “*Kendisinden*

<sup>226</sup> Dayf, *Tarihü edebîl-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*, 431.

<sup>227</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 3/100.

<sup>228</sup> Hallikân, *Vefeyâtu’l-‘ayân*, 3/460-462.

*utanılacak/çekinilecek kimse kalmadı”* ifadesini kullanarak üzüntüsünü dile getirmiştir.<sup>229</sup>

Amr b. Ubeyd’in belâgata dair görüşlerini, kendisine belâgatın ne olduğunu soran bir şahsa verdiği cevaplarda görmekteyiz. Söz konusu şahıs belâgat nedir diye sorunca: Belâgat seni cennete ulaştıran ve cehennemden uzaklaştıran şeydir diye cevap verir. Soru soran ben bunu kastetmedim deyince: Sana doğru yol üzere olmanın ve doğru yolda sapmanın sonucunu gösteren şeydir. Soru soran ben bunu kastetmedim deyince: Susmayı iyi bir şekilde yapamayan kimse dinlemeyi de iyi bir şekilde yapamaz. Aynı zamanda dinlemeyi iyi bir şekilde yapamayan güzel bir şekilde de konuşamaz. Soru soran ben bunu kastetmedim deyince: Peygamber efendimizin şu hadisi ile cevap verir: Peygamberler az konuşan bir topluluktur. Yani kelamı/konuşması az olan demektir.<sup>230</sup> Ayrıca onlar, bir kişinin kendi akli kapasitesinden daha fazla konuşmasından hoşlanmazlar. Soru soran şahıs, ben bunu kastetmedim deyince: Onlar sözün fitnesinden ve kelamın kusurlarından korkarlar. Ama sessiz kalmanın fitnesinden ve susmanın kusurlarından korkmazlar. Soru soran şahıs, ben bunu kastetmedim deyince: Sen muhataba doğru anlatımda bulunmak için lafız seçiminin nasıl olması gerektiğinden bahsediyorsun deyince, soru soran evet şeklinde cevap verince: Eğer sen, Allah’ın hüccetlerini yükümlü insanların zihinlerine yerleştiriyorsan, onları dinleyenlere kolayca anlatabiliyorsan ve buradaki manaları kulaklara hoş gelen, zihinlerde makbul olan ve dinleyenlerin işittiklerinde derhal icabet ettikleri lafızlarla süsleyebiliyorsan, kitap ve sünnet ile ilgili insanların kalplerinde bulunan meşguliyetleri kaldırabiliyorsan sana hak ile batılı birbirinden ayıran biz söz (faslu’l-hitâb) verilmiştir. Allah tarafından çokça sevap vermeye hak kazanmışsın, şeklinde cevap verir.<sup>231</sup>

Amr b. Ubeyd’in belâgat ile ilgili yaptığı tanımlara bakılırsa, kendisinin belâgat anlayışı temelde itikâdî ve dini saikler üzerine temellenmiştir. Belâgatın temel görevi, etkili ve güzel konuşma değil aksine insanı cennete ulaştıran ve cehennemden uzaklaştıran doğru yol ve nasihattir. Bununla birlikte neredeyse bütün belâgat tanımlarında yaşadığı zühd hayatının etkisi bulunmaktadır. Az konuşmak,

<sup>229</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1988, 2/94.

<sup>230</sup> رَجُلٌ بَكِيءٌ “Az konuşan kimse” ifadesi de bu anlamda kullanılmaktadır.

<sup>231</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1988, 1/114.

konusurken günah sayılabilecek hatalara düşmemek için susmayı tercih etmek gibi zühd hayatının temel özelliklerini belâgat terimi ifade etmeye çalışmıştır.<sup>232</sup>

Amr b. Ubeyd'in bir kalamcı olması hasebiyle belâgat tanımlarında kelâmî amaçlarını da görmekteyiz. Belâgati, Allah'ın hüccetlerini insanların zihinlerine naksetme, Allah'ın hüccetlerinin anlaşılması için insanlara yardımcı olma, insanların kitap ve sünnet ile ilgili yaşadıkları problemlerin çözümü ile irtibatlandırmıştır. Fakat muhatabın anlayacağı şekilde lafızların seçilmesi ifadesi de belâgat tarifine uygun bir tanım olmuştur.<sup>233</sup>

Genel anlamda Amr b. Ubeyd'in belâgat anlayışı, daha çok az konuşmak ve susmak etrafında gelişmiştir. Bu çerçeveden belâgat anlayışına bakıldığı zaman sanki îcaz'ı her şeyden daha önemli görmüştür. İtnap veya itâle dediğimiz sözü uzatmayı hiç tasvip etmemiştir. Çünkü sözü uzatmak insana daha fazla sorumluluk yüklemektedir. Nitekim kendisi de sözün/kelamın uzadığı zaman, kişinin tekellüf yani yapmacık ve sahte davranışlarda bulunmasının daha olası olduğunu ayrıca içinde yapmacık ve sahte tavrın bulunduğu bir şeyden de hayrın bulunamayacağını ifade etmektedir.<sup>234</sup>

### 1.2.2. Bişr b. el-Mu'temir

Ebû Sehl Bişr b. el-Mu'temir el-Hilâli el-Bağdâdî (öl. 210/825), Bağdat Mu'tezile'sinin kurucusu ve revidir. Abbasî halifesi Hârûnurreşîd (öl. 193/809) döneminde şöhreti artmıştır. Ayrıca Abbasî veziri, Yahyâ b. Halid el-Bermekî'ye (öl. 190/805) yakın bir kimsedir. Bişr b. el-Mu'temir, bir kalamcı olarak şöhret bulmasının yanına edebiyatçı kimliği de çok önemli bir yer tutar. Mu'tezilî kimliği ile edebiyatçı kimliği en bariz özellikleridir.<sup>235</sup> Bu bağlamda Câhız, Bişr b. el-Mu'temir'in edebiyatçı kimliğine vurgu yaparak onu, belâgat ilminin kurucusu olarak kabul eder.<sup>236</sup> Buna ilaveten Bişr b. el-Mu'temir, ünlü bir şairdir. Şiirlerinde tema olarak eğitim yönü daha ön plana çıkmaktadır.<sup>237</sup>

<sup>232</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 37.

<sup>233</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 37.

<sup>234</sup> Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1988, 1/113.

<sup>235</sup> Emîn, *Duha 'l-İslâm*, 3/102.

<sup>236</sup> Emîn, *Duha 'l-İslâm*, 3/70.

<sup>237</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 38.

Câhız tarafından Bişr b. el-Mu‘temir’in belâgat ilminin kurucusu<sup>238</sup> olarak kabul edilmesinin nedeni Bişr b. el-Mu‘temir’in belâgatın esasları olarak kabul edilebilecek önemli bir risale bırakmış olmasıdır.<sup>239</sup> Risalesinde belâgat esasları hususunda önemli tespitleri bulunmaktadır. Bişr b. el-Mu‘temir, bir gün öğrencilerine hitabet dersi veren İbrahim b. Ceble b. Mahreme es-Sekûnî el-Hatîb’e uğrar ve orada bekler. İbrahim b. Ceble, Bişr b. el-Mu‘temir’in hitabet dersinden istifade etmek veya kendilerini seyretmek için durduğunu düşünür. Fakat Bişr b. el-Mu‘temir, derse ara verilmesini yani dersin işlenilmesinin durdurulmasını ister. Akabinde de kendisine bir sayfa ile birlikte divit ve üzerine yazı yazılacak bir şey getirilir.<sup>240</sup> Bunun üzerine belâgat ile ilgili düşüncelerini kaleme alır. Genel itibarıyla hitabetin temel alması gereken esaslardan bahsettiği gibi bir hatibin de dikkate alması gereken hususlardan da bahsetmektedir. Bu iki husus bağlamında genel anlamda belâgat kaidelerinden bahsettiğini de ifade edebiliriz. Bişr b. el-Mu‘temir, risalesinde genel hatlarıyla şu hususlara dikkat çeker.

1. Yazı yazmak için bir vaktin belirlenmesi: İnsanın aktif olduğu, kafasının meşguliyetten uzak olduğu ve kendisine icabet edeceği bir zaman diliminin seçilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü böyle bir zaman dilimi mahiyet açısından daha değerli ve (zaman miktarı) açısından da daha yücedir. Ayrıca böyle bir zaman diliminde yazılan bir yazı, kulağa daha hoş, gönüle daha tatlı gelir ve çirkin hatalardan da korunmuş olur. Bununla birlikte Bişr b. el-Mu‘temir’e göre, böyle özelliklere sahip bir yazı, gün boyunca sıkı çalışma, uzun uzadıya düşünme ve sesli bir şekilde telaffuz etmek neticesinde yazılan yazıdan daha değerlidir. Çünkü ilk olarak ifade edilen yazı, doğallığın alametlerini barındırmakla birlikte yeteneğin ortaya çıkması ve taşması ile birlikte meydana gelmiştir. İkinci olarak ifade edilen yazı ise zorlama, sıkı bir şekilde çalışma ve yapmacık bir tavırla (doğal olmayan) ortaya çıkmıştır. Zorlama ile yazılan bir yazıda hayır yoktur. Eğer bir söz veya yazı kolay ve rahat bir şekilde meydana geliyorsa, kaynak ve menbasından çıkar gibi dile hafif ve kolay gelmesi, düzgün ve makbul olması kaçınılmazdır.<sup>241</sup>

2. Muğlaklıktan ve zor kelimelerden kaçınmak. Bişr b. el-Mu‘temir’e göre, ister lafızda isterse de manada olsun muğlaklıktan ve anlaşılması zor kelimelerden

<sup>238</sup> Atîk, *‘İlmu’l-beyân*, 10.

<sup>239</sup> Bedevî Tabbâne, *el-Beyânü’l-‘Arabî*, 2. Bs (Kahire: Müessesetu’r-Risâle, 1958/1377), 42.

<sup>240</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/98.

<sup>241</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/98-99.

kaçınmak gerekir. Bununla birlikte muğlaklık, manaları yok eder, lafızları kusurlu hale getirip bozar.<sup>242</sup>

3. Lafız ve mana uyumu: Bişr b. el-Mu‘temir, lafız ile mana arasında uyumun bulunmasına dikkat çeker. Seçilen mana nispetinde bir lafız seçilmeli veya manayı ifade edebilecek bir lafzın kullanılması gerekmektedir. Eğer seçkin bir mana tercih edilecekse ona göre de seçkin bir lafzın araştırılması gerekir. Çünkü seçkin bir mana, seçkin bir lafzı zorunlu olarak gerektirmektedir. Ayrıca mana ile lafız kendilerini kusurlu hale getiren ve aralarında uyumsuzluk meydana getiren şeylerden kendilerini muhafaza etmelidir. Bu husus da ancak lafızların inceliği, tatlılığı, akıcılığı, kolaylığı ile birlikte mananın açık ve anlaşılır olmasıyla ortaya çıkar.<sup>243</sup>

Bişr b. el-Mu‘temir risalesinde insanları, sanatsal kabiliyetlerine, edebiyat yetilerine ve kelama hâkim olma güçlerine göre üç seviyeye ayırır. Birinci seviyedeki edip, doğuştan yetenekli ve usta bir ediptir. Gerçek edebiyat yetenek ve becerilerine sahiptir. Ortaya koyduğu edebiyat iyi ve güzel, konuştuğu sözler de soylu ve yücedir. Böyle bir kimsenin lafızları, zarif ve tatlı, görkemli ve basit olmalıdır. Manaları da açık ve anlaşılır olmalıdır. Lafızları, garâbet ve ta’kidden uzak olmalı, dinleyicilerin durumlarına, kültür seviyelerine ve buldukları yaş grubuna uygun olmalı ayrıca yakın anlamlı ve herkes tarafından bilinen kelimeler olmalıdır.<sup>244</sup>

Toplumun önde gelenlerine veya özel/kültürlü bir gruba hitap ediliyorsa nitelikli bir hitabet; eğer avam yani halka hitap edilecekse ona göre bir hitap türü tercih edilmelidir. Burada ifade edilenler, avama yani halka, hitap edilen mana ve lafızların sıradan ve değersiz olacağına; seçkinler/kültürlü grubuna hitap edilen mana ve lafızların da yüce ve değerli olacağı anlamına gelmez. Esasen ortaya konan lafız ve manaların değeri, bu iki kıstasın dışındadır. Değerin ölçüsü lafız ve manaların doğru ifade edilmesi, hâl’e (içinde bulunan duruma) uygun olmakla birlikte faydalılık esasını gözetmesidir. Ayrıca her makam için bir söz vardır ilkesini de dikkate almasıdır.<sup>245</sup>

<sup>242</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/99.

<sup>243</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/99.

<sup>244</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/99.

<sup>245</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/99.

Bişr b. el-Mu‘temir lafız ve mananın değeri hakkında üç tane kriteri ortaya koyduğunu görmekteyiz. Birincisi es-Sevâp yani doğru kullanım: Örfe yani uygulamadaki kullanıma, dil kaidelerine ve teknik terimlere aykırı olmamasıdır. İkincisi el-Menfaa yani faydalılık: Belki burada ifade edilen faydalılık ilkesi hatip veya edibin kendi maksat ve meramını ifade etmesi veya ulaşmak istediği amacına ulaşmasıdır. Üçüncüsü muvâfakatu’l-hal yani hâle uygunluk: Her makam için bir söz vardır. Lafızlar, muhataplar kimlerse onların makamlarına uygun olacak şekilde seçilmesi gerekir.<sup>246</sup> Nitekim bununla ilgili olarak Bişr b. el-Mu‘temir şunları ifade etmektedir. Konuşan kimse, manaların ölçüsünü/oranını bilmesi gerekir aynı zamanda bu manaları dinleyenlerin kendi kapasitelerine ve içine buldukları hâl ve duruma göre kıyaslamalı yani dengelemelidir. Bu denge çerçevesinde her tabaka için bir kelim yine bu denge çerçevesinde her hal için bir makam oluşturmalıdır. Genel olarak şu ifade edilebilir ki, kelamın ifade alanı manayı ifade edecek oranda olması gerekir. Mananın da anlam alanı, makamları ifade edebilecek oranda olması gerekir. Bunun yanında hem dinleyicileri hem de dinleyicilerin içinde buldukları durumları ifade edebilecek oranda olması gerekir.<sup>247</sup>

Usta ve yetenekli edibin özelliklerine geri dönersek Bişr b. el-Mu‘temir, söz konusu edibin özelliklerinden bir diğerinin hem avam hem de havasa yani bütün insanlara hitap edilecek bir üsluba sahip olmasıdır. Çünkü böyle yetenekli bir edip, nitelikli manaları halka (avam) aktarabilecek bir yetkinliğe sahiptir. Bununla birlikte böyle nitelikli manaları, onların anlayabileceği lafızlarla onların anlamalarını ve algılamalarını sağlayabilir. Fakat usta ve yetenekli bir edip, fesâhatin sıhhat şartlarından kendisini soyutlayamaz. Fesâhatin şartları bulunmadığı takdirde sıradan insanların kullandığı ve nitelikli olmayan lafızların kullanması kaçınılmaz olur.<sup>248</sup>

İkinci seviyedeki edip ise kendisinde doğal yeteneğin fazlaca bulunmadığı ve iyi bir işi tam manasıyla yapmaya muktedir olmayan kimsedir.<sup>249</sup> Bişr b. el-Mu‘temir, böyle kimselerin teennî ile hareket etmeleri ve lafızlar üzerinde düşünmeleri gerektiğini ifade eder. Yine böyle kimselerin, ilk etapta kelimeleri düzenlemeleri, lafızları yerlerine koymaları ve kafiyeleri en güzel konumlarında getirmeleri zor olduğu için onların çalışmalar ve denemeler yapmaları

<sup>246</sup> Kassâb, *et-Turâsu ‘n-nakdiyyu ve ‘l-belâğiyu li’l-Mu‘tezile*, 42.

<sup>247</sup> Câhız, *el-Beyân ve ‘t-tebyîn*, 2009, 1/99-100.

<sup>248</sup> Câhız, *el-Beyân ve ‘t-tebyîn*, 2009, 1/99.

<sup>249</sup> Kassâb, *et-Turâsu ‘n-nakdiyyu ve ‘l-belâğiyu li’l-Mu‘tezile*, 42.

gerekmektedir. Çalışma ve denemeleri neticesinde içlerindeki doğal yeteneğe tepki vermemeleri ve ona muvafık hareket etmemeleri düşünülemez.<sup>250</sup>

Üçüncü seviyedeki edip ise edebiyata kabiliyeti olmayan ve edebiyat için gerekli olan şartları kendisinde barındırmayan kimsedir. Söz konusu özellikleri kendisinde barındırmayan bir kimse, edebiyat sanatını bırakması gerekir. Kendi yeteneklerine uygun sanatlara yönelmesi gerekir. Böyle bir kimse neden vezinli şiir yazamadı veya neden düzyazıyı tercih etmedi diye kınanmaz. Fakat doğal yetenek ve kabiliyeti olmadığı halde bu işi üstlenirse kendisinden daha az nitelikli biri onu hem ayıplar hem de kendisini ondan daha üstün görür.<sup>251</sup>

### 1.2.3. Câhız

Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız (öl. 255/869), Basra'da dünyaya gelmiştir. Arap dili ve edebiyatını Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (öl. 209/824[?]), Asmaî (öl. 216/381) ve Ebû Zeyd el-Ensârî (öl. 215/830) gibi şahsiyetlerden almıştır. Fâsîh Arapçayı, Basra panayırının kurulduğu Mirbed'e giderek buraya gelen Araplardan şifahi olarak almıştır. Dil ilimlerine ilaveten kelim ilmini de hocası Nazzâm'dan tedarik etmiştir.<sup>252</sup> Okuma ve araştırmaya büyük bir merakı olan Câhız, birçok ilimde tebarüz etmiş bir şahsiyettir.<sup>253</sup> Kelim ilmi, ahbar, şiir, fıkıh ve te'vilu'l-kelim alanında önde gelen bir kimsedir.<sup>254</sup>

Dilbilimlerinde büyük bir birikime sahip olan Câhız, ilmi birikiminin bir kısmını, yukarıda ifade ettiğimiz gibi Araplardan almıştır. Bir diğer kısmını da Fars, Yunan ve Hintlilere nispet edilen bazı kitapları araştırarak elde ettiği rivâyet edilmektedir. Böyle büyük bir ilmi birikime sahip olmanın neticesi olarak Câhız, birçok ilim dalı ile ilgilenmiştir. Belâgat da ilgilendiği ilim dallarından hatta en önemlilerinden biri olmuştur.<sup>255</sup>

Câhız, belâgat ve beyân konularıyla yakından ilgilenmekle birlikte bu konularla bağlantılı olan diğer hususlarla da yakından ilgilenmiştir. Belâgat ve beyân konularıyla ilgili "*el-Beyân ve't-tebyîn*" ile "*el-Hayevân*" adlarında iki önemli eseri

<sup>250</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/100.

<sup>251</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/100.

<sup>252</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/582.

<sup>253</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 5/2101.

<sup>254</sup> Altıntaş, "Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", 78.

<sup>255</sup> Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 189.

bulunmaktadır. Söz konusu eserlerinde belâgat ve beyân konularını ele almaktadır. Fakat konuları ele alma hususunda belli bir metodu olmadığı için belâgat konularını birbirinden farklı başlıklar altında ele almıştır.<sup>256</sup> Belâgat, beyân, beyânın kısımları ve fesâhati ele almasına rağmen bu konular kendi içinde bir bütünlük arz etmemektedir. Söz konusu konular, verdiği örnekler içinde kaybolmuş ancak titiz bir araştırma ve inceleme neticesinde ortaya çıkarılabilir.<sup>257</sup>

Belâgat ve beyân konuları işleme hususunda bir bütünlük arz etmese de Câhız'ın belâgat ile ilgili mülahazaları Arap belâgatının ilk nüveleri olarak kabul edilmektedir. Kendisinden sonra belâgat ile ilgili yapılacak çalışmalara kaynaklık teşkil etmektedir.<sup>258</sup>

Belâgat kavramını çoğunlukla tek başına ele almamıştır. Bazen hitabet kavramı ile bazen de fesâhat kavramı ile iç içe ele almıştır. Belâgatı, hitabet ve fesâhatten kesin çizgilerle birbirinden ayırmamıştır. Buna rağmen belâgat ile ilgili birçok tanıma yer vermiştir.<sup>259</sup> Tanımlardan bazıları Araplara ait iken diğer bazıları da Arapların dışındaki farklı milletlere ait tanımlardır. Kendi döneminde yaşayan ve muasırları olan birçok kişinin de belâgat mülahazalarını zikretmiştir. Özellikle de Mu'tezile ekolüne mensup kişilerin belâgat ile ilgili düşüncelerini aktarmıştır.<sup>260</sup>

Câhız, beyân terimini daha çok lügat anlamıyla kullanmasıyla birlikte ona göre beyânın temel noktası anlatmak, ifade etmek ve karşı muhataba fikirlerin aktarılmasıdır. Bu bağlamda ona göre beyân, mana üzerindeki örtüyü açan, akıldan perdeyi kaldıran ve böylelikle dinleyicinin veya okuyucunun, mananın hakikat ve neticesini anlamasını sağlayan kapsamlı bir kavramdır. Buna ilaveten beyânın dönüp durduğu yer, konuşan ile dinyelenin amaçladıkları gayedir. Söz konusu gaye de anlatmak ve anlamaktır.<sup>261</sup>

Câhız yaptığı beyân tanımı ile nitelikli söz söylemenin nasıl olması gerektiğinden bahsetmektedir. Dilin burada önemli bir etkisi bulunmaktadır. Anlama ve anlatmada dilin belirleyici bir rolü bulunmaktadır. Akıl ve kalpte gizli olan şeyleri aşikâr kılan dildir. Dil ne kadar açıklayıcı olursa kalp de söylenen şeyleri daha çabuk

<sup>256</sup> Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, 189.

<sup>257</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğyyu li 'l-Mu'tezile*, 61.

<sup>258</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğyyu li 'l-Mu'tezile*, 61.

<sup>259</sup> Kassâb, *et-Turâsu 'n-nakdiyyu ve 'l-belâğyyu li 'l-Mu'tezile*, 83.

<sup>260</sup> Dayf, *el-Belâga*, 46.

<sup>261</sup> Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 2009, 1/60.

algılar.<sup>262</sup> Bu bağlamda Câhız, dilde bulunan kusurların anlama ve anlatma üzerinde etkisi olduğunu düşünmektedir. Kekeleme, açık konuşmama, peltek konuşma, konuşma güçlüğü ve yavaşlığı gibi<sup>263</sup> konuşma sistemindeki aksaklıklar, anlama ve anlatma açısından birer engel teşkil etmektedir.<sup>264</sup>

Nitelikli bir söylemde bulunmanın dil ile bağlantısı olduğu gibi kullanılacak lafızların niteliği ile de bağlantılıdır.<sup>265</sup> Câhız'a göre bir söylemde seçilecek kelimeler, sıradan, unutulmuş ve sokak dilinde kullanılan kelimeler olmaması gerekir. Az kullanılan kelimeler buna ilaveten ancak bedevi Arapların kullandıklarında anlayacakları yabancı kelimeleri de kullanmamak gerekir. Yabancı kelimeleri ancak onları kullanan insanlar anlayabilir. Nitekim sokağa ait dili de ancak sokakta yaşayanlar anlar.<sup>266</sup>

Câhız'a göre, insanların içinde buldukları durumlar (hâl) nasıl birbirinden farklı ise insanların kullandıkları kelimeler de birbirinden farklıdır. Akıcı, nükteli, güzel ve dile kolay gelen kelimeler olduğu gibi çirkin, iğrenç ve dile ağır gelen kelimeler de vardır. Bütün bu kelimeler Arapça kökenli olabilir. Araplar bu kelimelerle birbirlerini övmüş ve hatta birbirlerini yermiş de olabilirler.<sup>267</sup> Fakat bu kelimeler ancak mananın ruhuna uygun olarak kullanılması gerekir. Değersiz ve sıradan kelimeler ancak değersiz ve sıradan olan manaları ifade etmek için kullanılır.<sup>268</sup>

Nitelikli söylemde bulunmanın bir diğer özelliği ise gönüllerde bulunan manaların anlatılması ve onların dile getirilmesidir. Manaların açıklığı ise delaletin netliği, istenen manayı doğru olarak gösterebilme, kısaltmanın güzelliği ve ustalıkla planlamasıyla orantılıdır. Mana açığa vurulmadığı zaman nitelikli bir söylemden bahsedilemez. Mana taşımayan lafızlar, boş ve anlamsız bir şekil olarak kalır. Kelimelere dökülmeyen manalar, varlık kazanamamış bir anlam içinde var olan gizli

---

<sup>262</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/14.

<sup>263</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2009, 1/15.

<sup>264</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 35.

<sup>265</sup> Dayf, *el-Belâga*, 46.

<sup>266</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1988, 1/144.

<sup>267</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1988, 1/144.

<sup>268</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1988, 1/145.

kapaklı şeylere benzer. Mananın dışı yansıtılması ise lafız, işaret, akd ve hal ile gerçekleşir.<sup>269</sup>

Lafız ile mana arasındaki uygunluk, nitelikli bir söylemi etkileyen bir faktördür. Câhız, bununla ilgili olarak, lafız ile mana sürekli birbiri ile rekabet halinde olması gerektiğini, lafzın kulakta işitildiği anda kalpte de kendisini hissettirmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>270</sup> Bir sözün manası seçkin, lafzı belîğ, yapısı dinleyende hoşnutsuzluk uyandırmayacak şekilde sağlam, uyumsuzluk ve zorlamadan uzak olursa, bu söz kalplerde hafif yağmurun toprak üzerindeki etkisini gösterir. Eğer söz yukarıda zikredilen özelliklere sahip olursa muhatap üzerinde etkili olma şansı daha da artar.<sup>271</sup>

#### 1.2.4. Rummânî

Ebu'l-Hasen Ali b. İsâ b. Ali er-Rummânî el-Bağdâdî (öl.834/994), itikatta Mu'tezile ekolüne mensiptir. Önemli bir Mu'tezile kelamcısı olarak kabul edilmektedir.<sup>272</sup> Kelam ilminde İbnu'l-İhşîdî'in (öl. 326/938) önderliğini yaptığı İhşîdiye Mu'tezile ekolüne mensuptur.<sup>273</sup> Dil ilimleri ve nahiv ilminde de önemli bir şahsiyettir. Ebû Bekir b. Dureyd (öl. 321/933), Ebû Bekir es-Serrâc (öl. 316/929) ve Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/923)<sup>274</sup> gibi âlimlerden dil ve nahiv dersleri aldı.<sup>275</sup> Ayrıca Nahiv ilminde Basra ekolüne mensup bir dilcidir. Rummânî, mantık ilminde de önemli bir birikime sahiptir. Hatta mantık ilmindeki derinliği ve birikimi yüzünden eleştirildiği rivâyet edilmektedir. Mantık ilmini, nahiv ilmine tatbik ederek nahvi, mantık ilmi ile karışık bir şekilde ele almıştır.<sup>276</sup> Bu yüzden de eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda Ebû Ali Fârisi: *"Eğer nahiv, Rummânî'nin ifade ettiği şeyler ise, bu nahivden bize düşen bir şey yoktur, eğer nahiv bizim söylediklerimiz ise bu nahivden ona düşen bir şey yoktur"* ifadesini kullanmıştır.<sup>277</sup>

Rummânî, Kur'ân ilimleri konusunda ileri derecede vukufiyet sahibi bir kimsedir. Kur'ân âyetleri üzerinde derinlikli düşünebilen ve belâgatın inceliklerini

<sup>269</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 37-38.

<sup>270</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1988, 1/115.

<sup>271</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 39.

<sup>272</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/483.

<sup>273</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1826.

<sup>274</sup> Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Ûu'ât*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Dâru'l-Fikr, 1979/1399), 2/180-181.

<sup>275</sup> Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 276.

<sup>276</sup> Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ'*, 276.

<sup>277</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1826.

ilmi açıdan ele alabilen bir bakış açısına sahiptir.<sup>278</sup> Kur'ân ve tefsir ilmi ile ilgili birçok kitap ona nispet edilmektedir. Bu bağlamda “*et-Tefsîru'l-kebîr, el-Câmi' fî 'ulûmi'l-Kur'ân* ile *en-Nuket fî i'câzi'l-Kur'ân*” gibi eserler bunlardan birkaçıdır.<sup>279</sup>

Rummânî belâgatı üç kategoriye ayırmaktadır. Birinci kategori, en yüksek seviyedeki belâgat, ikincisi kategori, orta seviyedeki belâgat, üçüncüsü kategori ise en düşük seviyedeki belâgattır. Rummânî'nin en yüksek seviye olarak tasnif ettiği belâgatın, mûcize seviyesinde bir belâgat olduğunu ifade etmektedir. Bu seviyedeki belâgatın da Kur'ân'ın belâgatı olduğunu ve sadece Kur'ân'ın bu belâgata sahip olduğunu belirtmektedir. Diğer iki belâgat seviyesi de Kur'ân'ın sahip olduğu belâgat seviyesinden nitelik olarak daha düşük bir seviyededirler. Söz konusu iki belâgat seviyesi, etkili ve güzel konuşan insanların sahip olduğu bir belâgat niteliğinde olmaları mümkündür.<sup>280</sup>

Rummânî, belâgat, manayı anlamaktır, şeklindeki tanımı kabul etmemektedir. Çünkü belîğ bir şekilde konuşan ile kendisini ifade edemeyen bir kimse konuştukları zaman her ikisi de manayı anlayabilir. Eğer belâgat, manayı anlamak olsaydı belîğ şekilde konuşanın manayı anlaması diğerinin de anlamaması gerekirdi. Ayrıca Rummânî, lafzın manayı ifade etmesi şeklindeki belâgat tanımına da katılmamaktadır. Ona göre, sıradan, çirkin görülen ve hatta tekellüfle meydana gelen bir lafız, manayı ifade edebilir.<sup>281</sup>

Belâgat ile ilgili yaptığı değerlendirmelerden sonra Rummânî'ye göre belâgat, en güzel lafızlarla mananın kalbe ulaştırılmasıdır. Rummânî, belâgat ile ilgili yaptığı tanımdan sonra belâgatın en yüksek seviyesinin, Kur'ân'ın güzel belâgatında bulunduğu ve Kur'ân'ın kendisine has bir özellik olduğunu ifade eder. Ayrıca Kur'ân belâgatının, Arap olan ve olmayan herkes için geçerli olduğunu ve hatta insana tek bir kelime dahi ettirmeyen mükemmel şiiirler için de geçerli olduğunu belirtir. Belâgatın, îcâz, teşbîh, istiâre, telâum, fevâsil, tecânus, tasrif, tazmin mübalağa ve husnu'l-beyân gibi konuları ihtiva ettiğini söyler.<sup>282</sup>

<sup>278</sup> Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, 176.

<sup>279</sup> Cemâluddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Yusuf İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asîriyye, 2004), 2: 295.

<sup>280</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah Ahmed ve Muhammed Zağlul Ahmed, 3. Bs (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1976), 75.

<sup>281</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, 75.

<sup>282</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, 75-76.

### 1.2.5. Kâdî Abdulcebbâr

Abdulcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedâni el-Esebâdî (öl. 415/1025), İran'ın Hemadan bölgesinin Estebâd<sup>283</sup> mevkiinde doğmuştur. İlk dönemlerinde itikatta Eş'arî mezhebine fıkıhta ise Şâfîî mezhebine tabi idi. Basra'ya gidip Mu'tezilî Ebû İshak b. Ayyâş'ın yanında kaldı ve ondan bir müddet ders aldı. Ebû İshak b. Ayyâş'tan etkilenerek Mu'tezile mezhebine geçti.<sup>284</sup> Yaşadığı dönem itibariyle Mu'tezile ekolünün en seçkin şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Birçok önemli eseri bulunmak birlikte “*el-Muğnî fî ebvâ't-tevhîd ve'l-'adl*” en önemli eseridir. Söz konusu eserin on altıncı cildinde “*İ'câzu'l-Kur'ân'ı*” belâgat açısından ele almıştır.<sup>285</sup> “*Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*” ile “*Müteşâbihu'l-Kur'ân*” adlı eserleri Kur'ân tefsirini ele almak için kaleme almakla birlikte belâgat ile ilgili hususlara da değinmektedir.

Kâdî Abdulcebbâr, “*Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*” adlı eserinde dil, i'rap, üslup ve me'ânî açısından çeşitli âyetlere yöneltilebilecek eleştirilere cevap vermiştir. Kısa ve açıklayıcı bir üslupla cevap vererek âyetleri eleştirenlerin hatalarının farkına varmasını sağlamaya çalışmıştır.<sup>286</sup>

### 1.2.6. Zemahşerî

Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), Mu'tezile'nin varlığını devam ettirdiği Hârizm'in Zemahşer beldesinde doğdu.<sup>287</sup> İlim tahsil etmek için birçok ilim beldesine yolculuk yaptı. Kelam, fıkıh, tefsir, edebiyat, nahiv ve dil gibi ilimlerde döneminin önde gelen âlimlerinden ders aldı.<sup>288</sup> İlmî şahsiyetinin oluşmasında Mu'tezilî âlim Ebû Mudâr Mahmud b. Cerîr ed-Dabbî'nin büyük bir katkısı vardır. Mu'tezilî düşünceyi benimsemesi, Zeydi-Mu'tezilî müfessir, fıkıh ve kelam âlimi Hâkim el-Cüşemi ile son dönemin önemli Mu'tezile kelamcısı Rukneddîn İbnu'l-Melâhamî'nin vesilesiyle olmuştur.<sup>289</sup>

<sup>283</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2/46.

<sup>284</sup> İbnu'l-Murtazâ, *el-Munye ve'l-emel*, 114.

<sup>285</sup> Rebî'î, *Târihu'l-mu'tezile*, 133.

<sup>286</sup> Abdulfettah Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdulcebbâr* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978), 66.

<sup>287</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 3/822.

<sup>288</sup> Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 259.

<sup>289</sup> Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 235.

Zemahşerî, birçok ilim dalıyla ilgili önemli eserler kaleme almıştır.<sup>290</sup> “*el-Keşşâf*” adlı kitabı, birçok ilmi alanı ihtiva etmesi açısından en meşhur ve en önemli eseridir. Aynı zamanda “*el-Keşşâf*”, belâgatın gelişim ve olgunluk açısından eriştiği seviyeyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Teori, kaide ve kurallar bütününden oluşan belâgatın (Zemahşerî’nin yaşadığı döneme kadar oluşan kurallar), pratik, tatbik edilebilir bir uygulama alanı olduğunu göstermesi açısından da önem kazanmaktadır. Belâgat konularını ve onlarla ilgili hususları, Kur’ân’dan getirdiği örnek ve misallerle açıklaması pratik belâgatın varlığını vurgulamıştır.<sup>291</sup>

Zemahşerî’nin söz konusu eserinde belâgata dair çizdiği bu tablo, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin ortaya koyduğu çabalarının bir sonucudur.<sup>292</sup> Belâgat, Zemahşerî’nin yaşadığı döneme kadar birçok önemli aşama kaydetmiştir. Özellikle Abdulkâhir el-Cürcânî’nin “*Delâilu’l-‘icâz ve Esrâru’l-belâga*” adlı iki önemli kitabı, belâgatın ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önemli eserlerdir. Bu bağlamda Zemahşerî’nin en fazla istifade ettiği belâgat kaynakları, Abdulkâhir el-Cürcânî’nin<sup>293</sup> söz konusu eserleri olduğu ifade edilebilir.<sup>294</sup>

Dolayısıyla Abdulkâhir el-Cürcânî, me‘ânî ve beyân ilimlerinin kurucusu olarak kabul edilirse<sup>295</sup> Zemahşerî de söz konusu ilimlere<sup>296</sup> yeni şeyler ekleyerek onların kemale erme aşamasına önemli bir katkıda bulunduğu ifade edilebilir.<sup>297</sup> Bu anlamda Zemahşerî, kinâye, isti‘âre, mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı aklî gibi konuların kaide ve kurallar açısından olgunluğa erişmesine vesile olduğu ayrıca mezkûr konuların kaidelerinin belâgat ilminde iyice yerleşmelerini sağladığı söylenebilir.<sup>298</sup> Buna ilaveten belâgat ilminde kullanılan bazı ıstılahların, Zemahşerî tarafından ortaya konulduğu da dile getirilebilir.<sup>299</sup>

<sup>290</sup> Enbârî, *Nuzhetu’l-elibbâ*, 338.

<sup>291</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğiyu li’l-Mu’tezile*, 224.

<sup>292</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 261-262.

<sup>293</sup> Enes Erdim, “Zemahşerî ve Keşşâf”, *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler I*, ed. Mürsel Ethem vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 101.

<sup>294</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 261; Dayf, *el-Belâga*, 243.

<sup>295</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 262.

<sup>296</sup> Dayf, *el-Belâga*, 257.

<sup>297</sup> Muhammed Ebû Musa, *el-Belâgatu’l-Kur’âniyye fî tefsîri’z-Zemahşerî ve eseruhâ fî d-dirâsâti’l-belâğiyu*, 2. Bs (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408), 598; Atîk, *Fî târihi’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 262.

<sup>298</sup> Dayf, *el-Belâga*, 265.

<sup>299</sup> Ğurre, *el-Belâgatu inde’l-Mu’tezile*, 136.

Zemahşerî'nin belâgat ile ilgili konuları ayrı veya müstakil bir eserde ele almaz. Ancak "*el-Keşşâf*" adlı tefsiri belâgata dair konuları ele aldığı eseridir. Âyetleri yorumlarken belâgattan da istifade ettiği için söz konusu konuları, eserinin her yerine serpiştirmiştir.<sup>300</sup> Bununla birlikte kendisindeki mükemmel edebi zevk ve hakiki sanat duygusu da belâgat konularını (inceliklerini) farklı bağlamlarda kullanmasına imkân sağlamıştır. Bu husus da belâgata olumlu yönde katkıda bulunmuştur.<sup>301</sup>

Zemahşerî'nin sahip olduğu ince edebî zevk bunun yanında edebî ve ilmî birikim, kendisini i'câzu'l-Kur'ân çalışmalarında da hissettirmiştir. Mu'tezile ekolünden olan âlimlerin eskiden beri Kur'ân'ın i'câzı konusu ile ilgilendikleri bilinmektedir. Bunların başında Kur'ân'ın nazmı konusunda bir eser telif eden Câhız gelmektedir. Onun akabinde ise yine bir Mu'tezilî âlim Rummânî gelmektedir. Ayriyeten Eş'ari ekolünden Bâkılânî, Kur'ân'ın nazm estetiğini ortaya koymak için "*İ'câzu'l-Kur'ân*" eserini telif etmiştir. Bâkılânî'nin muâsırı olan Mu'tezilî Kâdî Abdulcebbâr, Kur'ân i'câzını, fesâhat ile irtibatlandırmaktadır. Fakat bu konudaki delillerini daha çok nazm fikriyle aynı mesabede olacak şekilde detaylandırmaktadır. Kâdî Abdulcebbâr'ın görüşleri ışığında Abdulkâhir el-Cürçânî, nazm teorisini ortaya atmıştır. Kur'ân'daki üslup estetiğinin, takdîm, tehir, marife, nekre, zikr ve hazf, fasl ve vasl gibi Arapça ibarelere bağlı olarak şekillenen, mana ile bağlantılı olduğunu ifade etmiştir.<sup>302</sup>

Zemahşerî, i'câzu'l-Kur'ân konusunda yapılan çalışmaların ve ortaya konan birikimin, sanki bir tamamlayıcısı konumundadır. Kendisinden önceki birikimden istifade etmek ve bu birikimi kendisindeki ince edebî zevk anlayışı ile harmanlamak suretiyle i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili çalışmalara, yeni bir boyut kazandırmaktadır. Belâgat bilgisinin sadece Kur'ân'daki belâgî i'câz'ın görünen yüzünü ortaya çıkarmadığını aynı zamanda ondaki gizli, saklı ve bilinmeyen manaları da ortaya çıkardığını izhar etmektedir. Böylelikle i'câz ile ilgili yapılacak çalışmalarda me'ânî ilminin de dikkate alınması gerektiğinin altını çizmektedir.<sup>303</sup> Zemahşerî, me'ânî ilminin Kur'ân âyetlerinin tefsir edilmesinde de elzem olduğunu düşünür. Kur'ân âyetlerinin inceliklerini öğrenmek isteyen bir kimse fıkıh, kelam, dil, nahiv ve vaaz

<sup>300</sup> Dayf, *el-Belâga*, 265.

<sup>301</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 224.

<sup>302</sup> Dayf, *el-Belâga*, 220.

<sup>303</sup> Dayf, *el-Belâga*, 220-221.

gibi alanlarda en donanımlı ve en etkili kimse olsa bile beyân ve me‘ânî ilimlerinde vukufiyet elde etmediği sürece Kur‘ân âyetlerinin inceliklerine vakıf olamayacağına inanmaktadır.<sup>304</sup>

Zemahşerî, “*el-Keşşâf*”ta belâğatın inceliklerini uygulamalı olarak ortaya koymakla birlikte kendi itikâdî düşüncesini de tefsirine yansıtır. Mu‘tezile ekolüne mensup olması hasebiyle ekolünün ilkelerini savunma, tevhîd ve adalet ilkesine göre hareket etme gayreti içerisinde de olmuştur.<sup>305</sup>

### 1.2.7. Sekkâkî

Sirâcuddîn Ebû Ya‘kûb Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali el-Hâri nzmî es-Sekkâkî<sup>306</sup> (öl. 626/1229), Hârizm’de hicrî 555/1160 yılında doğmuştur.<sup>307</sup> Kaynaklarda hayatı hakkında pek fazla bilgi olmamakla birlikte çağdaşı olan Yakût el-Hamevî, Sekkâkî’nin mütekellim ve fakih olduğunu ifade ederek onun Arap dili, me‘ânî, beyân, edebiyat, arûz ve şiir gibi ilim dallarına büyük bir birikime sahip olduğunu aktarır. Bununla birlikte Sekkâkî’nin ilmi olarak kendi döneminin üstünde bir şahsiyet olduğunu aktarmaktadır.<sup>308</sup>

Sekkâkî’nin hayatı hakkında pek fazla malumat bulunmadığı gibi kimlerden ders aldığı konusunda da önemli bir malumat bulunmamaktadır. Buna rağmen kaynaklar Sekkâkî’nin, Sedîdüddîn b. Muhammed el-Hayyâtî, Mahmûd b. Sâ‘ed el-Hârisî ve Muhammed b. Abdulkerîm et-Türkistânî<sup>309</sup> gibi âlimlerden ders aldığını ifade etmektedirler.<sup>310</sup> Fakat Sekkâkî “*Miftâhu’l-‘ulûm*” adlı eserinde söz konusu hocalarından bahsetmemekte sadece kendisinden nakillerde bulunduğu “*el-Hâtimî*” hocasından bahseder. Ancak “*el-Hâtimî*” nisbesiyle<sup>311</sup> andığı hocasının kimliği hakkında net bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Sekkâkî’nin ifadelerinden

<sup>304</sup> Atîk, *Fî târihi’l-belâğati’l-‘Arabîyye*, 261.

<sup>305</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu‘tezile*, 227-232.

<sup>306</sup> Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-lugati’l-‘Arabîyye*, 3/53; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Târîhu ‘ulûmi’l-belâga* (Kahire: Dâru Mirâsi’n-Nubuvve, 2019/1440), 109.

<sup>307</sup> Ebu’l-Adl Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa, *Tâcu’t-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1992/1413), 317.

<sup>308</sup> Hamevî, *Mu‘cemu’l-udebâ’*, 6/2846; Kehhâle, *Mu‘cemu’l-müellifîn*, 4/148-149.

<sup>309</sup> Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye fî tabakâti’l-Hanefîyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv, 2. Bs (Dâru Hicr, 1993/1413), 3/622-623.

<sup>310</sup> Ebu’l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed İbnu’l-‘Îmâd, *Şezerâtu’z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986/1406), 7/215.

<sup>311</sup> Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, thk. Abdulhamit Hindâvî, 3. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2014/1435), 627.

“*el-Hâtimî*”nin belâgat buna ilaveten nahiv ve sarf gibi dil ilimlerinde büyük bir âlim olduğu anlaşılmaktadır.<sup>312</sup>

Sekkâkî'nin ameli olarak Hanefî mezhebine mensup olduğu ifade edilmektedir. Nitekim Hanefî tabakat kitaplarında isminin geçmesi bunu doğrular niteliktedir. Mezkûr kitaplardan bazıları, Sekkâkî'den bahsederken *بَارِعًا، عَالِمًا، إِمَامًا كَبِيرًا* ifadelerini kullanmaktadırlar.<sup>313</sup> Ancak itikâdî olarak da mu'tezilî olduğunu ifade edilmektedir.<sup>314</sup> Bu bağlamda “*Telhîsu'l-miftâh*” şârihlerin olan Bahâeddîn es-Subkî “*Arusu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*” adlı eserinde Sekkâkî'nin mu'tezilî olmasından dolayı isimlerin istilâhî olduğunu yani insanlar arasında meydana gelen uzlaşma ile meydana geldiği düşüncesine sahip olduğunu ifade etmektedir.<sup>315</sup>

Bununla birlikte Sekkâkî'nin hem doğduğu ve yetiştiği çevre olan Hârizm bölgesinde Mu'tezile mezhebinin yaygın olması hem de hocalarından Sedîdüddîn b. Muhammed el-Hayyâtî'nin Zemahşerî'nin öğrencisi olması, onun mu'tezile mezhebini benimsemesini kolaylaştırdığı ifade edilebilir.<sup>316</sup> Ayrıca Sekkâkî'nin kitabındaki *التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ مَذْهَبُنَا* “*tevhîd ve adl mezhebimizdir*” ifadesi de onun mu'tezilî olmasını daha da güçlendirmektedir.<sup>317</sup> Dolayısıyla Sekkâkî'nin usulde mu'tezilî furû'da ise Hanefî olduğu söylenebilir.<sup>318</sup>

Sekkâkî, hicrî yedinci yüzyılın önemli belâgat âlimlerinden biri olarak kabul görmektedir. Farklı alanlarda kaleme aldığı kitapları bulunmakla birlikte bunlar içinde en önemlisi aynı zamanda ilim dünyasında tanınmasına vesile olan kitabı “*Miftâhu'l-'ulûm*” adlı eseridir.<sup>319</sup> Çünkü bu eserinde sarf, nahiv, me'ânî, beyân, bedî', kafiye, vezin, arûz ilimlerini bunun yanında istidlâl ilmini de ele almaktadır. Ayrıca söz konusu eserini, kendi döneminde yaşayan ilim veya kültür ehlerinden

<sup>312</sup> Ahmed Matlûb, *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî* (Bağdat: Dâru't-Tedâmun, 1964/1384), 54-55.

<sup>313</sup> İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, 7/215; Matlûb, *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî*, 55.

<sup>314</sup> Muhammed Ali Muderris Tebrîzî, *Reyhânetu'l-edep* (İran: İntişârâtu Hayyâm, 1374), 3/42.

<sup>315</sup> Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2017/1438), 1/171.

<sup>316</sup> Matlûb, *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî*, 56.

<sup>317</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 308.

<sup>318</sup> İsmail Durmuş, “Ebû Ya'kub Sekkâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 332.

<sup>319</sup> Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 271; Matlûb, *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî*, 64.

bazılarının “*İlmu’l-edep*” yani edebiyat (ve bununla bağlantılı olan diğer alanlarda)<sup>320</sup> alanında muhtasar ve bununla birlikte çokça istifade edecekleri bir eseri yazma ısrarlarına binâen kaleme almıştır.<sup>321</sup> Ancak eserin ne zaman kaleme alındığı konusunda net bir tarih bulunmamaktadır.<sup>322</sup>

Eserin yazılma amacı ile ilgili olarak genel bir çerçeveden şunlar ifade edilebilir. Bu bağlamda “*İlmu’l-edeb*”in hem kendi içerisinde farklı alt ilim alanlarına ayrılması hem farklı ilim dalları ile irtibatlı olmasından ötürü bu alan ile ilgili yazılan kitapların “*İlmu’l-edeb*”in konularını bütüncül bir yaklaşım ile ele almamaları bununla birlikte söz konusu konuları ele alan kimselerin farklı saiklerden dolayı doyurucu bilgiler vermemesi eserin ele alınmasında etkili olduğu söylenebilir.<sup>323</sup> Nitekim kendisi de sarf ilmi iştikâk ilmi ile tamamlandığı, nahiv ilmi de beyân ve bedî‘ ilimleri ile tamamlandığı, me‘ânî ilmi de had ve istilâl ilmi tamamladığı için bunları birbiri ile bağlantılı olacak şekilde ele aldığını ifade etmektedir. Bütün bu ilimlerin yani “*İlmu’l-edeb*”in ele alınmasındaki temel gayenin de Arap kelimelerinde hataya düşmemek/hata yapmamak için olduğunu belirtmektedir.<sup>324</sup> Ayrıca Sekkâkî, yukarıda birbirini tamamlayıcı olarak ifade ettiği ilimlerin, Arap dilinde hataya düşmemek adına hepsinin gerekli olduğu için bunlardan birinin tahsil edilmemesi durumunda söz konusunu gayenin (hataya düşmemek) gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.<sup>325</sup>

Bu bağlamda Arap dilinde hataya düşmek ya müfret kelimedede ya te’lif yani cümlede ya da te’lifin (cümlelerin) muktezây-ı hâle uygun olup-olmamasında meydana gelir.<sup>326</sup> Dolayısıyla böyle durumlarda sarf ilminin öğrenilmesi nahiv ilminden önce gereklidir. Nahiv ilminin öğrenilmesi de me‘ânî ve beyân ilimlerinden önce gereklidir. Zaten Sekkâkî mezkûr sıralamaya binâen konuları bu tertip üzere ele aldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla “*Miftâhu’l-‘ulûm*” adlı eserin kaleme

<sup>320</sup> Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, trc. Zekeriyâ Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 27.

<sup>321</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 39.

<sup>322</sup> Matlûb, *el-Belâgatü ‘inde’s-Sekkâkî*, 64.

<sup>323</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 36.

<sup>324</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 28.

<sup>325</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 39-40.

<sup>326</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 28.

alınmasının genel amacının Arap dilinde hataya düşmemek yani Arap dilini kelime ve cümle açısından doğru kullanmak olduğu söylenebilir.<sup>327</sup>

Sekkâkî'nin ele aldığı “*Miftâhu'l-'ulûm*” adlı eser, sarf, nahiv, me‘ânî ve beyân şeklinde üç bölümden meydana gelmektedir. Fakat eserin üçüncü bölümü olan me‘ânî ve beyân diğer bir ifadeyle belâgat bölümü diğer bölümlerden daha fazla ehemmiyet görmüştür. Ayrıca bu son bölüme ek olarak bedî‘ konularını, belâgat ve fesâhatı da ele almıştır.<sup>328</sup> Dolayısıyla Sekkânî'nin belâgat ilmini bir bütüncül şekilde ele almaya gayret ettiğini ifade edebiliriz. Nitekim Sekkâkî'nin aşağıdaki ifadeleri, kendisinden önceki âlimlerin gayretleriyle meydana gelen fakat bir araya getirilmemiş olan belâgat müktesebatını bir yerde toplama amacını dile getirmektedir. Bu bağlamda şunları ifade etmektedir:<sup>329</sup> “*Me‘ânî ve beyân ilminin bu kadar açık kıymet ve faziletine rağmen, bu ilim kadar kendisine az ehemmiyet verilen bir ilim yoktur. Evet, nerede bu ilmin kaidelerini tespit edecek, bu ilim için şahitler, örnekler tertip edecek, bu ilmin başvurulabilecek tanımlarını (had ve resimleri) yapacak, bu ilmin birtakım usulünü belirleyecek, bu ilmin hüccet ve burhanlarını bir araya getirecek, bu ilmin müteferrik konularını kayıt altına alacak ve bu (ilme ait olan bu) konuları ait olmadıkları yerlerden alıp getirmede herkesi teşvik eden kimseler!...(Bu ilmin maruz kaldığı bu kadar ilgisizlik ve de dağınıklığı gidermeye şimdiye kadar kimse muvaffak olamamıştır. Fakat hikmet sahibi Cenâb-ı Hak, bu ilimle alakalı kalem oynatmakta beni muvaffak kıldığı için inşallah kendi güç ve kudretiyle, bu ilmin müteferrik konularını bir araya getirilmesi hususunda yayı ustasına (iş ehline) vermiştir.*”<sup>330</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Sekkâkî, kendisinden önceki belâgat ile ilgili yapılan çalışmaları bir araya getirmiştir. Ancak bunu yaparken sadece var olan bilgileri bir araya getirmekle yetinmemiştir. Belâgat ile ilgili malumatları tanımlayıp tarif etmiş, onları farklı taksimatlara bölmüş, konuları da hangi başlık altında ele alınacağına karar vermiştir. Bütün bunlar da kendisinde mantık ve muhakeme gücünü bununla birlikte belâgat konularına vukufiyetini göstermesi açısından önem

<sup>327</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 40.

<sup>328</sup> Dayf, *el-Belâga*, 288.

<sup>329</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 532.

<sup>330</sup> Mütercimim kitap ile ilgili yazmış olduğu giriş bölümünden alınmıştır.(Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2017, 19; 505-506.)

arz etmektedir.<sup>331</sup> Bu bağlamda Fahreddîn er-Râzî, Abdulkâhir el-Cürcânî'nin belâgata dair kitaplarını telhis etmiştir. Fakat telhis etme babına Râzî ile Sekkâkî karşılaştırıldığında Sekkâkî'nin "*Miftâhu'l-'ulûm*"da yaptığı telhis daha geniş ve daha teferruatlıdır. Ayrıca belâgat konularına vakıf olma ve onları tanzim etme hususunda<sup>332</sup> Sekkâkî'nin daha iyi olduğu ifade edilebilir.<sup>333</sup>

Bu bağlamda Sekkâkî'nin kendisinden önceki belâgat kitaplarından faydalanarak ortaya koyduğu bu câmi' eserde Abdulkâhir el-Cürcânî'nin "*Esrâru'l-Belâga ve Delâilu'l-'icâz*", Zemahşerî'nin "*el-Keşşâf*" ve Fahreddîn er-Râzî'nin "*Nihâyetu'l-'icâz fî dirâyeti'l-'icâz*" adlı eserinden faydalanmıştır.<sup>334</sup> Burada ifade edilen kaynaklar, Sekkâkî'nin belâgat alanında en fazla faydalandığı eserlerdir. Kitabın diğer bölümleri için birçok kaynaktan istifade ettiği de bilinmektedir.

Sekkâkî, kendisinden önce yazılan belâgat eserlerinden yararlanarak yine belâgat ile ilgili kaide ve kuralları tespit etmek istediği için mantığa<sup>335</sup> dayalı bir yol ve yöntem takip ettiği için "*Miftâhu'l-'ulûm*"daki üslubunun edebi zevkten yoksun olduğu ifade edilmektedir. Belki bu hususta Sekkâkî'nin diğer ilimler gibi belâgatı kaide ve kurallarını tespit etmeye yönelik olan himmet ve gayretinin etkisinin olduğu söylenebilir.<sup>336</sup>

Sekkânî'nin belâgatın kaide ve kurallarını oluşturması yanında belâgat ile ilgili bazı yenilikleri de bulunmaktadır. Bu bağlamda belâgatı, beyân ve me'ânî şeklindeki iki bölüme ayırmıştır. Sekkâkî'den önce belâgat ile ilgili böyle taksimatın bulunmadığını ifade etmek mümkündür. Nazm ile ilgili olan ilme "*İlmu'l-me'ânî*", teşbîh, kinâye ve mecâz ilgili olan ilme de "*İlmu'l-beyân*" adını vermiştir. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, "*beyân*" kelimesini ıstılâhî anlamda ilk defa kullanan kimse Sekkâkî değildir. Beyânı, ıstılâhî anlamda "*el-Beyân ve't-tebyîn*" adlı kitapta ilk defa kullanan kimse Câhız'dır. Fakat bu kelimeyle, teşbîh, mecâz ve kinâye

<sup>331</sup> Dayf, *el-Belâga*, 288; Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 277.

<sup>332</sup> Merâğî, *Târîhu 'ulûmi'l-belâga*, 109.

<sup>333</sup> Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 272.

<sup>334</sup> Matlûb, *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî*, 70.

<sup>335</sup> Dayf, *el-Belâga*, 313.

<sup>336</sup> Atîk, *Fî târihi'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 272; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâgatu'l-mufterâ 'aleyhâ beyne'l-asâleti ve't-tebe'iyye*, 3. Bs (Dâru'l-Furkân, 1999/1420), 145.

konularının ele alındığı bir ilim olarak bahsetmiştir. Bilakis beyân kelimesiyle, belâgatın bütün konularını kastetmiştir.<sup>337</sup>

Bununla birlikte me‘ânî kelimesini günümüz ıstılâhî anlamında yani belâgatın üç ilminden biri (beyân, me‘ânî ve bedî‘) olarak ilk defa kullanan kimse ise Sekkâkî’dir. Ancak me‘ânî kelimesinin sözlük anlamı itibariyle kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim me‘ânî kelimesi, daha önceleri “*Me‘âni’l-Kur‘ân, Me‘âni’ş-şir, Me‘âni’n-nahv*” gibi ifadelerde kullanılmıştır. Buna rağmen me‘ânî kelimesi, bir ilmin tanımlayıcı olarak kullanılması Sekkâkî vasıtasıyla mümkün olmuştur.<sup>338</sup>



---

<sup>337</sup> Matlûb, *el-Belâgatu ‘inde’s-Sekkâkî*, 117.

<sup>338</sup> Matlûb, *el-Belâgatu ‘inde’s-Sekkâkî*, 118; Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ* (Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 2000), 631.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MU‘TEZİLE’DE İ‘CÂZU’L-KUR’ÂN

Bu bölümde “*Mu‘tezile’de İ‘câzu’l-Kur’ân*” konusu ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak i‘câzu’l-Kur’ân kavramı akabinde de i‘câzın tanımına yer verilecektir. Bununla birlikte i‘câzu’l-Kur’ân tarihine ana hatlarıyla değinilecektir. Ayrıca i‘câzu’l-Kur’ân tarihi ile ilgili yazılan ilk eserlere değinilmeye çalışılacaktır. Fakat burada Mu‘tezile ekolüne mensup âlimlerin çabaları daha fazla işlenmeye gayret edilecektir.

#### 2.1. İ‘câzu’l-Kur’ân Kavramı

İ‘câzu’l-Kur’ân ifadesi, izafî bir terkiptir. Master, kendi fâiline izafe edilmiştir. Bu terkinin takdiri, “*Kur’ân’ın kendisine benzer bir kitabın getirilmesi hususunda kâfirleri âciz bırakması*” şeklindedir. Terim olarak i‘câzu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın sahip olduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği sebebiyle benzerinin meydana getirilememesidir. Tanımda yer alan edebi üstünlük birinci derecede Arap diline vakıf olan edipleri ilgilendirirken muhteva üstünlüğü bunlarla birlikte bütün akl-ı selim ve ilim sahibi insanları ilgilendirmektedir. Böylece Kur’ân’ı evrensel bir ilahi mesaj haline getirmektedir.<sup>339</sup>

İ‘câzu’l-Kur’ân ile ilgili yapılan birçok tanıma rastlamak mümkündür. Bunlardan bir tanesi de Ebu’l-Bekâ el-Kefevî’ye (öl.1095/1684) aittir. Ona göre, i‘câzu’l-Kur’ân, i‘câz’ın belâgatte, beşer sınırlarının dışına çıkacak kadar yükselmesi ve Kur’ân’a muâraza etme hususunda insanları âciz bırakmasıdır. El-Kefevî, Kur’ân’ın i‘câzına belâgat üstünlüğü çerçevesinden yaklaşmaktadır. Nazm ve anlam bütünlüğünün de belâgat üstünlüğünün tamamlayıcısı olarak kabul etmektedir.<sup>340</sup>

Muhammed Abdul‘azîm ez-Zurkânî’ye (öl.1367/1948) göre i‘câzu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda insanlara meydan okunmakla birlikte Kur’ân’ın bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda

<sup>339</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İ‘câzu’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 403.

<sup>340</sup> Ebu’l-Bekâ el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısıfî, 2. Bs (Beyrut: Muessetu’r-Risâle, t.y.), 149.

insanların âciz bırakılmasıdır.<sup>341</sup> Mustafa Sadık er-Râfi'î (öl.1881/1937) ise i'câz'ı iki temel hususta ele almaktadır.<sup>342</sup> Birincisi, mûcizeyi anlamak ve idrak etme konusundaki insan kudretinin âciz/yetersiz olmasıdır. İkincisi, mûcize karşısındaki beşer kudretinin zayıflığının tarih boyunca devam etmesidir.<sup>343</sup>

İ'câzu'l-Kur'ân, kâfirlerin Kur'ân'a meydan okuyacak güç ve kudretlerinin olmamasıdır. Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda kâfirlere çağrıda bulunulmasına bununla birlikte kendilerinde belîğ konuşma yeteneği olmasına rağmen Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeleri hususunda âciz kalmalarıdır.<sup>344</sup>

İ'câzu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın kendisiyle meydan okuduğu şeyin bir benzerinin insanlar tarafından meydana getirilemeyeceğini yani bu hususta acze düşeceklerinin ortaya konmasıdır.<sup>345</sup> İ'câzu'l-Kur'ân'daki amaç, insanların Kur'ân-ı Kerîm'e muhalefet etme konusunda onların âciz olduklarının ispat edilmesidir. Ayrıca mûcizenin kudretini beyan etmektir ki bu da Allah'ın peygamber efendimize vahyettiği Kur'ân'daki muciz kudretini izhar etmek demektir. Böylelikle i'câz, hem peygamber efendimizin davetine karşı çıkanlara bir delil teşkil eder hem de onun nübüvvetinin doğruluğuna delalet eden Kur'ân'ın mûcize olduğunu ortaya koymuş olur.<sup>346</sup>

İ'câzu'l-Kur'ân, ilahi vahyin inzal olduğu bir ortamda müşriklerin Kur'ân'a ve Peygamber efendimize karşı takınmış oldukları tavırları ortaya koymaktadır.<sup>347</sup> Özellikle Kur'ân'a karşı almış oldukları tavır, kendilerini en güçlü hissettikleri ve kendilerince en makul sebepleri bulabilecekleri bir alan olmasına dikkat etmişlerdir. Kur'ân'ın Allah kelamı olmadığını aksine beşer kelamı olduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü kendileri, fesâhat ve belâgatın neşv-ü nema bulduğu bir ortamda yetişmişlerdir. Belâgatın zirveye ulaştığı bir döneme şahitlik etmişlerdir. Fesâhat ve

<sup>341</sup> Muhammed Abdulaziz ez-Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmil'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemrelî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2: 259.

<sup>342</sup> Abdülkerim el-Hatîb, *el-İ'câz fi dirâsâti's-sâbikîn* (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1974), 329.

<sup>343</sup> Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân ve belâgatu'n-nebeviyye* (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 117.

<sup>344</sup> Mahmûd el-Ba'dânî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm inde'l-İmam İbn Âşûr fi tefsirihî et-tahrîr ve't-tenvîr* (Suudi Arabistan: Kursiyyu'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1435), 18-19.

<sup>345</sup> Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmil'l-Kur'ân*, 2/259.

<sup>346</sup> Abdulhamit Mahmut Tahmâz, *el-Mu'cizetu ve'l-i'câz fi sûreti'n-Neml* (Beyrut: Dâru'l-Menâr, 2001), 15.

<sup>347</sup> Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'ân'i'l-beyânî ve delâilu masdarihi'r-rabbânî* (Amman: Dâru'l-'Ammâr, 2000), 16.

belâgat işinin erbabı ve söz sanatlarını gayet iyi bir şekilde kullanan kimselerdir. Belâgat ve hikmetli söz söyleme açısından hiçbir milletin ulaşamadığı bir konuma erişmişlerdir. Hiçbir insana nasip olmayan lisan keskinliğine, açık ve net hitap etme kabiliyetine sahiptirler. Allahu teâlâ bu özellikleri, onların tabiat ve yaratılışlarının bir parçası olarak yaratmıştır. Bununla birlikte açık ve berrak bir şekilde söz söyleyebilecek bir kabiliyet ihvan etmiştir.<sup>348</sup> Bütün bu özellik ve kabiliyet sayesinde her vesileyi ittihaz edip açıkça diledikleri makamda belîğ hutbeler irad edebilmişlerdir.<sup>349</sup>

Fesâhat ve belâgat açısından bu kadar nitelikli olmalarına rağmen yine kendi aralarında dili çok iyi kullanan yetenekli şair ve belîğ hatipler olmasına rağmen Kur'ân'a karşı bir muâraza da bulunamamışlardır. Hâlbuki edebî açıdan Kur'ân'a cevap verebilmek için bütün gerekli şartlar kendilerinde mevcuttur. Hem teknik hem de duygu estetiği açısından şiir ve düzyazı gibi edebî türlere hâkimdirler. Beyâni ifade gücüne sahip olup bunun yanında fesâhat ve belâgat açısından en güçlü oldukları bir dönemi idrak etmektedirler. Fakat bütün bu edebî niteliklerine ve ifade gücüne rağmen Kur'ân'a herhangi bir şekilde nâzirede bulunamamışlardır.<sup>350</sup>

Kur'ân'ın i'câz'dan maksat, insanların âciz bırakılması veya onların engellenmesi bizzat temel bir gaye değildir. Asıl maksat, kitabın hak veya gerçek bir kitap olduğunun ve onu getiren peygamberin de dürüstlüğüne ortaya çıkmasıdır. Söz konusu hususlar, bütün peygamberlerin mûcizeleri için de geçerlidir. Mûcizelerdeki amaç, insanları acziyete düşürmek değildir. Aksine mûcizeler, peygamberlerin Allah'tan alıp tebliğ ettikleri şeyler konusunda dürüst ve güvenilir olduklarına delalet etmesidir.<sup>351</sup> Kısacası i'câz, nübüvvetin ispat edilmesinde bir hüccettir. Peygamberin vahyi, Allah'tan aldığına dair bir işaret veya delildir. Kur'ân'ın i'câzının ispat edilmesi, onun kaynağının Allah olduğunun da ortaya konulması demektir.<sup>352</sup>

İ'câz'ın-Kur'ân terimi, günümüzde kullanılan ıstılâhî anlamı ile ne Kur'ân-ı Kerîm'de geçmektedir ne de hadis-i şeriflerde geçmektedir. İ'câz kelimesine yakın

<sup>348</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bita'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Abduh Ali Kûşek (Dübey: Câizetu Dübeyi'd-Düeliyyeti li'l-Kur'ân'ı'l-Kerîm, 2013), 317-318.

<sup>349</sup> Bekir Topaloğlu, "Kur'ân-ı Kerîm'in İ'cazi (Kâdî İyâz'dan Tercüme)", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2011): 417.

<sup>350</sup> Mennâ' Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995), 251-252.

<sup>351</sup> Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmil'l-Kur'ân*, 2/259.

<sup>352</sup> Salah Abdulfettah el-Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Ürdün: Dâru'l-'Ammâr, 1989), 103.

anlamlar veya ona işaret eden kelimeler zikredilmektedir.<sup>353</sup> Fakat Kur'ân'da onun herhangi bir beşer kelamı olmadığı ve insanların bir benzerini meydana getirmekten âciz kaldıkları ilahi bir kelam olduğu ısrarla vurgulanmaktadır. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in vahiy adı altında söz uydurması halinde şiddetle cezalandırılacağı tekitle belirtilmektedir. Kur'ân Hz. Peygamberin risaletini inkâr edenlerin, diledikleri takdirde Kur'ân'a benzer sözler söyleyebilecekleri yönündeki iddiaları cesaretle dile getirmektedir. Resul-i Ekrem'den hissî mûcizeler görmedikçe iman etmeyecekleri şeklindeki tutumlarını bildirmekten asla çekinmemektedir. Kur'ân, kendisinin yeterli bir mûcize olduğunu ifade etmekte, benzerini ortaya koymaları için dilediklerinden yardım alabileceklerini de belirterek meydan okumaktadır.<sup>354</sup>

## 2.2. İ'câzın Tanımı

Arapçada عجز fiilinin mastarı olan العجز “acziyet” lügat olarak الحزم “azim ve kararlılık” kelimesinin zıddı olacak şekilde; عَدَمُ الْقُدْرَةِ “kudret ve gücün olmaması” anlamında acziyet,<sup>355</sup> yetersizlik ve bir şeyi yapamamak anlamalarına gelmektedir.<sup>356</sup> Râgıb el-İsfehânî العجز kelimesini, bir şeyden geri kalmak ve bir şeyin sonunda meydana gelmek anlamlarında kullanmaktadır. Halk dilinde ise güç/kudretin zıddı anlamında kullanılacak şekilde “bir işi yapamama/bir işi yapmaktan âciz olma” duruma verilen bir isim olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Bu durumda العجز kelimesi, bir şeyi yapmaktan âciz olma, bir işi gerçekleştirilememesi, gereken bir işi yapamama ve ona güç yetirememesi anlamlarına gelmektedir.<sup>357</sup>

Lügatte إغجاز kelimesi, أعجز fiilinin mastarı olup, âciz ve çaresiz bırakmak anlamlarına gelmektedir. Aynı zamanda i'câz, kişinin rakibini geride bırakması ve onu geçmesi فَوْت “geride bırakmak” ve سَبَق “geçmek” anlamlarında da

<sup>353</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 25.

<sup>354</sup> Naim Döner, “İ'câz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (25 Ekim 2016): 76.

<sup>355</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 3: 883.

<sup>356</sup> Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 8/369.

<sup>357</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 2/419.

kullanılmaktadır.<sup>358</sup> Bu bağlamda *أَعَجَزَ الرَّجُلُ خَصْمَهُ* “adam rakibini geçti”; *أَعَجَزَنِي فُلَانٌ* “falan kişi beni geçti veya geride bıraktı”; *وَجَعَلَنِي عَاجِزًا عَن طَلْبِهِ وَإِدْرَاكِهِ* “onu talep etme ve ona kavuşma hususunda beni geride bıraktı”, ifadeleri kullanılmaktadır.<sup>359</sup>

Olağanüstü haller manasına gelen mûcize kelimesi, i‘câz kelimesinden türetilerek elde edilmiştir ve kudret kelimesinin karşıt anlamını ifade eder.<sup>360</sup> Mûcize, Peygamberlerin kavimlerine karşı göstermiş oldukları meydan okuma ile birlikte muhatabının bir benzerini meydana getirmekten âciz ve güçsüz duruma düşürdüğü şeydir. Bir diğer ifadeyle mûcize, belirli bir maksatla karşı tarafı âciz duruma düşüren olağanüstü bir işittir.<sup>361</sup>

### 2.3. İ‘câzu’l-Kur’ân Tarihi

İ‘câzu-l-Kur’ân terimi, insanların Kur’ân’a muhalefet etmeleri ve onun bir benzerini getirmekten âciz olduklarını ifade eden bir terimdir. İ‘câz meselesi, son zamanlarda ortaya atılmış bir konu değildir aksine köken olarak eski bir konudur ve peygamber efendimizin zamanına kadar götürülebilir. Müşrikler, peygamber efendimizin tebliğ ettiği yeni daveti yalanlamaya ve insanları bu tebliğden alıkoymaya çalıştılar. Ayrıca Kur’ân’ın Allah dışındakiler tarafından uydurulmuş bir iftira olduğunu iddia etmeye durdular. Bunun üzerine Kur’ân, kendi sûrelerine benzer on sûre veya bir sûre getirmeleri konusunda müşriklere meydan okudu ve netice itibari ile onları bu konuda âciz bıraktı.<sup>362</sup>

İ‘câzu-l-Kur’ân nübüvvetin ispatı ve delili bununla birlikte Kur’ân’ın Allah tarafından indirilmiş bir vahiy olduğuna dair bir vesile ve araçtır. Kur’ân’ın i‘câzı ortaya konulduğunda onun kaynağının da Allah olduğu ortaya konulmuş olur. Dolayısıyla i‘câzın temel esası ve hakkında dile getirilen şeylerin çıkış noktası mûcize konusu ile bağlantılıdır. Nitekim peygamber efendimiz ile inanmayan insanlar arasında meydana gelen tartışmanın merkezi nübüvvetin ispatı oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân da peygamber efendimizin nübüvvetinin bir

<sup>358</sup> Muhammed b. Abdurrezzâk el-Murtezâ ez Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1414), 8/96.

<sup>359</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘ayn* (Beyrut: Mektebu Lübnan Nâşirûn, 2004), 517.

<sup>360</sup> Hasan Diyâuddîn Itr, *el-Mu‘cizetu’l-hâlîde* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1994), 19.

<sup>361</sup> Hasan Yılmaz - Şehmus Demir, “Kur’ân’ın İ‘câz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 52.

<sup>362</sup> Ğânim Kaddûrî el-Hamad, *Muhâdarât fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Amman: Dâru’l-‘A mmâr, 2003), 237-238.

alameti ve delilidir. İnanmayanlar Kur'ân'ın peygamber efendimizin bir sözü olduğunu şayet istedikleri zaman da Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye güç ve kudretlerinin olduğunu iddia ettiklerinde peygamber efendimiz de Kur'ân âyetleri ile onlara bir benzerinin getirilmesi konusunda meydan okudu. Temel maksat ise nübüvvetin ispatı ve Kur'ân'ın vahiy kaynaklı olduğunu ortaya koymaktır.<sup>363</sup>

Müşrik veya inanmayan kimseler, Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten âciz oldukları ortaya çıkınca Kur'ân'ın beşer kelâmı olmadığı vahiy kaynaklı olduğu ve nübüvvetin de delili olduğu kendiliğinden ispatlanmış oldu. Böylelikle hem peygamber efendimizin mûcizesi kanıtlanmış oldu hem de inanan ve inanmayan herkes Kur'ân'ın mûcize olduğuna ve beşer kelâmı olmadığına kesin bir şekilde iman etti. İnsanlardaki söz konusu bu teslimiyet, i'câz konusunun araştırılması, Kur'ân'daki i'câz çeşitlerinin ve yönlerinin tespit edilmesi hususunda da kendisini gösterdi. Kur'ân'daki i'câzın araştırılması yerine mûcize olan Kur'ân'a teslimiyet gösterilip bu konuda bir gayretin içerisine girilmeye ihtiyaç hissedilmedi. Abbâsîler dönemine kadar da bu süreç, bu minval üzere devam etti.<sup>364</sup>

Kur'ân inzal olmaya başladığından itibaren Müslümanlar, Kur'ânı okuma ve anlama konusunda büyük bir gayretin içerisinde olmuşlardır. Kur'ân'ı anlamak ve araştırmak için yoğun bir çaba sarf etmişlerdir. Hatta Kur'ân'daki mükemmellik ve letâfeti ortaya çıkarmak için diğer ilimden istifade etme yoluna gitmişlerdir. Fakat bütün bu çabalara rağmen hiç kimse, i'câz konusunu ele alma teşebbüsünde bulunmamıştır.<sup>365</sup>

İ'câz konusunun ele alınmama hususu, Müslümanların içinde bulunduğu şartlara bağlı olmakla birlikte Müslümanların bu konuya bakış açıları da önemlidir. Kur'ân'ın kutsiyetine duydukları saygı ve hürmetten dolayı i'câz konusunu ele almamaları mümkündür.<sup>366</sup> Kur'ân'ın kişisel düşünce ve ihtirasların aracı haline gelmemesi de önemli bir etken olarak kabul edilebilir. Ayrıca Kur'ân'ın tartışma ve fikir ayrılıkların yaşandığı bir alan haline gelmemesi de göz önünde bulundurulması gereken bir husustur. Nitekim birçok sahâbi, Kur'ân'ın âyetlerini tefsir etme konusunda çekinceli davranmıştır. Tefsiri, rey yani akıl ile tefsir mesabesinde kabul

<sup>363</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 103.

<sup>364</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 104.

<sup>365</sup> Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdî Abdulcebâr*, 425.

<sup>366</sup> Mustafa Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, t.y.), 40.

etmişlerdir. Allah'ın kendi kelimesindeki muradını ortaya çıkarmak, Allah hakkında yorumda bulunmak şeklinde algılamışlardır. Bundan ötürü, Allah'ın kelimesindeki hakikatleri ancak Allah'ın kendisinin bileceği görüşüne varmışlardır.<sup>367</sup>

İ'câz konusunun ilmî bir disiplin içinde ele alınması ancak Abbâsîler döneminde mümkün olmuştur. İslâm topraklarının Abbâsîler döneminde genişlemesiyle birlikte Araplar, farklı ırk, kültür ve dinlerden olan insanlarla bir araya gelip onlarla karıştılar. Dil safiyetini muhafaza ettikleri Arap beldelerinden uzaklaşmaya başladılar. Bunun bir yansıması olarak da dil zevklerini yavaş yavaş kaybetme sürecine girdiler.<sup>368</sup> Artık Kur'ân'daki i'câzı, doğal dil zevkleri ile anlamamaya başladılar. Arapların dil zevklerinde meydana gelen bu bozulma onları, Arap dilini bilinçli ve detaylı bir şekilde araştırmaya sevk etti. Ayrıca Arap dilinde kullanılan yabancı kelimeleri ve ifade üsluplarını tam manası ile kavramalarına da vesile oldu. Çünkü dil melekesinin gelişip, Kur'ân'daki i'câzı idrak edebilecek bir seviyeye ulaşması gerekmektedir.<sup>369</sup>

Arapların doğal dil zevklerinin bozulması bunun akabinde de dil melekesinin ancak ilmî bir tedrisat ile geliştirilmesi, i'câz konusunun anlaşılmasını, doğal dil zevkine bağlı olmaktan çıkartıp ilmî ilkeler çerçevesinde anlaşılmasının sürecine intikal ettirdi. İ'câzı kavrayabilmek için doğal dil zevkine sahip olmaktan ziyade ilmi donanım gereksinim daha önemli bir hale geldi.<sup>370</sup> Ayrıca i'câzı anlayabilmek için bazı edebî ilkeler tespit edildi. Bu ilkeler çerçevesinde i'câz anlaşılmasına ve idrak edilmeye çalışıldı. Netice olarak burada dile getirilen hususlar, i'câz'ın mahiyeti ve yönleri hakkında birçok sorunun gündeme gelmesine ve i'câz ile ilgili birçok meselenin de araştırılmasına vesile oldu. Buna ilaveten Araplar dışında yani doğal dil zevkine sahip olmayan ama ilmî tedrisat ile dil melekelerini geliştiren birçok kimsenin, ilmî ve edebî ilkeler çerçevesi içinde i'câz konusunu ele almasının yolunu açtı.<sup>371</sup>

İslâm coğrafyasının fetih hareketleri sayesinde gelişmesiyle birlikte Araplar dışında birçok insan Müslüman olmuştur. Arap dili ile direkt bağlantıları olmadığı

<sup>367</sup> Lâşîn, *Belâğatu'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdi Abdulcebbâr*, 425.

<sup>368</sup> Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>369</sup> Mahmud es-Seyyid Şeyhûn, *el-İ'câz fi nazmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1978), 13.

<sup>370</sup> Abdulaziz Abdulmutî 'Arafe, *Kadiyyetu i'câzi'l-Kur'ânî ve eseruhâ fi tedvini'l-belâğati'l-'Arabiyye* (Beyrut: 'Alema'l-Kutub, 1985), 84.

<sup>371</sup> Şeyhûn, *el-İ'câz fi nazmi'l-Kur'ân*, 13.

için Kur'ân'ı anlama konusunda bazı problemlerle karşı karşıya kalmışlardır. Problemlerin çözümü için de Kur'ân âyetlerinin açıklanması ve izah edilmesi yoluna başvurulmuştur. Nitekim bazı âlimler, Kur'ân'da geçen yabancı kelimelerin açıklamasını veya içinde geçtiği âyetin tamamını izah ve tefsir etmeye başlamışlardır. Kur'ân âyetlerinin açıklanması veya tefsir edilmesi i'câz konusunun da irdelenmesine de olanak sağlamıştır.<sup>372</sup>

Akîde ile bağlantılı olan birçok hususta Müslümanlar arasında meydana gelen görüş ayrılıklarının ve tartışmaların neticesinde hicrî ikinci yüzyılın sonları ile üçüncü yüzyılın başında neşet eden kelimeler<sup>373</sup> ilminin de i'câz konusunun ele alınmasında büyük etkisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, kelimciler ile onlara muhalif kimselerin, kendisi hakkında tartıştıkları ve fikir ayrılıklarında buldukları ihtilafli bir alan olmuştur.<sup>374</sup> Kur'ân'ın mûcize oluşu (i'câz) yani Kur'ân'ın lafzıyla mı, manasıyla mı yoksa hem lafız hem de manası ile mûcize olduğu bu ihtilafli alanlardan bir tanesidir.<sup>375</sup>

İslâm fetihleri son bulup Arap-İslâm devleti güç ve istikrar kazandığında İslâm dinine ve Arap idaresine karşı olan azınlıklar ve düalist cemaatleri İslâm toplumu içerisinde medeniyet sürtüşmeleri ve kültür savaşları başlayınca Kur'ân'ın i'câzi meselesi yeniden gündeme geldi. Bilindiği gibi daha önce Hz. Peygamberin risaleti döneminde inanmayanlar tarafından Kur'ân'ın insan sözü olduğu iddiası ileri sürülmüştür. Buna karşı Kur'ân, iddia sahiplerinden benzerinin ortaya konulmasını isteyerek meydan okumuştur. Kur'ân'ın benzerinin ortaya konulamaması, iddia sahiplerinin âcizliği olarak kabul edilmiştir.<sup>376</sup>

Fetih hareketi ile İslâm yönetimine giren dini azınlıklardan Arap iradesine karşı olanlar özellikle de Maniheizmler, Kur'ân içeriğinin bilinen ve bir yenilik getirmeyen şeyler olduğunu ve yine Kur'ân'da eskiye ait olarak anlatılan haberlerin Tevrat'tan ya da genel anlamda kadim mirastan alınmış olduğu iddialarını gündeme getirdiler. Böylece Kur'ân'ı ve onun ilahi kaynağını karalamaya çalıştılar. Bu iddialar karşısında başta kelimciler olmak üzere tüm Müslüman mütefekkirler harekete geçtiler. Kur'ân'ın mûcize oluşunun dayanaklarını ortaya koyarak söz

<sup>372</sup> Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdi Abdulcebbâr*, 426.

<sup>373</sup> Nuaym el-Hımsî, *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1980), 40.

<sup>374</sup> Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdi Abdulcebbâr*, 426.

<sup>375</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 99.

<sup>376</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 99-100.

konusu iddiaları çürütmeye çalıştılar.<sup>377</sup> Bu sebeplere binâen Kur'ân'ın i'câzı konusundaki çalışmalar bu dönemde giderek daha fazla artmaya başlamıştır.<sup>378</sup>

#### 2.4. İ'câzu'l-Kur'ân ile İlgili Yapılan İlk Çalışmalar

İ'câzu'l-Kur'ân ile ilgili yapılan ilk çalışmalar başlığı altında daha çok Mu'tezile ekolünün bu konudaki gayret ve çalışmalarından bahsedilmeye çalışılacaktır. İ'câz ile ilgili yapılan çalışmalarda kelimcilerin gayretleri ön sırada yer almaktadır. Özellikle de Mu'tezile ekolüne mensup kelimcilerin gayretleri, i'câz ile ilgili çalışmaların başlamasına öncülük etmiştir. Esasen fetih hareketleri ile birlikte İslâm ve Kur'ân'a yöneltilen eleştiriler, Mu'tezile ekolünü Kur'ân müdafaasına yönelttiği ifade edilebilir.

Mu'tezile'nin i'câz ile ilgili çalışmalar yapmasına vesile olan iki temel faktörden bahsedilebilir. Birincisi fetih hareketi ve onun sonuçları ile bağlantılı olan faktördür. Fetih hareketi ile birlikte Müslümanlar, Araplar dışında farklı din ve mezheplere mensup insanlarla tanıştılar ve onlarla bir araya geldiler.<sup>379</sup> Farklı dinlere mensup insanlar ile Müslümanlar arasında dini konularda birçok problem ortaya çıktı.<sup>380</sup> Müslümanlar, bu problemler çerçevesinde diğer dinlere mensup insanlarla tartışmak ve İslâmı savunmak zorunda kalmışlardır. Tartışılan konuların başında peygamber efendimizin nübüvveti ve Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirmeleri konusunda Araplara meydan okuması gelmektedir. Bunun yanında Kur'ân'ın peygamber tarafından telif edilmiş bir kelam olmadığı aksine Allah tarafından indirilmiş bir vahiy olduğu konusu da tartışılmıştır.<sup>381</sup>

Müslümanlar, Kur'ân ve bunun yanında peygamber efendimiz ile ilgili tartışılan bu konularda diğer din müntesiplerini ikna edebilmek veya onları susturmak için aklî deliller ortaya koymaya çalıştılar. Bundan hareketle peygamber efendimizin nübüvvetinin doğruluğunu ispatlayan en iyi delilin Kur'ân'ın i'câzı olduğunu ifade ettiler. Kur'ân'ın i'câzının diğer peygamberlerin göstermiş olduğu hissî mucizeler ile eşdeğer olduğunu beyan ettiler.<sup>382</sup>

<sup>377</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 100.

<sup>378</sup> Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 41.

<sup>379</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 297.

<sup>380</sup> Müslim, *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*, 41.

<sup>381</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 36.

<sup>382</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 37.

İkinci faktör ise düşünce ve ifade özgürlüğünün genişlemesi ile ilgili ortaya çıkan sonuçlardır. Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde dini konuları karalamak ve onlar hakkında sözlü saldırılarda bulunmak ancak sınırlı bir ifade özgürlüğü kapsamında meydana gelmiştir. Ancak Emevîler döneminin sonlarına doğru, ifade özgürlüğü genişlemeye başlamıştır. Bununla birlikte Kur'ân'a yönelik yapılan ilk eleştiri, Peygamber efendimiz veya ilk halifeler döneminde ortaya çıkmıştır. Yahudî asıllı Lebîd b. A'sam, Tevrat'ın mahlûk olduğunu aynı şekilde Kur'ân'ın da mahlûk olduğu görüşünü ortaya atmıştır. Lebîd b. A'sam'ın bu görüşü insanlar arasında yayıldıktan sonra Bennân b. Sem'ân tarafından alıp benimsenmiştir.<sup>383</sup>

Lebîd b. A'sam'ın ortaya attığı bu görüşü açık bir şekilde dile getiren kişi, Emevîler döneminin son halifesi Muhammed b. Mervân'ın hocası Ca'd b. Dirhemdir. Kur'ân ile ilgili yorumlarını açık bir şekilde dile getirmiştir. Kur'ân'da geçen bazı şeyleri inkâr etmiştir.<sup>384</sup> Kur'ân'ın fesâhatinin mûcize olmadığını ve insanların fesâhat bakımından Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeye muktedir olduğunu hatta meydana getirdikleri şeyin Kur'ân'dan daha üstün olacağını iddia etmiştir.<sup>385</sup>

Abbâsîler döneminde ise düşünce ve ifade özgürlüğünün genişlemesiyle birlikte farklı çevreler tarafından Kur'ân'a yönelik eleştiriler yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Hulefâ-i Râşidîn ve Emevîler döneminde Kur'ân ve nübüvvet ile ilgili eleştirilerini dile getiremeyen diğer din mensupları, Abbâsîler döneminde söz konusu eleştirilerini rahat bir şekilde dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Kur'ân'ın toplanıp bir araya getirilmesi meselesi, Kur'ân'ın i'câzı, dili ve üslubu ile ilgili meseleler daha fazla gündeme gelmiştir.<sup>386</sup>

Kur'ân ve nübüvvetle dair tenkitlerin yüksek sesle dile getirilmesi birçok İslâm ulemâsını, söz konusu tenkitlere cevap verebilmek için i'câzın mahiyetini anlama ve onun ile ilgili araştırma ve incelemeler yapmaya sevk etmiştir.<sup>387</sup> Ancak bu tenkitlere cevap veren ilk İslâm ulemâsı, Mu'tezile ekolüne mensup kalamcılar olmuştur.

<sup>383</sup> Râfi'î, *I'câzu'l-Kur'ân*, 120-121.

<sup>384</sup> Râfi'î, *I'câzu'l-Kur'ân*, 121.

<sup>385</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 38.

<sup>386</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 39.

<sup>387</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğyyu li'l-Mu'tezile*, 297.

Bunun yanında i'câz konusunu, ilmi olarak derli toplu bir şekilde ele alan yine mu'tezilî kelimcilerdir.<sup>388</sup>

Kelam ilmini ilk ortaya koyan, başlangıçta bir iddia ve tez sahibi, İslâm inanç ilkeleri konularında mütefekkir, teorisyen ve bunların savunucusu olarak ortaya çıkan mu'tezile âlimleri, i'câz meselesiyle ilgilenmişlerdir. Mu'tezile ekolü, İslâm'ı savunma, İslâm'ın muâriz ve düşmanlarına karşı reddiyelerde bulunma vazifesiyle kendilerini görevli olarak addetmişlerdir. Diğer din ve mezhep müntesiplerinden İslâm ve Kur'ân'a yönelik tenkitler karşısında mücadele edip durmuşlardır. Aynı zamanda kendi mezhebi fikirlerine muhalif görüşler beyan eden diğer İslâmî ekollerle de tartışmalar içerisine girmişlerdir. Mu'tezile ekolünün kendisine çizmiş olduğu bu görevler çerçevesi, inanç ile ilgili ilke ve prensiplerin istinbat edildiği Kur'ân'ın etraflı bir şekilde öğrenilmesi ve araştırılmasını gerekli kılmıştır. Çünkü Kur'ân'a vakıf olmak bir taraftan İslâm'a muhalif ve aleyhtar olan kimselerin Kur'ân hakkındaki ortaya attıkları şüphelerine cevap verme imkânı sağlayacak diğer taraftan da bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda meydan okuyan Kur'ân'ın üstün ve yüce yönlerinin ortaya çıkarılması amacına hizmet edecektir.<sup>389</sup>

Mu'tezile ekolü, nübüvvetin ispatı konusunda muhalif grupların itirazlarına cevap verirken Kur'ân dışındaki mûcizeleri delil olarak kullanmazlar. Aksine bu konuda onların itirazlarına cevap verebilmek için dayanabilecek en somut kanıtın Kur'ân'ın i'câzı olduğunu kabul etmektedirler.<sup>390</sup> Çünkü nübüvvetin delaletini ortaya koyan yegâne yol ve yöntemin Kur'ân olduğunu düşünmektedirler.<sup>391</sup>

Mu'tezile ekolü, Hz. Peygamberin mûcizeleri arasında bir ayırım yapmaktadır. Hz. Peygamberin mûcizelerini, Kur'ân mûcizesi ve Kur'ân dışındaki mûcizeleri şeklinde ikiye ayırmaktadırlar.<sup>392</sup> Kur'ân dışındaki mûcizeleri, birer mûcize ve delil olarak kabul ederler. Fakat bu mûcizeleri, peygamberin nübüvvetini ispat eden deliller olarak kendi muhaliflerine sunmazlar. Çünkü söz konusu mûcizeler, onları doğrudan gözlemlene imkânı bulanlar ve Müslümanlar için birer delil olma niteliği taşımaktadırlar. Hz. Muhammed'in Kur'ân dışındaki mûcizelerinin çoğu Medine

<sup>388</sup> Hımsî, *Fikretü i'câzi'l-Kur'ân*, 39-40.

<sup>389</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğıyyu li'l-Mu'tezile*, 297.

<sup>390</sup> Metin Özdemir, *Mutezile'nin Kur'ân Müdafaası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 21.

<sup>391</sup> Münîr Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, 3. Bs (İskenderiyye: Munşetu'l-Ma'ârif, 1986), 51.

<sup>392</sup> Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, 50.

döneminde gerçekleşmiş ve o dönemde yaşayan Müslüman cemaat tarafından müşahede edilmiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber'in mucizelerini doğrudan görme imkânına sahip olmayan muhaliflerin itirazlarına cevap verirken dayanabilecek en somut kanıt,<sup>393</sup> hiç şüphesiz Kur'ân'ın i'câzıdır.<sup>394</sup>

Kur'ân'ın beşer takatinin üstünde olduğu ifade eden mucize ve i'câz kavramlarının günümüzde kullanılan ıstılâhî anlamlarında ne zaman kullanıldığı hususu ile ilgili bir vakit tayin edilememiştir. Buna benzer şekilde i'câzu'l-Kur'ân konusunda ilk eserin kimin tarafından ele alındığı konusu ile ilgili de tam bir müellif tespiti yapılamamaktadır. Ancak bu konuda ilk eserin, hicrî dördüncü yüzyılın başında vefat eden mu'tezilî âlim Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî tarafından "İ'câzu'l-Kur'ân" adı altında ele alındığı rivâyet edilmektedir.<sup>395</sup> Fakat söz konusu eserin, günümüze kadar ulaşmadığı da kaynaklar tarafından aktarılmaktadır.<sup>396</sup>

Modern dönemde yazılan bazı kitaplarda i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili yazılan ilk eserin Ali b. Rabben et-Taberî (öl. 247/861'den sonra) tarafından ele alınan "ed-Dîn ve'd-devle" adlı kitap olduğu ifade edilmektedir.<sup>397</sup> Ali b. Rabben et-Taberî, tıp, tabiat ilimleri, matematik, felsefe ve edebiyat alanlarında eğitim alan; yaşadığı dönemde ilim ve kültür dillerinden olan Arapça, Farsça ve İbranice'yi bilen bir şahsiyettir. Hayatını daha çok hekimlik yaparak kazanan Ali b. Rabben, Abbasî Halifesi Mu'tasım Billâh (öl. 227/842) döneminde Sâmer râ şehrinde onun divan kâtipliğini yapmıştır.<sup>398</sup>

Ali b. Rabben, asıl şöhretine Abbasî Halifesi Ca'fer Mütevekkil Alellâh'ın (öl. 247/861) döneminde kavuşmuş onun hekimi ve nedimi olmuştur. Yetmiş yaşında iken Halife Mütevekkil Alellâh'ın teşvik ve tavsiyesiyle Müslüman olmuştur.<sup>399</sup> Nitekim kendisi de Müslüman olmasıyla ilgili şunları dile getirmektedir: "Önce beni doğru yola ilettiği için Allah'a şükrediyorum. Sonra da beni teşvik ederek ve sakındırarak; bütün insanlara olan sevgisi ve saygısıyla beni davet eden ve zimmet

<sup>393</sup> Özdemir, *Mutezile'nin Kur'ân Müdafaası*, 21.

<sup>394</sup> Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, 49.

<sup>395</sup> Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, 29.

<sup>396</sup> Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'ân'i'l-beyânî*, 81.

<sup>397</sup> Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'ân'i'l-beyânî*, 81.

<sup>398</sup> Necip Taylan, "Ali b. Rabben et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989), 2: 435.

<sup>399</sup> Mahmut Kaya, "ed-Dîn ve'd-devle", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1994), 9: 349.

*ehlinden diğer insanlarla birlikte kendisine çeken, O'nun kulu ve halifesi Mü'minlerin emiri Ca'fer el-Mütevekkil Alellah'a teşekkür ediyorum*"<sup>400</sup>

Ali b. Rabben'nin ele aldığı "*ed-Dîn ve'd-devle*" adlı kitap, İslâm geleneğinin en önemli konularından biri olan Hz. Muhammed'in peygamberliğinin müjdelerinin ve işaretlerinin Yahudîlerin ve Hıristiyanların kutsal kitaplarında bulunduğunu ortaya koyma amacına binâen kaleme alınmıştır. Söz konusu kitap yine Halife Mütevekkil Alellâh'ın teşvikiyle kaleme alınmıştır.<sup>401</sup> Abbâsîler döneminin düşünce ve ifade özgürlüğünün bir neticesi olarak gayr-i müslimler tarafından Müslümanların inançlarına yönelik eleştirilerin rahat bir şekilde dile getirilmesi, yönetimin bu konuda rahatsızlık duymasına sebep olmuştur. Bu rahatsızlık vesilesiyledir ki yönetim, gayr-i müslimlerin inançlarını ele alan reddiyelerin kaleme alınması için müellifleri teşvik etmiştir. Ali b. Rabben'in ele aldığı kitap da bu teşvikin<sup>402</sup> bir sonucu olarak kaleme alınmıştır.<sup>403</sup>

Kitabın müellifi, eserini kaleme almasındaki gerekçeleri şu şekilde ifade etmektedir. Yahudî ve Hıristiyanların, Tevrat ve İncil'de Hz. Muhammed'in ismi ve nitelikleri bulunduğu halde bu gerçeği gizlediklerini ve hatta kutsal kitaplar üzerinde bazı tahrifatta bulduklarını belirtir. Kendisinin amacının onların gizledikleri şeyler üzerindeki perdeleri aralamak, onların sırlarını ifşa etmek ve ortaya çıkarmak böylelikle bu kitabı okuyan kimselerin İslâm'a bağlılık kuvvetlerinin ve İslâm'a karşı olan memnuniyetlerinin artmasını sağlamak olduğunu dile getirir. Ayrıca kendisinden önce bu konu ilgili farklı müellifler tarafından kitaplar ele alındığı fakat bu kitapların bazılarının üslup ve ifade açısından yetersiz olduğunu bazılarının da sadece Müslümanlara hitaben yazıldığını bununla birlikte Müslümanların ortaya koydukları delilleri anlaşılabilir bir üslup ile ifade ettikleri için delillerin anlaşılmaktan uzak olduğunu ifade eder.<sup>404</sup> Diğer bazısının da Tevrat ve İncili tam anlamıyla tanımadan Yahudîlik ve Hıristiyanlığa karşı İslâm'ı şiirlerle savunmaya çalıştığını belirtir. Ayrıca üç dinin kutsal kitaplarını çok iyi bildiğini, hasımları

<sup>400</sup> Fuat Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî'nin Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", *Usûl İslam Araştırmaları* 6/6 (01 Aralık 2006): 35.

<sup>401</sup> Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî'nin Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", 27.

<sup>402</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>403</sup> Aydın, "Ali b. Rabben et-Taberî'nin Kitâbu'd-Dîn ve'd-Devle Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri", 34.

<sup>404</sup> Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, thk. Adil Nuveyhiz (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Hikme, 1973/1393), 35.

tarafından İslâm'a yöneltile eleştirileri ele alarak bu husustaki iddialarını çürüttüğünü; terminoloji ve üslup açısından okuyucunun anlayacağı bir yöntem kullandığını ifade eder. Kitabı ile ilgili dile getirdiği özelliklerinden ötürü, bu alanla ilgili yazılan eserlerden daha başarılı olduğunu savunur.<sup>405</sup>

“*ed-Dîn ve'd-devle*” adlı kitap, bir giriş, on bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar, kitabın altıncı bölümünde Kur'ân-ı Kerîm'in peygamber efendimizin nübüvvetinin delillerinden biri olduğunu dile getirir. Kur'ân'ın bir nübüvvet delili olduğunu belirtirken mûcize ve i'câz kavramlarını kullanmaz. Bu iki kavramdan bağımsız olarak âyet “آآ” kelimesini kullanmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'ın bizzat kendisinin birçok anlama gelebilecek bir üsluba sahip olmasını, belâgatın özelliklerinden biri olduğunu söyler ve belâgat alanında kitap yazan hiçbir müellifin, Kur'ân'ın sahip olduğu bu belâgi özelliği açıklayamadıklarını ve hatta bu konuda hiçbir şey söyleyemediklerini ifade eder.<sup>406</sup>

Ali b. Rabben, henüz Hıristiyan olduğu dönemde Kur'ân'ın sahip olduğu belâgat konusunda önemli bir Hıristiyan âlim olan amcasının söylediklerinin etkisinde olduğunu dile getirir. Amcası, her kavimde âlim ve belâgatçıların bulunduğunu ayrıca belâgatın bütün milletlerin ortak bir özelliği olduğu için de nübüvvetin delillerin biri olmadığını iddia eder. Ancak kendisi içinde bulunduğu geleneğin etkisinden kurtulup ve yetiştiği eğitim anlayışından uzaklaşıp Kur'ân'ın anlam ve manaları üzerinde iyice düşündüğü vakit, Kur'ân'ın sahip olduğu belâgatın hakikaten de Müslümanların ifade ettiği edebi özellik üzere olduğunu anladığını söyler.<sup>407</sup>

Ali b. Rabben'e göre, Kur'ân'ın tevhîd, tehlîl, övgü ve senâ konularını içermesi bunun yanında resul ve nebileri tasdik etmesi; salih amellere teşvik etmesi, iyiliği emredip kötülükten sakındırması, cennete teşvik edip cehennemden uzaklaştırması gibi konuların hepsini bir arada kendi bünyesinde bulundurması, Kur'ân belâgatının özelliklerinden birisidir. Kur'ân'ın bu özelliği ile beşer kelamı olamayacağını ortaya koymaktadır. Çünkü dünyanın var olmasından bu yana ne bir 'Acem, ne bir Hintli ne de bir Romalı'nın Kur'ân'a benzer bir kitaba sahip oldukları bilinmemektedir.

<sup>405</sup> Kaya, “*ed-Dîn ve'd-devle*”, 9: 349.

<sup>406</sup> Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 98.

<sup>407</sup> Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, 98.

Bununla birlikte kim, bu nitelik ve özelliklere sahip bir kitap getirirse insanların kalplerinde bir konumu, bir saygınlığı ve bir de halâveti olur.<sup>408</sup>

Ali b. Rabben, Kur'ân'ın kendisine inzal olduğu Hz. Muhammed'in ummmî olduğunu bunun yanına ne kitabeti ne de belâgatı bildiğini ifade etmektedir. Ümmî olan, kitabet ve belâgatı bilmeyen bir kimsenin, böyle bir kitabı getirmesi onun nübüvvetinin delillerinden biri olduğunu düşünmektedir. Bu konunun böyle olduğuna dair herhangi bir şek ve şüphenin de bulunmadığını dile getirmektedir.<sup>409</sup>

Ali b. Rabben, “*ed-Dîn ve 'd-devle*” kitabının altıncı bölümünde Kur'ân'ı, nübüvvetin bir delili olarak alıp işlese de ele aldığı söz konusu eser, birçok kaynak tarafından i'câzu'l-Kur'ân alanında yazılan ilk kitap olarak kabul görmemektedir. Bilakis kaynakların ekseriyetine göre, i'câzu'l-Kur'ân alanında ilk eser veren kişinin, Câhız olduğu belirtilmektedir. Câhız, Kur'ân belâgatını inceleyen aynı zamanda Kur'ân'daki i'câz yönleri idrak etmeye çalışan kişilerin başında gelmektedir.<sup>410</sup>

Câhız'ı, i'câz ile ilgili çalışmalarda ön plana çıkararak husus Kur'ân'da i'câz bakış açısıyla yine Kur'ân'a yönelip bu konuda bir araştırmaya girmesidir. Bununla birlikte i'câzu'l-Kur'ân'ı, kitap veya risalelerinin konularından bir konu yapmaya gayret etmesidir.<sup>411</sup> Nitekim kaynaklarda i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili yazmış olduğu “*Nazmu 'l-Kur'ân*”<sup>412</sup> adlı eserinin günümüze ulaşmadığı rivâyet edilmektedir.<sup>413</sup>

## 2.5. Mu'tezilî Belâgat Âlimlerinin İ'câz ile İlgili Görüşleri

Hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru veya üçüncü yüzyılın başlarında i'câzu'l-Kur'ân konusunun ilmî çevreler tarafından ele alındığı tahmin edilmektedir. Özellikle Abbâsîler döneminde İslâm müntesipleri ile diğer din müntesipleri arasında peygamber efendimizin nübüvveti ile ilgili bazı problemler ortaya çıkmaya başlayınca ister istemez Kur'ân'ın bir nübüvvet delili olup olamayacağı tartışılmaya başlanmıştır. Bunun yanında i'câzu'l-Kur'ân konusu ilk başlarda münferit bir konu olarak tek başına ele alınmamıştır. Diğer ilimlerle birlikte mütalaa edilmiştir.<sup>414</sup>

<sup>408</sup> Taberî, *ed-Dîn ve 'd-devle*, 98-99.

<sup>409</sup> Taberî, *ed-Dîn ve 'd-devle*, 99.

<sup>410</sup> Hatîb, *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*, 148.

<sup>411</sup> Hatîb, *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*, 148.

<sup>412</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>413</sup> Muhammed b. Abdulaziz el-'Avâcî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm inde Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1427), 99.

<sup>414</sup> Aişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*, 3. Bs (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1990), 19.

Ancak daha sonra diğer ilimlerden bağımsız olarak Kur'ân'ın i'câz ile ilgili görüşler serdedilmeye başlanmıştır. İ'câzu'l-Kur'ân konusunda ilk farklı görüş, Basra Mu'tezile ekolünün önde gelen kelimcisi İbrahim en-Nazzâm'a aittir.<sup>415</sup>

### 2.5.1. Sarfe Teorisi

es-Sarfe (الصَّرْفَة), bir şeyi bir halden başka bir hale çevirmek ve onu başkasıyla çevirmek,<sup>416</sup> bir şeyi kendi yönünden başka bir yöne çevirmek anlamlarına gelmektedir.<sup>417</sup> Bununla birlikte es-sarfe kelimesi, geri çevirmek, engel olmak, men etmek ve alıkoymak anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>418</sup> İstılâhî anlamda sarfe: Arapların Kur'ân'a muârazada bulunma azim ve kararlılıklarının veya arzu ve isteklerinin Allahu teâlâ tarafından engellenmesidir. Sarfe teorisine göre Kur'ân, lafzı ve üslubu ile mûcize değildir. Araplar beliğ ve fâsîh konuşan kimseler olduğu için Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme güç ve kudretine sahiptirler. Buna rağmen onların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirememeleri, onların edebi güç ve kudretlerindeki bir sebep veya kusurdan kaynaklanmamaktadır. Bilakis bunun sebebi Allahu teâlâ'ya dayanmaktadır ki Allah bu sebeple, onların Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten alıkoymaktadır. Ya Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri mümkün olan bilgilerini ellerinden almıştır. Ya da Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye muktedir oldukları halde bu hususu gerçekleştirme konusunda harekete geçme kararlılıklarını yok etmiştir veya Kur'ân'a muârazaya başlamak için gerekli olan şartların sağlanmasına imkân vermemiştir.<sup>419</sup> Yani Allah'ın dıştan bir müdahalesi olmasaydı, o günün edipleri Kur'ân'ın benzerini hatta daha çok güzelini rahatça getirebilirlerdi.<sup>420</sup>

Esas itibari ile sarfe teorisi, lafız, ibare ve eşsiz beyânıyla Arapları kendisine hayran bırakan ve beğenilerini celb eden Kur'ân'ın sahip olduğu edebi ve belâği yapısıyla mûcize olmadığını ifade eder.<sup>421</sup> Kur'ân'ın nazm ve te'lifi ile birlikte haddi zatında mûcize olmadığını, Arapların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeleri

<sup>415</sup> Râfi'î, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 121.

<sup>416</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 587.

<sup>417</sup> Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 9/189.

<sup>418</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgati ve İ'câzı Üzerine* (Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001), 114.

<sup>419</sup> Muhammed b. es-Seyyid Râdî Cibrîl, *İ'nâyetu'l-Muslimîn bi ibrâzi vucûhi'l-i'câz fî Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mecmau'l-Melik Fahd li Tibâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 1421), 253.

<sup>420</sup> Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgati ve İ'câzı Üzerine*, 115.

<sup>421</sup> Cibrîl, *İ'nâyetu'l-Muslimîn bi ibrâzi vucûhi'l-i'câz fî Kur'âni'l-Kerîm*, 257.

hususunda hem edebî güçlerinin olduğunu hem de kendilerinde bu konuda bir arzularının olduğunu dile getirir. Ayrıca nazm ve te’lifinde mûcizelik bulunmayan Kur’ân’ın bir benzerinin Araplar tarafından meydana getirilmesi mümkün iken ilahi bir dış müdahale ile bunun gerçekleşmesi engellenmiştir.<sup>422</sup> Yapılan bu ilahi müdahale, olağanüstü bir müdahale olduğu için asıl mûcize de burada söz konusu olan müdahaledir.<sup>423</sup> Böylelikle sarfe teorisi, peygamber efendimizin en büyük ve aklî olan Kur’ân mûcizesini, hissî mûcize mertebesine indirir. Çünkü Allahu teâlâ’nın Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesi konusunda Arapları engellemesi, tabiat kanunların aşan ve Allah’ın müdahalesini gösteren ilahi fiillerdendir ki bu vesileyle de iradelerini kullanan insanların iman etmesini sağlar.<sup>424</sup>

### 2.5.2. Sarfe Teorisinin Kaynağı

Sarfe teorisinin neşet ettiği köken hakkında birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan bir tanesi sarfe fikrinin köken olarak Hint kelamına dayandığını iddia eden görüştür. Bu görüşü dile getiren kimselerden biri Abdulkâhîr el-Bağdadî’dir. Ona göre, Nazzâm, nübüvvetin delili olan mûcizeleri geçersiz kılma ile ilgili Brahmanların ifade ettikleri sözleri beğenmiştir. Fakat kılıç korkusundan (öldürülme korkusundan) dolayı bu sözleri âlenî olarak ifade etmekten çekinmiştir. Bununla birlikte Kur’ân’ın nazmında i’câz’ın olmadığını da iddia etmiştir.<sup>425</sup>

Bu bağlamda Muhammed Ebû Zehra da “*Mu‘cizetu’l-kubrâ*” adlı kitabında sarfe teorisinin ortaya çıkışını Brahmanların Vedalar hakkında sarf ettikleri sözlerine dayandırmaktadır. Ona göre, Müslüman âlimlerden bazı felsefecilerin, Hinduizm’in kutsal metinlerini ihtiva eden Vedalar’daki Brahmanların “*insanların kelamında Vedalar’a benzer sözler yoktur*” iddiası ile diğer taraftan da Hinduizm ulemâsının insanların Vedalar’ın bir benzerini getirmekten âciz olduklarını çünkü Brahmanların Vedalar’a benzer bir kitabın getirilmesini engellediği şeklindeki sözlerine vakıf olduktan sonra sarfe fikri ortaya çıkmıştır.<sup>426</sup>

<sup>422</sup> Yahya b. Hamza el-‘Alevî, *et-Tirâzu’l-mutezammin li esrâri’l-belâga* (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1995/1415), 579.

<sup>423</sup> Muhammed b. Hasan b. Ukayl Musa, *İ‘câzu’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’l-İmâmi’s-Suyûtî ve’l-‘ulemâ’* (Cidde: Dâru’l-Endülüs el-Hadrâ, 1997/1417), 93.

<sup>424</sup> Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2005), 30: 350.

<sup>425</sup> Bağdadî, *el-Fark beyne’l-firak*, 119.

<sup>426</sup> Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu‘cizetu’l-Kubrâ* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1998/1418), 57.

Ebû Zehra, yukarıda dile getirdiği görüşünü, Bîrûnî'nin "*Kitâbu ma li'l-Hind*" adlı kitabını dayanak alarak dile getirmektedir. Ayrıca Bîrûnî'nin kitabında "*Brahmanlardan seçkin bir grubun Vedaların bir benzerini getirmeye muktedir olduklarını fakat Vedalara saygından ötürü onun benzerini getirmekten alıkoymadıklarını*" cümlesini aktarmasına rağmen söz konusu engellemenin teklifi mi yoksa tekvînî mi olduğunu konusunda herhangi bir açıklama yapmadığını da belirtmektedir.<sup>427</sup>

Ebû Zehra'nın yukarıdaki görüşüne göre sarfe fikri, Müslüman âlimlerden bazı felsefeciler tarafından alınıp benimsenmiştir. Diğer bir görüşüne göre de sarfe fikri Abbasî yöneticileri tarafından kabul görmüştür. Abbasî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr (öl. 158/775) döneminde Hinduizm dinine ait fikirler İslâm dünyasına girmeye başlamıştır. Devlet idaresinde bulunan yöneticiler, Hinduizm dinine ait fikirlerden arzuladıkları veya istedikleri fikirleri aldılar. Görüş ve beyanatlarında ise bu fikirlerden garip ve tuhaf buldukları fikirleri esas aldılar. Felsefesinin de etkisiyle, söz konusu garip ve tuhaf fikirleri benimsediler. Akabinde de bu fikirleri, her ne kadar Kur'ân'a muvafık olmasa da onları alıp Kur'ân'a tatbik etmeye başladılar. Hatta onlardan bazıları: "*Muhakkak ki Araplar Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten âciz kaldılar. Onların âciz kalmaları, bizzat Kur'ân'ın lafzı, anlamı, doku ve nazmı ile ilgili bir husus değildir. Bilakis Allahu teâlâ'nın, Kur'ân'ın bir benzerini getirmekten onları alıkoymasındandır*" sözünü dile getirmişlerdir.<sup>428</sup>

Sarfe fikrinin kökeni ile ilgili dile getirilen bir diğer görüş de Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşüdür. Bu görüş zaten Kur'ân'ın bizatihi mûcize olamayacağı fikrini de beraberinde getirmektedir.<sup>429</sup> Yaratılmış bir Kur'ân, elbette ki insanlar tarafından bir benzeri de getirilebilecek bir Kur'ân'dır. Eğer bir benzeri meydana getirilemiyorsa bu konuda âciz kalınıyorsa, o zaman bu durum ilahi bir dış müdahale ile sağlanmaktadır.<sup>430</sup>

Sarfe fikrinin kökeni ilgili dile getirilen bir diğer görüş ise Mustafa Sadık er-Râfî'î'ye aittir. Sarfe fikrinin nereden çıktığı hakkında tam bir görüş ifade etmese de sarfe fikrinin ortaya çıkışını Kur'ân'ın i'câz yönleri ile birlikte mütalaa etmiştir.

<sup>427</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 57-58.

<sup>428</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 58.

<sup>429</sup> Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*, 116.

<sup>430</sup> Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câz'î-Kur'ân İddiası: Sarfe", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003): 198.

Mu‘tezile ekolünden bazı âlimlerin, Yunan ve diğer milletlerden kendilerine ulaşan felsefe kitaplarına yöneldikten sonra kelim dışında diğer hususlarda da temayüz ettiler. Nazari bilgiye dayalı olan felsefe ile yâkîni bilgiye dayalı olan dini, birbirine mezc ettiler. Hatta bu konuda birbirlerine muhalefet edecek kadar ileri gittiler ve netice olarak farklı gruplara ayrıldılar. Bundan dolayı da Kur’ân’ın i‘câz yönleri ile ilgili görüş ve fikirlerinden de birbirlerinden farklılık arz etmişlerdir. Bu bağlamda da İbrahim en-Nazzâm, Kur’ân’ın i‘câzı ile ilgili farklı bir görüş ileri sürmüştür.<sup>431</sup>

### 2.5.3. Nazzâm’ın Sarfe Görüşü

Sarfe konusunda ilk defa söz söyleyenin kim olduğu konusu tartışmalı<sup>432</sup> da olsa kaynakların çoğunluğuna göre sarfe’den ilk bahseden kişinin meşhur mu‘tezilî âlim Nazzâm<sup>433</sup> olduğu aktarılmaktadır.<sup>434</sup> Bazı kaynaklarda sarfe’den bahseden ilk kişinin Vâsıl b. Âta veya İsa b. Sabîh el-Murdâr (öl. 226/841) olduğu hatta bazı kaynaklarda Nazzâm’ın sarfe görüşünü Vâsıl b. Âta’dan aldığı rivâyet edilse<sup>435</sup> de söz konusu rivâyetler bu konuda ilk söz söyleyenin Nazzâm olmadığına dair güçlü argümanlar ileri sunmaktan uzaktırlar.<sup>436</sup> Nitekim ilk dönem bazı kaynaklarda sarfe’den ilk bahseden kişinin Nazzâm olduğunu belirtmektedir.<sup>437</sup> Mu‘tezilî âlimlerden Ebu’l-Kâsım el-Belhî (öl. 319/931), Kur’ân’ın hücceti konusunda Nazzâm’ın Kur’ân’ın gayba dair haberleri ihtiva etmesinin hüccet olduğunu ayrıca Kur’ân’ın nazm ve te’lîfi açısından hüccet olmadığı görüşünde olduğunu söyler. Buna ilaveten Allahu teâlâ’nın engellemesi olmasıydı, Kur’ân’ın nazmı açısından bir benzerinin getirilmesi insan gücünün dâhilinde olduğunu fikrini de savunduğunu dile getirir.<sup>438</sup>

Nazzâm’ın öğrencisi Câhız, “*Nazmu’l-Kur’ân*” adlı kitabını yazma sebeplerini açıklarken hocasının sarfe konusundaki görüşünü onaylamadığını ve kitabı yazma sebeplerinden birinin de hocasına ait sarfe görüşünü olduğunu çıkarmamız mümkündür. Burada şunu da belirtelim ki Câhız’ın “*Nazmu’l-Kur’ân*” adlı eseri

<sup>431</sup> Râfi‘î, *I‘câzu’l-Kur’ân*, 121.

<sup>432</sup> Polat, “Bir I‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, 199.

<sup>433</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu‘tezile*, 315.

<sup>434</sup> Hımsî, *Fikretu i‘câzi’l-Kur’ân*, 54.

<sup>435</sup> Müslim, *Mebâhis fi i‘câzi’l-Kur’ân*, 41.

<sup>436</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu‘tezile*, 315.

<sup>437</sup> Hatîb, *el-İ‘câz fi dirâsâti’s-sâbikîn*, 364.

<sup>438</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğîyyu li’l-Mu‘tezile*, 46.

günümüze ulaşmamıştır. Fakat kitabıyla ilgili ifadelerine “*Hucecu’n-nubüvve*”<sup>439</sup> adlı kitabında rastlamaktayız.<sup>440</sup> Bu anlamda şunları söylemektedir: “*Bir kitap yazdım ve bu kitapta bizzat kendim gayret ettim. Kur’ân’ın ihticâcı ve Kur’ân’a karalamada bulunanlara cevap vermek için mümkün olduğunca fazla örneklere ulaştım. Bu kitapta, Râfizî, Hadisçi, Haşvî, kâfir, münafık, Nazzâm taraftarlarının ve Nazzâm’dan sonra ortaya çıkan ve Kur’ân’ın hak bir kitap olduğunu fakat te’lifinin hüccet olmadığını, Kur’ân’ın indirilmiş bir kitap olduğunu fakat burhan olmadığını iddia eden kimselere ait hiçbir mesele bırakmadım*”<sup>441</sup>

Ebu’l-Hasen el-Eş’arî “*Makâlât*”ında Mu‘tezile’nin, Nazzâm, Hîşâm el-Fuvatî (öl. 218/833’ten önce) ve Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864) hariç, Kur’ân’ın nazmı ve te’lifinin mûcize olduğunu kabul ettiklerini, insanların ölüleri diriltmeleri imkânsız olduğu gibi (Kur’ân’ı) yapmaları imkânsız olduğu görüşünde olduğunu ifade eder. Akabinde de Nazzâm’ın “*Kur’ân’ın delil (âyet) oluşu ve hayret vericiliği, ondaki gaybi haberlerdendir. Te’lif ve nazma gelince, eğer Allah kullarını onlarda yarattığı bir engelleme ve âcizlikle alıkoymasaydı, onların buna gücü yetebilirdi*” görüşünde olduğunu ifade etmektedir.<sup>442</sup>

Şehristânî de Nazzâm’ın Kur’ân i‘câzı ile ilgili görüşlerinden bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Nazzâm’a göre Kur’ân’ın i‘câzı, Kur’ân’ın geçmiş ve gelecek şeylerden haber vermesi, insanların ona karşı çıkabilme (muâraza) gücünün ortadan kaldırılması ve Arapların onun benzerini meydana getirme konusunda engellenmesi ve âciz bırakılması sebebiyledir. Böyle bir durum olmasaydı, Araplar belâgat, fesâhat ve nazm itibariyle onun benzeri bir sûre meydana getirmeye güç yetirebilirlerdi.*”<sup>443</sup>

Yukarıdaki paragraflarda Nazzâm hakkında dile getirilen görüşlere baktığımız zaman Nazzâm’ın sarfe ile ilgili düşüncesinin şu şekilde olduğu görülmektedir. Kur’ân’ın nazmı ve te’lifinin güzel olması ne Hz. Peygamberin nübüvvetini kanıtlayan bir mûcizedir ne de onun nübüvvet davasındaki doğruluğunu gösteren bir delildir. Kur’ân’ın Hz. Peygamberin nübüvvetine ve onun nübüvvet davasındaki

<sup>439</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilu’l-Câhız*, thk. Abdusselam Harun (Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1964/1384), 3: 287.

<sup>440</sup> Abdurrahman, *el-İ‘câzu’l-beyânî li’l-Kur’ân*, 20.

<sup>441</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğiyu li’l-Mu‘tezile*, 47.

<sup>442</sup> Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*, trc. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019), 330.

<sup>443</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 2017, 68.

doğruluğuna delil teşkil eden yönü onun gayba dair haberler içermesidir. Çünkü gayba dair haber vermek, beşer takatinin üstünde olan bir husustur.<sup>444</sup> Fesâhat ve belâgat itibariyle Kur'ân'ın bir benzerinin hatta nazm ve te'lif açısından ondan daha güzelinin getirilmesi, Arapların gücü kabilinde olan bir husustur.<sup>445</sup> Çünkü onlar tabiat olarak belîğ, selika olarak da fâsîh konuşabilen insanlardır.<sup>446</sup> Fakat Allahu teâlâ, onların Kur'ân'a muârazada bulunma düşünce ve arzularını engellediği için onun bir benzerini meydana getirememişlerdir. Bu sebeple Kur'ân'ın mûcize oluşu, asıl itibariyle nazm ve te'lifi ile değil, Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirilmesi hususunda Arapların engellenmesi<sup>447</sup> ve âciz bırakılmasıdır.<sup>448</sup>

Nazzâm'ın sarfe konusundaki görüşü, İsrâ sûresi seksen sekizinci “*De ki: And olsun, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insü cin biraya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler*” âyetinin ortaya koyduğu meydan okumaya karşı bir aykırılık ifade ettiği açık bir şekilde ortadadır. Bununla birlikte Nazzâm, Kur'ân i'câzını yok saymamaktadır<sup>449</sup> ancak Kur'ân'ın i'câzını, onun gayba dair haberler vermek ile sınırlandırmaktadır.<sup>450</sup>

Nazzâm'dan sonra sarfe görüşü, İsa b. Sabîh el-Murdâr,<sup>451</sup> Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Mûsâ el-Esvârî, Abbâd b. Süleyman ve Câhız gibi mu'tezile ekolüne mensup kelimciler tarafından benimsenmiştir. Abdulkâhir el-Bağdâdî, burada isimlerini saydığı kelimcilerin her ne kadar Nazzâm'ın görüşünü takip etseler de bazı yerlerde ona muhalefet ettiklerini bazı yerlerde de onun görüşüne bazı eklemeler yaptıklarını da belirtmektedir.<sup>452</sup> Nitekim Câhız da sarfe konusunda hocası Nazzâm'a hem muhalefet etmektedir hem de ondan farklı düşünmektedir.<sup>453</sup>

Öte yandan itikatta Mu'tezile ekolüne mensup Ebu'l-Hasan Ali b. İsrâ er-Rummânî,<sup>454</sup> Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm (öl. 456/1064),<sup>455</sup>

<sup>444</sup> Muhammed Ebû Musa, *İ'câzu'l-belâğî*, 4. Bs (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2012/1433), 344.

<sup>445</sup> Musa, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İmâmi's-Suyûtî ve'l-'ulemâ'*, 93.

<sup>446</sup> Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2004/1424), 36.

<sup>447</sup> Hatîb, *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*, 364.

<sup>448</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 68.

<sup>449</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 47-48.

<sup>450</sup> Musa, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İmâmi's-Suyûtî ve'l-'ulemâ'*, 96.

<sup>451</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 40.

<sup>452</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 120.

<sup>453</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 315.

<sup>454</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 82.

<sup>455</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 60.

İmâmiyye Şîa'sının önde gelen âlimi Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1044)<sup>456</sup> ile Şîa İmâmiyyesine mensup Arap edibi ve şairi İbn Sinân el-Hafâcî'nin (öl. 466/1073)<sup>457</sup> de sarfe görüşünü benimsedikleri kabul edilmektedir. Fakat burada dile getirilen âlimlerin sarfe görüşleri bire bir Nazzâm'ın sarfe görüşü ile örtüştüğü söylenemez.

#### 2.5.4. Sarfe'ye Yöneltilen Eleştiriler

Kur'ân'ın i'câzının onun gaybiyatla ilgili olan haberlerinde ortaya çıktığını dile getiren ayrıca âyetlerin te'lif ve nazmına gelince Allah men etmemiş olsaydı Araplar buna benzer sözleri te'lif ve nazm edebilirdi<sup>458</sup> fikri üzerine temellenen, Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatini Arapların meydana getirebileceği bir edebî özellik seviyesine indiren sarfe görüşü, bizzat hem mu'tezilî çevreden hem de Sünnî ulemâ çevresinden birçok açıdan eleştiriye tabi tutulmuştur.<sup>459</sup>

Nazzâm'ın i'câzu'l-Kur'ân ile ilgili öne sürdüğü söz konusu görüş, Muhammed Ebû Zehran'nın ifade ettiği şekliyle sarfe görüşünü benimseyenler ile reddedenler arasında ihtilafli bir alanın oluşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>460</sup> Bu sebeplerdir ki sarfeyi reddeden ulemâ, sarfenin kendisine dayanak olarak aldığı temel veya temelleri aklî, naklî ve tarihi gerçeklik açısından çürütmek için birçok delil ortaya koymuşlardır. Diğer taraftan ekseriyetle i'câzu'l-Kur'ân, akâid ve tefsir ile ilgili ele aldıkları kitaplarda da sarfe görüşünü benimseyenlerin delillerine cevap verme arayışında olmuşlardır.<sup>461</sup>

Nazm ve te'lif açısından Kur'ân'ın i'câzında herhangi bir üstünlük ve ayrıcalık olmadığını söyleyen sarfe görüşünün ret edilmesi hususunda öne sürülen en güçlü delil, bizzat ilahi ve mu'ciz olan Kur'ân'ın tehadî ifade eden âyetleridir. Yukarıda da zikrettiğimiz İsrâ sûresinin seksen sekizinci âyeti, sarfe görüşünün geçersiz ve hükümsüz olduğunu beyan etmektedir.<sup>462</sup> Çünkü âyet, Arapların belâgat ve fesâhat alanındaki edebi güçlerinin herhangi bir engellemeye tabi tutulmasa bile onların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getiremeyeceklerine delalet etmektedir. Ayrıca eğer onların ellerinden edebi güçleri alındıkları halde Kur'ân'a muârazada bulunmak için

<sup>456</sup> Zurkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmil'l-Kur'ân*, 2: 321.

<sup>457</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 318.

<sup>458</sup> Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/356.

<sup>459</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 318.

<sup>460</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 60.

<sup>461</sup> Musa, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İmâmi's-Suyûtî ve'l-'ulemâ'*, 113.

<sup>462</sup> Kemâluddîn Abdulvâhid b. Abdülkerîm ez-Zemlekânî, *el-Burhânu'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hatice el-Hadîsî ve Ahmed Matlûb (Bağdat: Matbaatu'l-'Anî, 1974/1394), 54.

bir araya geliyorlarsa sanki ölümlerin bir araya gelmeleri gibi bir anlam ortaya çıkar ki bu da mahiyet açısından âyetin anlamıyla bağdaşmaz.<sup>463</sup>

Söz konusu âyetin yorumu bağlamında Ebu'l-Süleyman el-Hattâbî (öl. 388/998), sarfe görüşünün iddia ettiği şeylerin aksine âyetin, Kur'ân'ın bir benzerin meydana getirilmesi hususunda Arapların sorumluluk almalarına, bir gayretin içerisine girmelerine, bu konuda seferber olmalarına ve hatta yardımlaşma amaçlı bir araya gelmelerine işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>464</sup>

Sarfe görüşüne yapılan eleştirilere baktığımız zaman Kur'ân âyetlerinin Arapların tabiatları ile ilgili yaptığı analizlerin de dayanak alındığını görmekteyiz. Bu bağlamda Hattâbî, Arapların mizaç ve karakter olarak Kur'ân'a muârazaya teşebbüs edebilecek bir yapıya sahip olduklarını belirtir. Çünkü bizzat Kur'ân'ın kendisi, Arapların “kavgacı”<sup>465</sup> ayrıyeten düşmanlıkta “inat ve ısrar eden”<sup>466</sup> bir toplum olduklarının altını çizer. Buna ilaveten Araplar, gür sesli hatiplere, usta ve kabiliyetli şairlere sahiptirler. Hem karakter hem de edebi özellik olarak gerekli şartlara sahip olan böyle bir toplum, elinde bulunan böylesi bir fırsatı kaçırmaması ve Kur'ân'a muârazada bulunmaması nasıl mümkün olabilir.<sup>467</sup>

Mantık açısından bakıldığı zaman da sarfenin ortaya attığı görüşlerin tutarsızlığı görülebilir. Çünkü sarfe mantığına göre, belâgat ve fesâhate sahip olan her kimse nazm ve te'lif açısından Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye de muktedir. Eğer buradaki mantık doğru ise bir beytin bir mısrasını veya bir beytin dörtte birini yazabilen her insan, kaside de yazabilir şiir de söyleyebilir. Eğer yine bu mantık doğru ise bir insanın ifade veya konuşmalarında edebî sözler ağırlıktaysa bu kimse belîğ hutbeler de yazabilir harika risaleler/mektuplar da yazabilir. Fakat bunun da kolay ve mümkün olmadığı bilinmektedir.<sup>468</sup>

Sarfenin temel iddiası, ilahi bir dış müdahale ile Kur'ân'ın bir benzerinin Araplar tarafından meydana getirilmesinin engellenmiş olmasıdır. Bu iddiaya göre, söz konusu engelleme ancak Kur'ân'ın inzal olduğu bir dönemde vuku bulması

<sup>463</sup> Hâlidî, *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*, 83.

<sup>464</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, 23.

<sup>465</sup> Zuhuf 43/58. “Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur”

<sup>466</sup> Meryem 19/97. “Biz Kur'ân'ı, sadece onunla Allah'tan sakınanları müjdeleyesin ve şiddetle karşı çıkan bir topluluğu uyarasın diye senin dilinle (indirilip okutarak) kolaylaştırdık”

<sup>467</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*, 22.

<sup>468</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip el-Bâkullânî, *İ'câzu'l-Kur'ân li'l-Bâkullânî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, 5. Bs (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1997), 29.

gerekir. Buna göre, Kur'ân'ın nüzulünden önce cahiliye toplumunda yaşayan, fesâhat ve belâgat ayrıca kelimeleri güzel vezinli bir şekilde yazma ve kelimeleri güzel bir dizme konusunda kendileri gibi mahir ve usta olan insanların, Kur'ân'ın benzerini yazmış olmaları gerekirdi. Çünkü o dönemde yaşayan insanlara Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeleri hususunda onlara ne meydan okundu ne de onlar, herhangi bir delil ile susturuldular. Buna rağmen söz konusu dönemde yaşayan insanların, Kur'ân'ın bir benzeri kelimeleri söylediklerine şahit olunmamıştır. Bu gerekçelerden ötürü sarfe iddiasının temelsiz ve geçersiz olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>469</sup>

Tarihi gerçeklikler de sarfe anlayışını reddeden tanıklarla doludur. Araplar eğer Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirebilseydiler,<sup>470</sup> asla diğer yollara başvurmazlardı. En usta oldukları bu sahada yani söz sanatlarında marifetlerini konuştururlardı. Eğer sözle muârazada bulunabilseydiler, o zaman sonu ölümle biten muharebelere, sosyal ilişkileri onarılmaz bir şekilde yaralaya boykotlara, tahkir ve tezyife yönelmezlerdi. Bu sesi, kılıçla kesmeye kalkışmazlardı. Kolay varken zoru seçmezlerdi.<sup>471</sup> Bununla birlikte Kur'ân'ın fesâhatini yüceltmezlerdi. Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatına hayran kaldıklarını izhar etmezlerdi.<sup>472</sup> Onun benzeri ne bir şiir ne de nesir gördük ifadesini kullanmazlardı.<sup>473</sup>

Fahreddîn er-Râzî, sarfe iddiasının üç temel açıdan geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Birincisi, Araplar Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeye muktedir oldukları halde onun benzeri bir kitap getirme konusunda engellenmiş olsalardı, Kur'ân'ın fesâhatini yüceltmezlerdi. Söz konusu engellemeden dolayı Kur'ân'ın fesâhatini de beğenmek onlar için mümkün olmazdı. İkincisi, Kur'ân'ın kendilerine meydan okumadan önce eğer Arapların kelamı, Kur'ân'ın fesâhatine yakın olsaydı bu nitelikteki kelimeleri ile Kur'ân'a muârazada bulunmaları gerekirdi. Fakat tehadî'den önceki kelimeleri ile tehadî'den sonraki kelimeleri arasında bir fark bulunmamaktadır. Aynı şekilde tehadî'den önceki kelimeleri ile Kur'ân'ın fesâhati arasındaki fark neyse tehadî'den sonra da aynı fark devam etmiştir. Üçüncüsü, Araplar yukarıdaki iki gerekçeden dolayı Kur'ân'a muârazada bulunamamışlarsa

<sup>469</sup> Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 30.

<sup>470</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 316.

<sup>471</sup> Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", 212.

<sup>472</sup> 'Alevî, *et-Tirâz*, 582.

<sup>473</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 61.

öyleyse konuşmanın kalıp ve şekillerini unutmuşlardır. Böyle bir ihtimal de Arapların aklî melekelerinin yok olduğu anlamına gelir ki bu da doğru bir tespit olmaz. Çünkü tehadî'den sonra Arapların aklî melekelerini kullandıkları bilinmektedir. Bu gerekçelere binâen sarfe görüşünün doğru olmadığı ortaya çıkmış olur.<sup>474</sup>

Sonuç olarak sarfe, Kur'ân'ın mûcize olmasını, bizzat onun nazm ve te'lifi ile gerçekleşmediğini ancak ilahi dış bir müdahale ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Hâlbuki Kur'ân'nın bizzat kendisinin mûcize olduğu ilahi metin ile ortaya konmaktadır. Ayrıca diğer peygamberlerin ortaya koyduğu mûcizeler, beşer takatinin gücü dâhilinde olmasına rağmen onların bir benzerinin meydana getirilmesi hususunda ilahi bir dış müdahale yok iken neden peygamber efendimizin mûcizesi olan Kur'ân'n bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda ilahi bir dış müdahale ile engellendiği söz konusu edilsin.<sup>475</sup> Ayrıca Hz. Peygamberin gönderilişiyle birlikte nübüvveti kanıtlama aracı hissî mûcizelerin devri kapanmıştır.<sup>476</sup> Bununla birlikte tarihi gerçeklikler, Arapların Kur'ân hakkında ifade ettikleri sözler, sarfenin ilmi temel dayanaklardan yoksun olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>477</sup>

### 2.5.5. Câhız'ın İ'câz Görüşü

Birçok araştırmacıya göre, Kur'ân'ın i'câzı meselesini ele almaya ilk olarak girişen ve i'câz meselesini özel bir inceleme ve araştırma konusu haline getiren ilk kişi Câhız'dır.<sup>478</sup> Aslında Câhız'ın Kur'ân çalışmalarıyla ilgili birçok eseri olduğu fakat bu eserlerin günümüze ulaşmadığı aktarılmaktadır.<sup>479</sup> Kur'ân'ın i'câzı hakkında ele aldığı “*Nazmu'l-Kur'ân*”<sup>480</sup> adlı eseri de maalesef günümüze ulaşmamıştır.<sup>481</sup> Bu sebeple i'câz hakkındaki düşüncelerine, günümüze ulaşan diğer kitapları vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Bu çerçevede Câhız'ın i'câz ile ilgili

<sup>474</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Bekrî Şeyh Emîn (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1985), 79-80.

<sup>475</sup> Ebû Zehra, *el-Mu'cizetu'l-Kubrâ*, 60.

<sup>476</sup> Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, 21: 141.

<sup>477</sup> Ramazan el-Bûtî, *Min revâi'i'l-Kur'ân* (Dimeşk: Mektebetu'l-Fârâbî, 1975/1395), 126.

<sup>478</sup> Numan Konaklı, “İ'câzü'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009): 190.

<sup>479</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 67.

<sup>480</sup> Ahmed Cemal el-Ömerî, *el-Mebâhisu'l-belâğiyu fî dav'i kadiyyeti i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1990/1410), 92.

<sup>481</sup> Musa, *İ'câzu'l-belâğî*, 347.

görüşleri “*el-Beyân ve't-tebyîn, Kitâbu'l-heyevân ve Hucecu'n-nübüvve*” gibi eserlerde dağınık bir şekilde bulunmaktadır.<sup>482</sup>

Şüphesiz Câhız'ın Kur'ân'ın i'câzı hakkında dile getirdiği görüşleri büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü kendisinden sonra Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili ilmi çalışmaların artmasına vesile olmuştur. Ayrıca i'câz ile ilgili dile getirdiği görüşler daha sonraki âlimler için ya ilmi bir dayanak ya da onlar için bir ilham kaynağı olmuştur.<sup>483</sup> Buradan hareketle Câhız, hocası Nazzâm'ın kabul ettiği sarfe görüşünü ele alıp incelemesi, ilmî çevrelerin sarfe görüşünden haberdar olmasına vesile olmuştur diyebiliriz.

Câhız, Kur'ân'ın i'câz meselesini farklı başlık altında ele alıp incelemesine rağmen Kur'ân'ın i'câzının nasıl gerçekleştiği konusunda net bir tavır takınmamaktadır. Ancak i'câz ile ilgili dile getirdiği görüşlerinden hareketle bu hususla ilgili düşüncelerine ulaşılmaya çalışılmıştır.<sup>484</sup>

Birçok araştırmacı ve birçok kaynak, Câhız'ın sarfe görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.<sup>485</sup> Fakat Câhız'ın benimsemiş olduğu sarfe anlayışı ile hocası Nazzâm'ın kabul ettiği sarfe fikri arasında tam bir paralellik söz konusu değildir. Sarfeye yükledikleri anlam açısından aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Câhız'ın sarfe görüşünü temellendirebilmek için onun Kur'ân'ın mûcize olması hakkındaki düşüncelerine bakmak gerekir.<sup>486</sup>

Câhız'a göre sünnetullah gereği peygamberlere verilen mûcizeler, onların gönderildikleri toplumlar tarafından en fazla bilinen en fazla iddialı olunan şeylerden seçilmiştir. Peygamberlerin nübüvvet iddialarında en kuvvetli ve en güçlü delili ortaya koyabilmeleri için böylesi mûcizelere ihtiyaç vardır. Örneğin Hz. Mûsâ'nın (a.s) gönderildiği Firavun kavminin dikkatlerini en fazla çeken ve onları en fazla hayrete düşüren şey sihirdir. Aynı zamanda o dönemde insanların en fazla mahir oldukları ve en iyi bildikleri şey de sihirdir. Allahu teâlâ Hz. Mûsâ'yı (a.s), bu sihrin zayıflığını, güçsüzlüğünü gözler önüne sermek ve onu temelden yıkmak için göndermiştir. Hz. Mûsâ'nın (a.s) sihrin zayıflığını ortaya koyması, o kavimde

<sup>482</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 55.

<sup>483</sup> Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'ân fi âsâri'l-Kâdi Abdulcebbar*, 435.

<sup>484</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyu li'l-Mu'tezile*, 68.

<sup>485</sup> Hımsî, *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*, 55.

<sup>486</sup> Musa, *İ'câzu'l-belâğî*, 347.

yaşayan sıradan ve ayaktakımından olan insanların sihir yapmalarını engellemek içindir. Eğer Hz. Mûsâ (a.s), söz konusu insanlara bütün mûcizelerle gelseydi fakat onların yaptıkları sihre karşı koymak için gelmeseydi, onların sihir yapma arzu ve istekleri hala devam edecekti. Bununla birlikte söz konusu kavimde fitne ve fesat peşinde olan insanlar da bu sihri kullanarak aklen ve itikaden zayıf olan insanların akıllarını meşgul edeceklerdi. Bu yüzden Allahu teâlâ da bu sihir illetini ortadan kaldırmak, o dönemdeki insanların sihirle bağlantısını koparmak ayrıca sihirle uğraşan insanların sihir yapmak için herhangi bir neden bulamamaları, aklen ve itikaden de zayıf olan insanları kandırmamaları için Hz. Mûsâ'yı diğer mûcizelerle birlikte göndermiştir.<sup>487</sup>

Buna ilaveten Câhız, Hz. Îsâ (a.s) zamanında tıp ilminin önemli olduğunu ayrıca insanların büyük çoğunluğunu özellikle o dönemin âlimlerinin tıp ilmine ayrı bir önem attiklerini ifade eder. Bu husustan ötürü de halkın, üst tabaka dediğimiz insanları yücelttiklerini yani onların fikir ve görüşlerine önem verdiklerini belirtir. Bunun üzerine de Allahu teâlâ, Hz. Îsâ'yı (a.s) ölüleri diriltme mûcizesi ile göndermiştir. Hâlbuki o dönemin tabiplerinin amaçları hastaları iyileştirmek, anadan doğma kör olanları bununla birlikte göz iltihabı olanları tedavi edebilmek iken Hz. Îsâ (a.s) ölüleri diriltme mûcizesi ile gönderilmiştir.<sup>488</sup>

Câhız'a göre, Hz. Îsâ'nın bu kadar güçlü bir mûcize ile gelmesi, halkın üst tabakasından olan insanların delil ile susturulması, mûcize karşısında âcizliklerinin farkına varmaları ve netice olarak onun nübüvvetini tasdik etmeleridir. Bununla birlikte Câhız, toplumdaki üst düzey insanların söz konusu tutumlarının, halk için en faydalı ilaç olacağını ve onların hastalıklarından geriye bir şey bırakmayacağını ifade eder. Çünkü söz konusu insanlar, halkın görüş ve fikirlerini dikkate aldıkları insanlardır eğer onlar Hz. Îsâ'nın nübüvvetini tasdik ederlerse, halk da nübüvvetin doğruluğu konusunda herhangi bir tereddüt yaşamaz.<sup>489</sup>

Câhız, yukarıda bahsi geçen her iki peygamber dönemine benzer şekilde mûcizeler, nasıl insanların en fazla bildikleri ve en fazla iddialı oldukları şeylerden gelmişse Hz. Peygamber efendimiz döneminde de aynı şey vuku bulmuştur. Câhız'a göre, Hz. Peygamber efendimiz döneminde insanların yani Arapların en fazla önemli

<sup>487</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/278.

<sup>488</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/279.

<sup>489</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/279.

gördükleri, en fazla güzel buldukları ve kalben en fazla değerli buldukları şey, ifadelerin güzelliği ve kelamın bir düzen içinde olmasıdır. Câhız, Arapların beyân ve nazm konularında hem ilmi hem de idrak açısından kuvvetlendikten sonra aralarında belâgatın yaygınlık kazandığını akabinde de şair ve hatiplerin çoğaldığını ifade eder. Ancak bütün bunlardan sonra Allahu teâlâ Araplara, Hz. Muhammed'i Kur'ân mûcizesi ile elçi olarak göndermiştir. Arapların bir benzerini hatta daha iyisini meydana getirme konusunda şüphe etmedikleri bir Kur'ân ile onlara meydan okumuştur.<sup>490</sup>

Câhız, Arapların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme konusunda birçok gerekçeye sahip olduklarını belirtir. Kur'ân'a nazirede bulunmak için Araplar arasında şairlerin, hatiplerin, belîğ konuşan insanların, dahîlerin, akıl sahibi insanların, kendilerine danışılan insanların, zekice düşünebilen insanların yanında tecrübe sahibi ve bir işin sonunun ne olacağını düşünerek hareket eden insanların olmasına rağmen Kur'ân'ın bir benzerini getirememişlerdir.<sup>491</sup>

Bununla birlikte Câhız, Arapların kelam açısından da Kur'ân'a nazirede bulunabilecek bir güce sahip olduğunu belirtir. Kur'ân Arapça bir kitap olarak indirilmiş, Arapların konuştuğu dil de haliyle Kur'ân'ın indirildiği dil olan Arapça dilidir. Ayrıca yaptıkları işlerin en üstünü söz söylemektir.<sup>492</sup> Yani yapabildikleri en iyi şey, bir şeyi sözle ifade etmektir. Nitekim birçok konu hakkında kelimaları bulunmaktadır. Hatta akrep, sinek, köpek, yarasa, böcek ve güvercin gibi hayvanlardan bahseden kelimaları vardır. Gözlerine ilişen ve akıllarına gelebilecek her türlü konuda bahsedebilecek bir kelama sahiptirler. Buna ilaveten nazm ve te'lif türlerinde birçok sanatlı ifadeler kullanmalarına rağmen Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirememişlerdir.<sup>493</sup>

Câhız, Arapların Kur'ân'a muârazada bulunabilecek bir güçte olduğunu gösteren hususlardan bir diğerrinin, kelam açısından şair ve hatiplerinin birbirlerini eleştirmeleri ve birbirlerini hicvetmeleri olduğunu ifade eder. Çünkü kelamın niteliği açısından birçok önemli yerde ve panayırlarda birbirlerini eleştiren hatta bir söz yüzünden birbirlerine savaş açan ve birbirlerini öldüren söz üstatlarının Kur'ân'ın bir

---

<sup>490</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/279.

<sup>491</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/273.

<sup>492</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/277.

<sup>493</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/273.

benzerini getirmeye muktedir olmaları gerekir. Buna ek olarak Câhız, Arapların tabiat olarak da Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için gerekçelerini olduğunu beyan eder. Çünkü Araplar, kindar olmakla birlikte bir şeyin peşine düşme konusunda en fazla aşırı giden bir kavimdir. Kendilerine yapılan iyilik ve kötülüğü en fazla dile getiren ve en kibirli insanlardır. Ayrıca Kur'ân, kendisine benzer bir kitabın getirilmesi hususunda onları sürekli âcizlikle azarlamasına rağmen hiç kimse Kur'ân'a muârazada bulunma teşebbüsünde bulunmamıştır. Hiçbir şair ve hiçbir hatip bu işe yeltenmemiştir.<sup>494</sup>

Câhız, Arapların diğer yollara tevessül etmeden sadece kelimeleri ile Kur'ân'a muârazada bulunmalarının en zahmetsiz yol ve Kur'ân'ı tekzip etme hususunda da en etkili yöntem olabileceğini ifade etmektedir. Çünkü Araplar, Kur'ân'ı dinlememe hususunda anlaşılar. Kur'ân ile mücadele konusunda mallarını ve canlarını feda ettiler. Kur'ân'ı susturmak ve Kur'ân'ın getirdiği âyetlerin değerini düşürmek için kendi yurtlarından çıktılar. Buna rağmen Araplardan hiç kimse, Kur'ân'a muârazada bulunmak için canların ve malların feda edilmesine gerek olmadığını bu konuyla ilgili çözümün basit olduğunu dile getirmedi. Şair ve hatiplerin hiçbirinden, Kur'ân'ın kendileriyle meydan okuduğu ve onları bu konuda âciz bıraktığı bir süre veya hiç olmazsa en küçük bir âyeti, Kur'ân'ın nazmına benzer bir nazm ile te'lif etmesini istemediler. Aksine Kur'ân'a muârazada bulunmayı bile unuttular. Ancak Kur'ân kendilerine hatırlatınca tekrar hatırlamaya başladılar.<sup>495</sup>

Câhız'a göre, Arapların bütün bu niteliklerine ve geçerli sebeplerine rağmen Kur'ân'a nazirede bulunamamaları iki hususa atfedilebilir. Birincisi, Kur'ân'a nazirede bulunma konusunda âciz olduklarını ve ona eşdeğer bir kitabın getirilmesinin kendileri için mümkün olmadıklarını anlamalarıdır. Bu konuyu zikretmekten vazgeçtiler ve bu hususu görmezlikten geldiler. Bununla birlikte bu konuyu dile getirmemeleri tedbir amaçlı da olabilir. Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme konusunda âciz kaldıklarının, cahil ve aklen zayıf insanlar tarafından bilinmemesi için tedbir amaçlı olarak bu acziyetlerini dile getirmemiş olabilirler. İkincisi ise Arapların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeye muktedir oldukları halde Kur'ân'a muârazada bulunmama konusunda anlaştıkları ihtimalidir. Câhız, böyle bir ihtimalin gerçek vakayla örtüşmediğini ifade eder. Çünkü Araplar içinde

<sup>494</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/274.

<sup>495</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/274.

birçok dâhi ve bilge insan bulunmaktadır ki bunların tekdüze düşünmesi ve aralarında bir görüş ayrılığının olmaması mümkün değildir. Bununla birlikte Arapların Kur'ân ile mücadele konusunda çok mal harcayacaklarına ve az mal bırakacaklarına dair kendi aralarında bir anlaşmaları vardır. Bu sebeplerden ötürü, Kur'ân'a muârazada bulunmama konusunda görüş birliğine varmaları mümkün değildir.<sup>496</sup>

Bununla birlikte Câhız, peygamber efendimizin yirmi küsur yıldan fazla Arapların içinde bulunmasına; Arapların söz konusu bütün niteliklerine rağmen Kur'ân'a muârazada bulunamıyorlarsa<sup>497</sup> bunun nedeninin ilahi bir tedbir veya ilahi bir önlem olabileceğine inanmaktadır. Ayrıca bu ilahi önlemin de Müslümanların maslahatına matuf olduğu inancını taşımaktadır. Kur'ân'a muârazada bulunulduğuna dair en ufak herhangi bir şüphenin ortaya atılmamasına yöneliktir. Eğer Kur'ân'a muârazada bulunduğu dair bir şüphe ortaya çıksa, cahil, inatçı, şüpheci ve akîde açısından zayıf insanların ortaya atılan bu şüpheye inanmaları mümkün olabilir. Kur'ân'a muârazada bulunabileceğine ve onun bir benzerinin meydana getirilebileceği vehmine kapılabilirler. Bunun neticesinde de Kur'ân hakkındaki bu asılsız şüphe ve iddialar, hastalıklı gönüllerde yayılabilir.<sup>498</sup>

Bu bağlamda Câhız, Arapların zihin dünyalarında her ne zaman Kur'ân'a muârazada bulunabileceklerine dair bir vehim ortaya çıktığında onlara Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri hususunda meydan okunarak, onların Kur'ân'a muârazada bulunma düşünceleri engellenmiştir. Bundan ötürü de hiç kimse Kur'ân'a muârazada bulunma arzu ve isteğine kapılmamıştır. Bununla birlikte şayet bir kimse veya birkaç kişide Kur'ân'a muârazada bulunma isteği hâsıl olsaydı ve Kur'ân'a muârazada bulunma eylemine teşebbüs etselerdi bunun neticesinde de Kur'ân'a benzeme ihtimali en düşük olan bir şey meydana getirselerdi, bu olay Araplar ve karakter olarak Araplara benzeyenler tarafından büyütülürdü. Nitekim Câhız, Arapların bu olayı abartacaklarına dair düşüncesini temellendirmek için Museylimetu'l-Kezzâb taraftarlarını örnek olarak verir. Müseylime'nin Kur'ân'ın bazı âyetlerini alıp sonra

---

<sup>496</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/275.

<sup>497</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/277.

<sup>498</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğiyyu li'l-Mu'tezile*, 70.

da Kur'ân'ın ifade üslubuna benzeterek oluşturduğu secili sözlerine nasıl bağlılık gösterdikleri bilinen bir husus olduğunu hatırlatır.<sup>499</sup>

Buna ilaveten Câhız, yukarıdaki söz konusu hususun Müslümanları da bir şeyler yapmak için harekete geçirebileceğini ifade etmektedir. Örneğin Müslümanlar, bu konuyla ilgili müzakere isteklerini dile getirmeye veya bazı Araplara karşılıklı anlaşma yoluna götürebilirdi. Fakat Câhız, bütün bu dile getirdikleri şeylerin meydana gelmemesini, ilahi tedbir veya ilahi önleme bağlamaktadır. Bu sebeple de bütün insanlık birleşse de Kur'ân'ın bir benzerini meydana getiremeyeceklerini düşünmektedir.<sup>500</sup>

Câhız'ın ilahi tedbir veya ilahi önlem olarak ifade ettiği bu durum, sadece Araplar için geçerli olan bir durum değildir. Câhız, Dehrîlere mensup bazı kişilerin<sup>501</sup> Allah tarafından kendisine son derece güçlü bir iktidar verilen, cinlere hükmeden, kendisine kuşdili öğretilen ve rüzgârın emrine verildiği Hz. Süleyman'ın nasıl olup da Sebe Melikesinden haberdar olmadığı yönündeki iddialarına karşı yine ilahi tedbir ve ilahi önlem ile cevap vermiştir. Ayrıca Hz. Yakup ve Hz. Yusuf'un mekân olarak yakınlığına ve haberleşme imkânına rağmen uzun süre birbirinden uzakta yaşamalarını<sup>502</sup> da ilahi tedbir ile açıklamıştır.<sup>503</sup>

Netice itibari ile Câhız'ın bu konudaki görüşlerine bakıldığı zaman Arapların Kur'ân'a nazirede bulunamaması ile ilahi bir önlem ve ilahi bir tedbir ile açıklanmaktadır. Arapların Kur'ân'a nazirede bulunma istekleri hem daha bir vehim veya bir kuruntu aşamasındayken Allahu teâlâ tarafından bu vehimleri engellenmiştir. Aslında Araplar, Kur'ân'a nazirede bulunmak için bütün şartlara sahip iken ilahi bir tedbir ile emellerine ulaşmaları engellenmiştir. Şüphesiz ki Câhız'ın buradaki söz konusu görüşleri onun sarfe fikrine yakın bir yerde olduğunu göstermektedir ki, zaten bu görüşünden ötürü birçok kaynak onun sarfe fikrini benimsediği şeklinde aktarmaktadır. Fakat bu haliyle de hocası Nazzâm'ın sarfe görüşü ile aynı doğrultuda olduğu söylenemez.<sup>504</sup>

<sup>499</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 4/89.

<sup>500</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 4/89.

<sup>501</sup> Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, 56.

<sup>502</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 4: 86.

<sup>503</sup> Konaklı, "İ'câzü'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri", 202.

<sup>504</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 4/88.

Nazzâm, eğer Araplar ilahi bir dış müdahale ile engellenmeseydi, Kur'ân'ın bir benzerini getirmeye muktedir olduklarını söyler. Câhız ise Arapların Kur'ân'ın benzerini meydana getirme arzularının hem daha düşünme aşamasına geçmeden, Allahu teâlâ onlara Kur'ân âyetleri ile meydan okuyarak onların bu arzularını engellemiştir. Onlar da Kur'ân'ın bir benzerini getirme konusunda âciz olduklarını anlayarak bu işe teşebbüs etmemişlerdir. Böylece halk arasında da Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirildiği konusunda da herhangi bir fitnenin meydana çıkmasına zemin hazırlamamıştır.<sup>505</sup>

Bununla birlikte Câhız'ın, ilahi tedbir veya ilahi önlem yani sarfe anlayışı, Kur'ân'ın eşsiz belâgatı ile birlikte değerlendirilmesi gerekir. Yukarıdaki paragraflarda Câhız'ın kısmen değindiği gibi, Kur'ân'ın kendisine özgü nazmı da Arapların onun bir benzerini meydana getirememelerinde önemli bir faktördür.<sup>506</sup> Onun için Câhız'ın sarfe anlayışı, Kur'ân'ın nazm ve te'lifi ile birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>507</sup> Nitekim Câhız, münzel olan Kur'ân'ın hak bir kitap olduğuna delalet eden iki temel etkenden bahsetmektedir. Birincisi, Kur'ân'ın bizzat kendisinin getirdiği bunun yanında da diğer insanların ortaya koyduğu delillerdir. İkincisi ise Kur'ân'ın eşsiz nazmıdır ki, insanlar bu hususta onun bir benzerini meydana getirmekten âcizdirler.<sup>508</sup>

Câhız, Kur'ân'ın nazmı bağlamında onun eşsiz bir belâgata sahip olduğunu ortaya koyan özelliklerden birisinin, Kur'ân'ın kelime seçimi yaparken mananın ruhunu yansıtacak en uygun olan kelimeyi kullanması olduğunu ifade eder.<sup>509</sup> Bazen Kur'ân'da bir manayı ifade etmek için müşterek anlamlı iki lafzın kullandığı görülebilir. Fakat iki lafızdan biri, söz konusu manayı ifade etmesi açısından diğerinden daha uygundur. Müşterek anlamlı lafızlar arasındaki bu ince ayrıntı, insanların gözünden kaçmasına rağmen Kur'ân bu ince ayrıntılara riâyet eder ve onları gözden kaçırmaz.<sup>510</sup>

Bu bağlamda Câhız şunları ifade etmektedir: Bazen insanlar lafızların kullanımını hafife alıyor ve manaya uygun lafızlar bulunmasına rağmen farklı

<sup>505</sup> Musa, *İ'câzu'l-belâgî*, 350.

<sup>506</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 3/273.

<sup>507</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 71.

<sup>508</sup> Câhız, *Kitâbu'l-heyevân*, 4/90.

<sup>509</sup> Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, 58.

<sup>510</sup> Kassâb, *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile*, 73.

lafızlar kullanıyorlar. Mesela Allahu teâlâ Kur’ân’ı Kerîm’de الْجُوع “açlık” lafzını ceza, sefalet ve âcizlik bağlamında kullanır. İnsanlar ise السَّعْب “açlık” lafzı yerine herhangi bir sıkıntı içinde olmamalarına rağmen الْجُوع “açlık” lafzını kullanıyorlar. الْمَطْر “yağmur” lafzı da böyle olup, Kur’ân’da sadece intikam bağlamında kullanılırken sıradan insanlardan ziyade bilgili insanlar bile الْعَيْثُ الْمَطْر lafzıyla “bol yağmur” lafzını birbiri yerine kullanabiliyorlar. Benzer şekilde insanlara indirilen Kur’ân’da الْأَبْصَار “gözler” lafzı kullanıldığında أَسْمَاع “kulaklar”; سَبْعَ سَمَوَات “yedi kat gök” lafzı ile birlikte الْأَرْضِينَ “yerler” lafzı kullanılmaz. Bunların yerlerine bu lafızların tekileri kullanılır. Fakat insanlar günlük konuşmalarında böyle inceliklere dikkat etmezler.<sup>511</sup> Bir konuşma ve yazmada hangi lafızların kullanımının daha uygun olup olmadığına ehemmiyet vermezler.<sup>512</sup>

Câhız’ın Kur’ân’ın nazmı hakkındaki düşünceleri dikkate alındığında sarfe görüşünün sadece ilahi tedbir düşüncesi ile ele alınması doğru bir bakış açısı gibi görünmemektedir. Kur’ân’ın nazm ve te’lifi, Kur’ân’da mananın ruhuna uygun kelimelerin seçilmesi ve hatta Kur’ân’ın kendisine özgü kafiye biçimi<sup>513</sup> ile diğer söz türlerinden ayrılması gibi hususlar, Câhız’ın ilahi tedbir yani sarfe görüşünün değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken etkenler olarak karşımızda durduğunu rahatlıkla ifade edilebiliriz.

### 2.5.6. Rummânî’in İ’câz Görüşü

Ebu’l-Hasen Ali b. Îsâ b. Ali er-Rummânî, i’câz hakkındaki görüşlerini “*en-Nuket fî i’câzi’l-Kur’ân*” adlı eserinde dile getirmektedir. Eserin mukaddimesinde anlaşıldığı kadarıyla kendisinden, Kur’ân’ın i’câz incelikleri ve onun gizli yönlerinden bahsetmesinin istenmesi üzerine söz konusu kitabını kaleme almıştır.<sup>514</sup> Rummânî, Kur’ân’ın i’câz inceliklerini yedi madde içerisinde ele alır. Akabinde bu

<sup>511</sup> Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2009, 1/21.

<sup>512</sup> Konaklı, “İ’câzü’l-Kur’ân Düşüncesinin Temelleri”, 199.

<sup>513</sup> Kassâb, *et-Turâsu’n-nakdiyyu ve’l-belâğiyu li’l-Mu’tezile*, 75.

<sup>514</sup> Musa, *İ’câzu’l-belâğî*, 101.

yedi madde içerisinde dördüncü sırada zikrettiği i'câz'ın belâgat yönünü ele alır.<sup>515</sup> Belâgatı üç tabakaya ayırarak<sup>516</sup> bu tabakaların i'câz ile bağlantısını ele almaya çalışır.<sup>517</sup>

Rummânî'ye göre, Kur'an'ın i'câz yönleri yedi cihetten ortaya çıkar.<sup>518</sup> 1) Kur'an'a muârazada bulunulamaması, 2) Kur'an'ın bütün insanlara meydan okuması, 3) Sarfe, 4) Belâgat, 5) Kur'an'ın ileride meydana gelecek olan olaylar hakkında doğru bilgiler vermesi, 6) Kur'an'ın yerleşik edebi tarzların dışında olması, 7) Kur'an'ın diğer mücizelerle mukayesesini.<sup>519</sup> Burada dile getirilen Kur'an'ın i'câz yönlerini maddeler haline kısaca ele almaya çalışacağız.

1) Kur'an'a muârazada bulunulamaması: Rummânî, Arapların Kur'an'a muârazada bulunmak için yeterli sebepleri olmalarına ve Kur'an'a muârazada bulunmayı çok istemelerine rağmen yine de muârazaya teşebbüs edemediklerini ifade etmektedir. Ona göre, bir kişi veya bir toplum için yeterli koşullar meydana geldiğinde bu durum, bir eylemi yapabilmeyi ve onu meydana getirmeyi de beraberinde getirir. Bir insanın çok susması ya da su içmeyi arzulaması bakımından önünde bulunan bir suyu içmek için yeterli sebepleri de olsa ve bütün sebepler onu su içmeye sevk etse bununla birlikte onun su içmesi mümkün olsa o kimsenin suyu içmeyip susuzluktan ölmesi, açıkladığımız gibi yeterli sebeplerin bulunmasından dolayı mümkün değildir.<sup>520</sup> Su içmesi için bütün koşullar sağlanmasına rağmen o insan suyu içmiyorsa bu husus onun âcizliğine delalet eder. Benzer şekilde Arapların Kur'an'a muârazada bulunmak için sebeplerin yeterli olmasına rağmen muârazada bulunamıyorlarsa bu onların âcizliğine delalet eder.<sup>521</sup>

2) Kur'an'ın bütün insanlara meydan okuması: Rummânî'ye göre, Kur'an'ın meydan okuması sadece Araplara özgü bir şey değil bilakis bütün insanlara yöneliktir.<sup>522</sup> Kur'an, bir benzerinin meydana getirilmesi konusunda Arapları teşvik etmesine hatta onları kışkırtmasına bununla birlikte Arapların yeterli sebepleri

<sup>515</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 75.

<sup>516</sup> Lâşîn, *Belâgatu'l-Kur'an fi âsâri'l-Kâdî Abdulcebbâr*, 438.

<sup>517</sup> Ebu'l-Hasan er-Rummânî, *Kur'an'ın Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belâgatı (en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an)*, trc. Numan Konaklı (İstanbul: Neva Yayınları, 2020), 47.

<sup>518</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 75.

<sup>519</sup> Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, 57.

<sup>520</sup> Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, 106.

<sup>521</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 109.

<sup>522</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 110.

olmasına rağmen yine de muârazada bulunamamışlardır.<sup>523</sup> Kur'ân'ın belâgatı karşısındaki âcizliklerinden ötürü bir şey yapamamışlardır.<sup>524</sup>

3) Sarfe: Arapların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmeleri konusundaki arzu ve gayretlerinin ilahi bir dış müdahale ile engellenmesidir. Rummânî, Kur'ân'ın mu'ciz olmasının Arapların Kur'ân'a muârazada bulunma himmetlerinin engellenmesi (sarfe) yönüyle olduğu dile getiren görüşün, ilim ehlinde bazıları tarafından kabul gördüğünü ifade eder. Sarfenin, nübüvvet alameti olan diğer mücizeler gibi harikulâde bir şey olduğu için söz konusu görüşün benimsendiğini belirtir. Rummânî, sarfenin akla uygun olması hasebiyle onu, i'câzın yönlerinden biri olarak kabul ettiğini de dile getirir.<sup>525</sup>

4) Belâgat: Rummânî'ye göre, Kur'ân'ı mu'ciz yapan etmenlerin başında belâgat gelir.<sup>526</sup> Belâgatı, edebî seviye açısından, yüksek tabaka, alt tabaka ve ikisinin arasında yer alan orta tabaka şeklinde üç tabakaya ayırır. En yüksek tabakada yer alan belâgat, Kur'ân'ın sahip olduğu belâgat olmasından ötürü, bu seviyeye erişmek imkânsızdır. Bu tabaka altında kalan diğer belâgat seviyeleri, belîğ/edebi konuşan kimselerin sahip olduğu belâgattır.<sup>527</sup>

5) Kur'ân'ın ileride meydana gelecek olan olaylar hakkında doğru bilgiler vermesi: Rummânî, Kur'ân'ın geleceğe dair verdiği haberlerin doğru çıkmasının tesadüfen meydana gelmesinin mümkün olamayacağını belirtir. Öyleyse söz konusu haberlerin doğru çıkması, onların, gayba dair bütün haberleri en iyi bilen Allah katından olduğuna delalet ettiğini ifade eder. Rummânî, bu hususla ilgili Kur'ân'dan birçok âyeti örnek olarak verir. Bunlardan biri, Enfal sûresinin sekizinci âyetidir. Allahu teâlâ, bu âyette Müslümanların, iki topluluktan birisine galip geleceğini vaat eder. Bu topluluktan biri Ebû Süfyân'ın içinde bulunduğu kervan diğer ise söz konusu kervanı korumak için Kureyş'in gönderdiğini ordudur. Nitekim Allahu teâlâ, Bedir günü Müslümanlara önceden vaat ettiği gibi onları, Kureyş'e galip kılmıştır.<sup>528</sup> Bununla birlikte Rummânî, Rum sûresi ikinci ve üçüncü âyetlerinden ehli kitabın galip geleceği; Fetih sûresinin yirmi yedinci âyetinde Mekke'nin fethedileceğinin

<sup>523</sup> Musa, *I'câzu'l-belâgî*, 102.

<sup>524</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 110.

<sup>525</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 110.

<sup>526</sup> Celalettin Divlekçi, "Ali b. İsbâ er-Rummânî'nin i'câz Anlayışı", *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 0/35 (2016): 15.

<sup>527</sup> Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 57-58.

<sup>528</sup> Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 108.

haber verilmesi<sup>529</sup> gibi bazı âyetleri Kur'ân'ın i'câz yönü kapsamında ele almaktadır.<sup>530</sup>

6) Kur'ân'ın yerleşik edebî tarzların dışında olması: Arapların söz alışkanlıkları şiir, sec'î, hitabet, risaleler ve günlük konuşma dilinde kullandıkları nesirler şeklinde bilinen söz türlerine bağlı formlar üzerinden yürüyordu.<sup>531</sup> Kur'ân, bilinen bu söz türlerinden farklı ve onlardan üstün olarak kendine has bir tarzda gelmiştir. Kur'ân'ın sahip olduğu bu edebi özellik, şiir, sec'i ve hitabetten farklılık arz ettiği gibi Arapların fitraten bildikleri bütün söz türlerinden de daha üstündür.<sup>532</sup> Rummânî, Kur'ân'ın bu beyân tarzının, Arapların bildikleri söz türlerinden farklı olması, kelamı güzelleştirmesi bununla birlikte de vezni üstün kılması hasebiyle onun mu'ciz olduğunu ifade eder.<sup>533</sup>

7) Kur'ân'ın diğer mûcizelerle mukayesesi: Rummânî, Kur'ân'ın diğer bütün mûcizeler ile mukayese edilmesi neticesinde de onun i'câz yönünün ortaya çıktığını belirtmektedir. Çünkü denizin ortadan ikiye bölünmesi, yılanın asaya dönüşmesi gibi insanları âciz bırakan bu türden mûcizelerde ortaya çıkan yöntem tek bir yöntemdir. Ne zaman ki harikulade bir şey meydana gelirse, insanlar da ona muârazada bulunmaktan vazgeçer. Esasen burada Rummânî, şunu ifade etmeye çalışmaktadır. Bütün mûcizelerde insanları âciz bırakan husus onların harikulâde olmasıdır. Kur'ân mûcizesine baktığımızda da insanların ona muârazada bulunması engelleyen husus onun harikulâde olmasıdır. Kur'ân mûcizesi ile diğer mûcizeler harikulâde olaylar yani insanların alışık olmadığı olaylar olması açısından ortak bir paydada birleşmektedirler.<sup>534</sup>

Bununla birlikte Rummânî, Kur'ân'ın mu'ciz olması bağlamında eğer kısa sûrelerin bir benzerinin getirilmesinin mümkün olduğunu iddia eden bir kimse olursa bunun mümkün olamayacağını belirtmektedir. Çünkü daha önce Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesi için meydan okunmuş, bu meydan okumaya kısa sûreler de dâhil olmasına rağmen onun bir benzeri meydana getirilememiştir. Ayrıca Allahu

<sup>529</sup> Divlekçi, "Ali b. İsa er-Rummânî'nin i'câz Anlayışı", 46.

<sup>530</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 110.

<sup>531</sup> Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*, 109.

<sup>532</sup> Musa, *İ'câzu'l-belâgî*, 102.

<sup>533</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 111.

<sup>534</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 111.

teâlâ Kur'ân'da “*Onun benzeri bir sûre getirin*” buyururken uzun veya kısa bir sûre getirin diye bir belirlemede bulunmamıştır.<sup>535</sup>

Rummânî, Kur'ân'ın i'câzı konusunda şöyle bir iddiaya da cevap vermektedir. Araplar, uzun sûrelerin bir benzerini meydana getirmekten âciz oldukları için Kur'ân'a muârazada bulunamadılar. Ama söz konusu âcizlik kısa sûreler için geçerli değildir. Araplar, kısa sûrelerin bir benzerini meydana getirmeye muktedirlerdi fakat meydana getirecekleri sûre, Kur'ân'ın herhangi bir kısa sûresine benzer eşitlikte veya ona yakın eşitlikte olup olamayacağı konusunda bir belirsizlik/tereddüt yaşadıkları için Kur'ân'a muârazada bulunmadılar. Rummânî, böyle bir iddianın doğru olamayacağını belirtir. Çünkü böyle bir şey olsaydı, Arapların Kur'ân'a muârazada bulunma gerekçeleri hala varlığını korumuş olurdu. Bu husus da Arapları Kur'ân'a muârazada bulunmaktan vazgeçirmek yerine aksine onları Kur'ân'a muârazada bulunma hususunda daha da teşvik ederdi.<sup>536</sup>

Rummânî, yukarıdaki iddianın doğru olamayacağını ortaya koymak için şöyle bir örnek de verir. Muârazalar -şuana kadar câri olan adet üzere- iki topluluk veya iki grup arasında meydana gelmiştir. Cerîr (öl. 110/728[?]) ile Ferezdak ve bu ikisinde önce yaşayan Amr b. Kulsûm (öl. 584 veya 600) ile Hâris b. Hillize (öl. 570 [?]) arasında meydana gelen nakîzalar (aynı vezin ve kafiyedeki atışma şiiri) da bu şekilde vuku bulmuştur. Yani söz konusu şairlerin taraftarları arasında bir muhalefet ve bir rekabet meydana gelmiştir. Ayrıca şairlerin hangilerinin daha iyi olduğu konusunda bir belirsizlik olduğu takdirde söz konusu şairlerin taraftarları, kendi şairinin diğer şairden daha üstün olduğu iddiasını ortaya atmalarına ve birbirlerine muhalefet etmelerine neden olurdu. Aynen bu örnekteki gibi eğer Araplar, kısa sûrelere benzer bir sûre getirmeye muktedir oldukları fakat bunun Kur'ân'daki kısa bir sûreye ne kadar benzeyeceği konusunda bir tereddütleri olsaydı, bu tereddütleri Kur'ân'a daha fazla muârazada bulunmayı gerektirirdi. Yoksa muârazayı terk etmeyi gerektirmezdi.<sup>537</sup>

Rummânî, Kur'ân'ın bir benzerinin hiç kimse tarafından meydana getirilemeyeceğini söylemenize rağmen birçok belîğ sözleri olan muvelledûnu<sup>538</sup> bu

<sup>535</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 111.

<sup>536</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 112.

<sup>537</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, 112.

<sup>538</sup> Muvelledûn: Arap edebiyatında müteâhhir dönem şairleri için kullanılan bir terimdir.

konuyla ilgili delil olarak sunmazken neden Arapların âcizliklerini delil olarak sunuyorsunuz şeklindeki soruya şu şekilde cevap vermiştir. Çünkü Araplar fitratlarının bir gereği olarak vezin ve irabı uygulamışlardır. Muvelledûn ise vezin ölçülerini uygulamalarına rağmen onlar içinde irabı, fitratın bir gereği olarak uygulayan kimse yoktur. Bununla birlikte Araplar söz konusu doğal yetenek ve maharetlerinden dolayı belâgata daha muktedir iken muvelledûn ise fitrî olarak irabı yani kelimelerin nasıl dizilmesi gerektiğini idrak etme kabiliyetine sahip değiller. Dolayısıyla eğer Araplar bu fitrî kabiliyet ve maharetlerine rağmen Kur’ân’a muârazada bulunma konusunda âciz iseler muvelledûn, Araplardan daha âciz bir durumdadır. Onun için onlar hiçbir şekilde Kur’ân’a muârazada bulunamazlar.<sup>539</sup>

### 2.5.7. Kâdî Abdulcebâr’ın İ‘câz Görüşü

Basra mu‘tezile’sinin ünlü kalamcısı Kâdî Abdulcebâr, i‘câz ile ilgili görüşlerini “*el-Muğnî fî ebvâ’t-tevhîd ve’l-‘adl*” adlı kitabında dile getirmektedir. Söz konusu kitabının on altıncı cildini, i‘câz konusuna tahsis etmiştir. Fakat bu ciltte doğrudan i‘câz konusu ele alarak başlamaz.<sup>540</sup> Bir önceki cildin devamı olarak mütevâtir ve âhâd konusu ile başlar. Akabinde şeriatlerin neshi bununla bağlantılı olan konuları ele alır. Devamında ise Peygamber efendimizin nübüvvetinin subûtu, i‘câzu’l-Kur’ân, Kur’ân’ın tevâtür yoluyla nakledilmesi, Kur’ân’ın Hz. Peygamberin nübüvvetine delil olarak getirilmesi; fesâhat ve fesâhat ile ilgili konuları; tehdâfî konusu, Kur’ân’a muârazada bulunup bulunulmadığı ve Kur’ân’a yönetilen karalamalara cevap verme gibi konuları ele almaktadır.

Mu‘tezile’de nübüvvet iddiasının ispatlanması hususu bilgi konusu ile bağlantılı olduğu için ilk olarak bilgi konusuna değinildikten sonra Kâdî Abdulcebâr’ın i‘câz ile ilgili görüşlerini ele almaya çalışacağız.

Mu‘tezile’de göre dinsel metodolojide gereklilik açısından birinci derecede zorunlu olarak bilinen bilgiler yer alır. Zihinsel çabaya ya da tecrübeye dayalı bilgiler (kesbî) bilgiler ise yalnızca zorunlu bilgilere bağlı olarak değerlendirilir. Bu ikinci tür bilgilerin yöntemleri açık olmadığı için onlar bazen şüphe ya da olasılık ifade edebilirler. Dolayısıyla herhangi bir bilginin “*kesin*” niteliği taşıyabilmesi için tek bir yol vardır. Bu, onun bizâtihi kendinin zorunlu olarak bilinmesi ya da zorunlu bir

<sup>539</sup> *Selâsu resâil fî i‘câzi’l-Kur’ân*, 113.

<sup>540</sup> Hatîb, *el-İ‘câz fî dirâsâti’s-sâbikîn*, 222.

bilgiye dayanması gerekmektedir. Mu‘tezile bu ölçütlerini peygamberlik ile ilgili konulara da uygularlar. Yani onlara göre, peygamberlikle ilgili bilgilerin tamamının zorunlu olarak bilinmesi gerekir.<sup>541</sup>

Bu bağlamda bir nübüvvet iddiasının doğruluğunu anlayabilmemiz için ya müşahede ya da haber yoluyla bilmemiz gerekir. Ancak nübüvvet iddiasına şahit olamayan yani onu müşahede edemeyen insanların, nübüvvet konusunda kendilerine gelen haberlerin doğruluğu üzerinde tartışmaları gerekir. Bu çerçeveden baktığımız zaman nübüvvet iddiasında bulunan insanların diğer insanlardan ayırt eden bazı özelliklerin bulunması ve bunların da kesin bir şekilde bilinmesi gerekir. Ancak bu bilgiler vesilesiyle onların nübüvvet iddialarını kanıtlama konusunda bir gayretin içerisine girilebilir. Bu bilgilerin başında onların nübüvvet iddiasını ortaya koyan bir mûcizenin bilinmesi gerekir.<sup>542</sup>

Kâdî Abdulcebbar’a göre, Allahu teâlâ, maslahatlarını öğretmek üzere bir elçi gönderdiğinde nübüvvet iddiası ve bu iddianın arkasından onun doğruluğuna delalet eden mu‘ciz ilim izhar etmesi gerekir. Bir mûcizenin, nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delalet etmesi için bazı vasıf ve şartlara sahip olması gerekir. Mûcizenin Allah tarafından veya O’nun katından olmuş hükmünde olması,<sup>543</sup> nübüvvet iddia edenin iddiasını müteakip vâki olması, nübüvvet iddiasında bulunanın iddiasına uygun olması<sup>544</sup> ve insanlar arasında âdet olan bir şeye aykırı (hârikulâde) olması gerekir.<sup>545</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, peygamber efendimizin nübüvvet iddiasından sonra onun elinden gerçekleşen mûcize nedir diye sorulduğunda onun elinden birçok mûcizenin gerçekleştiğini ve onlardan birinin de Kur’ân olduğunu ifade eder. Dolayısıyla onun nübüvvet iddiasını ortaya koyan ve peygamberliğini kanıtlayan en büyük mûcize Kur’ân’dır.<sup>546</sup> Ayrıca Kâdî Abdulcebbar, Kur’ân’ın, Hz. Peygamberin nübüvvet iddiası esnasında onun tarafından ortaya çıkarıldığı ve nübüvvetine delil

---

<sup>541</sup> Özdemir, *Mutezile'nin Kur'ân Müdafaası*, 17-18.

<sup>542</sup> Özdemir, *Mutezile'nin Kur'ân Müdafaası*, 18.

<sup>543</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/430.

<sup>544</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/432.

<sup>545</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/434.

<sup>546</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/456.

yaptığı bilgisinin bize tevâtür yoluyla geldiğini bundan dolayı da zaruri bilgi olduğunu belirtir.<sup>547</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, mûcizenin şartlarından bir tanesinin onun insanlar arasında âdet olan (yani onlar tarafından en fazla bilinen ve en fazla iddialı oldukları)<sup>548</sup> bir şeye aykırı olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu bağlamda Hz. Mûsâ döneminde sihir yaygın olduğu için onun mûcizesinin asanın yılanı dönüşmesi şeklinde gerçekleştiğini dile getirir. Hz. Îsâ döneminde tıp yaygın olduğu için onun mûcizesinin kör ve alaca hastalarını iyileştirme şeklinde zuhur ettiğini söyler. Buna ilaveten peygamber efendimiz döneminde de fesâhat en ileri noktada olduğu ve insanlar bu fesâhatla övündükleri ve birbirlerine üstünlük tasladıkları için Hz. Peygamber'e mûcize olarak Kur'ân verilmiş olduğunu bununla birlikte Kur'ân fesâhatın zirvesi kılındığını ifade eder.<sup>549</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, Kur'ân'ın mûcize ve peygamber efendimizin nübüvvetine delil olması hususunu açıklarken karşılaştırmalı bir yöntem izlemektedir. Kur'ân'a iman etmenin getirdiği sorumluluk ile Arapların bu sorumluluğa karşı takındıkları tavır üzerinden Kur'ân'ın mûcizeliğini temellendirmektedir. Peygamber efendimiz, Kur'ân ile meydan okuyup ayrıca onu kendi nübüvvetine delil kıldıktan sonra Kur'ân'a tabi olmak ve ona boyun eğmek gerekli olmuştur. Bu durum da beraberinde bazı meşakkat ve zorlukları yüklenmeyi bazı adet ve yaşam biçimlerinden hatta bazı zevk ve eğlence türlerinden vazgeçmeyi gerektirmiştir. Fakat Araplar ise Kur'ân'a tabi olma ve ona boyun eğme konusunda rıza göstermediler dolayısıyla da söz konusu sorumluluklardan kaçınmış oldular. Buradan hareketle Kâdî Abdulcebbâr, Arapların bu tutumunun Kur'ân'a muârazada bulunmaları için bir gerekçe oluşturduğunu ifade eder.<sup>550</sup>

Bununla birlikte Arapların belâgat ve fesâhat sahalalarında zirve bir konumda olmaları, kelimeler ve hitabet konusunda bilgili olmaları, akıl ve düşünce konusunda yetkin olmalarının da Kur'ân'a muârazada bulunmaları için bir gerekçe olduğunu düşünür. Bununla birlikte Arapların söz ve fiillerinden bile peygamber efendimizin nübüvvetini iptal etmek için ne kadar arzulu ve istekli olduklarının ortaya çıkması

<sup>547</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'câzu'l-Kur'ân* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 16/173.

<sup>548</sup> Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 3/278.

<sup>549</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/436.

<sup>550</sup> Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 16/246.

ayrıca Arapların ellerinde bulunan riyâseti koruma hususunda birçok gayretin içerisine girmelerinin de Kur'ân'a muârazada bulunmak için bir sebep olduğunu beyan eder.<sup>551</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, Arapların ellerinde Kur'ân'a muârazada bulunmak için bu kadar gerekçelerinin olmasına rağmen onun bir mislini meydana getirememelerinin Kur'ân'ın mûcize olduğuna delalet ettiğini belirtir. Buna ilaveten Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmek onlar için kolay iken ve bunun ile de arzu ve amaçlarına kavuşacak iken canları ve malları açısından tehlikeli olan yollara tevessül etmeleri bununla birlikte Kur'ân'a muârazada bulunma konusunda âciz olduklarının ortaya çıkması gibi hususlar, Kur'ân'ın mûcize olup Allah tarafından peygamber efendimize indirildiğine ve onun nübüvvetine delil olduğunu gösterir. Bu açıdan Kur'ân, diğer peygamberlerin ellerinden zuhur eden asanın yılanı dönüşmesi ve ölümlerin diriltmesi gibi mûcizeler ile aynı konumdadır.<sup>552</sup>

Kâdî Abdulcebbâr Kur'ân'ın, peygamber efendimizin nübüvvetine delil olması açısından hissî mûcizelerde bulunan niteliklere sahip olduğunu belirtir. Peygamber efendimizin Kur'ân ile Araplara meydan okuduğunun bilinen bir gerçek olduğunu dile getirir. Eğer Kur'ân harikulâde (insanlar arasında âdet olan bir şeye aykırı) bir fesâhata sahip olmasaydı onun bir benzerinin meydana getirilebileceğini belirtir. Nitekim Arapların fesâhat konusundaki niteliklerini bununla birlikte peygamber efendimizin nübüvvetini iptal etme konusundaki güçlü nedenlerini bilmemize rağmen eğer Araplar, Kur'ân'ın bir benzerini meydana getiremiyorlarsa bu durum Kur'ân'ın harikulâde bir mûcize olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>553</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, Kur'ân'ın mûcize yönünün yani i'câz yönünün fesâhat olduğunu belirtir. Çünkü Kur'ân fesâhatıyla, Araplara meydan okumuştur. Araplar fesâhat açısından zirveye ulaşmalarına rağmen Kur'ân bir benzerinin meydana getirmeleri hususunda onlara meydan okumuştur. Bununla birlikte açık, net ve güzel konuşma hususunda örnek gösterilmelerine rağmen Kur'ân, onlara meydan okumuştur. Fakat onlar, Kur'ân'a muârazada bulunamamışlardır. Hatta Kur'ân, bir mislini meydana getirmeleri konusunda onları sürekli âcizlikle azarlamasına rağmen

---

<sup>551</sup> Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 16/246.

<sup>552</sup> Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 16/246.

<sup>553</sup> Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 16/247.

yine de onlar, Kur'ân'a muârazada bulunamamışlardır. Bilakis muârazadan vazgeçmişlerdir.<sup>554</sup>

Yukarıdaki paragrafta görüldüğü üzere Kâdî Abdulcebbar'a göre, Kur'ân'ın i'câz yönü fesâhatla gerçekleşmiştir. Çünkü Kur'ân'ın sahip olduğu harikulâde fesâhat seviyesi, Arapları, onun bir benzerini meydana getirmekten âciz bırakmıştır. Arapların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme konusunda âciz olmaları ve onun bir benzerini meydana getirmekten vazgeçmelerinin sebebi, Kur'ân'ın fesâhatıdır. Bundan dolayı Arapların, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında âciz kalmalarının ve Kur'ân'a muârazada bulunmaktan vazgeçme nedeni başka bir saikle açıklanamaz.<sup>555</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın i'câz ile ilgili görüşü, asıl itibariyle mu'tezile ekolünün Kur'ân'ın i'câz yönü ile ilgili benimsemiş olduğu görüştür. Çünkü mu'tezile ekolünün büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın i'câzının fesâhat açısından olduğunu kabul etmektedir.<sup>556</sup> Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar fesâhatın, kelamın lafızların da mı yoksa nazm da mı gerçekleştiği konusunda Ebû Hâşim el-Cübbâî'den (öl. 321/933) farklı düşünür.<sup>557</sup> Ebû Hâşim el-Cübbâî, fâsîh kelamın, lafzının açık ve manasının güzel olmasıyla meydana geldiğini, onun için bu konuda her iki hususun birden dikkate alınması gerektiğini ifade eder. Eğer lafzı açık fakat manası zayıf olursa, o kelam fâsîh sayılmaz. Bundan dolayı kelamın her iki özelliğe sahip olması gerekir. Kâdî Abdulcebbar ise fesâhatın, kelamın lafızlarında değil, kelamı oluşturan lafızların özel bir şekilde birbirlerine eklenmesiyle ortaya çıktığını ifade eder. Dolayısıyla ona göre, fesâhat, kelamın lafızlarında değil nazm ile birlikte ortaya çıkar.<sup>558</sup>

Kâdî Abdulcebbar, i'câz konusuyla bağlantılı olarak ele aldığı hususlardan biri, tarih boyunca Kur'ân'a muârazada bulunulduğuna dair herhangi bir haber veya rivâyetin olmaması konusudur. Kur'ân'a muârazada bulunulmadığı konusunu bir şeyin idrake konu olup olmaması ile bağlantılı olarak ele almıştır. Ona göre, bir şey idrak edilemiyorsa bu, onun yokluğuna delalet eder. Benzer şekilde bir şeyden haber verilemiyorsa bu durum onun yokluğuna delalet eder. Örneğin Bağdat şehri ile Hulvân şehri arasında Bağdat şehrine benzer bir şehrin olmadığını biliyoruz. Şayet

<sup>554</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/456.

<sup>555</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/456.

<sup>556</sup> Özdemir, *Mutezile'nin Kur'ân Müdafaası*, 63.

<sup>557</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/196.

<sup>558</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/199.

böyle bir şehir olsaydı mutlaka bu şehirden bahsedilirdi. Bağdat şehrinde haber verildiği gibi mutlaka söz konusu şehirden de haber verilir. Çünkü her iki şehirden haber verilme nedenleri veya sebepleri aynıdır. Birisinden bahsedilmişse mutlaka diğerinden de bahsedilmesi gerekirdi.<sup>559</sup>

Şayet Cemel ve Sıffin savaşları arasında bir diğer büyük bir savaş meydana gelseydi her iki savaştan bahsedildiği gibi mutlaka bu savaştan da bahsedilirdi. Çünkü zikri geçen savaşların bahsedilme nedenleri veya gerekçeleri aynıdır. Cemel ve Sıffin savaşlarından hangi gerekçe ile bahsedilmişse aynı gerekçe ile bu savaştan da bahsedilmesi gerekirdi. Buna benzer şekilde peygamber efendimizin risâlet günlerinde veya ondan sonra nübüvvet iddiasında bulunan bir kimse ortaya çıkmış olsaydı onun ile ilgili haberlerin de nakledilmesi gerekirdi.<sup>560</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre, tarihsel olaylara ilişkin bilgimiz haber yoluyla elde edildiği için yukarıda dile getirilen yöntemin izlenmesi gerekir. Şayet söz konusu yöntem takip edilmezse haberle bilgisine ulaşılan şeylerin keyfiyetine zarar verilir. Eğer bu yöntemin doğruluğunu kabul ediyorsak, peygamber efendimizin kendilerine Kur'an ile meydan okuduğu kimseler, onun bir benzerini meydana getirmiş olsalardı bunun da nakledilmesi gerekirdi. Benzer şekilde nasıl ki Kur'an'dan ve Peygamber efendimizin Araplara karşı meydan okumasından haber verilmişse, Kur'an'a muârazadan da haber verilmesi gerekirdi.<sup>561</sup>

Buna ilaveten eğer Kur'an'ın bir benzeri meydana getirilmiş olsaydı peygamber efendimize düşman olan ve onunla mücadele eden insanlar, Kur'an'ın bir benzeri getirilen şeyi naklede durur ve onu muhafaza ederlerdi ve böyle bir şeyden haber verilmesi de zorunlu olurdu. Fakat bununla ilgili bir haber olmadığına göre bu durum, Kur'an'a muârazada bulunulmadığını ortaya koymaktadır.<sup>562</sup>

Şayet Araplar, Kur'an'a muârazada bulunmuş olsalardı bu muârazaları bize intikal etmiş olurdu. Çünkü aynı anda vuku bulan iki büyük olayda birinin haber verilmesini gerektiren sebep, diğerinin haber verilmesini gerektiren sebep hükmünde olur. Burada gerekli olan, her iki olayı haber vermek veya haber vermemektir. Diğerini olmadan sadece birini nakletmek caiz değildir. Bu durumu şu şekilde izah etmek

<sup>559</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/250.

<sup>560</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/250.

<sup>561</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/250.

<sup>562</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/250-251.

mümkündür: Bir hatibin, minberden cemaatten bazılarının üzerine düştüğünü ve onlardan birisini öldürdüğünü varsayalım. Sonra hatibin minberden düştüğü haberi bize nakledilsin fakat bu düşmesinin sonucunda cemaatten birisini öldürdüğü haberi bize nakledilmesin. Birbiri ile bağlantılı iki olayın bu şekilde nakledilmesi mümkün değildir. Çünkü bu olaylardan birisinin nakledilme sebebi diğer olayın nakledilme sebebi ile aynıdır. Onun için bu olaylardan biri nakledilmişse diğerin de nakledilmesi gerekmektedir. Kur'ân'a muâraza konusunda da aynı hususlar geçerlidir. Şayet Kur'ân'a karşı bir muâraza vuku bulmuş olsaydı tıpkı Kur'ân'ın nakledildiği gibi bu muâraza da bize nakledilirdi. Fakat böyle bir şeyin bize nakledilmemesi, muârazanın da asla vuku bulmadığına delalet eder.<sup>563</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, Kur'ân hangi gerekçe ile nakledilmişse, Kur'ân'a muârazada bulunulduğuna dair haberlerin aynı gerekçe aktarılmasının inkâr kabilinden bir şey olmadığını dile getirir. Eğer Kur'ân'a muârazada bulunulduğuna dair bir gerçeklik olsaydı bu haberin aktarılmasının daha güçlü nedenleri olabileceği kanısındadır. Çünkü muârazanın meydana geldiği haberini, hem bu olaya muvafık hem de muhalif olanlar tarafından nakledilirdi. Muhalif olanlar, muârazada Hz. Muhammed'in nübüvvet delilinin iptal olduğunu insanlara göstermek için muvafık olanlar ise muârazanın aleyhinde konuşmak ve söz konusu şeyin hiçbir şekilde muâraza olamayacağını açıklamak için onu naklederlerdi.<sup>564</sup>

Kur'ân'a muârazada bulunulduğunu fakat bunun nakledilmediği iddiasının temelsiz olduğunu ortaya koyan hususlardan biri, Müseylimetu'l-Kezzâb'ın kendisine gelen vahiyler dediği, değersiz sözler gibi bazı muârazaların nakledilmesidir.<sup>565</sup> Eğer bu değersiz muârazaların nakledilmesi için gerekli olan sebepler mevcut olmasaydı, söz konusu muârazalar nakledilmezdi.<sup>566</sup> Bununla birlikte muârazaların nakledilmesi hususunda gerekli olan sebepler mevcutsa, değersiz muârazaların değil onlardan daha iyi olan muârazaların nakledilmesi gerekirdi. Çünkü bu muârazalarla bir sonuca gitmek veya bir fayda elde etmek daha

---

<sup>563</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/460.

<sup>564</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/460.

<sup>565</sup> Abdulcebbâr, *el-Muğni*, 16/253.

<sup>566</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/460.

mümkündür. Şayet böyle bir muâraza meydana gelmiş olsaydı, değersiz muârazaların nakledildiği gibi onların da nakledilmesi gerekirdi.<sup>567</sup>

Bu başlık altında son olarak Kâdî Abdulcebbar'ın, Kur'an'daki gayba dair haberlerin onun bir i'câz yönü olup olmadığı görüşünü ele almak istiyoruz. Kâdî Abdulcebbar, Kur'an'ın sadece gayba dair haberle Araplara meydan okuduğunu dile getiren kimselerin görüşlerinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Kur'an herhangi bir sınırlama yapmaksızın bütün sûrelerle meydan okumuştur. Ayrıca sûrelerin tamamı, gayba dair haberleri içermez. Bununla birlikte Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilememesi sadece onun bir bölümüne değil, aksine onun tamamına özgüdür. Onun için Kur'an'ın meydan okuması hususuna, onun helal ve haram taraflarını dâhil etmeksizin söz konusu meydan okumayı, sadece gayba dair haberlere hasretmek mümkün değildir.<sup>568</sup>

Görüldüğü kadarıyla Kâdî Abdulcebbar, bir bütün olarak Kur'an'ın bir benzerinin meydana getirilemeyeceği düşüncesini taşımaktadır. Onun için Kur'an'ın i'câz yönünü sadece ondaki gaybi haberlere tahsis etmenin doğru bir yaklaşım olmadığını düşünmektedir. Ayrıca Peygamber efendimizin Araplara Kur'an'ın bir kısmı ile değil tamamı ile meydan okuduğu için Kur'an'ın i'câz yönünün gayba dair haberlerle sınırlı tutulamayacağını ifade etmektedir.<sup>569</sup>

---

<sup>567</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/254.

<sup>568</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/220.

<sup>569</sup> Abdulcebbar, *el-Muğni*, 16/220.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İ‘TİZÂLÎ DÜŞÜNCE ve BELÂGAT İLİŞKİSİ

Bu bölüm altında Mu‘tezile ekolüne mensup belâgat âlimlerinin Kur’ân âyetlerini tefsir ederken kendi itikat ilkelerine aykırı gibi görünen âyetlerin zahiri anlamlarını belâgat ilmi vasıtasıyla nasıl kendi itikat ilkelerine uygun bir şekilde yorumladıkları konusu ele alınmaya çalışılacaktır. Mu‘tezile ekolü, âyetlerin zahiri anlamlarını kendi usûl ve itikat ilkelerine aykırı gördükleri zaman söz konusu âyetleri kendi mezhep anlayışlarına uygun olacak şekilde te’vil etmişlerdir. Âyetlerin te’vili hususunda başvurdukları unsurlardan biri, Arap dili olmuştur. Arap dilinin imkân ve zenginliklerinden istifade etmişlerdir. Özellikle de kendi mezhebî ilkelerini desteklemek amacıyla Arap diline müracaat etmişlerdir. Söz konusu husus Kur’ân âyetlerinin tefsir edilmesi konusunda da kendisini hissettirmiştir. Öyle ki Arap dili, Kur’ân âyetlerinin tefsir edilmesinde hususunda akıldan sonra en önemli araç olarak kabul edilmiştir.<sup>570</sup>

Mu‘tezile ekolü, kendi i‘tizâlî ilkelerine muvafık görmedikleri âyetlerin zahiri anlamlarını te’vil etme konusunda Arap dilinin gramer yapısından ve Arap şiirinin farklı kullanım özelliklerinden istifade ettikleri gibi Arap belâgat ilminin inceliklerinden de yararlanmışlardır. Söz konusu belâgatın inceliklerini kullanarak nassın ifade ettiği anlam veya anlamları, kendi i‘tizâlî ilkelerinin gerektirdiği şekilde yorumlamışlardır. Belâgat ilminin inceliklerini, itikâdî ilkelerine hizmet edecek şekilde kullanmışlardır.<sup>571</sup> Kendi akîde ilkelerini ortaya koyma konusunda belâgatı bir vesile olarak ele almışlardır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, belâgat inceliklerini kullanarak, nassın ifade ettiği anlamı kendi mezhebî ilkelerine muvafık olacak şekilde ilk yorumlayan kişilerin Ahfeş el-Evsat ile Câhız gibi âlimlerin olduklarını dile getirmektedirler.<sup>572</sup>

Mu‘tezile ekolünün belâgat inceliklerini kullanarak nassları kendi i‘tizâlî anlayışlarına göre yorumlama çabaları, belâgat ile ilgili bazı araştırmaları da yapmalarına vesile olduğu ifade edilebilir. Bu vesileyle belâgat ile ilgili bazı metot

<sup>570</sup> Muhammed Şeyh Alyû Muhammed, *Menâhîcu'l-lugavvîn fî takrîri'l-'akîde*, 2. Bs (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1424), 66.

<sup>571</sup> Abdil Muhsin b. Abdilaziz el-Asker, *el-Belâgatu fî dav'i mezhebi's-selef fî'l-'itikât* (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1435), 39.

<sup>572</sup> Muhammed, *Menâhîcu'l-lugavvîn fî takrîri'l-'akîde*, 79.

ve yöntemleri ortaya çıkarmalarına hatta bu hususta daha fazla derinleşmelerine vesile olmuştur. Bu bağlamda mecâz konusunun ele alınma önceliği kelimelere ait olduğu dile getirilebilir. Ama mecâz konusuna daha derinlikli vakıf olma ve onu farklı bağlamlarda kullanma önceliğinin de Mu‘tezile ekolüne ait olduğu ifade edilebilir.<sup>573</sup> Nitekim İbn Teymiyye (öl. 728/1328), lafzın manaya delaleti açısından hakikat ve mecâz şeklinde bir taksimata tabi tutulması ve bu ıstılah ile ifade edilmesinin, müteâhhir dönemde yani hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru, büyük ihtimalle de Mu‘tezile ve onlara benzer kelimeler tarafından dile getirildiğini ifade etmektedir.<sup>574</sup>

Bu başlık altında Mu‘tezilî belâgat âlimlerinin Kur’ân âyetlerinin zahiri anlamlarını belâgat ilmi vasıtasıyla i‘tizâlî düşüncelerine uygun olarak tefsir etme konusu ele alınırken söz konusu tefsirleri me‘ânî, beyân ve bedî’ şeklinde bölümlere ayrılarak verilecektir. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması için gerekli olan yerlerde belâgat konuları ile ilgili tanımlara da yer verilmeye çalışılacaktır.

### 3.1. Me‘ânî İlmî

Belâgat ilmini meydana getiren üç ilminden (beyân, me‘ânî, bedî‘) biri olup مَعْنَى kelimesinin çoğuludur.<sup>575</sup> Bir terim olarak ise me‘ânî, “kendisi vasıtasıyla bir manayı muktezây-ı hâle yani yer ve zamana uygun mutabık olarak aktarmanın kaide ve kurallarını ele alan bir ilimdir.”<sup>576</sup> Bir diğer ifadeyle mananın lafızla eda edilmesi keyfiyetini inceleyen bir ilim dalıdır.<sup>577</sup> Bu başlık altında zahiri anlamları açısından i‘tizâlî fikirlere muvafık olmayan âyetlerin te’vil edilmesinde istifade edilen me‘ânî üslupları ele alınmaya gayret edilecektir.

<sup>573</sup> Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-‘akîde* (Riyad: Câmi‘atu’l-İmam Muhammed b. Su‘ûd el-İslamiyye, 2008/1429), 23-24.

<sup>574</sup> Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmû‘u’l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Suudi Arabistan: Mecma‘u’l-Melik Fahd li’t-Tibâ‘ati’l-Mushafi’ş-Şerîf, 1995/1416), 7/88.

<sup>575</sup> Mecdî Vehbe - Kamil el-Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabiyye fi’l-lugati ve’l-edep*, 2. Bs (Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1984), 258.

<sup>576</sup> Sa‘deddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi mißtâhu’l-‘ulûm*, trc. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 1/99; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 631; Sekkâkî, *Mißtâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 247; Ali Bulut, *Belâgat-i Müyessera* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 33; Bolelli, *Belâgat*, 189.

<sup>577</sup> Subkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, 1/109; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu’l-me‘ânî), 13. Bs (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 2018/1439), 87.

### 3.1.1. Takdîm ve Tehîr

Takdîm, bir ibareyi başka bir ibareden önce zikretmek anlamına gelmektedir.<sup>578</sup> Tehîr ise bir ibareyi başka bir ibareden sonra zikretmek anlamına gelmektedir. Bir cümlede bütün kelimeleri bir defada zikretmek mümkün değildir. Bundan dolayı bazı kelimeleri önce bazılarını sonra ifade etmek gerekir. Bununla birlikte bir cümledeki bir kelimeyi diğerinden önce zikretmenin bazı gerekçeleri olmak zorundadır. Bu bağlamda müsnedun ileyh, cümlenin esas unsuru olduğu<sup>579</sup> ve hakkında hüküm verildiği için genellikle müsnedden önce zikredilir.<sup>580</sup> Ayrıca muktezây-ı hâle uygun olacak şekilde<sup>581</sup> müsnedun ileyhinin değişik şekil ve formlarda getirilmesi de mümkündür.<sup>582</sup>

Yukarıdaki tanım bağlamında Bakara sûresinin yüz yetmiş altıncı âyetinde وَمَا النَّارُ هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ “Onlar artık ateşten çıkamazlar”<sup>583</sup> ifadesinde geçen “هُم” zamiri müsnedun ileyh olarak takdîm konumunda gelmiştir. Belâgatçılar, bu âyetteki “هُم” zamirinin takdîm (öne almak) olarak gelmesinin amacının “*tahsîs bildirmek*” olduğunu ifade etmektedirler. Buna binâen “هُم” zamirinin tahsîs ifade etmesi, kâfirlerin cehennemde ebedi olarak kalacaklarına delalet etmesi anlamına gelecektir. Aynı zamanda günahkâr mü’minlerden cehenneme atılan kimselerin de orada ebedi olarak kalmayacaklarına da delalet etmiş olacaktır.<sup>584</sup>

Belâgatçılara göre âyetteki “هُم” zamiri, tahsîs ifade ederken “*Keşşâf*” sahibi Zemahşerî’ye göre buradaki “هُم” zamiri tahsîs değil takyîd veya tahkîk ifade etmektedir.<sup>585</sup> Yani burada kullanılan zamir, âyetin ifade etmiş olduğu anlamı kuvvetlendirmek ve pekiştirmek için takdîm edilerek kullanılmıştır. Bununla birlikte Zemahşerî, mezkûr düşüncesini temellendirmek maksadıyla şîir ile delil getirme

<sup>578</sup> Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 404.

<sup>579</sup> Abdurrahman Habennek el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabîyye* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1996/1476), 1/350.

<sup>580</sup> Bolelli, *Belâgat*, 390.

<sup>581</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabîyye*, 116.

<sup>582</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 85.

<sup>583</sup> el-Bakara 2/167.

<sup>584</sup> ‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-‘akîde*, 242.

<sup>585</sup> ‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-‘akîde*, 242.

yoluna başvurmuştur. Bu bağlamda *هُمْ يُفْرِشُونَ اللَّيْلَ كُلَّ طَمْرَةٍ* “Onlar her hızlı atın üzerine keçe sererler”<sup>586</sup> dizesinde takdîm edilerek kullanılan “هُمْ” zamirinin, şiirin ifade ettiği anlamı kuvvetlendirmek için kullanıldığını ifade etmektedir. Güçlü olan ve hızlı koşan buna ilaveten yarışlarda gelip gelen atların bakımının (sağlık açısından) önemi vurgulamak için müsnedun ileyh olan “هُمْ” zamirinin takdîm edilerek kullanıldığını ifade etmeye çalışmaktadır. Buna istinaden şiirin anlamından hızlı koşan atların sırtlarına keçe serme eyleminin zamir ile dile getirilen kişilere tahsîs edildiği sadece onlara özgü bir eylem olduğu anlamı ortaya çıkmamaktadır. Şiir dizesinde takdîm edilerek kullanılan “هُمْ” zamiri anlamı kuvvetlendirmek amacıyla kullanıldığı için hızlı atlara keçe serme eylemi söz konusu şahıslara özgü olmadığı bilakis diğer insanlar tarafından da aynı eylemin gerçekleştirildiği anlamı ortaya çıkmaktadır.<sup>587</sup>

Yukarıda Zemahşerî'nin delil olarak kullandığı şiirin tahlilinden hareketle yine Zemahşerî'nin âyetin ifade ettiği hüküm hakkındaki düşüncesine ulaşmamız mümkündür. Âyette takdîm konumunda getirilen “هُمْ” zamiri şiirdeki kullanıma benzer şekilde anlamı tahsîs etmek için değil aksine anlamı tahkîk veya vurgulamak için kullanılmıştır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre, âyette dile getirilen hüküm şöyle ortaya çıkmaktadır. Âyette vurgulandığı gibi kâfirler cehennemde ebedi olarak kalacaklar fakat bu kimselerin dışında cehennemde kalacak diğer bazı insanlar da olacaktır.<sup>588</sup>

Zemahşerî'nin yukarıda dile getirmeye çalıştığımız düşüncesinin temelinde mensubu olduğu mezhebin “*el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn*” ilkesi bulunmaktadır. Mu'tezile ekolüne göre, büyük günah işleyen bir kimse ne mü'min ne de kâfir olarak isimlendirilir aksine böyle bir kimse fasık olarak isimlendirilir. Çünkü büyük günah işlemek suretiyle zem, lanet, istihfâf ve ihanete müstahak olmuştur.

<sup>586</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, trc. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/580-581.

<sup>587</sup> Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi keşfi 'an kinâ'i'r-rayb*, thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm (Dübey: Câizetu Dübeyi'd-Düeliyyeti li'l-Kur'ân'i'l-Kerîm, 2013/1424), 3/187.

<sup>588</sup> Tîbî, *Futûhu'l-gayb fi keşfi 'an kinâ'i'r-rayb*, 3/187.

Bununla birlikte şeriatla ise mü'min ismi, övgü ve tazime müstahak olanlar için kullanılır. Bu iki esastan ötürü, büyük günah işleyen bir kimse mü'min olarak nitelendirilemez.<sup>589</sup> Buna ilaveten, büyük günahlardan herhangi birini işleyip de tövbe etmeden vefat eden bir kimse cehennemde ebedi olarak kalacaktır.<sup>590</sup>

Zemahşerî, “*el-Menziletu Beyne'l-Menziletayn*” ilkesinin bir gereği olarak âyette takdîm konumunda gelen “هُم” zamirini âyetteki hükmü vurgulamak için geldiğini ifade etmektedir. Zemahşerî'nin söz konusu yorumu, Ehl-i Sünnet mezhebine aykırı bir görüş olması hasebiyle birçok kimse tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. İbnu'l-Müneyyir (öl. 683/1284) de Zemahşerî'nin buradaki yorumunu eleştirenler arasındadır. Ona göre, Zemahşerî'nin “هُم” zamirinin tahkîk ifade ettiğini belirten cümlesi içerisinde en fazla gizli olan şey onu itikâdî düşüncesidir. Gizli olan bu itikâdî düşüncenin şu şekilde ortaya konabileceğini ifade etmektedir. “*Onlar artık ateşten çıkamazlar*”<sup>591</sup> âyeti Ehl-i Sünnetin “*Cehennemde ebedi olarak kalacak kimseler kâfirlerden başkası değildir. Mü'minlerden asî olanlar –her ne kadar büyük günahlarda ısrar etseler de- onların tevhîdi ve Allah'ın vaadinin bir gereği olarak cehennemden çıkacaklar*” görüşüne delalet etmektedir. Âyetin delalet yönü ise cümlenin, mübteda olan bir zamir ile başlamasıdır. Cümle bu tertip ile veya bu nazm üzere başladığı zaman buradaki “هُم” zamiri, dil kaideleri açısından tahsîs ve hasr ifade eder. Böylelikle âyet, delalet ve dilsel açıdan ele alınıp anlaşıldığında Zemahşerî'nin söz konusu âyetin yorumunda kendi itikâdî düşüncesini gizlediği ortaya çıkmış olur.<sup>592</sup>

Bununla birlikte İbnu'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin mezkûr âyet ile benzer bir şekilde aynı dil kaidelerinin geçerli olduğu diğer başka âyetlerde tahsîs ve hasr üzere istidlalde bulunmasının bir tezat olduğunu ifade etmektedir.<sup>593</sup> Örneğin Zemahşerî, مَّ

أَتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ “*Yoksa (o Müşrikler), yerden birtakım tanrılar edindiler*

<sup>589</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/620.

<sup>590</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2/574.

<sup>591</sup> el-Bakara 2/167.

<sup>592</sup> Salih b. Ğaramullah el-Ğâmidî, *el-Mesâilu'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav'i ma verede fî kitâbi'l-intisâf li İbni'l-Müneyyir* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998/1418), 1/239.

<sup>593</sup> Ğâmidî, *el-Mesâilu'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, 1/239.

de (ölüleri) onlar mı diriltecekler”<sup>594</sup> âyetindeki “هُم” zamirinin hasr ifade ettiğini ayrıca burada zamirin kullanılmasında bir incelik olduğunu ifade etmektedir. Anlamsal inceliğin de yeniden diriltmeye “yalnızca kendileri güç yetirebilen” ilahlar mı edindiler şeklinde olduğunu belirtmektedir.<sup>595</sup> Aynı şekilde Zemahşerî, وَهُمْ بِالْآخِرَةِ “ahirete de kesin olarak iman eden mü’minler”<sup>596</sup> âyetindeki “هُم” zamirinin hasr ifade ettiğini<sup>597</sup> ayrıca müsnedun ileyh olan “هُم” zamirinin mübteda olarak âyetin sonunda tekrar edilmesinin “ahirete yakinen inananlar ancak iman ve salih ameli birleştiren bu kimselerdir” bir anlam kattığını ifade etmektedir.<sup>598</sup>

İbnu’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin yukarıda zikredilen iki âyette takdîm konumunda gelen müsnedun ileyh olan “هُم” zamirine tahsîs ve hasr anlamları yüklediği dikkate alınırca cehennemden çıkışın nefyedilmesi hususunda da zamirin ifade ettiği hasrı sadece kâfirlere teşmil etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ne var ki Zemahşerî, zamirin ifade ettiği hasr anlamı, kendi mezhebinin itikat ilkelerine aykırı bir durum ortaya çıkardığı için dil kaidelerini kullanarak bu durumu kendi i’tizâlî anlayışına uygun olacak bir şekle dönüştürmektedir. Böylelikle mezkûr zamir, kâfirlere nispet edilen cehennemde ebedi kalma hükmünü onlara tahsîs eden değil aksine bu hükmü onlar için te’kid eden bir anlama dönüşmüş olur.<sup>599</sup>

Yukarıda görüldüğü kadarıyla Zemahşerî, takdîm konumunda gelen müsnedun ileyh olan “هُم” zamirini hem tahsîs hem de tahkîk manasında kullanmıştır. Söz konusu manalardan birisini tercih etmesi, i’tizâlî fikirlerine göre şekillenmiştir. Âyetin ifade ettiği anlam, i’tizâlî fikirlerine uygun ise tahsîs/hasr manasını fakat âyet i’tizâlî fikirlerine aykırı bir anlam ihtiva ediyorsa belâgat ilminden istifade etmek suretiyle tahkîk manasını tercih etmiştir.

<sup>594</sup> el-Enbiyâ 21/21.

<sup>595</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 4/418-419.

<sup>596</sup> en-Neml 27/3.

<sup>597</sup> Ğâmidî, *el-Mesâilu’l-i’tizâliyye fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî*, 1/239.

<sup>598</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 4/1040.

<sup>599</sup> Ğâmidî, *el-Mesâilu’l-i’tizâliyye fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî*, 1/239-240.

### 3.1.2. İcâz

Sözlükte sözü kısaltmak anlamına gelen icâz,<sup>600</sup> اَوْجَزَ fiilinin mastarı olup sözü kısa kesmek ve özetlemek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>601</sup> Bir me‘ânî terimi olarak, insanların günlük hayatlarında örfen câri olan<sup>602</sup> ibarelerden daha az kelimelerle<sup>603</sup> maksadı açık ve net bir şekilde anlatmaya icâz denir.<sup>604</sup> İcâz üslubu, az sözle çok mananın<sup>605</sup> ifade edildiği aynı zamanda cümlede herhangi bir hazfın bulunmadığı “icâz-ı kısar”<sup>606</sup> ile bir ibarede yer alan kelimelerden bir veya birkaç kelimenin ya da bir ibaredeki bir veya daha fazla cümlenin hazfedildiği “icâz-ı hazf” diye iki kısma ayrılır.<sup>607</sup>

Bu bağlamda Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî, Âl-i İmrân sûresinin doksanıncı âyetini *“İnandıktan sonra İNَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ کâfirliğe sapıp sonra inkârcılıkta daha da ileri gidenlerin tevbeleri asla kabul edilmeyecektir. Ve işte onlar, sapıkların ta kedisidirler”*<sup>608</sup> icâz konusunu işlerken “ihtisâr”<sup>609</sup> için örnekler verdiği başlık<sup>610</sup> altında ele almaktadır. Âyette hazfın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Sekkâkî’ye göre âyetin aslı (yani hazfedilmiş kısmı ile) *“Onlar asla tevbe etmeyeceklerdir, dolayısıyla تَوْبَتِهِمْ فَلَنْ يَكُونَ قَبُولُ تَوْبَةٍ”* şeklindedir. Âyette icâz’ın tercih edilme gerekçesinin “telâzum”<sup>611</sup> ilkesine dayandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda “انْبِغَاءُ

<sup>600</sup> ‘Alevî, *et-Tırâz*, 2/69.

<sup>601</sup> Bolelli, *Belâgat*, 356.

<sup>602</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 284.

<sup>603</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 388.

<sup>604</sup> Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatü’l-vâdiha* (Kahire: Dâru’l-Maârif, 1999), 242.

<sup>605</sup> Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, 347.

<sup>606</sup> Ahmed Mustafa el-Merâğî, *‘Ulûmu’l-belâga*, 3. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1993/1424), 183.

<sup>607</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 285.

<sup>608</sup> Âl-i İmrân 3/90.

<sup>609</sup> İhtisâr: İcâz ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Arapların kullandıkları en önemli üsluplardan biridir. Araplar, ezberlemenin kolay olması ve dinleyicilerde büyük bir etki bırakması için kısa ibarelere ve kısaltılmış kelama büyük bir önem atfederler. Bundan dolayı belâgatçılar, ihtisâr’ın tanım ve tarifine yer vermişlerdir. Suyûtî, icâz ve ihtisâr’ın aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. Diğer bazı belâgatçılar da icâz’dan farklı olarak ihtisâr’ın sadece cümlelerin hazfedilmesine özgü olduğunu belirtmektedirler. İcâz ise hem kelime hem cümlenin hem de cümlelerin hazfedilmesi için kullanılmaktadır. (Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 46-47.)

<sup>610</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 287.

<sup>611</sup> Telâzum: Sözlükte “gerekmek ve gerektirmek” anlamında kullanılmaktadır. لَزِمَ fiilinden türetilmiştir. Mantıkta “iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi” anlamına gelmektedir. Buna

”الملزوم“ melzûmun yokluğu (tevbenin gerçekleşmemesi) ”بانتفاء اللازم“ lâzımın da (Allah’ın hikmeti gereği kendisine zorunlu (vacip) olan tevbeyi kabul etmemesi) yokluğunu gerekli kılmıştır.<sup>612</sup>

Sekkâkî’nin, yukarıdaki belâğî yorumunda mensubu olduğu Mu‘tezile ekolünün i‘tizâlî fikirlerinin etkisi olduğunu görülmektedir. Âyetin zahiri anlamı, tevbenin vuku bulduğuna değil tevbenin kabulünün olumsuzluğuna delalet etmektedir. Eğer tevbenin vuku bulduğuna delalet etseydi bu da bir tevbenin var olduğu anlamına gelirdi. Fakat Sekkâkî, âyetin delaletini hem tevbenin yokluğuna hem de tevbenin kabulünün olumsuzluğuna teşmil etmektedir. Mezhebinin i‘tizâlî fikirleri kendisini tevbe ile tevbenin kabulü arasındaki bağlantıyı telâzum ilkesine göre değerlendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Çünkü Mu‘tezile ekolüne göre, kul tevbe etmekle tevbesinin kabul edilmesine hak kazandığını için (müstahak olduğu için) Allahu teâlâ’nın bu tevbeyi kabul etmesi onun için zorunludur.<sup>613</sup>

Tevbe, mu‘tezile’nin adalet ilkesinin bir yansıması olan “*aslah*” ilkesiyle bağlantılıdır. Buna göre insanın lehine olanı yaratmak Allah’a vaciptir. Tevbe de insanın lehine olan bir husustur. Bu itibarla insanın günahından pişman olarak tevbe etmesi, kendisi için gerekli olduğu gibi Allah’ın da bu tevbeyi kabul etmesi O’na vaciptir. Aynı şekilde Allah her türlü kötülüklerden münezzeh olduğu için ayrıca O’na kötü fiiller isnat etmemek için iyi olan tevbeyi kabul etmesi vaciptir.<sup>614</sup>

Sekkâkî’nin i‘tizâlî fikirleri çerçevesinde yorumlamaya çalıştığı bir diğer misal *”Yaklaşan gün وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْأَرْفَةِ إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ hususunda onları uyar! Çünkü o anda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaatchısı vardır”*<sup>615</sup> âyetidir. Sekkâkî’ye göre bu âyette ihtisar (îcâz-ı hazf) ile *”لا شَفَاعَةَ وَ لَا طَاعَةَ”*<sup>616</sup> *”onlar için ne*

---

istinaden bir şey başka bir şeyi zorunlu bir şekilde çağrıştırıyorsa aralarındaki ilişiyi “*luzûm*”, bu iki şeyden gerektirene “*melzûm*”, gerekli olana da “*lâzım*” denir. (Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 394.)

<sup>612</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 391.

<sup>613</sup> ‘Alîvî, *et-Tevcihu’l-belâğîyyu li âyâti’l-‘akîde*, 314.

<sup>614</sup> Salih Sabri Yavuz, “Tevbenin İtizâlî Yorumu”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010): 11.

<sup>615</sup> Mü’min 40/18.

<sup>616</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 392.

“şefaata ne de itâat vardır”<sup>617</sup> kelimeleri düşmüştür. Âyette *يَشْفَعُ* “şefaata olmak” ve *يَحْمِي* “korumak” fiillerinin<sup>618</sup> hazfedildiği belirtilirken Sekkâkî tarafından ise “şefaata ve itaata” kelimelerinin hazfedildiği ifade edilmektedir.<sup>619</sup>

Âyetin zahiri anlamından ortaya çıkan olumsuzluk ifadesi şefaataçının varlığı ile ilgili bir olumsuzluk değil şefaataçıye itâat edilemeyeceği hususuna yönelik bir olumsuzluktur. Bundan ötürü âyette olumsuzlanan şefaataçının varlığı değil ona itaatin olmayacağıdır. Fakat Sekkâkî, âyetteki olumsuzluk ifadesini hem şefaate hem de itaate teşmil etmektedir. Buradaki yorumunda da “*telâzüm*” ilkesinden hareket etmiştir. Ona göre, melzûmun yokluğu (itâat edilecek şefaataçının olmaması) lâzımın da (şefaatin olmaması) yokluğunu gerektirmiştir.<sup>620</sup>

Zemahşerî, “*ne itâat edilebilecek bir şefaataçı*” ifadesinde olumsuzluğun neyi kapsadığı hakkında net bir görüş ortaya koymamaktadır. Ona göre, olumsuzluğun şefaata ile birlikte itaati kapsamı muhtemel olduğu gibi sadece itaati de kapsamı muhtemeldir. Zemahşerî, *مَا عِنْدِي كِتَابٌ يُبَاعُ* “*Elimde satılacak kitap yoktur*” örneğindeki olumsuzluğun, “*sadece kitabın satışının olmadığını veya elindeki bir kitabın olduğu fakat senin onu satmadığını*”, kapsamının muhtemel olduğunu ifade etmekle birlikte buradaki olumsuzluğun, “*hem satılacak kitabın olmadığını hem de senin onu satmadığını*”, kapsamının da muhtemel olduğunu belirtmektedir. “*Yani sende ne bir kitap var ne de o kitap satılıktır*” anlamının ortaya çıkacağını dile getirmektedir. Fakat olumsuzluğun iki ihtimalden hangisine hamledilmesi konusunda ise her iki hususu kapsamının daha doğru olacağını düşünmektedir.<sup>621</sup>

Sekkâkî’nin hazf konusundaki görüşü ile Zemahşerî’nin âyetteki olumsuzluğun kapsamı ile ilgili yorumu şefaata konusundaki i’tizâlî fikirlerinden kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda şefaata konusu, Mu’tezile ekolünün va’d ve va’id ilkesi kapsamında ele alınan bir husustur. Mu’tezile’ye göre, dünya hayatında iyilik yapanların mükâfatlandırılması gerektiği gibi günah işleyenlerin de cezalandırılması

<sup>617</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 2017, 292.

<sup>618</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî te’vili’l-Kur’ân*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Lübnan: Müessesetu’r-Risâle, 2000/1420), 21/369.

<sup>619</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 2014/1435, 392.

<sup>620</sup> ‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-’akîde*, 316.

<sup>621</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1018-1019.

gerekmektedir. İnsan, Allah'a itâat üzere ve buna ek olarak işlediği günahlardan da tevbe etmiş bir şekilde bu dünyadan ayrılırsa bunun bir karşılığı olarak ahirette mükâfatı hak eder.<sup>622</sup> Fakat işlediği büyük günahlardan tevbe etmeksizin bu dünyadan ayrılırsa ceza olarak cehennemde ebedi kalmaya müstahak olur.<sup>623</sup> Çünkü itâat edenin mükâfatlandırılması ve büyük günah işleyenin de cezalandırılması Allah'a vaciptir.<sup>624</sup> Ayrıca Kul, günahlarından tevbe etmediği sürece bağışlanmaz ve tevbe etmeden vefat ederse Allah'ın kendisini bağışlaması caiz olmadığı için<sup>625</sup> kıyamet günü kâfirlerin azabından daha hafif olmak üzere cehennemde ebedi olarak kalacaktır.<sup>626</sup> Ayrıca Allahu teâlâ'nın, büyük günah işleyip tevbe etmeden vefat eden bir kimseyi cezalandıracağına dair bir tehdidi (vaîd) bulunduğu için böyle bir kimseyi cezalandırmaması kendi tehdidinden vazgeçmesi anlamına gelir ki bu da mümkün değildir.<sup>627</sup> Çünkü Allahu teâlâ, va'd ve vaîdine sadıktır.<sup>628</sup> Verdiği haberin vakıya uygun olmaması söz konusu değildir.<sup>629</sup>

Mu'tezile ekolü, va'd ve vaîd ilkesinde ortaya koydukları düşüncelerinden ötürü kıyamet gününde şefaatin gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Bunun bir yansıması olarak da Kur'an'da şefaatin varlığına delil olabilecek âyetleri görmezden geldiler. Fakat anlam olarak va'd ve vaîd ilkesiyle çelişmeyen ve şefaatin varlığını nefyeden âyetleri ise delil olarak kabul ettiler.<sup>630</sup> Bu bağlamda Mü'min sûresinin on sekizinci âyeti Mu'tezile ekolü için kıyamet gününde şefaatin olamayacağına dair bir delil teşkil etmektedir.<sup>631</sup>

Bu bilgileri göz önüne aldığımız zaman mezkûr âyetin mu'tezilî belâgat âlimi Sekkâkî için de şefaatin olamayacağına dair bir delil mahiyetinde olduğunu ifade edebiliriz. Bu sebeptendir ki belâgat ilmi vasıtasıyla “لَا شَفَاعَةَ وَلَا طَاعَةَ”<sup>632</sup> kelimelerinin hazfedildiğini belirterek kendi mezhebî ilkelerine uygun bir yorumda bulunmuştur.

<sup>622</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 60.

<sup>623</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 51.

<sup>624</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 3/48.

<sup>625</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 48.

<sup>626</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 89.

<sup>627</sup> Emîn, *Duha'l-İslâm*, 3/48-49.

<sup>628</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 51.

<sup>629</sup> İlyas Çelebi, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 31: 396.

<sup>630</sup> Carullah, *el-Mu'tezile*, 51-52.

<sup>631</sup> Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1/116.

<sup>632</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 392.

Sekkâkî, *وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا*, “Diğerleri ise günahlarını itiraf ettiler, iyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar” âyetini de îcâz kapsamında ele almaktadır. Ona göre âyetin aslı *خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ، وَآخَرَ سَيِّئًا* “iyi bir ameli kötü bir amel ile karıştırdılar ve kötü bir ameli de iyi bir amel ile karıştırdılar” şeklindedir.<sup>633</sup> Çünkü karıştırma eylemi, hem karıştırılan nesneyi hem de bu nesnenin kendisiyle karıştırıldığı diğer bir nesneyi gerektirmektedir. Bu durumda mana “bazen itâat ettiler fakat büyük bir günah ile bu amellerini boşa çıkardılar. Bazen ise günah işlediler fakat bu günahı, peşinden yaptıkları tevbeyle giderdiler” şeklinde olmaktadır.<sup>634</sup>

Sekkâkî’nin âyette îcâzın olduğu şeklindeki yorumu hem dil kaidelerine hem de mezhebî ilkelerine dayanmaktadır. Dil kaideleri açısından buradaki îcâzın temeli, “vav” harfi ile “ba” harfinin birbirlerinin yerlerine kullanılıp kullanılmayacağı görüşüne dayanmaktadır. Buna göre “vav” harfinin “ba” harfinin yerine kullanılmayacağını savunanlar için âyetteki ifade *بِآخَرَ سَيِّئٍ* şeklindedir. Fakat bununla birlikte *خَلَطْتُ الْمَاءَ بِاللَّبَنِ* ile *خَلَطْتُ الْمَاءَ وَ اللَّبَنِ* “Suyu süt ile karıştırdım” şeklinde “vav” harfi ile “ba” harfinin birbirlerini yerini kullanıldığını ve kullanım şeklinin Araplardan vârid olduğunu ifade eden görüşler de vardır. Bu bağlamda el-Vâhidî<sup>635</sup> (öl. 468/1076), Arapların *خَلَطْتُ الْمَاءَ بِاللَّبَنِ* ile *خَلَطْتُ الْمَاءَ وَ اللَّبَنِ* “Suyu süt ile karıştırdım” şeklindeki kullanımlarının olduğunu ifade etmektedir. Buradaki kullanımların *جَمَعْتُ عَمْرًا وَ زَيْدًا* “Zeyd ile Amr’ı bir araya getirdim” kullanımı ile aynı manayı ifade ettiğini belirtmektedir. Ayrıca âyette hakiki bir karışmanın (iyi amel ile kötü amelin karışması) değil, bir araya getirme manasının kastedildiği için “vav” harfinin “ba” harfinin yerine kullanılmasının daha uygun olduğunu düşünmektedir. Buna ilaveten suyun süt ile karışması örneğinde olduğu gibi salih amelin kötü amel

<sup>633</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 2014/1435, 392.

<sup>634</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 2017, 292.

<sup>635</sup> Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (öl. 468/1076): Müfessir ve Arap dili âlimi.

ile karışmasının söz konusu olamayacağını ancak onların bir araya getirilmesinin ise mümkün olacağını belirtir.<sup>636</sup>

Yukarıdaki âyet bağlamında Muhammed b. Cerir et-Taberî (öl. 310/923), *وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا* “iyi bir ameli diğer kötü bir amelle karıştırdılar” ifadesinde “vav” harfinin “ba” harfinin yerine kullanıldığını ve ifadenin *خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِآخَرَ سَيِّئًا* “salih bir ameli kötü bir amel ile karıştırdılar” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Fakat Arapların “vav” ile “ba” harfinin birbirlerinin yerlerine kullanılıp kullanılmayacağını konusunda ihtilafli olduklarını belirtir. Basra ekolüne mensup bazı nahiv âlimlerinin âyetteki söz konusu kullanımın mümkün olduğunu bununla birlikte nahivde *بِآخَرَ* şeklinde kullanımın; *إِسْتَوَى الْمَاءُ وَ* *الْحَشْبَةُ* yani *بِالْحَشْبَةِ* “su ile tahta aynı seviyededir” kullanımı ile aynı anlamı ifade ettiklerini aktarır.<sup>637</sup>

Buna ilaveten bazı nahiv âlimleri ise âyette “vav” harfinin “ba” harfinin yerine kullanılmasını *إِسْتَوَى الْمَاءُ وَ الْحَشْبَةُ* ifadesindeki kullanıma kıyas yapmak suretiyle “va” ile “ba” harflerinin birbirlerinin yerlerine kullanılmasını uygun görmemektedirler. Çünkü “الْخَلَطُ” karıştırmak eylemindeki fiil *خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا* âyetinde hem birinci cümlede hem ikinci cümlede âmil olabilmektedir. Ayrıca bu cümlelerden her birini bir diğerine takdîm etmek caizdir. Fakat *إِسْتَوَى الْمَاءُ وَ الْحَشْبَةُ* ifadesinde *الْحَشْبَةُ* kelimesini *الماء* kelimesine takdîm etmek caiz değildir. Dolayısıyla burada ifade edilen nahiv kaidesinden ötürü âyetteki *الْخَلَطُ* “karıştırmak” eylemini, “iyi ameli kötü amel ile karıştırdılar” şeklindeki bir anlama yorumlamak mümkün değildir.<sup>638</sup>

Sekkâkî, belâgat açısından âyette îcâzın olduğunu ifade etmekle birlikte “vav” harfinin “ba” harfinin yerine kullanılamayacağı görüşünde olduğu görülmektedir.

<sup>636</sup> Ali b. Muhammed Hâzin, *Lubâbu't-te'vil fi me'âni't-tenzîl*, thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İmiyye, 2004/1425), 2/402.

<sup>637</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 14/446.

<sup>638</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, 14/446.

Çünkü icâz vesilesiyle âyete yüklediği “bazen itâat ettiler fakat büyük bir günah ile bu amellerini boşa çıkardılar. Bazen ise günah işlediler fakat bu günahı, peşinden yaptıkları tevbeyle giderdiler” anlam, onun خَلَطَ “karıştırmak” fiilini “iyi ameli kötü amel ile karıştırmak”<sup>639</sup> şeklinde yorumlamadığı ortaya çıkmaktadır. Eğer âyetin yorumlanmasında “karıştırmak” anlamını tercih etmiş olsaydı bu husus hem karıştırılan nesnenin hem kendisiyle karıştırılan nesnenin (المخلوط و المخلوط به) bir araya gelmesini gerekli kılardı ki bu da Mu‘tezile ekolünün ihbât ve tekfîr<sup>640</sup> konusundaki görüşlerine aykırı bir anlam ortaya koymuş olurdu.<sup>641</sup>

Dolayısıyla Sekkâkî’nin icâz vesilesiyle ortaya koyduğu yorumda mensubu olduğu Mu‘tezile ekolünün etkisi bulunmaktadır. Mu‘tezile’ye göre, mükellefin amellerinin teşekkül etmesinde üç ihtimal bulunmaktadır. Mükellefin amelleri, ya sadece iyiliklerden ya sadece kötülüklerden oluşmaktadır ya da hem iyilik hem de kötülüklerden oluşmaktadır. Üçüncü ihtimalin yani mükellefin amellerinin hem iyilik hem de kötülüklerden müteşekkil olması durumunda da iki tane ihtimal bulunmaktadır. Ya iyilik ve kötülükleri birbirine eşit olur ya da biri diğerinden daha fazla olur. Böyle bir ihtimalde de iyilik ve kötülüklerden hangisi daha fazla ise muhakkak bu fazlalık ile az olanın sâkıt edilmesi (düşürülmesi) gerekmektedir.<sup>642</sup>

Bu olasılıklar zinciri şu şekilde de ifade edilebilir. Mükellefin sevabı hak etmesi ve azaba müstahak olması ya iyilik ve kötülüklerinin eşit miktarda olması iledir ya da iyilik ve kötülüklerinden birisinin fazla olmasıyla. Eğer sevabı hak etmesi veya azaba müstahak olması iyilik ve kötülüklerinden herhangi birisinin fazla olması ile gerçekleşiyorsa bu durumda fazla olan (miktar) ile az olanın (miktarın) düşürülmesi ve onun ortadan kaldırılması gerekmektedir.<sup>643</sup>

Ancak mükellefin iyilik ve kötülüklerinin eşit olması durumunda onun sevabı hak etmesi veya azaba müstahak olması mümkün değildir. Mükellefin iyilik veya kötülüklerinden birisinin daha fazla olması mümkündür fakat bunların birbirine eşit olmaları mümkün değildir. Eşit oldukları düşünüldüğünde bu durum, iki ihtimali ortaya çıkarır. Mükellef ya cehenneme girer –ki bu da zulüm olur- ya da cennete

<sup>639</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 292.

<sup>640</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2013, 2/512.

<sup>641</sup> ‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-‘akîde*, 319.

<sup>642</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1996/1426, 624.

<sup>643</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1996/1426, 624.

girer. Cennete girdiğinde ya mükâfatlandırılması gerekir ki bu da caiz değildir. Çünkü mükâfatın hak etmeye verilmesi kabîhtir. Allahu teâlâ da kabîh olan bir şeyi yapmaz. Ya da Allahu teâlâ, çocuk ve delillere lütufta bulunduğu gibi mükellefe de lütufta bulunması gerekir ki bu da kabul görmeyen şeylerden birisidir. Çünkü ümmet, mükellef bir kimse, cennete girdiğinde onun konumunun, cennette ebedi kalan vildânu'l-muhalledûn ile çocuk ve delillerin konumlarından ayırt edilmesi hususunda görüş birliğine varmışlardır. Dolayısıyla mükellefin iyilik ve kötülüklerinin eşit olmasının mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>644</sup>

Mu'tezile ekolünün va'd vaîd başlığı altında ele aldıkları ihbât ve tekfir konusundaki görüşleri ile Sekkâkî'nin söz konusu âyet bağlamında yaptığı yorum karşılaştırıldığında Sekkâkî'nin i'tizâlî fikirleri doğrultusunda bir yorum yaptığı görülmektedir. Mükellefin amellerinin birbiriyle karıştırılması neticesinde iyi ile kötü amellerinin birbirine eşit olması halinde onun sevabı hak etmesi ve cezaya müstahak olması mu'tezile açısından mümkün olmadığı için Sekkâkî de bu görüşü dikkate alarak îcâz vasıtasıyla “ihbât<sup>645</sup> ve tekfir” anlayışına muvafık bir yorumda bulunmuştur.

### 3.1.3. İtnâb

İtnâb أَطْنَبَ fiilinin<sup>646</sup> mastarı olup<sup>647</sup> kelimeler'da sözü uzatmak; övgü ve yergi gibi niteleme bildiren sözcüklerde mübalağa<sup>648</sup> yapmak veya övgü ve yergi<sup>649</sup> gibi sözcükleri fazlaca kullanmak<sup>650</sup> anlamlarına gelir.<sup>651</sup> Bir me'ânî terimi olarak: Bir faydaya binâen<sup>652</sup> insanların günlük hayatlarında örfen câri olan<sup>653</sup> ibarelerden daha fazla kelimelerle<sup>654</sup> maksadı ifade etmeye itnâb denir.<sup>655</sup>

<sup>644</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 623-624.

<sup>645</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 292.

<sup>646</sup> 'Alevî, *et-Tirâz*, 2/183.

<sup>647</sup> Bolelli, *Belâgat*, 366.

<sup>648</sup> Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekariyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu-mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Harun (Dâru'l-Fikr, 1979/1399), 3/426.

<sup>649</sup> Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 132-133.

<sup>650</sup> Bedevî Tabbâne, *Mu'cemu'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 3. Bs (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1988/1408), 384.

<sup>651</sup> Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 1/562.

<sup>652</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabiyye*, 49; Muzaffer Özli, “Arap Dilinde İtnâb'ın Tarihi Seyri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013): 5.

<sup>653</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2017, 284.

<sup>654</sup> Subkî, *'Arûsu'l-efrâh*, 2/108.

<sup>655</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2017, 284.

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“Ve bir günden sakının ki, o günde hiç kimse başkası namına bir şey ödeyemez, kimseden fidye kabul edilmez, hiç kimseye şefaata fayda vermez. Onlar hiçbir yardım da görmezler”<sup>656</sup> âyetinde itnâbın olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca âyette “وَاتَّقُوا يَوْمًا” لا خِلاَصَ عَنِ الْعِقَابِ فِيهِ، لِكُلِّ مَنْ جَاءَ مُدْنِبًا “Günahkâr olarak gelen hiç kimsenin azaptan kurtulmadığı bir günden sakının”<sup>657</sup> şeklinde icâz üslubunun tercih edilmesinin mümkün olduğu halde âyette bunun tercih edilmediğini belirtmektedir. Çünkü ilahi hitab, bütün ümmeti nazar-ı itibara almak istediği için itnâb üslubu tercih edilmiştir. Bununla birlikte âyette “hiç kimsenin bir diğeri için herhangi bir şey ödemeye muktedir olmadığı, hiç kimseden fidyenin kabul edilmediği ve şefaatin olmadığı” şeklindeki bir günün tasviri, ümmetteki cahil ile âlim, kabullenen ile kabullenmeyen, doğruyu arayan ile doğruyu bildiği halde ona inatla karşı çıkan, idrak edebilen ile idrak edemeyen herkesin vicdanına nakşedilmesi için itnâb üslubu kullanılmıştır.<sup>658</sup>

Buna ilaveten Sekkâkî, ilahi hitap ile elde edilmek istenen gayenin anlaşılması, sadece bazı insanlar kavrama yeteneğine özgü olmaması veya sadece bazı insanların idrak seviyelerine hitap etmemesi için itnâb üslubunun kullanıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte söz konusu gayenin bazı akıl/vicdan sahiplerine mahsus olmaması için ve bu gayenin ümmetinin her bir ferdi tarafından anlaşılması için âyette itnâb üslubunun tercih edildiğini söylemektedir.<sup>659</sup>

Sekkâkî'nin âyette tercih edilen itnâb üslubu hakkındaki ifadeleri dikkate alındığında itnâbın بِالْإِطْنَابِ بِالْإِبْصَاحِ بَعْدَ الْإِجْمَامِ<sup>660</sup> “Manayı, dinleyicinin zihnine yerleştirmek için üstü kapalı bir anlatımdan sonra konuyu açıklamak”<sup>661</sup> için kullanıldığını ifade edebiliriz. Âyette müphem olarak ifade edilen “يَوْمًا” kelimesinden sonra birkaç cümle kullanılmak suretiyle hem “يَوْمًا” kelimesi

<sup>656</sup> el-Bakara 2/123.

<sup>657</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 393.

<sup>658</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 393.

<sup>659</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 393.

<sup>660</sup> Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 135.

<sup>661</sup> Bolelli, *Belâgat*, 371.

açıklanmaya çalışılmış hem de âyetin ihtiva ettiği anlam dinleyicinin zihninde yer edinilmeye çalışılmıştır.

Sekkâkî'nin âyette itnâb üslubunun tercih edilme gerekçelerini izah ederken yaptığı yorumlarda i'tizâlî fikirlerinin etkisinin görüldüğünü ifade edebiliriz. Âyetteki ilahi hitabın “*kimseden fidyenin kabul edilmediği, hiç kimseye şefaatin fayda vermediği, hiç kimseye yardım edilemeyeceği*”<sup>662</sup> gibi ihtiva ettiği hükümleri, bütün ümmete teşmil etmesi i'tizâlî fikirlerinin bir neticesidir. Ayrıca âyetin içerdiği hükümlerin herkes tarafından anlaşılması ve kavranılması için itnâb üslubunun bu yüzden tercih edildiğini ifade etmesi de i'tizâlî fikirlerinin bir yansıması olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu ifadesiyle, büyük günahlardan birisini işleyen ve tebve etmeden vefat eden bir kimsenin ahiret hayatında cezalandırılacağına işaret etmektedir. Ayrıca âyette “*hiç kimseye şefaatin fayda vermediği*” ifadesindeki hükmün bütün herkesi kapsadığını dolaylı olarak ifade etmesi, mü'minlerden büyük günah işleyip tevbe etmeden vefat edenler için de şefaatin olmadığı düşüncesinde olduğunu göstermektedir.<sup>663</sup>

Nitekim Fahreddîn er-Râzî, yukarıda zikrettiğimiz âyet ile benzer anlamı ifade eden aynı sûredeki *وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ* “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemedede bulunamaz, hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaahat kabul olunmaz, fidiye alınmaz, onlara asla yardım da yapılmaz”<sup>664</sup> âyetinin mu'tezile tarafından büyük günah işleyenler kimseler için şefaatin olmadığına dair delil olarak kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>665</sup>

Mu'tezile ekolü, şefaatin olmadığına dair mezkûr âyeti, üç açıdan delil olarak kullanmıştır. Bunlardan birincisi, *يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا* “Hiç kimse başkası adına herhangi bir ödemedede bulunmaz” ifadesinin ortaya koyduğu anlamdır. Eğer şefaahat, azabın düşürülmesi konusunda etkili olsaydı muhakkak ki bir kimse başka bir kimseye fayda sağlardı. İkincisi *وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ* “Hiç kimseden şefaahat kabul

<sup>662</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, 2/574.

<sup>663</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 393.

<sup>664</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>665</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1981/1401, 3/59.

olunmaz” ibaresidir. Bu ibaredeki شَفَاعَةٌ “şefaât” kelimesinin, olumsuzluk/nefiy bildiren bir bağlam içerisinde gelmesi, onun bütün şefaât türlerini kapsadığı anlamına gelmektedir. Üçüncüsü, وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ “Onlara asla yardım yapılmaz” ifadesidir. Eğer Muhammed (s.a.s), günahkârlardan birisine şefaât edecek olsaydı muhakkak ki bu şefaât edici olma onun, günahkâr kişiye yardım edici kimse olduğu sonucunu da beraberinde getirecektir. Böyle bir netice de âyetin anlamına aykırı bir tutum ortaya koymuş olurdu.<sup>666</sup>

Yukarıdaki âyet bağlamında Zemahşerî, وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ “Hiç kimseden şefaât kabul olunmaz ve hiç kimseden fîdye alınmaz” ifadesinde günahkâr mü’minler için şefaatin kabul olunmayacağına dair delilin bulunup-bulunmadığı sorusunu ele alıp değerlendirirken söz konusu ifadenin, günahkâr mü’minler için şefaatin kabul olunmayacağına yani şefaatin olmayacağına dair bir delil olduğunu ifade eder. Ona göre âyetteki وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ibaresi ile bir kimsenin, başka bir kimsenin yapacağı bir fiili, onun adına yapması veya yapmayacağı bir fiili, onun adına yapmaması gerçek anlamda nefyedilmiştir.<sup>667</sup> Bunun akabinde وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ibaresi ile de bir kimsenin başka bir kimseye şefaatinin kabul edilmesi yani نَفَى مِنْهَا شَفَاعَةُ الشَّفِيعِ “Şefaât edecek kimsenin şefaatinin ondan kabul edilmesi”<sup>668</sup> nefyedilmiştir. Dolayısıyla “Hiç kimseden şefaât kabul olunmaz ve hiç kimseden fîdye alınmaz” ifadesinden, günahkâr mü’minler için de şefaatin kabul edilmeyeceği anlaşılır.<sup>669</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın mezkûr âyet ile ilgili yaptığı yoruma bakıldığı zaman onun da günahkâr mü’minler için şefaatin olmayacağına dair bu âyeti delil olarak kabul ettiği görülecektir.<sup>670</sup> Ona göre, âyette tasviri yapılan يَوْمًا (öyle bir gün)

<sup>666</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 1981/1401, 3/59-60.

<sup>667</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’t-te’vil fi vücûhi’t-te’vil* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2012/1433), 1/132.

<sup>668</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/372.

<sup>669</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/132.

<sup>670</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Mısır: Mektebetu’n-Nâfize, 2006), 41.

kelimesi ile varılacak hükümlerden biri ahiret hayatında kişiye fayda sağlayacak şeyin kendi ameli<sup>671</sup> olmasıdır. Âyette dile getirildiği gibi şefaath ve fidiye türünden olan şeyler, ahirette kişiye bir fayda sağlamaz. Azaba müstahak olan günahkârlar da ahiretteki cezadan kurtulamazlar. Ancak dünya hayatında işledikleri günahlara tevbe edip bu tevbeyle günahlarını telafi ettiklerinde/giderdiklerinde azaptan kurtulabilirler.<sup>672</sup>

Netice itibariyle Mu‘tezile ekolü, günahkâr mü‘minler için şefaathin olmayacağına dair söz konusu âyeti delil olarak kabul ettikleri için âyet hakkında yapılan yorumlar da bu çerçevede etrafında şekillenmiştir. Zemahşerî, âyetin nefiy/olumsuzluk bildiren bir bağlam içerisinde gelmesinden dolayı günahkâr mü‘minler için şefaathin olmayacağı sonucuna varmıştır.<sup>673</sup> Buna ek olarak Sekkâkî de âyetdeki ilahi hitabın yani âyetin bildirdiği hükmün bütün ümmeti kapsamı için âyette itnâb üslubunun tercih edildiğini ifade etmektedir. Her ne kadar âyetdeki “*hiç kimseden şefaath kabul olunmaz*” hükmünün günahkâr mü‘minler için de geçerli olduğunu açık bir şekilde belirtmese de itnâb üslubu ile bu hükmü, bütün ümmete teşmil etmesi, onun günahkâr mü‘minler için şefaathin olmayacağı görüşünde olduğu sonucunu çıkartmaktadır.<sup>674</sup> Dolayısıyla hem Zemahşerî hem de Sekkâkî’nin âyet bağlamında yaptıkları yorumlarda itizâlî fikirlerinin etkisinde oldukları ifade edilebilir.

### 3.2. Beyân İlmi

Beyân, sözlükte ortaya çıkmak, açık seçik olmak, açıklamak ve anlaşılır hale getirmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>675</sup> Bir terim olarak beyân, “*kendisi vasıtasıyla tek bir manayı, muktezay-ı hâle mutabakata riâyet ettikten sonra, değişik terkiplerle aktarmanın bilindiği ilim*”<sup>676</sup> olarak tarif edilmektedir.<sup>677</sup> Ayrıca beyân ilmi, belâgat

<sup>671</sup> Bu kelimedede muhakkik hatası olduğunu düşünmekteyiz. *بعمله* “*ameli ile*” şeklinde yazılması gerekirken *بعلمه* “*ilmi ile*” yazılmıştır. (Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 41). Karşılaştırmak için: Şamile programındaki Dâru’n-Nedati’l-Hadîse baskısından aynı eserin yirmi dördüncü sayfasına bakılabilir.

<sup>672</sup> Abdulcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 41.

<sup>673</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/132.

<sup>674</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 393.

<sup>675</sup> Bolelli, *Belâgat*, 33; Bulut, *Belâgat-i Müyesserâ*, 125; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 237.

<sup>676</sup> Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 1/99; Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhîs fî ‘ulûmî’l-belâga*, thk. Abdulhamit Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2009), 61; Vehbe - Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâtî’l-‘Arabiyye*, 80.

ilmini meydana getiren üç ilim dalından bir tanesidir. Bu başlık altında âyetler bağlamında i'tizâlî fikirlere mutabık yorumlar yapmak maksadıyla başvurulan beyân üslupları ele alınacaktır.

### 3.2.1. Teşbîh

Teşbîh, sözlükte iki şey arasında ortak bir vasıf bulunduğunda, kullanılan **شَبَّهْتُهُ** **بِكَذَا** “*Onu, başkasına benzettim*”<sup>678</sup> cümlesindeki **شَبَّهْتُ** fiilinin müştak masdarı olup<sup>679</sup> “*bir şeyi başka bir şeye benzetmek*”<sup>680</sup> anlamında kullanılır. Bir beyân terimi olarak teşbîh: iki veya daha fazla vasıfta ortak olan iki şeyden birinin diğerine benzetilmesidir. Diğer bir tanımla, bir şey veya bir suretin başka bir şeyde ortak olmaları<sup>681</sup> veya bir şey veya bir suretin, mana ve sıfatta başka bir surette ortak olmalarıdır.<sup>682</sup> Teşbîh: müşebbeh, müşebbeh bih,<sup>683</sup> teşbîh edatı (...ك، كأن، مثل...) ve vech-i şebeh gibi unsurlardan meydana gelmektedir.<sup>684</sup>

Teşbîhte temel maksat, müşebbehi farklı yön ve açılardan açıklamak ve anlaşılır kılmaktır.<sup>685</sup> Fakat bazen bu maksadın dışına çıkılıp mezhebî itikâdî ilkelerin, nassın zahiri anlamı ile çelişmediğini ortaya koymak amacıyla kullanıldığı da olmuştur. Örneğin Kadî Abdulcebbar, **حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً** “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve ahirette) büyük bir azap vardır*”<sup>686</sup> âyeti ile ilgili yaptığı yorumda mezhebî ilkelerine aykırı düşmemek için teşbîhe başvurma ihtiyacı duymuştur.<sup>687</sup>

<sup>677</sup> Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu’l-beyân ve’l-bedî’) (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 2018/1439), 14-15.

<sup>678</sup> ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/206.

<sup>679</sup> Atîk, *‘İlmu’l-beyân*, 61.

<sup>680</sup> Manzûr, *Lisânu’l-‘Arap*, 13/503.

<sup>681</sup> Abdulkâhir el-Cürçânî, *Esrâru’l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1991/1412), 90.

<sup>682</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabiyye*, 99.

<sup>683</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 439.

<sup>684</sup> Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye*, 2/112.

<sup>685</sup> Kazvîni, *et-Telhîs*, 67.

<sup>686</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>687</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 30.

Âyet zahiri anlam açısından, “هُم” zamiri ile ifade edilen kimselerin, iman etmelerinin Allah tarafından engellendiğine delalet etmektedir. Ayrıca âyet, bu delalet ile Mu‘tezile ekolünün ilahi adalet ve hikmet anlayışının bir tezahürü olan Allah kabîh bir eylemde bulunmaz fikrine aykırı bir anlam ortaya koymaktadır. Dolayısıyla birbiri ile bağlantılı olan bu husus âyetin te’vil edilmesini gerekli kılmıştır.<sup>688</sup>

Kâdî Abdulcebbâra göre, âyetin zahiri anlamından çıkartılan delalet ele alınırken teşbîhin de dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü Allahu teâlâ “هُم” zamiri ile ifade edilen kimselerin içinde buldukları durumu, gözüne perde çekilmek suretiyle görmesine izin verilmeyen kişinin içinde bulunduğu duruma benzetmiştir.<sup>689</sup> Bu nokta-i nazar ile bakıldığı zaman Allahu teâlâ, söz konusu şahıslar için bütün illetleri kaldırsa da ne var ki bunların yine iman etmeyecekleri görülecektir.<sup>690</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, bir önceki paragrafta dile getirdiği teşbîhin meydana gelme şeklinin aşağıdaki teşbîh ile benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir. Şöyle ki herhangi bir kimseye, bir hakikatin ne olduğunu belirler, akabinde de bu hakikati o kimseye izah edersin. Eğer bu açıklama ve izahtan sonra böyle bir kimse, bu hakikati kabul etmezse onunla ilgili *اِنَّهُ جَمَارٌ فَذَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قَلْبِهِ* “*Hakikaten Allah’ın kalbini mühürlediği bir eşektir*” ifadesini kullanman uygundur. Buna ilaveten *اِنَّهُ مَيِّتٌ* “*O, ölü bir kimse gibidir*” ifadesini de kullanman mümkündür. Nitekim Allahu teâlâ, peygamber efendimizin şahsına yönelik olarak ifade ettiği *فَاِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى* “*(Resûlüm!) Elbette sen, ölüülere duyuramazsın*”<sup>691</sup> âyeti de hitap türü açısından yukarıdaki iki örnek ile benzer kullanım göstermektedir. Verilen her üç hitap şeklinde de teşbîh üslubu kullanılmıştır.<sup>692</sup>

<sup>688</sup> Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>689</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Zerzûr (İstanbul: Dâru'l-Mekâsîd-Dâru'r-Ravza, 2018/1439), 2/689-690.

<sup>690</sup> Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>691</sup> er-Rûm 30/52.

<sup>692</sup> Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 30.

Her ne kadar *المَوْتَى* “ölüler” kelimesi ile kastedilen insanlar diri de olsalar onlar iman etmeyi kabul etmedikleri için Allahu teâlâ onları, ölü kimselere teşbîh etmiştir. Nitekim âyette kullanılan teşbîhin benzeri, şiirlerde de kullanılagelmiştir. Şairin aşağıdaki beyitte kullandığı teşbîh, buna benzer kullanıma örnek olarak verilebilir.<sup>693</sup>

لَقَدْ اسْمَعْتَ لَوْ نَادَيْتَ      حَيًّا وَلَكِنْ لَا حَيَاةَ لِمَنْ تُنَادِي

*Şayet bir canlıya seslenmiş olsaydın muhakkak (sesini) işittirirdin.*

*Fakat seslendiğin kimselerde bir canlılık (emaresi) yoktur.*

Kâdî Abdulcebbar, âyetin ifade ettiği anlam hususunda daha sağlıklı bir sonuca ulaşmak için yukarıda ifade ettiği teşbîh üslubunun dikkate alınmasının gerekli olduğunu düşünmektedir. Çünkü kendisi, bütün bu açıklamalardan sonra elde edilecek anlamın “Allah’ın onların imanlarına mani olması değil onları kınaması” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Şayet Allah kendisi, onları iman etmekten men eden olsaydı muhakkak ki böyle bir durumda onları kınamazdı.<sup>694</sup>

Buna ilaveten Allahu teâlâ, bir cümle içinde kullandığı *ذَلِكَ الْعِشَاوَةُ عَلَى سَمْعِهِمْ* “Bu perde onların kulakları ve gözleri üzerindedir” ifadesinin gerçek anlamda kullanıldığı, onların kulakları ve gözleri üzerindeki perdenin hakikaten mevcut olduğu kabul edilirse, böyle bir ifade şekli söz konusu şahısların, akıllı ve mükellef olmaları hususunda bir etkisi olmazdı. Çünkü Allahu teâlâ, bu beyân üslubu ile hakikaten mevcut olan bir şeyi zikretmiştir. Gerçek manada subût bulmuş bir hakikatin zikredilmesi akıllı ve mükellef olan mezkûr şahısların iman edip-etmeme tercihlerine de herhangi bir tesiri olamaz.<sup>695</sup>

Dolayısıyla Kâdî Abdulcebbar’a göre âyette kullanılan ilahi hitapta iki tane üslup çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan biri teşbîh<sup>696</sup> diğeri ise lafzın konulduğu manada kullanılması anlamına gelen hakikat üslubudur. Her iki üslup çeşidinde de “هُم” zamiri ile belirtilen kimselerin hakikati görüp iman etmeleri hususunda Allahu teâlâ’nın herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Çünkü âyetin ihtiva ettiği anlam ya

<sup>693</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>694</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>695</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>696</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2/690.

teşbîh ya da hakikat üzere anlaşılması gerekmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbâr'a göre, âyette teşbîh üslubu kullanılmıştır. Bundan dolayı teşbîh dikkate alınmadan âyetin anlamı anlaşılabilir. Nitekim âyette kullanılan teşbîhin hakikatini doğrulayan diğer bazı örnekler de mevcuttur. Bunlardan bir tanesi bizzat Kur'ân'ın “*sen, ölümlere duyuramazsın*” ifadesidir. Diğerleri ise yukarıda örnekleri dile getirilen hem günlük hayattaki hem de edebiyatın bir dalı olan şiir alanındaki kullanımlardır. Burada verilen her iki örnekteki teşbîhin varlığı âyette de teşbîhin bulunduğu dair delildir. Buna binâen âyette teşbîhin kullanıldığı kabul edildiği takdirde Allah'ın onların iman etmelerine engel olmadığı da kabullenilmiş olur. Eğer âyette teşbîhin bulunmadığı bununla birlikte âyet anlam olarak, bir gerçeği ifade ettiği düşünülüyorsa o zaman âyetteki lafızlar, konulduğu anlam üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla “*Kulakları ve gözleri üzerinde perde vardır*” lafızları da konulduğu anlamda yani gerçek anlamlarıyla kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında zaman Allahu teâlâ, var olan bir gerçeği dile getirmiştir. Onun için bu gerçeğin Allahu teâlâ tarafından sadece dile getirilmesi akıllı ve mükellef olan kimselerin tercihlerinde bir etkisinin olduğu sonucunu çıkarmaz.<sup>697</sup>

Kâdî Abdulcebbâr'ın âyette teşbîhin olduğunu akabinde bu teşbîh ile ilgili yaptığı değerlendirmeleri dikkate aldığımızda teşbîhin unsurlarını şu şekilde tasnif etmemiz mümkündür. Âyette “*هُمْ*” zamiri ile ifade edilen kimseler müşebbeh, *الْمُنْتَوِعُ* “*Gözleri üzerinde perde bulunmasından dolayı görmekten alıkonan kimse*”<sup>698</sup> müşebbeh bih, (hakikati) görememek ise vech-i şebah olup, teşbîh edatı da hafzedilmiştir. Teşbîh edatının zikredilmemesi bu teşbîh türünün teşbîh-i müekked olduğunu göstermektedir.<sup>699</sup> Ayrıca teşbîh edatının olmaması,<sup>700</sup> müşebbehin sanki müşebbeh bihin aynısıymış gibi bir intiba bırakmaktadır.<sup>701</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, *صُمَّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* “*Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar geri dönemezler*”<sup>702</sup> âyetini de Allah kabîh eylemde bulunmaz fikri çerçevesinde değerlendirmeye çalışmıştır. Âyet, zahiri anlam

<sup>697</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>698</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 30.

<sup>699</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabiyye*, 102.

<sup>700</sup> Atîk, *İlmu'l-beyân*, 80.

<sup>701</sup> Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 131.

<sup>702</sup> el-Bakara 2/18.

açısından Allahu teâlâ'nın (münafık veya kâfirleri) iman etmekten alıkoyduğuna işaret etmektedir. Ancak âyet ile bu mana kastedilmemektedir. Bununla birlikte âyetin zahiri anlamı, münafık veya kâfirlerin sağır, dilsiz ve kör olma sıfatlarının kendilerinde bulunmasını gerektirmektedir.<sup>703</sup> Fakat münafık veya kâfirlerin (bizzat gözle görülen) hallerinden onların âyette ifade edilen sıfatların tam tersi<sup>704</sup> bir anlamı ifade eden duyma, konuşma ve görme sıfatlarına sahip oldukları bilinmektedir. Dolayısıyla âyetin zahiri anlamı ile münafık ve kâfirlerin gözle görülüp bilinen halleri arasında bir tezatlık ortaya çıkmaktadır. Onun için âyetin zahiri anlamına bağlı kalmanın doğru olmadığını savunan bir görüşün aksini hiçbir şey ispatlayamaz. Öyleyse bu husus âyetin zahiri anlamının farklı bir manaya çevrilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>705</sup>

Âyetin zahiri anlamıyla, münafık veya kâfirlerin duyma, konuşma ve görme duyularından bununla birlikte söz konusu duyu organlarıyla bağlantılı olan ve onların işleyişi için yaratılan diğer mekanizmalardan istifade etmedikleri zaman<sup>706</sup> sanki bu duyu organlarının, kendilerinden soyulup alınması kastedilmiştir. Nitekim konuşma dilinde de duyu organlarından istifade edilmemesi konusu ile ilgili birçok ifade kullanılmaktadır.<sup>707</sup> Örneğin bir kimse, herhangi bir şeyi veya bir konuyu bütün detaylarıyla başka bir kimseye anlattığında fakat muhatabı bunları anlamadığı zaman onun “*O, sağır ve kördür, kalbi mühürlenmiştir*” gibi ifadeleri kullanması, duyma ve görme duyularından gerektiği gibi istifade edilmemesi sonucunda ortaya çıkan cümlelerdir.<sup>708</sup> Bu ifadelere benzer başka kullanımlar da konuşma dilinde mevcuttur. “*Bir şeyi, çok sevmen seni kör ve sağır eder*” ifadesi<sup>709</sup> bunlardan biridir. Bu ifadenin kullanılmasındaki amaç, insanın görme ve işitme duyularından faydalanmaması ve bilinçli bir şekilde hareket etmemesi neticesinden onun, kör ve sağır kimselerin durumuna düşmesini ifade etmek içindir.<sup>710</sup> Dolayısıyla âyette geçen “*Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir*” ifadesi de duyma, konuşma ve görme

<sup>703</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/136.

<sup>704</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 33.

<sup>705</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/136-137.

<sup>706</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 33.

<sup>707</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 33.

<sup>708</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/137.

<sup>709</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 290.

<sup>710</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 33.

duyularından istifade edilmemesinin bir sonucu olarak dile getirildiği düşünülebilir.<sup>711</sup>

Bununla birlikte âyetteki ifadelerde teşbîh üslubunun da kullanıldığı ifade edilebilir. Allahu teâlâ, münafık veya kâfirlerin hakikat karşısında sağır ve kör kesilme tutumlarını, işittikleri ve gördükleri şeylerden faydalanmayan insanların durumlarına teşbîh etmek için sağır, dilsiz ve kör nitelemelerini kullanmıştır.<sup>712</sup> Buna ilaveten Allahu teâlâ, münafık veya kâfirleri kendilerine anlatılan hak ve hakikatleri anlamayı terk ettikleri için onları hayvanlara ayrıyeten eşeğe benzetmek için söz konusu nitelemeleri kullanmıştır.<sup>713</sup>

Allahu teâlâ, münafık ve kâfirleri, kötölemek veya kınamak amacına binâen onları bu şekilde nitelemiştir. Ayrıca Âyette dile getirilen nitelemeler, gerçek manada onların sağır, dilsiz ve kör olduklarını ifade etmemektedir. Eğer bunlar gerçek olsaydı onları kötölemek için söz konusu niteliklerin kullanılması doğru olmazdı. Nitekim âyetin son kısmı *فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* “Onlar geri dönemezler” ifadesindeki *الرُّجُوعِ* “geri dönme” fiilinin terk edilmesi münafık veya kâfirlere nispet edilmiştir. Eğer ifade edilen bu nitelikler, hakikaten kendilerinde mevcut olsaydı dönmek fiili onlara nispet edilmezdi. Dolayısıyla yapılan bütün bu izahatlardan sonra Allahu teâlâ'nın onları, iman etmekten alıkoymuş olduğunu ifade etmenin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>714</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, kâfirlerle ilgili *صُمُّ بُكْمٌ عُمِّيٌّ* “Sağır, dilsiz ve kör” ifadelerinin geçtiği diğer benzer Âyetleri de teşbîh bağlamında değerlendirmiştir. Örneğin *وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَنِدَاءَ صُمُّ بُكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ* (Hidâyet çağrısına kulak vermeyen) “Kâfirlerin durumu sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar, sağırlar, dilsizler ve kördürler. Bu sebeple düşünemezler”<sup>715</sup> âyeti zahiri anlam açısından, sanki kâfirlerin iman etmekten alıkonulmuş olduğuna delalet etmektedir. Buradaki amaç, kâfirlerin iman etmeme sebeplerinin, Allahu teâlâ'nın onları iman etmekten engellemesi

<sup>711</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/137.

<sup>712</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 33.

<sup>713</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/137.

<sup>714</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/137.

<sup>715</sup> el-Bakara 2/171.

olduğunu ifade etmek değildir. Asıl amaç, kâfirlerin İslâmî davet karşısındaki kayıtsızlıklarını, anlayış kıtlıklarını, küfre sınımsız sarılmalarını, duydukları ve gördükleri şeylerden istifade etmekten kendilerini soyutlamaları bununla birlikte söz konusu bu tutumları ile âdete kendilerini işitmeyen ve görmeyen<sup>716</sup> insanların konumlarına düşürmelerini, teşbîh üslubu kullanmak suretiyle anlatmaktır.<sup>717</sup>

Kâdî Abdulcebbar, âyette teşbîh üslubunun kullanıldığına dair ifadesinin doğruluğunu ispatlayan delilin yine âyetin kendisi olduğunu belirtmektedir. Allahu teâlâ âyette, kâfirlerin iman daveti<sup>718</sup> karşısındaki tutumlarını, النَّاعِقُ وَالْمَنْعُوقُ بِهِ “Seslenen/çoban<sup>719</sup> ile kendisine seslenilen/küçükbaş hayvan sürüsü”<sup>720</sup> arasındaki duruma teşbîh ederek anlatmıştır. Hayvanlar, kendilerine seslenen çobanın sesini işittikleri halde onun ne söylediğini anlamaz. Çobanın nidasından yani bağırma ve çağırmasından başka hiçbir şeyi idrak etmez.<sup>721</sup>

Bu bağlamda burada teşbîhin kullanılması (yani kâfirlerin iman daveti karşısında tutumlarının, çobanın kendilerine seslenmesi karşısında hayvanların sergilemiş oldukları tavra benzetilmesi) Allahu teâlâ’nın, kâfirlerin sağır insanlar gibi bir tavır takındıklarını belirtmesine bununla birlikte kâfirlerin sağır, dilsiz ve kör sıfatlarına sahip olmadıklarını bildirmesine yöneliktir. Ayrıca âyette teşbîh üslubunun kullanılmasındaki gaye, kâfirlerin kendilerinden beklenen istifade etme şekline sapıldığını ifade etmektir. Onlardan duyma, görme ve konuşma yetilerini kullanarak İslâm davetine icabet etmeleri beklenirken<sup>722</sup> onlar söz konusu yetileri yokmuş gibi bir tavır sergilemişlerdir. Dolayısıyla bu yetilerinden farklı bir şekilde istifade etmişler veya onları farklı bir şekilde kullanmışlardır.<sup>723</sup>

Teşbîh bağlamında Kâdî Abdulcebbar’ın âyet ile ilgili yaptığı yorumlara bakılırsa âyette teşbîh-i mürselin kullanıldığını ifade edebiliriz. Teşbîh-i mürseli, unsurlarına şu şekilde ayırmamız mümkündür. Âyette الَّذِينَ كَفَرُوا ifadesinde geçen “kâfirler” kelimesi müşebbehtir. Müşebbeh bih, وَالْمَنْعُوقُ بِهِ şeklinde ifade edilen

<sup>716</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 59.

<sup>717</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/198.

<sup>718</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/200.

<sup>719</sup> Manzûr, *Lisânu'l-'Arap*, 10/356.

<sup>720</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, 835.

<sup>721</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/200.

<sup>722</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 59.

<sup>723</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/198-199.

“Çobanın kendilerine seslendiği hayvanlar”dır. Vech-i şebeh, “sağırmiş gibi bir tutum sergilemek”, teşbîh edat ise *مِثْلُ* “gibi” kelimesidir.<sup>724</sup> Söz konusu âyetin vech-i şebeh yani müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki ortak vasıf konusunda farklı görüşlerin ifade edildiği belirtmek gerekir.<sup>725</sup> Bu bağlamda Zemahşerî de kâfirlerin hayvanlara benzetilme yönü ile birkaç değerlendirmede bulunmaktadır. Bunlardan biri de onların iman daveti karşısında *الأصمُّ الأَصْنَعُ* “tamamen sağır kesilme”leri açısından hayvanlara benzetilmesidir.<sup>726</sup> Zemahşerî’nin bu yorumuna bakıldığı zaman Kâdî Abdulcebbar<sup>727</sup> ile aynı görüşü paylaştığı ifade edilebilir.

Kâdî Abdulcebbar’a göre, âyette teşbîh üslubunun kullanıldığına delalet diğer bir karine âyetteki *فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ* “Bu sebeple düşünemezler” ifadesidir. Mezkûr ifade âyette kâfirler için dile getirilen “sağır ve kör” sıfatlarının gerçek anlamda kullanılmadığını göstermektedir. Eğer bu sıfatlar, gerçek anlamda kullanılsaydı kâfirlerin hakikaten duymadıkları ve görmedikleri dile getirilmiş olurdu. Bu açıdan bakıldığı zaman âyet, hem kâfirlerin duymadıklarına ve görmediklerine delalet edecek hem de onların düşünülebilen ve idrak edebilen kimseler olduklarını ortaya koyacaktır. Çünkü âyet ile sadece onların duymadıklarına ve görmediklerine dikkat çekilmek istenmiştir. Böyle bir durumda da âyetteki *فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ* “Bu sebeple düşünemezler” ifadesi, kendisinden önce âyette zikredilen anlam ile bağlantılı olarak zikredilmemesi gerekirdi. Bir taraftan onların sağır ve kör olduklarını ifade etmek diğer taraftan da onların düşünmedikleri zikretmek, anlamsal bütünlük açısından birbiri ile bağlantılı olmayan hususların bir araya getirildiği düşüncesini insanda hâsıl etmektedir. Fakat âyetteki anlam, teşbîhe hamledildiği zaman *فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ* “Bu sebeple düşünemezler” ifadesinin de kendisinden önce zikredilen anlam ile bağlantılı olarak kullanıldığı müşahede edilecektir.<sup>728</sup>

Kâdî Abdulcebbar’a göre, âyette teşbîhin olmadığını ve âyetin zahiri anlam üzere kabul edilmesi gerektiğini ifade etmek zorunlu olarak kâfirlerin Allah’a iman

<sup>724</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/198-199.

<sup>725</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1981/1401, 5/8.

<sup>726</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/200.

<sup>727</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/199.

<sup>728</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/199.

etmeme hususunda bir gerekçelerinin olduğunu veya onların mazur görüldüğünü kabul etmeyi de gerektirmektedir. Çünkü zahiri anlama göre, onları iman etmekten alıkoyan Allah'tır. Basit bir ifadeyle nasıl ki Allahu teâlâ, sağır bir kimseyi, sesi duymaktan alıkoymuşsa kâfirleri de iman etmekten alıkoymuştur. Öyleyse burada kabul edilen âyetin zahiri anlamına göre Allah'ın kâfirleri kınamaması ve onları azarlamaması gerekir. Hâlbuki âyete böyle bir anlam yüklemek, Allah tarafından azarlanmayı ve kınanmayı gerektirmektedir.<sup>729</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın mezhebî saiklerle yorumladığı ve teşbihe başvurmak zorunda kaldığı bir diğer âyet وَأَكِيدُ كَيْدًا “Ben de bir tuzak kurarım”<sup>730</sup> âyetidir. Söz konusu âyeti, Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesinin bir gereği olan Allahu teâlâ adil ve hâkimdir, kabîh bir eylemin çirkinliğini bildiği için böyle bir eylemin kendisinden sâdir olamayacağı düşüncesine göre yorumlamıştır.<sup>731</sup> Mezkûr âyet, kendisinden önceki إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا “Onlar bir tuzak kurarlar”<sup>732</sup> âyeti ile birlikte değerlendirildiğinde müşrik veya inkârcıların peygamber efendimizi, İslâm'ı tebliğ etmekten vazgeçirmek ve onun getirdiği İslâm dinini ortadan kaldırmak maksadıyla onu öldürmeye yönelik kurdukları tuzaklara ve düzenledikleri komplolara karşılık<sup>733</sup> Allah'ın da onlara tuzak kurduğundan bahsedilmektedir. Dolayısıyla âyet, Allahu teâlâ'nın tuzak kurduğuna delalet etmektedir. Bu haliyle âyetin zahiri anlamından ortaya çıkan delalet, Allahu teâlâ'nın kabîh bir eylemde bulunduğu işaret etmektedir ki bu da Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesine aykırı bir husustur. Onun için kabîh eylemin Allah'a isnat edilmemesi gerekir.<sup>734</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre, “Allah'ın tuzak kurması” ifadesinden maksat, Allahu teâlâ'nın ahiret hayatında müşrik veya kâfirlerin farkına varamayacakları bir şekilde onların üzerine azabı indirmesidir. Bununla birlikte mezkûr ifade ile Allahu teâlâ'nın dünya hayatında müşrik veya kâfirlerin farkına varamayacakları bir şekilde onları yardımsız veya yüzüstü bırakması da amaçlanmış olabilir.<sup>735</sup> Bu ifadelerden Allahu teâlâ'nın müşrik veya kâfirlere haksız bir şekilde azabı indirdiği veya onları

<sup>729</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/199.

<sup>730</sup> et-Târik 86/16.

<sup>731</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 301-302.

<sup>732</sup> et-Târik 86/15.

<sup>733</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1981/1401, 31/134.

<sup>734</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 302.

<sup>735</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 462.

yardımsız bıraktığı anlaşılabilir. Fakat Kâdî Abdulcebbar, her iki hususun da müşrik veya kâfirlerin müstahak olmaları neticesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Nitekim حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ “*Âyetlerimi yalanlayanlara gelince, biz onları bilemeyecekleri bir yerden yavaş yavaş helake götüreceğiz*”<sup>736</sup> âyeti ile ilgili yaptığı yorum bu düşüncesini desteklemektedir. Ona göre, âyetteki سَنَسْتَدْرِجُهُمْ “*Onları yavaş yavaş götüreceğiz*” ifadesinde kâfirlerin yavaş yavaş sürüklenmeleri sonuç hakkında herhangi bir şey belirtilmemiştir. Dolayısıyla bu ifadeyi, belli bir azap türüne tahsîs etmek mümkün değildir. Fakat Allahu teâlâ’nın kâfirleri, gazabın kendilerini kuşatacağı, üzerlerine azabın ineceği buna ilaveten bilmedikleri veya farkında olmadıkları cezalara doğru onları yavaş yavaş götürmesi de inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Kâfirlerin böyle bir sonuca müstahak olmaları, işledikleri küfür sebebiyledir.<sup>737</sup>

Kâdî Abdulcebbar’a göre, وَ أَكِيدُ كَيْدًا “*Ben de bir tuzak kurarım*”<sup>738</sup> âyetinde Allahu teâlâ, kendisini her ne kadar tuzak kurmakla nitelemişse böyle bir nitelemenin Allah için kullanılması imkânsızdır. Allahu teâlâ’nın kâfirlere yaptığı şey onların farkında olmadıkları ve onunla ilgili bir malumata rastlamayacakları bir şekilde meydana geldiği için كَيْدًا “*tuzak*” kelimesi ile isimlendirilerek kullanılmıştır.<sup>739</sup> Dolayısıyla âyetin zahiri anlamından anlaşıldığı şekliyle Allah’ın tuzak kurmasından bahsedilemeyeceği gibi âyette kullanılan كَيْدًا “*tuzak*” kelimesinin de gerçek anlamda kullanıldığından bahsedilemez. Bütün bunlara istinaden âyette böyle bir ifade tarzının bulunması âyetin kendisinde teşbîh üslubunun kullanıldığına delalet etmektedir.<sup>740</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdulcebbar, كَيْدًا “*tuzak*” kelimesinin, Allah’ın cezayı hak edenlere dünya hayatında onlara yardım etmemesi/onları yüzüstü bırakması (إِنزَالِ الْخِذْلَانِ بِيَهُمْ) veya Allah’ın ahiret

<sup>736</sup> el-A‘râf 7/182.

<sup>737</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur‘ân*, 1/394.

<sup>738</sup> et-Târik 86/16.

<sup>739</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur‘ân*, 1/394.

<sup>740</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur‘ân ‘ani'l-metâ’in*, 462.

hayatında onlara azabı indirmesi (إِنزَالِ الْعِقَابِ بِهِمْ فِي الآخِرَةِ) şeklinde vuku bulacak bir cezayı belirtmek anlamında kullanılan bir isim olduğunu düşünmektedir.<sup>741</sup> Bununla birlikte yukarıda ifade edilen her iki ikâb türünün, cezaya müstahak olanların farkında olamayacakları veya bilemeyecekleri bir şekilde meydana gelmesi de teşbîh ile bağlantısını oluşturmaktadır.<sup>742</sup> Bu durumda ikâb/ceza الْعُقَاب ve yardımsız/yüzüstü bırakma الْحُذْلَانْ kelimeleri müşebbeh, كَيْدًا “tuzak” kelimesi müşebbeh bih, farkında olmamak vech-i şebeh, teşbîh edatı da hazf edilmiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere Kâdî Abdulcebbâr, i‘tizâlî fikirlerinin bir yansıması olarak Allah’a kabîh bir eylemi isnat etmemek için iki temel noktadan hareket etmektedir. Bunlardan birincisi, ikâba müstahak olanların işledikleri küfür sebebiyle kendilerine uygulanacak cezanın farkında olmayacakları şeklinde gerçekleşmesidir. İkinci ise böyle bir ceza şeklinin كَيْدًا “tuzak” kelimesi ile teşbîh edilerek ifade edilmesidir. Dolayısıyla her iki husus Allah’ın kabîh bir eylemde bulunmayacağını ortaya koymuş olmaktadır.<sup>743</sup>

Kâdî Abdulcebbâr’ın, فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ “O gün kimin tartıları ağır gelirse”<sup>744</sup>

âyetini teşbîh bağlamında değerlendirdiği bir diğer örnektir.<sup>745</sup> Âyet zahiri anlamı açısından, ahirette kulların iyi ve kötü amellerini tartan bir terazinin varlığına bununla birlikte iyi amelleri ağır gelen kulların cennet ehlinden, kötü amelleri ağır gelen kulların da cehennem ehlinden olacağına işaret etmektedir.<sup>746</sup> Aynı zaman da âyet, Mu‘tezile ekolünün amellerin tartılması hususundaki fikrine muhalif bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Mu‘tezile’ye göre ameller, araz olup kendi zatlari ile kaim olmadıkları için ağırlıklarının olması imkânsızdır.<sup>747</sup> Buna ilaveten mükellefin

<sup>741</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/394.

<sup>742</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 462.

<sup>743</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 462.

<sup>744</sup> el-Kâri'a 101/6.

<sup>745</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 479.

<sup>746</sup> Rükneddîn Ebî Tâhir et-Tureysîsî, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye, 2015/1436), 1033.

<sup>747</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 479.

amelleri sona erip tamamlanmıştır. Sona eren bir şeyin ağırlığının iade edilip tartılması mümkün değildir.<sup>748</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar'a göre, Allahu teâlâ için mükellefin amellerinden olan tâatler için nûr'u, mâsiyetleri için de zulmeti bir alamet kılması imkânsız değildir. Sonra nûr'u, terazinin iki kefesinden birine, diğerine de mâsiyeti koyar. Eğer nûr tarafı, ağır gelirse mükellefin mükâfatlandırılmasına, zulmet tarafı ağır gelirse de mükellefin cezalandırılmasına hükmeder. Bu ifade edilen husus Allahu teâlâ için imkânsız olmadığı gibi tâat ve mâsiyetleri sayfalarına yerleştirmesi sonra terazinin bir kefesine tâat sayfalarını diğer kefesine de mâsiyet sayfalarını koyması da imkânsız değildir. Bu kefelere hangisi ağır gelirse onun ile söz konusu amelin sahibine hükümde bulunur.<sup>749</sup>

Bu açıklamalara istinaden Kâdî Abdulcebbar'a göre, âyetin zahiri anlamı ile gerçek manada bir terazinin varlığı kastedilmemiştir. Mezkûr âyet ile mükellef'in salih amellerinin kötü amellerinden daha ağır gelmesi kastedilmiştir.<sup>750</sup> Bununla birlikte söz konusu âyet ile kıyamet gününde mükellefin amellerinin ağır veya hafif gelmesi neticesinde karşılaşacağı bir günün dehşetinden sakındırmak suretiyle onu Allah'a itâat etmeye teşvik etmek de amaçlanmış olabilir. Böyle bir günün dehşetinden ancak terazinin hafif gelmesini bununla birlikte azabı gerektirecek olan şeylerden kurtulmak ve sevaba müstahak olacak şeylere sınıksız sarılmakla mümkün olabilir. Eğer âyetin zahiri anlamı ile bu dile getirilen şeyler kastedilmemiş olmasaydı kıyamet gününde terazilerin olması bir anlam ifade etmezdi. Benzer şekilde kıyamet gününde sorgu suâlin olması, sahifelerin açılması ve insanların uzuvlarının konuşmasının da bir anlamı olmazdı. Çünkü Allahu teâlâ, kuldân sâdir olan her şeyi bilmektedir. Mükellefin sevap veya günahlarından hangisinin daha fazla olduğunu öğrenmek için bütün bunları yapması caiz değildir ayrıca Allahu teâlâ, bütün bunları yapmaktan münezzehtir. Ancak Allahu teâlâ, dile getirilen bu hususları, mükellefin, kıyamet gününde bütün şahitlerin bir araya geleceğini, dilinin kendisinin (mükellef) ayıplarını ortaya koyacağını, uzuvlarının bu ayıpları anlatacağını buna ilaveten bütün insanlara kendi terazilerinin içindeki şeylerin ağır

<sup>748</sup> Tureysisî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1033.

<sup>749</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 735.

<sup>750</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 479.

veya hafif gelmesinin onlara görüneceğini bilmesi ayrıca günahlardan sakınıp itaate sınıksız sarılması için yapmaktadır.<sup>751</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre, yukarıda ifade edilen hususlar, âyetin zahiri anlamı ile amellerin tartılmasının kastedilmediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu hususlar, âyette gerçek anlamın kullanılmadığına bilakis teşbîh üslubunun kullanıldığına da işaret etmektedir. Âyetteki *فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* “*Kimin tartıları ağır gelirse*” ifadesi, ağır eşyaların içine konulup ağırlaştırdığı nesneye benzetilerek kullanılmıştır.<sup>752</sup> Bununla birlikte âyette *مَنْ رَجَحَ عَمَلُهُ فِي الْمِيزَانِ مِنَ الْحَسَنَاتِ* “*Terazide salih amelleri ağır gelen kimse*” ifadesinde olduğu gibi “*amel*” kelimesinin kullanılmaması, terazilerin yapı olarak çoğul anlamda kullanılması daha sonra çoğul olarak kullanılan bu terazilerin tekil olan bir âmil'e (مَنْ o kimse) izafe edilmesi de teşbîhin kullanıldığına delalet etmektedir. Ayrıca *فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ* âyetlerine ifade ettikleri anlam açısından bakıldığı zaman onların birinde bütün terazilerin ağır geldiğinden diğerinde ise bütün terazilerin hafif geldiğinden bahsetmektedir ki böyle bir anlam da teşbîh üslubunun kullanıldığını göstermektedir. Çünkü bütün terazilerin aynı anda hem ağır hem de hafif gelmeleri mümkün değildir.<sup>753</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın âyetin yorumu bağlamında yukarıda dile getirdiği görüşleri dikkate alındığında teşbîhin unsurlarının şu şekilde meydana geldiği ifade edilebilir. Âyetteki *فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* ifadesi ile mükellef'in salih amellerinin kötü amellerinden daha ağır gelmesi kastedildiği için buradaki salih ameller kelimesi müşebbeh, ağır eşyaların içine konulup ağırlaştırdığı nesne müşebbeh bih, teşbîh yönü yani vech-i şebeh “*ağırlık vasfı*” olup teşbîh edatı da hazfedilmiş olmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar'ın âyette teşbîh üslubunun kullanıldığını ifade ederek âyet ile ilgili yapmış olduğu yorumda i'tizâlî fikirlerinin etkisi olduğu ifade edilebilir. Mu'tezile ekolüne göre ameller, araz oldukları için onların tartılması mümkün değildir. Fakat Kâri'a sûresinin altıncı âyetinde ise mükellef insanların amellerinin

<sup>751</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 2/757.

<sup>752</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 479.

<sup>753</sup> Tureysîsî, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 1033-1034.

tartılacağından bahsedilmektedir. Âyet, zahiri anlamı ile Mu‘tezile ekolünün ameller konusundaki görüşüne muhalif bir beyanda bulunmaktadır. Dolayısıyla âyetin te’vil edilmesi gerekli olmuştur. Teşbîh üslubu da söz konusu te’vilde istenilen anlama ulaşmak için bir araç olarak kullanılmıştır.<sup>754</sup>

Âyetlerin yorumlanması konusunda Kâdî Abdulcebbar’ın zaman zaman başvurduğu beyân üsluplarından biri teşbîh olmuştur. Özellikle de âyetlerin zahiri anlamları, mezhebî fikirleriyle uyuşmayacak manalar ihtiva ettiklerinde teşbîh üslubuna daha çok başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Âyetlerde teşbîh üslubunun kullanıldığına dair hem bizzat Kur’ân’ın kendisinden hem de günlük konuşma dili ve Arap şiiirinden örnek teşbîhler zikretmek suretiyle âyetin anlamını mezhebî ilkelerine uygun bir şekilde yorumlama gayretinde olmuştur. Allah’ın hiç kimsenin iman etmesine engel olmayacağı ve Allah’ın kabîh bir eylemde bulunamayacağı gibi konularda teşbîh, te’vilin önemli bir unsuru haline gelmiştir.

### 3.2.2. Mecâz

Mecâz (المجاز) kelimesi جاز fiilinin mimli masdarı olup<sup>755</sup> sözlükte bir yeri veya bir mekânı geçmek<sup>756</sup> ve kat etmek<sup>757</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>758</sup> Bununla birlikte المجاز “mecâz” kelimesi bir şeyi aşmak<sup>759</sup> ve bir yerden başka bir yere intikal etmek anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>760</sup> Bir beyân terimi olarak mecâz, hakikat olarak konulan bir kelimenin hakiki manasının kastedilmesini engelleyen bir karine ile birlikte hakikat türüne nispetle konulduğu mananın dışında bir anlamda kullanılmasıdır.<sup>761</sup> Hakiki mana ile mecâz mana arasındaki bağlantıyı ortaya koyan iki önemli unsur bulunmaktadır. Bunlardan biri alaka<sup>762</sup> diğeri ise karinedir. Alaka,

<sup>754</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu ‘l-Kur’ân ‘ani ‘l-metâ’in*, 479.

<sup>755</sup> Abbâs, *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu ‘l-beyân ve ‘l-bed‘i), 154.

<sup>756</sup> Sekkâkî, *Miftâhu ‘l-‘ulûm*, 2017, 414.

<sup>757</sup> ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/61.

<sup>758</sup> Matlûb, *Mu ‘cemu ‘l-mustalahâti ‘l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 589.

<sup>759</sup> Râzî, *Nihâyetu ‘l-icâz fî dirâyeti ‘l-i ‘câz*, 167.

<sup>760</sup> Ziyâuddîn İbnu ‘l- Esîr, *el-Meselu ‘s-sâir*, thk. Kamil Muhammed Muhammed ‘Avide, 2. Bs (Beyrut: Dâru ‘l-Kutubu ‘l-‘İlmiyye, 2020/1441), 1/69.

<sup>761</sup> Sekkâkî, *Miftâhu ‘l-‘ulûm*, 2014/1435, 468.

<sup>762</sup> Abbâs, *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu ‘l-beyân ve ‘l-bed‘i), 163.

hakiki mana ile mecâz arasındaki münasebettir.<sup>763</sup> Karine ise gerçek mananın kastedilmesine engel olan lafzî veya hâlî alamettir.<sup>764</sup>

Bu başlık altında ele alacağımız hususlar, genellikle mecâzın iki temel türü olarak ifade edilen mecâz-ı aklî ile mecâzı lügavinin bir alt başlığı şeklinde değerlendirilen mecâz-ı mürsel ile bağlantılı oldukları için daha çok bu iki mecâz türünden örnekler verilmeye çalışılacaktır.

### 3.2.2.1. Mecâz-ı Mürsel

Mecâz-ı Mürsel, bir kelime veya bir terkinin müşâbehet<sup>765</sup> dışındaki bir alakadan dolayı hakiki manalarının dışında kullanılmasıdır.<sup>766</sup> Bununla birlikte bir kelimenin, bir karine yardımıyla kendi asli manasından alınıp aralarındaki mülâhaza ve bir çeşit alakadan dolayı başka bir manaya nakledilmesi şeklinde de tanımlanabilir.<sup>767</sup> Mesela يَدٌ “el” kelimesi ile نِعْمَةٌ “nimet” anlamının kastedilmesi, mecâz-ı mürsel olarak ifade edilmektedir. Esasen يَدٌ “el” kelimesi, bir organa özgü olarak konulan bir lafızdır. Fakat nimet dediğimiz şey, bir kimseye verilirken el aracılığı ile aktarıldığı veya el aracılığı ile ulaştırıldığı için يَدٌ “el” ile نِعْمَةٌ “nimet” kelimeleri arasında bir taalluk/bağ (تعلق) ortaya çıkmaktadır. Bu bağlantıya binâen de يَدٌ “el” kelimesi نِعْمَةٌ “nimet” anlamında kullanılmaktadır.<sup>768</sup>

Mecâz-ı Mürsel, bir ifadenin daha güzel bir şekilde dile getirilmesi için sık sık başvurulan beyân türlerinden biri olması ile birlikte bazen de mezhebî saikleriyle yorumlanan âyetlerde istenilen anlamı elde etmek için başvurulan belâği unsurlardan biri olmuştur. Mu‘tezile ekolüne mensup belâgat âlimlerinin de aynı saikler çerçevesinde mecâz-ı mürsele müracaat ettiklerini ifade edebiliriz. Mesela Kur’ân’ın birçok yerinde هَدَاهُ اللَّهُ “Allah, onu hidayete erdirdi” ve وَأَضَلَّهُ اللَّهُ “Allah, onu saptırdı” ifadeleri zikredilmektedir. Bu ifadeler, zahiri anlam açısından

<sup>763</sup> Bolelli, *Belâgat*, 83.

<sup>764</sup> Bulut, *Belâgat-i Müyessera*, 144.

<sup>765</sup> Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 595.

<sup>766</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabiyye*, 334.

<sup>767</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 419.

<sup>768</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 473.

Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesi ile çelişmektedir. Dolayısıyla Allah hakkında böyle ifadelerin kullanılması caiz değildir. Onun için âyetin te’vil edilmesini gerekli görmüşlerdir.<sup>769</sup> Te’vil konusunda âyetin siyâk ve sibâkından yararlandıkları gibi mecâz-ı mürselden de yararlanmışlardır.<sup>770</sup>

Bu bağlamda Sekkâkî, هَدَاهُ اللَّهُ “Allah onu hidayete erdirdi” ve وَأَضَلَّهُ اللَّهُ “Allah onu saptırdı” ifadelerini mecâz-ı mürsel kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre, hidayete erdirme ve saptırma fiillerini, zahiri anlamları itibari ile Allah’a atfetmek abestir. Onun için هَدَاهُ اللَّهُ “Allah onu hidayete erdirdi” ifadesi “Allah, ona lütufta bulundu” anlamına gelmektedir. Buna ilaveten وَأَضَلَّهُ اللَّهُ “Allah, onu saptırdı” ifadesi de “Allah, ona lütuflarını kesmek suretiyle onu yüzüstü bıraktı” anlamını ifade etmektedir. Böylece vaz‘ olduğunu manada kullanılan هَدَى “hidayete erdirmek” fiili, aralarında bulunan bir alakadan dolayı أَلْطَفَ “iyilikte bulunmak” fiili anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde delalet ettiği manada kullanılan أَضَلَّ “saptırmak” fiili, aralarındaki alakadan dolayı حَذَلَ “yüzüstü bırakmak” fiili anlamında kullanılmıştır.<sup>771</sup>

Her iki fiilin vaz‘ oldukları anlamlarından alınıp farklı manalara intikal ettirilmesini aynı zamanda mecâz-ı mürselin meydana gelmesini sağlayan ilgi müsebbebiyet alakasıdır.<sup>772</sup> Bir şeyin sonucunun (müsebbebinin) zikredilip sebebinin kastedilmesi şeklinde tanımlanabilen müsebbebiyet alakası “zikru’l-müsebbep irâdetu’s-sebeb” şeklinde de ifade edilebilir.<sup>773</sup> Buna göre, mezkûr misallerde ifade edilen müsebbep, هَدَاهُ اللَّهُ “Allah, onu hidayete erdirdi” ile وَأَضَلَّهُ اللَّهُ “Allah, onu saptırdı” ifadeleridir. Bununla birlikte أَلْطَفَ بِهِ “Allah, ona lütufta bulundu” ile حَذَلَهُ

<sup>769</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 36.

<sup>770</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulüm*, 2014/1435, 474.

<sup>771</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulüm*, 2014/1435, 474.

<sup>772</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulüm*, 2014/1435, 474.

<sup>773</sup> Bolelli, *Belâgat*, 146.

بِمَنْعِ الْإِطْفَاءِ “Allah, ona lütuflarını kesmek suretiyle onu yüzüstü bıraktı” ifadeleri de “kastedilen sebepler” olmaktadır.<sup>774</sup>

Sekkâkî'nin, mezkûr Kur'ân ifadelerini mecâz-ı mürsel vasıtasıyla yorumlamasının nedeni, mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün adalet ilkesi kapsamında ele aldıkları insanın kendi eylemlerini hür bir şekilde meydana getirdiği düşüncesidir. Mu'tezile ekolü adaleti, hikmet açısından aklın gerekli gördüğü şeylerden kabul ettikleri için onlara göre adalet, fiilin doğru ve maslahata uygun olarak ortaya çıkmasıdır.<sup>775</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, “Allahu teâlâ adildir” ifadesini kullanmanın, O'nun bütün fiillerinin iyi olduğunu, kötü ve çirkin şeyler yapmadığını ayrıca üzerine vacip olan şeyleri de ihlâl etmediği anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>776</sup> Allahu teâlâ'dan sâdır olan her şey, maslahata uygun ve hayır olandan ibaret olduğu için O'nun insanı, bir fiili işlemeye mecbur kıldıktan sonra işlemiş olduğu o fiilden dolayı cezalandırması düşünülemez. Onun için insan kendi eylemlerini hür bir şekilde meydana getirmektedir. Allahu teâlâ, kulların fiillerini yaratmaz.<sup>777</sup> Kullar, kendi fiilleri meydana getirirmeden önce Allah'ın kendilerine önceden vermiş olduğu istitâ'at/güç<sup>778</sup> ile emrolundukları ve nehyolundukları biçimde amel ederler. Allah, kullarına güçlerinin yetmeyeceği bir yük yüklemeyi ve yapamayacakları bir şeyi onlardan istemez.<sup>779</sup> Kâfirin küfrü, mü'minin imanı tamamen kendi özgür iradesinin bir sonucudur. Kul, fiil ve amellerini özgür bir şekilde yaratır. İlahi iradenin bu fiillere müdahalesi söz konusu değildir. Eğer bu ifade edilenlerin aksi mümkün olsaydı sevap ve günahın, cennet ve cehennem bir anlamı olmazdı.<sup>780</sup> Dolayısıyla insan, hayır ve şerrin, iman ve küfrün, sevap ve günahın fâili olup ahiret hayatında bunların karşılığını görecektir.<sup>781</sup>

Sekkâkî, yukarıda zikrettiğimiz Kur'ân ifadelerini yorumlarken itikâdî mezhebi olan Mu'tezile ekolünün insan fiilleri hakkındaki görüşü ile çelişmemeye dikkat

<sup>774</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 474.

<sup>775</sup> Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/255.

<sup>776</sup> Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1996/1426, 132.

<sup>777</sup> Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/255-256.

<sup>778</sup> Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, 146.

<sup>779</sup> Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1997), 61.

<sup>780</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 88.

<sup>781</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 2017, 61.

ettiğini ifade edebiliriz. Bundan ötürü de mecâz-ı mürsel aracılığıyla mezhebî görüşüne mutabık bir yorumda bulunmaya çalışmıştır.<sup>782</sup>

Mu‘tezilî âlimlerden Kâdî Abdulcebbâr da mecâz-ı mürsel vasıtasıyla âyetlerin zahiri anlamlarını kendi mezhebî ilkelerine muvafık olacak şekilde yorumlaya çalışmıştır. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbâr, *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “Allah, göklerin ve yerin nurudur”<sup>783</sup> âyetini de mecâz-ı mürsel kapsamında ele alıp yorumlamaya gayret etmiştir. Âyet, zahiri anlam açısından “Allah’ın cismani niteliklere sahip olduğunu” ifade eden kimselerin sözlerine bununla birlikte bu kimselerden bazılarının “Allah, cisimlerin en güzelidir” şeklindeki ifadesine delalet etmektedir.<sup>784</sup> Kâdî Abdulcebbâr’a göre, âyetin zahiri anlamı hiçbir Müslümanın hakikat cihetiyle ifade edebileceği türlerden bir ifade değildir. Çünkü Müslümanlar âyetteki “nûr” sıfatını hakiki manada (yani Allah’ın bir parçası olarak) Allaha izafe edemeyecekleri için âyetin zahiri anlamını da hakikat olarak ifade edemezler.<sup>785</sup>

Eğer âyetin zahiri, gerçek bir anlam ifade etseydi Allahu teâlâ’nın muhdes olması gerekirdi. Buna ilaveten gündüzün aydınlığının ebedi ve baki olması gerekirdi. Çünkü gündüzün aydınlığı (nûr) Allah’a izafe edilmekle ebedilik vasfını kazandığı ayrıca ebedi olan bir şeyde de değişimin meydana gelmesi mümkün olmadığı için gündüzün aydınlığının sürekli olması gerekirdi.<sup>786</sup>

Eğer gündüzün aydınlığının ebedi değil değişmesinin mümkün olduğu kabul edilirse dolayısıyla Allah’ın zatının da değişmesinin mümkün olduğu kabul edilmiş olur. Böyle bir durumda da Allahu teâlâ’nın bir defasında göklerin ve yerin aydınlığı diğer defasında da göklerin ve yerin karanlığı olması gerekir. Lakin Allahu teâlâ bu gibi değişimlere uğramaktan münezze ve yücedir.<sup>787</sup>

Kâdî Abdulcebbâr’a göre, “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesini temel olarak Allahu teâlâ’ya cismani özellikler atfetmenin mümkün olmadığını ortaya koyan karinelere biri âyetin içinde bulunduğu cümle nazmı veya dizimidir. Âyet-i kerîmedeki *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesine

<sup>782</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 474.

<sup>783</sup> Nûr 24/35.

<sup>784</sup> Abdulcebbâr, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 312.

<sup>785</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/607.

<sup>786</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/607.

<sup>787</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/608.

bakıldığı zaman Allahu teâlâ'yı bir cisme teşbîh etmek mümkün gibi görünmektedir. Fakat âyetin devamındaki *مَثَلُ نُورِهِ* “*O'nun nurunun misali*”<sup>788</sup> ifadesine bakıldığı zamanda nurun varlığı, Allah zatının gayrı olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyet içindeki söz konusu ibarelerin zahiri anlamlarına bakıldığı zaman Allahu teâlâ'ya cismani özellikler izafe etmek bir açıdan mümkün iken diğer bir açıdan ise mümkün görünmemektedir. Buna istinaden Allahu teâlâ'ya cismani özellikler atfeden kimselerin *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* ibaresinin zahiri anlamına göre *النُّور* “*nûru*” Allah'ın zatının aynı, *مَثَلُ نُورِهِ* ibaresinin zahiri anlamına göre de *النُّور* “*nûr*” Allah'ın zatının gayrı olduğunu ifade etmeleri gerekir. Âyetteki *النُّور* “*nûr*” kelimesini, Allah'ın zatının hem aynı hem de gayrı olduğunu ifade etmek bir tenâkuzdur.<sup>789</sup> Allahu teâlâ da âyet-i kerîmesinde bu gibi tenâkuzu meydana getirecek bir anlamı irâde etmekten münezzehtir. Dolayısıyla Allahu teâlâ'ya cismani özellikler atfeden kimselerin “*Allah göklerin ve yerin nurudur*” âyetinin zahirine istinaden “*Allah cisimdir ile Allah, cisimlerin en güzelidir*”<sup>790</sup> şeklindeki sözleri, ifade edilen tenâkuzu meydana getireceği için âyetin zahiri anlamına hamledilemez.<sup>791</sup>

Kâdî Abdulcebbar, *النُّور* “*nûr*” kelimesinin, zahiri anlamına hamledilemeyeceği ortaya koyduktan sonra Allahu teâlâ'nın Âyetteki *النُّور* “*nûr*” ifadesi ile hangi anlamları kastedebileceği ihtimaller üzerinde durur.<sup>792</sup> Ona göre, Allahu teâlâ, yaratacağı bir nûr ile gökleri ve yeryüzünü aydınlatmayı kastetmiş olabilir. Ayrıca *النُّور* “*nûr*” kelimesi ile göklerin ve yeryüzünün sakinlerini doğru yola ileten yani *الْهُدَى* anlamını veya onlara din ile ilgili hususları açıklayan *الْمُبِين* anlamını kastetmiş olabilir. Nitekim Kur'ân'da bir kelimenin başka bir ile nitelenmesi örnekleri bulunmaktadır. Allahu teâlâ'nın Kur'ân'ın birçok yerinde imanı, nûr kelimesi ile

<sup>788</sup> en-Nûr 24/35.

<sup>789</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 2/608.

<sup>790</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 312.

<sup>791</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 2/608.

<sup>792</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 312.

küfrü de zulmet kelimesi ile nitelemiştir. Bu kullanıma benzer olarak nûr kelimesi de *الْمُهَيَّبِ* ve *الْمُهَيَّبِ* kelimeleri nitelendiği ifade edilebilir.<sup>793</sup>

Kâdî Abdulcebbar, peygamber efendimizin *إِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ* “Allah dehr’dir” ile *يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ* “Allah gece ile gündüzü birbirine çeviriyor”<sup>794</sup> âyeti ile birlikte gece ve gündüz zaman dilimlerini (Allahu teâlâ’nın gece ve gündüzü döndürdüğünü)<sup>795</sup> ifade etmesi yukarıdaki nitelemelere benzer kullanımlar olduğunu dolayısıyla bu ifadelerin te’vil edilmesini düşünmektedir. Ona göre peygamber efendimiz (s.a.s), bu ifadeleri ile Allahu teâlâ’nın *الْمُصَرِّفُ لِلدَّهْرِ* “zamanı evirip çeviren” olduğunu kastetmek için kullanmıştır.<sup>796</sup>

Kâdî Abdulcebbar âyetteki *النُّور* “nûr” kelimesinin gerçek manada değil mecâzî anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca “Allah göklerin ve yerin nurudur” ifadesi ile de Allahu teâlâ’nın yaratmış olduğu güneş ve ay ile göklerin ve yerlerin aydınlatıcısı olduğu anlamını bununla birlikte nûr ile bir şeyin açığa çıkması misalinde olduğu gibi delalet ettiği şeyi (medlûl) açıklığa kavuşturan delili de murâd etmiş olabileceğini belirtmektedir.<sup>797</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla *النُّور* “nûr” kelimesi aralarındaki alakadan dolayı *الشَّمْسُ* “güneş”, *القَمَرُ* “kamer” ve *الأَدِلَّةُ* “delil” anlamlarında kullanılmak suretiyle mecâz-ı mürsel meydana gelmiştir. Bu bağlamda *النُّور* “nûr” kelimesini konulduğu mana dışında kullanılmasını sağlayan ilgi müsebbebiyet alakasıdır. Müsebbep söylenmek suretiyle sebep kastedilmek istenmiştir. Buna göre *النُّور* “nûr” kelimesi müsebbep, *الشَّمْسُ* “güneş”, *القَمَرُ* “kamer”

<sup>793</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2/608.

<sup>794</sup> en-Nûr, 24/44.

<sup>795</sup> Hz. “قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال الله عز وجل : يُؤدبني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ” “Peygamber efendimiz’in (s.a.s) haber verdiğine göre, Allahu teâlâ şöyle buyurmuştur: insanoğlunun dehre sövmesi beni üziyor. Hâlbuki dehr benim ve dehr’i ben yönetirim. Geceyi ve gündüzü ben döndürürüm.”

<sup>796</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2/608.

<sup>797</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 498.

ve الأدلة “delil” kelimeleri de sebep olmaktadır.<sup>798</sup> Ayrıca النور “nûr” kelimesini gerçek manasının kastedilmesine engel olan karine ise âyetteki نوره مثلُ نوره<sup>799</sup> ibaresidir.

Biz burada Kâdî Abdulcebâr’ın “Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in” adlı kitabındaki ifadelerinden dolayı mecâz-ı mürseli meydana getiren alakanın müsebbebiyet olduğunu ifade ettik.<sup>800</sup> Fakat Kâdî Abdulcebâr, “Şerhu’l-usûlu’l-hamse” adlı kitabında bu alakanın fâiliyyet olduğuna işaret etmektedir. Bu konudaki ifadeleri şunlardır: “Şayet Allah teâlâ kitabımızda “Allah göklerin ve yerin nurudur” buyurmamış mıdır? İşte bizim söylemek istediğimiz de budur, derlerse, deriz ki: Sizin Allah’ın kitabı ile bir alakanız yoktur. Çünkü O’nun kitabı ile istidlâl edebilmek için (Allah’ın) bir ve adil olduğuna kail olmak gerekir. Siz ise bunu söylemiyorsunuz. Ayrıca “Allah göklerin ve yerin nurudur” âyetinden maksat “gökleri ve yeri aydınlatandır (münevvir)” demektir. Burada fiil zikredilmiş, fâil murâd edilmiştir. Bu kullanım şekli, onlar (Araplar) tarafından da çok sık kullanıldıkları bilinmektedir. Nitekim onların şöyle dediklerini görmez misin? رَجُلٌ صَوْمٌ وَ عَدْلٌ وَ رَضَىٰ “Oruçlu, âdil ve râzı/memnun adam” dediklerinde savm, adl ve rızâ kelimelerini mastar olarak kullanırlar.”<sup>801</sup> Yani mastar (fiilin ortaya çıktığı kök olması itibarıyla) zikredilip fâil kastedilmek istenmiştir.

Kâdî Abdulcebârın âyette Allahu teâlâ’ya izafe edilerek zikredilen النور “nûr” kelimesini tev’il etmesi, mezhebinin ortaya koymuş olduğunu tenzih yani tevhîd ilkesinin bir gereğidir. Nûr kelimesinin zahiri anlam itibarıyla yorumlanmasının Allahu teâlâ’nın cisme benzetileceği düşüncesini doğuracağından ötürü mecâz-ı mürsel vasıtasıyla nûr kelimesini başka anlamlara hamletmiştir. Böylelikle Allah teâlâ’nın kadîm sıfatı dışında başka bir sıfatı olmadığını ortaya koymuş olmaktadır.

Kâdî Abdulcebâr, وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ “Yahudiler, Allah’ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lanet olasılar! Bilakis Allah’ın eli açıktır, dilediği gibi

<sup>798</sup> Abdulcebâr, Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in, 498.

<sup>799</sup> Abdulcebâr, Müteşâbihu’l-Kur’ân, 2/608.

<sup>800</sup> Abdulcebâr, Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in, 498.

<sup>801</sup> Abdulcebâr, Şerhu’l-usûli’l-hamse, 2013, 1/468.

verir”<sup>802</sup> âyetini de mecâz-ı mürsel bağlamında değerlendirmektedir.<sup>803</sup> Âyet, zahiri anlam açısından Allahu teâlâ'nın cisme benzetildiği ve elleri olduğuna delalet etmektedir.<sup>804</sup> Kâdî Abdulcebbar âyet, zahiri olarak ele alındığında Allahu teâlâ'ya iki tane elin nispet edilmesi gerektiğini fakat mu'tezile ekolünden hiç kimsenin ne âyetin zahiri anlamı ne de tahayyül cihetinden Allahu teâlâ'ya bunları nispet etmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Kâdî Abdulcebbar, âyetin anlam açısından doğru anlaşılabilmesi için sebep-i nüzül ile birlikte değerlendirilmesini gerekli görmektedir. Âyet, Allahu teâlâ tarafından kendilerinin geç bir şekilde nimetlendirildiklerini düşünen bununla birlikte Allahu teâlâ'ya cimriliği isnat eden bir grup Yahudî hakkında inzal olmuştur. Âyetin inzal olunmasındaki hikmet ise Yahudîlerin bu sözlerine karşılık, Allahu teâlâ'nın lütuf, rızık ve nimet açısından elinin geniş olduğunu bununla birlikte kulların maslahatlarına göre söz konusu nimetleri onlara infak ettiğini beyan etmek içindir.<sup>805</sup>

Dolayısıyla âyette Allahu teâlâ'nın يَدٌ “el” kelimesini zikretmesi، النِّعْمَةُ “nimet” kelimesini kastetmesine yöneliktir.<sup>806</sup> Nitekim لِفَالَانٍ عِنْدِي يَدٌ وَ أَيْدٍ وَ يَدٌ جَسِيمَةٌ “*falanca kimsenin üzerimde eli (nimeti) vardır*” ifadesinde zikredilen “el” kelimeleri nimet anlamında kullanılmışlardır.<sup>807</sup> Müşebbihe fırkasının benimsediği gibi يَدٌ “el” kelimesi ile bilinen insan uzvu veya bilinmeyen herhangi bir başka sıfat kastedilmemiştir. Ayrıca âyette يَدٌ “el” kelimesinin tesniye şeklinde gelmesi din ve dünya nimetinin bununla birlikte zahiri ve bâtini nimetlerinin anlam açısından kastedilmesi amacına binâendir. Bununla birlikte şayet Allahu teâlâ âyette، يَدٌ “el” kelimesi ile bilinen insan uzvu anlamını murâd etseydi o zaman الْإِنْفَاقُ “*infak*” ve الْبَسْطُ “*açık olma*” kelimelerinin zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Çünkü الْإِنْفَاقُ “*infak*” kelimesi, söz konusu Yahudîlerin Allah'a isnat ettikleri cimrilik konusunda onların yalancı olduklarını ortaya koyan bir karinedir. Dolayısıyla bu karine ile

<sup>802</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>803</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 144.

<sup>804</sup> Abdulcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 1/317.

<sup>805</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 144.

<sup>806</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 144.

<sup>807</sup> Abdulcebbar, *Müşebbihu'l-Kur'an*, 1/318.

birlikte hem يَدٌ “el” kelimesinin insan uzvu manasında kullanılmadığı hem de Allah’a izafe edilen cimrilik iddiasının çürütülmesi ortaya konmuş olur.<sup>808</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın ifadelerinden ortaya çıktığı يَدٌ “el” ile النِّعْمَةُ “nimet” kelimeleri mecâz-ı mürseli meydana gelmesini sağlamıştır.<sup>809</sup> Buna ilaveten يَدٌ “el” kelimesi aralarındaki alakadan dolayı النِّعْمَةُ “nimet” kelimesi anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda يَدٌ “el” kelimesinin konulduğu mana dışında kullanılmasını sağlayan ilgi sebebiyet alakasıdır. Sebebi söyleyip müsebbebi (neticeyi) kastetmek anlamında sebebiyet alakası “zikru’s-sebeb irâdetu’l-müsebbeb” şeklinde de ifade edilebilir.<sup>810</sup> Buna binâen âyette ifadesi geçen يَدٌ “el” kelimesi sebep olup, النِّعْمَةُ “nimet” kelimesi de müsebbeptir. Bununla birlikte gerçek mananın anlaşılmasına engel olan lafzî karine ise الإِنْفَاقُ “infak” kelimesidir.<sup>811</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın mecâz-ı mürsel vasıtasıyla يَدٌ “el” kelimesini النِّعْمَةُ “nimet” kelimesi anlamında yorumlaması Allah’ın zatının teccîm ve terkibi<sup>812</sup> gerektirecek sıfatlardan tenzih edilmesi<sup>813</sup> gerektiği esası üzerine temellenen tevhîd anlayışına<sup>814</sup> dayanmaktadır. Tevhîd ilkesi şeklinde de ifade edebileceğimiz bu anlayış, Mu‘tezile ekolünün en önemli ilkesi olarak kabul edilmektedir.<sup>815</sup> Mu‘tezile ekolü, ortaya çıktığı dönem itibariyle hem İslâmî fırkalar hem de diğer din ve fırkaların Allah’ın sıfatları konusunda benimsedikleri düşüncelerin, Allah’ı mahlûkata ve cismani olan şeylere benzetme sonucunu doğurduğunu düşündükleri için söz konusu düşüncelerin sahipleriyle fikrî bir mücadeleye girmişlerdir.<sup>816</sup> Bundan ötürü de kendilerine özgü bir şekilde tevhîd konusunu yorumlamaya ve tahlil

<sup>808</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’an ‘ani’l-metâ’in*, 144.

<sup>809</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, 1/318.

<sup>810</sup> Bolelli, *Belâgat*, 145.

<sup>811</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’an ‘ani’l-metâ’in*, 144.

<sup>812</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’an*, 1/317.

<sup>813</sup> Râzî, *İ’tikâdâtı firakı’l-Muslimîn ve’l-müşrikîn*, 38.

<sup>814</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, 104.

<sup>815</sup> Emîn, *Duha’l-İslâm*, 3/21.

<sup>816</sup> Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/239.

etmeye çalışmışlardır.<sup>817</sup> Bununla birlikte Mu‘tezile ekolünün ilim ve nazar ehlerinden ileri gelenleri, söz konusu düşünceleri çürütmek için aklî delillere ayrıca Kur’ân’a ve sahih sünnete başvurmuşlardır. Bunun neticesinde de “Allah zatında birdir, şey’dir ama eşya gibi değildir, ne ettir ne de kan’dır” düşüncelerini ortaya koymuşlardır.<sup>818</sup>

Mu‘tezile ekolü, “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur”<sup>819</sup> âyetinin esas alarak sadece Allah’ın zatının kadîm olduğunu ve kıdem’in O’nun en özel sıfatı olduğunu belirtmektedirler.<sup>820</sup> Muhalifleri tarafından kabul edilen ve kadîm sayılan ilim, irade, sem‘ ve basar gibi sıfatlar O’na izafe edildiğinde Allah dışında başka kadîm varlıkların ilahlıkta O’na müşterek olacağı düşüncesini ortaya çıkaracağı bunun da şirki gerektireceği düşüncesinden dolayı Allah’ın kadîm sıfatı dışında başka sıfatları kabul etmezler.<sup>821</sup> Öte yandan Mu‘tezile, Allah’a isnat edilen ve harfi olarak yorumlandığında insanı, Allah biçimci bir tasavvura götüren sıfatları te’vil etme cihetine gitmişlerdir. Kur’ân ve hadislerde geçen Allah’ın eli, yüzü, sûreti gibi sıfatlar buna ilaveten Allah’ın gitmesi, gelmesi ve gülmesi gibi eylemler zahiri anlamlarıyla değil mecâzî olarak ve te’vil edilen manalarıyla anlamışlardır.<sup>822</sup> Ayrıca Allah hakkında yön, yer, şekil, sicim, bir alanda yer tutma, mekâna bağlı olarak hareket, yok olma, değişme ve etkilenme gibi mahlûkata benzeme ifade eden her türlü teşbîhi kabul etmemişlerdir. Bu konudaki müteşâbih âyetlerin te’vil (yorumlanmasını) gerekli görmüşlerdir.<sup>823</sup>

Mu‘tezile ekolünün tevhîd ilkesi bağlamında dile getirdikleri görüşleri nazar-ı itibara alındığında mezkûr âyet-i kerîmedeki *أَل* “el” kelimesinin Allah’ın birliğine aykırı bir anlam ortaya koyduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Mu‘tezile ekolüne göre, “el” kelimesinin Allah’a izafe edilmemesi ayrıca bu kelimenin tev’il edilmesi gerekmektedir. Buna istinaden de Kâdî Abdulcebbâr, “el” kelimesini, mecâz-ı mürsel vasıtasıyla mezhebinin tevhîd ilkesine mutabık olacak şekilde yorumlamıştır.<sup>824</sup>

<sup>817</sup> Emîn, *Duha’l-İslâm*, 3/21.

<sup>818</sup> Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/239-240.

<sup>819</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>820</sup> Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1996/1426, 151.

<sup>821</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 2017, 59.

<sup>822</sup> Altıntaş, “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”, 88.

<sup>823</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 2017, 59.

<sup>824</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 1/318.

كَادِي عَبْدِجَبَّارٍ، اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ مَا يَشَاءُ

الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ “Allah teâlâ sağlam sözle iman edenleri, hem dünya hayatında hem de ahirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar”<sup>825</sup> âyetini de mezhebî saikler çerçevesinde mecâz-ı mürsel vasıtasıyla yorumlamaya çalışmaktadır. Âyet, zahiri anlam açısından iman ve tevhîdin Allahu teâlâ'nın fiilleri olduğuna<sup>826</sup> yani O'nun tarafından kalpte ve dilde meydana getirildiğine bununla birlikte iman sahiplerini tevhîd ve iman üzere sabit kıldığına delalet etmektedir.<sup>827</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre âyetin zahiri, iman edenlerin sabit kılındığına delalet etmektedir. Fakat onların hangi şey üzere sabit kılındığına dair herhangi bir beyan bulunmamaktadır. Benzer şekilde âyetteki بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ “sağlam sözle” ifadesi de iman edenlerin hangi husus üzere sabit kılındığına işaret etmemektedir. Bundan dolayı Kâdî Abdulcebbar'a göre بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ “sağlam sözle” ifadesi iman edenlerin bizzat üzerine sabit kılındığı şey değildir. Belki de bu “sağlam söz” vesilesiyle iman edenlerin sabit kılındıklarına işaret edilmek istenmiştir. Nitekim Allahu teâlâ، إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ “İman edip güzel işler yapanlara gelince, imanları sebebiyle Rableri onları nimet dolu cennetlerde, alt tarafından ırmaklar akan (saraylara) erdirir”<sup>828</sup> ile فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا “Yahudîlerin zulmetmeleri ve birçok kimseyi Allah yolundan alıkoymaları sebebiyle helal, temiz ve hoş şeyleri onlara haram kıldık”<sup>829</sup> âyetlerinde mü'minlerin salih amellerinden dolayı cennete girdiklerine; Yahudîlerin zulüm ve insanları Allah yolundan alıkoymaları için onlara helal şeylerin haram kılındığına işaret etmektedir. Bu iki âyet örneğinde olduğu gibi mü'minlerin üzerine sabit kılındığı hususun “sağlam söz” vesilesiyle olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla

<sup>825</sup> İbrahim 14/27.

<sup>826</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 235.

<sup>827</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 2/506.

<sup>828</sup> Yûnus 10/9.

<sup>829</sup> en-Nisâ 4/160.

ifade edilen bu gerekçelere binâen de âyeti zahiri anlamına göre yorumlamak doğru değildir.<sup>830</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, yukarıdaki ifadelerinden iki temel noktaya işaret ettiğini dile getirebiliriz. Bunlardan birincisi, الْقَوْلُ الثَّابِتُ “sağlam söz” ifadesi, âyetin zahiri anlamından anlaşıldığı şekliyle Allahu teâlâ’nın mü’minleri üzerine sabit kıldığı bir husus değildir. İkincisi ise âyette kendisiyle neyin kastedildiği açık bir şekilde beyan edilemeyen الْقَوْلُ الثَّابِتُ “sağlam söz” ifadesi, bizzat Allahu teâlâ’nın bir fiili değil aksine mü’minlerin özgür iradeleriyle ortaya koydukları bir fiilin, Allah tarafından bir vesile olarak kabul edilmesidir.<sup>831</sup>

Buna istinaden الْقَوْلُ الثَّابِتُ “sağlam söz” ifadesi Kâdî Abdulcebbâr’a göre الْإِيمَانُ وِ طَاعَاتٍ “iman ve itaat/ibadetler” anlamlarına gelmektedir.<sup>832</sup> Dolayısıyla âyetteki “sağlam söz” (Allah’a iman ve itâat eden) ifadesi ile biri dünyaya yönelik diğeri ahirete yönelik olmak üzere iki anlam kastedilmek istenmiştir. Bunlardan ilki, Allahu teâlâ’nın, kendisine iman ve itâat eden kimseleri, dünya nimetleri üzerine sabit kılmasıdır. Diğeri ise Allahu teâlâ’nın söz konusu kimseleri, ahiret hayatında kendilerine bahşedilecek olan ikram ve tazim ayrıca yine ahiret hayatındaki mükâfat ve nimet üzere sabit kılmasıdır.<sup>833</sup> Hem dünya hem ahiret hayatındaki nimetler üzere sabit kalmak, Allah’a iman ve itâat etmenin bir sonucudur.<sup>834</sup>

Kâdî Abdulcebbâr’a göre, mezkûr âyette geçen الْقَوْلُ الثَّابِتُ kelimesi ile yukarıda dile getirilen ve kastedilmesi muhtemel olan bütün anlamların ifade edilmesi onun mecâzî anlamda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Esasen Arap dilinde bu tür ifadelere rastlamak mümkündür. Misal الْحَقُّ الدِّينُ kelimesinin bazen الْحَقُّ hak anlamında kullanılması onun mecâzî anlamda kullanıldığını işaret etmektedir. Buna ilaveten إِنْ فَلَانًا يَفْعَلُ بِمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ “Falan kişi Ebû Hanife’nin mezhebine göre amel

<sup>830</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/506.

<sup>831</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/506-507.

<sup>832</sup> الْقَوْلُ الثَّابِتُ هُوَ الَّذِي الْإِيمَانُ وَ سَائِرِ الطَّاعَاتِ “İman ve diğer ibadetler olan sağlam söz” (Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/507.

<sup>833</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/506-507.

<sup>834</sup> Abdulcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 235.

ediyor” cümlesinde de *يَفْعَلُ* fiili, *يَدِينُ* “benimsemek/kabul etmek” ve *يَتَمَسَّكُ* “tutunmak/bağlanmak” anlamlarında kullanılmıştır. Yani bu cümle ile falan kişinin Ebû Hanife’nin mezhebini benimsediği veya ona bağlı olduğu kastedilir. İfade edilen bu misallerde olduğu gibi âyetteki *الْقَوْلِ الثَّابِتِ* kelimesi de mecâzî anlamda kullanılmıştır.<sup>835</sup>

Bu bağlamda *الْإِيمَانِ وَ طَاعَاتٍ* “*iman ve itaat/ibadetler*”<sup>836</sup> anlamlarında kullanılan *الْقَوْلِ الثَّابِتِ* kelimesi, aralarındaki alakandan dolayı *التَّعِيمِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ* “*dünya ve ahiret nimetleri*” anlamlarında kullanılmak suretiyle mecâz-ı mürsel meydana gelmiştir. Ayrıca *الْقَوْلِ الثَّابِتِ* kelimesini delalet ettiği mana dışında kullanılmasını sağlayan bağ sebebiyyet alakadır. Sebep söylenmek suretiyle müsebbep kastedilmek istenmiştir. Buna göre, *الْقَوْلِ الثَّابِتِ* kelimesi sebep, *التَّعِيمِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ* “*dünya ve ahiret nimetleri*” kelimeleri de müsebbep olarak ifade edilebilir.<sup>837</sup>

Kâdî Abdulcebbar’ın mecâz-ı mürsel vasıtasıyla âyetteki “sağlam söz” ifadesini iman ve tevhîd olarak değil de “*dünya ve ahiret nimetleri*” şekilde yorumlaması i’tizâlî düşüncesinin doğal bir neticesidir. Eğer “sağlam söz” ifadesini iman ve tevhîd manasında kabul etmiş olsaydı bu durumda Allahu teâlâ’nın mü’minleri, iman ve tevhîd üzere sabit kıldığı anlamı ortaya çıkardı ki bu da Mu’tezile ekolünün kulların fiilleri konusundaki düşüncesine aykırılık arz ederdi. Çünkü Mu’tezile ekolüne göre kul, iyi veya kötü fiillerinin yaratıcısıdır.<sup>838</sup> İlahi iradenin bu fiillere müdahalesi düşünülemez. Onun için kul, söz konusu fiillerinden dolayı ahiret hayatında ya mükâfatlandırılacak ya da cezalandırılacaktır.<sup>839</sup> Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar’ın iman ve tevhîd eylemlerini Allah’a izafet etmemek adına onları *الْقَوْلِ الثَّابِتِ* kelimesi ile ele alıp daha sonra mezkûr kelimeyi mecâz-ı mürsel yardımıyla dünya ve ahiret nimetlerine sebep olarak yorumlaması,

<sup>835</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/507.

<sup>836</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 2/507.

<sup>837</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, 235.

<sup>838</sup> Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1996/1426, 332.

<sup>839</sup> Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/257.

mezhebinin ef'âlu'l-'ibâd konusundaki fikirlerine aykırı düşmemenin bir çabası olarak kabul edilebilir.<sup>840</sup>

### 3.2.2.2. Mecâz-ı Aklî

Bir fiili veya fiil manasına gelen ismi (ismi fâil ve mefûl vb.),<sup>841</sup> bir alakadan dolayı bununla birlikte hakiki isnadın kastedilmesini engelleyen bir karine<sup>842</sup> ile birlikte mütekellimin zahiri anlam itibariyle düşündüğü gerçek fâilin dışındaki başka bir şeye isnad etmektir.<sup>843</sup> Mecâz-ı aklî, müsned ile müsnedun ileyh arasında meydana gelir.<sup>844</sup> Gerçek fâili dışında başka bir şeye isnad edilen fiil veya fiil manasındaki ismin mecâzî anlamda kullanıldığı akıl vasıtasıyla bilinir.<sup>845</sup> Ayrıca mecâz-ı aklî de sebebiyyet, fâiliyyet, masdariyyet ve zarfiyyet gibi alakalar bulunur.<sup>846</sup>

Mecâz-ı aklî, Arap belâgatının önemli beyân üsluplarından birisidir. Cümledeki yüklemi farklı mercilere isnad etme imkânı sağlamakla birlikte üslup açısından bir anlatım zenginliği sunmaktadır. Nitekim Abdulkâhir el-Cürcânî, mecâz-ı aklîyi başlı başına belâgat hazinelerinden bir hazine olduğunu ifade etmektedir. Mecâz-ı aklînin, yetenekli şair ve belîğ kâtiplerin özgün ve usta olduklarını ortaya koymalarında kelâmı hem doğal hem de sanatlı olarak ifade etmelerinde bununla birlikte kelâmı, yapı açısından anlaşılması kolay kelâmın kendisinden kastedilen mananın anlaşılması zor olacak şekilde oluşturmalarında bir araç veya bir materyal olduğunu belirtmektedir.<sup>847</sup> Ayrıca mecâz-ı aklînin, söz konusu şair ve kâtiplere, beyân türlerinde bir manayı farklı üslup tarzlarında ifade etme genişliği verdiğini de dile getirmektedir.<sup>848</sup>

Bununla birlikte mecâz-ı aklî, hem belâgat hem de diğer din bilimleri alanındaki âlimler tarafından kendi itikâdî ilkelerinin hizmetinde kullanmak

<sup>840</sup> Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 235.

<sup>841</sup> Abbâs, *el-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ ('İlmu'l-beyân ve'l-bed'i)*, 165.

<sup>842</sup> Hıfînî Nâsif vd., *Durûsu'l-belâga* (Kuveyt: Mektebetu Ehli'l-Eser, 2004/1425), 143.

<sup>843</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 502; Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 173; Vehbe - Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabiyye*, 334.

<sup>844</sup> Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 592; Mustafa Kırkız - Ousama Ekhtiar, *el-Muktedab fî'l-belâgati'l-'Arabiyye* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 80.

<sup>845</sup> Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, 183; Kırkız - Ekhtiar, *el-Muktedab fî'l-belâgati'l-'Arabiyye*, 80.

<sup>846</sup> Bolelli, *Belâgat*, 160.

<sup>847</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*, trc. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 260.

<sup>848</sup> Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 3. Bs (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1992/1413), 295.

maksadıyla önemli bir vesile olarak da kullanılmıştır. Özellikle mu‘tezile ekolüne mensup âlimler, kendi itikâdî ilkelerini açıklamak ve temellendirmek amacıyla hem itikat hem de tefsir kitaplarında mecâz-ı aklîye müracaat etmişlerdir. Usûl-i hamse açısından bakıldığı zaman mecâz-ı aklîye en fazla müracaat etmek zorunda kaldıkları inanç esası adalet ilkesi olmuştur. Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesini ispatlama veya kanıtlamaya olan yoğun çabaları, onları dilde isnad konusu araştırmaya sevk etmiştir. Kur’ân’da Allah’a isnad edilen bazı fiil ve manaların, zahiri anlamları açısından i‘tizâl fikri temelinde şekillenen adalet ilkesiyle uyuşmadıklarını gördüklerinde söz konusu fiil ve manaları, mecâzî olarak te’vil etmenin gayreti içerisinde oldular. Bundan dolayı da farklı isnad çeşitlerini araştırmaya yöneldiler. Fiilin bazen hakiki fâiline bazen de fâili dışındaki başka bir şeye bununla birlikte bazen de zamanına ve mekânına da isnad olduğunu gördüler. Dolayısıyla mecâz-ı aklîde fiilin hakiki fâiline değil, onun dışında herhangi bir şeye isnad edilmesini sağlayan alakaları kullanarak âyetlerin zahiri anlamlarını kendi i‘tizâlî fikirlerine uygun olacak şekilde yorumladılar.<sup>849</sup>

Bu bağlamda fiilin, işin yapılmasına sebep olacak kişiye nispet edilmesi anlamına gelen sebebiyyet alakası, Mu‘tezile ekolüne mensup belâgat âlimleri tarafından sıklıkla kullanıldığı ifade edilebilir. Bu meyanda Zemahşerî’nin *حَتَمَ اللَّهُ عَلَى* “mühürlemek” fiilini Allah’a isnad etmemek için sebebiyyet alakası ile âyeti yorumlama gayretinde olduğu söylenebilir. Zemahşerî’ye göre “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir”<sup>850</sup> âyetinde hakiki anlamda mühür vurma ve perde çekme eylemlerinden bahsedilemez. Bu tür ifadelerde mecâz bağlamında isti‘âre ve temsîl üsluplarının kullanılma ihtimalleri olduğunu ifade etmektedir.<sup>851</sup> Bu bağlamda konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Zemahşerî’nin söz konusu âyet ile ilgili yaptığı yorumda isti‘âre ve temsîl üsluplarını nasıl kullandığı hakkındaki görüşleri zikredildikten sonra mecâz-ı aklî hakkındaki görüşü ifade edilmeye çalışılacaktır.

<sup>849</sup> ‘Alivî, *et-Tevcihu’l-belâgiyyu li âyâti’l-‘akîde*, 342.

<sup>850</sup> el-Bakara 2/7.

<sup>851</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/166.

Zemahşerî, mezkûr âyet-i kerîmede isti'âre'nin kullanıldığını şu gerekçelerle anlatmaktadır. Ona göre âyette “هُم” zamiri ile ifade edilen kimselerin kalpleri, hakka inanma ve kabul etme konusunda büyüklük taslayıp haktan yüz çevirdiği için onların kalplerine hak nüfuz edemediği sanki kalpleri mühürlenmiş gibi ifade edilmiştir. Ayrıca kulakları, hakkı kabul etmedikleri buna ilaveten hakka kulak vermek onu dinlemekten vazgeçip yüz çevirdikleri için sanki onların kulakları mühürle bağlanmış bir şeye benzetilerek anlatılmıştır. Bununla birlikte aşikâr ve apaçık olan Allah'ın âyet ve delillerini, bakan ve ibret alan kimselerin gözleri gibi görmedikleri için sanki onların gözleri örtülmüş perdelenmiş buna ek olarak gözleri ile idrak etmek kabiliyetleri arasında bir perde varmış gibi dile getirilmiştir.<sup>852</sup>

Zemahşerî âyette, “هُم” zamiri ile ifade edilen kimselerin, kalp, kulak ve gözlerini, yaratılma ve mükellef tutulma sebepleri olan dini gaye ve amaçlar uğruna kullanmama durumlarının الحُتْمُ وَ التَّغْطِيَةُ “mühürleme ve kaplama” türünden bir perde çekilmek suretiyle kendisinden istifade edilmesi engellenen eşyalara benzetilmesinin de temsîl üslubunun kullanıldığına işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>853</sup>

Zemahşerî'nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle isti'âreyi unsurlarına şu şekilde ayırmak mümkündür. Âyette “هُم” zamiri ile ifade edilen kimseleri müste'âr leh, kalp, kulak ve göz gibi organlardan istifade etmeyenlerin sanki söz konusu organları üzerinde mühür ve perde olan kimselere teşbîh edilmesi müste'ârun minh, حَتْمٌ “mühür” ve غِشَاوَةٌ “perde” kelimeleri müste'âr, (hakikati) duymamak, görmemek ve idrak etmemek de câmi' yani vech-i şebektir. Âyette müşebbeh bin açık olarak zikredildiği ve kendisinden isti'âre yapılan حَتْمٌ kelimesi müştak ve غِشَاوَةٌ kelimesi de camid olduğu için burada hem “isti'âre-i musarraha-i tebe'iyye” hem de “isti'âre-i musarraha-i asliyye” olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Zemahşerî'nin söz konusu âyetin, “Allahu teâlâ'nın kâfirlere sıfatlarının çirkinliklerini ve içinde buldukları durumun iğrençliğini ayrıca zikredilen bu hususların büyük bir azabı gerektireceğini bildirmek için zikredildiği” şeklindeki ifadesi de karinedir. Çünkü

<sup>852</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/59.

<sup>853</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/59.

Zemahşerî, bu ifadesi ile Allahu teâlâ'nın âyette kastedilen kişilerin iman etmelerine engel olmadığını ancak onların hakikat karşısında takındıkları tavır ve içinde buldukları durumu tasvir ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>854</sup>

Buna ilaveten Zemahşerî'nin âyette kullanıldığına işaret ettiği temsîl üslubunu kendisi de mecâz kapsamında değerlendirmektedir. Buradaki temsîl, mastar isminden anlaşıldığı üzere yalın anlamıyla benzetmeyi ifade etmektedir. Ayrıca Zemahşerî'nin âyetin temsîl bağlamında yorumlanması konusundaki ifadelerine bakıldığı zaman onun temsîl yani benzetme ile somut şeyleri değil daha çok soyut şeyleri kastettiğini söyleyebiliriz. Var olan bir durumun soyut şeylere benzetilmek suretiyle tasvir etmek şeklinde de ifade edebiliriz. Nitekim Zemahşerî, Arapların vefat eden bir kimse için *“vadi onu alıp götürdü”* *سَالٌ بِهِ الْوَادِيُّ* ve uzun bir süre ortadan kaybolan bir kimse için *“Anka kuşu onu alıp götürdü”* *طَارَتْ بِهِ الْعَنْقَاءُ* ifadelerini kullandıklarını dile getirmesi, temsîlin soyut boyutuna dikkat çekmek istediğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Zemahşerî, âyetteki *“Allah, onların kalplerini mühürlemiştir”* ifadesinin yukarıda verdiği iki temsîl örneği ile benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir. Bir kimsenin vefat etmesine ve uzun bir süre kaybolmasında vadi ve Anka kuşunun herhangi bir etkileri yoksa söz konusu kimselerin kalplerinin mühürlenmesinde de Allah'ın bir fiili bulunmaktadır. Ancak var olan bir durum veya Allah'a iman etmeyenlerde bulunan bir sıfat, temsîl yoluyla anlatılmaya çalışılmıştır.<sup>855</sup>

Zemahşerî, kalplerin mühürlenmesinin isti'âre ve temsîl yoluyla Allah'a izafe edilemeyeceğini ortaya koyduktan sonra *حَتَمَ* fiilinin gerçek fâili açısından da Allah'a isnad edilemeyeceğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda kendi mezhebinin adalet ilkesinden yola çıkarak mühürleme fiilinin Allah'a isnadının mümkün olamayacağını belirtmektedir. Mühürleme fiilinin Allah'a isnad edilmesi, O'nun, hakka götüren yolları buna ilaveten hakkın kabul edilmesini engellediğine delalet eder ki böyle şey (adil olan Allah için) çirkindir. Allahu teâlâ, kabîh veya çirkin bir eylemi, ilmi ile bildiği ve yine bu ilmi ile böyle şeyleri yapmaktan müstağni olduğu için kalplerin mühürlenmesi gibi kabîh bir eylemi yapmaktan da münezzehtir ve yücedir. Kaldı ki bizzat Allahu teâlâ, *وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ* *“Ben kullara asla zulmedici*

<sup>854</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/61.

<sup>855</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/168.

değilim”; وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ “Biz, onlara zulmetmedik, fakat onlar kendileri zalim kimselerdir”; إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ; “Allah kötülüğü emretmez” gibi ve bunlara benzer âyetlerde kendi zatını (kabîh eylemleri yapmaktan) tenzih etmektedir.<sup>856</sup>

Zemahşerî’ye göre, حَتَمَ fiilinin Allah’a isnad edilme nedenlerinden biri, âyette zikri geçen ve “haktan yüz çevirip onu kabul etme ve ona inanma konusunda büyüklük taslamış” ifadesi ile kalpleri nitelenen kimselerin söz konusu sıfatı, sonradan kazandıkları ârızî bir nitelik olmadığına bilakis doğuştan gelen bir nitelik olduğuna dikkat çekmek içindir. Nitekim Araplar, فَلَاَنْ مَّجْبُولٌ عَلَيْهِ وَ مَفْطُورٌ عَلَيْهِ, “falan kişi şu tabiat/karakter üzere yoğrulmuş veya yaratılmıştır” ifadelerini kullanmaktadırlar. Bu tür ifadelerle de o kimsenin mezkûr tabiat üzere son derece sabit olduğunu veya bu tabiatın onun ayrılmaz bir özelliği olduğunu vurgulamayı murâd ederler.<sup>857</sup>

Zemahşerî’ye göre, mühürleme eyleminin Allahu teâlâ tarafından meydana getirilmediğini ortaya koyan bir diğer gerekçe ise mecâz-ı aklînin varlığıdır. Zemahşerî, doğrudan mecâz-ı aklî ifadesini kullanmamakla birlikte حَتَمَ fiilinin isnadı bağlamında yaptığı değerlendirmeler onun, günümüzde ıstılahi anlamı ile kullanılan mecâz-ı aklîye işaret ettiğini ifade edebiliriz. Ona göre, mecâz-ı aklîde iki tane temel husus vardır. Bunlardan birincisi, fiil ile fâil arasındaki mülabesetten veya ilişkiden bir müşabehetin elde edilmesidir. İkinci ise elde edilen bu müşabehet yoluyla fiilin, gerçek fâili olmayan diğer unsurlara isnad edilmesinin sağlanmasıdır.<sup>858</sup> Bu bağlamda da Zemahşerî, حَتَمَ fiilinin isnadı hakkında şunları ifade etmektedir. “Bu isnadın kendisinde Allah’tan başkasına atfedilen bir hususun isti’âre/müşabehet yoluyla Allah’a atfedilmesi, O’nun hakkında kullanılmış olması da caizdir. Böyle bir durumda mühürlemenin Allah’ın ismine isnad edilmesi mecâzî (aklî) olur. Ancak mühürleme fiili, Allah’tan başkasına isnad edildiğine gerçek fâiline atfedilmiş olur. Çünkü fiilin mülabeset halinde olduğu birçok unsur bulunmaktadır. Fâil, mefûl,

<sup>856</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/166.

<sup>857</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/166.

<sup>858</sup> Musa, *el-Belâgatü'l-Kur’âniyye fî tefsîri’z-Zemahşerî*, 534-535.

*mastar, zaman, mekân ve sebep gibi unsurlar bunlardan bazılarıdır. Fiilin bunlar içerisinde sadece fâile isnadı hakiki manadadır. Fâilin dışındaki sayılan diğer unsurlara atfedilmesi ise mecâzidir.*<sup>859</sup>

Nitekim Zemahşerî'ye göre, fiil veya fiil manasına gelen ismin (ismi fâil ve mefûl vb.), asıl fâilinden başkasına isnad edildiği ortaya koyan birçok örnek mevcuttur. Mesela *فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ* “İşte o, hoşnut edici bir yaşayış içinde olur”<sup>860</sup> âyetinde *رَاضِيَةٍ* “memnun/hoşnut” lafzı *مَرْضِيَّةٍ* “memnun/hoşnut olunan” lafzı anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla burada ism-i fail, ism-i mefûl manasında kullanılmıştır. Ayrıca *رَاضِيَةٍ* lafzının *مَرْضِيَّةٍ* lafzındaki gizli olan *هِيَ* zamirine nispet edilmesi de isnad-ı mecâzîdir. Çünkü razı olma eylemini, hayatın kendisi gerçekleştiremez. Ancak mezkûr hayatı yaşayan insanın yapabileceği bir eylemdir. Buna ilaveten *مُنْعَمٌ سَيْلٌ* “dolunmuş sel” ifadesinde de *مُنْعَمٌ* “dolunmuş” lafzı *مُنْعَمٌ* “dolduran” lafzı anlamında kullanılmıştır. Dolunma eylemi değil, doldurulma eyleminin sel’e atfedilmesi gerekirken aksi bir eylem söz konusu olup ism-i mefûl, ism-i fâil manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla müsned olan *مُنْعَمٌ* lafzının *سَيْلٌ* lafzındaki *هُوَ* zamirine nispet edilmesi, mecâz-ı isnaddır. Çünkü dolunma eylemi sel’in kendisine değil vadiye ait bir eylemdir.<sup>861</sup>

Bununla birlikte *نَهَارُ الصَّوْمِ* “onun gündüzü oruçlu” ifadesinde *الصَّوْمِ* lafzı *النَّهَارِ* lafzının zamirine isnad olmuştur. Oruç tutma eylemi, gündüzün gerçekleştirebileceği bir eylem değildir. Ancak gündüzün yani o zaman diliminin içerisinde bulunan bir kimsenin gerçekleştirebileceği bir eylemdir. Ayrıca burada müsned olan *صَائِمٌ* lafzı hakiki fâiline isnad edilmemiştir. Bunu ortaya koyan husus da müsnedun ileyhinin, fiilin zamanı olmasıdır. Dolayısıyla bu isnad, mecâz-ı aklî olup alakası da zamaniyettir. Buna ilaveten *نَهْرٌ جَارٍ* “akan nehir” ifadesinde de akmak (*الْجُرْيُ*) eylemi nehre nispet edilmiştir. Başka bir ifadeyle akma eylemi, hakiki fâiline isnad

<sup>859</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/168.

<sup>860</sup> el-Kâri’a 101/7.

<sup>861</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/170.

edilmemiştir. Çünkü nehir, akma eylemini gerçekleştiremez. Ancak akma eyleminin kendisinde gerçekleştiği bir mekândır. Dolayısıyla söz konusu eyleminin nehre nispet edilmesi mecâz-ı aklî olup alakası da mekâniyettir. Buna ek olarak بَنَى الْأَمِيرُ الْمَدِينَةَ “Emîr, şehri inşa etti” ifadesinde de inşa etmek eylemi (بِنَاء) emir’e nispet edilmiştir. Yani müsned olan بَنَى fiili, gerçek fâiline nispet edilmemiştir. Zira bu isnadda emîr, doğrudan şehri inşa eden değil ancak şehri inşa edilmesi için talimatta bulunan kimsedir. Netice olarak da mezkûr eylemin emîr’e atfedilmesi mecâz-ı aklî olup alakası da sebebiyettir.<sup>862</sup>

Zemahşerî, fiilin gerçek fâili dışındaki diğer unsurlara nispet edileceğini misaller üzerinden ortaya koyduktan sonra حَتَمَ fiilinde de isnadın mecâzi olabileceğini ifade etmektedir. Bundan hareketle de kalbe mühür vurmak eyleminin gerçek fâilinin şeytan ya da kâfirin olabileceği ihtimalini dile getirmektedir. Şöyle ki Allahu teâlâ, şeytan veya kâfire mühürleme eylemini yapabilme kudret ve imkânını vermiştir. Onlar da bu kudret ve imkân ile mezkûr eylemi gerçekleştirmişlerdir. Buradan da Allahu teâlâ’nın, mühürleme eyleminin meydana gelmesine sebep olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna binâen de حَتَمَ fiili, gerçek fâili olmayan fakat söz konusu eylemin yapılmasına sebep olan Allahu teâlâ’ya isnad edilmiştir. Dolayısıyla burada müsned olan حَتَمَ fiilinin müsnedun ileyh olan اللَّهُ lafzına nispet edilmesi mecâz-ı aklî veya mecâz-ı isnad olup alakası da sebebiyettir.<sup>863</sup>

Zemahşerî, *سُيُفْهِسْ بِيْزِ، اٰهِيْرَةِ* “Şüphesiz biz, ahirete inanmayanların işlerini kendilerine süslü gösterdik; o yüzden bocalar dururlar”<sup>864</sup> âyetini de mecâz-ı aklî kapsamında ele alıp değerlendirdiği görülmektedir. Fakat bu değerlendirmeyi yapmadan önce aynı sûredeki *وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ* “Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş”<sup>865</sup> âyetini zikretmek suretiyle her iki âyette

<sup>862</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/61-62.

<sup>863</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/62.

<sup>864</sup> en-Neml 27/4.

<sup>865</sup> en-Neml 27/24.

geçen زَيْن fiillerini isnad açısından karşılaştırmaktadır. Zikredilen ilk âyetteki زَيْن fiili, Allahu teâlâ'ya nispet edilirken ikinci âyetteki زَيْن fiili ise şeytana nispet edilmiştir.<sup>866</sup>

Her iki âyete isnad açısından bakıldığı zaman bunların hakiki fâillerine nispet edildiği ifade edilebilir. Ama Zemahşerî'ye göre buradaki isnadlar arasında hakikat ve mecâz açısından bir fark bulunmaktadır. Bu bağlamda زَيْن fiilinin şeytan'a nispet edilmesinin hakiki (isnad); Allah'a nispet edilmesinin ise mecâz-ı isnad (mecâz-ı aklî) olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir ifadeden, ilk âyetteki amelleri süsleme eyleminin hakiki fâilinin Allah değil şeytanın olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Hâlbuki âyette bunun tam aksi bir durum söz konusudur. Zemahşerî'ye göre, âyette zikri geçen eylemin Allah'a isnad edilme sebebi O'nun, süsleme eyleminin meydana getirilmesi hususunda şeytanı serbest bırakması ve ona mühlet vermesidir. Bu da süsleme eylemi ile fâil yani Allahu teâlâ arasında bir mülabesetin/ilginin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Buna binâen de mezkûr eylem, Allah'a isnad edilmiştir.<sup>867</sup>

Zemahşerî'nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla زَيْن fiilinin asli fâili şeytandır. Fakat Allahu teâlâ'nın bu eylemin yapılması için şeytana bir nevi imkân sağlaması söz konusu fiilin O'na isnad edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla müsned olan زَيْن fiilinin müsnedun ileyh olan merfu muttasıl ٱ zamirine yani Allah'a isnad edilmesi mecâz-ı aklî olup alakası da sebebiyettir.<sup>868</sup>

Zemahşerî'nin mezkûr âyetteki isnadı, mecâz-ı aklî vasıtasıyla şeytana nispet etmesi, i'tizâlî fikirleri çerçevesinde âyeti yorumlamasının bir sonucudur. Çünkü زَيْن fiilini Allah'a isnad etseydi ahirete inanmayan kimselerin amellerini kendilerine süslü gösterip onların küfürde bocalamalarına sebep olan kimsenin Allah olduğu anlamı ortaya çıkardı ki bu da mu'tezile ekolünün adalet ilkesiyle muvafık olmayan bir neticeyi meydana getirirdi. Zemahşerî de kendi mezhebinin adalet ilkesiyle

<sup>866</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 2/318-319.

<sup>867</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 2/319.

<sup>868</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 2/319.

çelişmemek için mecâz-ı aklîye başvurmak zorunda kalmıştır. Bu vesileyle de mezhebî anlayışına mutabık bir yorumda bulunmuştur.<sup>869</sup>

Zemahşerî, *فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا* “Onların kalplerinde bir hastalık vardır.

Allah da onların hastalıklarını arttırmıştır”<sup>870</sup> âyetindeki *زَادَ* “arttırdı” fiilini de isnad açısından mecâz-ı aklî çerçevesinde yorumlamaktadır. Âyet zahiri anlam açısından *زِيَادَةٌ* “arttırmak” eyleminin Allah’a isnad edildiğine delalet etmektedir.

Buna göre münafıkların kalplerindeki hastalıkları arttırma eyleminin gerçek fâilinin Allah olduğu ifade edilebilir. Fakat Zemahşerî ise mezkûr eylemin gerçek fâilinin Allah olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, âyetteki “Allah’ın onların hastalığını arttırması” ifadesi, Hz. Peygamber’e (a.s) Allah, her vahiy indirdiğinde onların bu vahiy dinleyip inkâr ettiklerine bu nedenle de küfürlerinin giderek arttığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî’nin bu ifadelerinden şu iki husus anlaşılmaktadır. Bunlardan biri, Allah tarafından inzal olunan vahyin, bu hastalığın artmasına sebep olmasıdır. Diğerisi ise vahiy inkâr eden münafıkların, mezkûr hastalığın artmasının gerçek fâilleri olmasıdır. Bu bağlamda da *زَادَ* fiili, müsebbebe isnad edilmiştir. Bundan dolayı da *زِيَادَةٌ* “arttırma” eylemi sanki Allah tarafından yapılmış gibi ifade edilmiştir.<sup>871</sup>

Zemahşerî’ye göre arttırma eyleminin Allah’a isnad edilemeyeceğini ortaya koyan diğer bir karine de *وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ* “Kalplerinde hastalık (kâfirlik ve münafıklık) olanlara gelince onların da inkârlarını büsbütün arttırır ve onlar artık kâfir olarak ölürler”<sup>872</sup> âyetinde *زَادَ* fiilinin bir önceki âyette zikri geçen *سُورَةٌ* kelimesine<sup>873</sup> nispet edilmesidir. Yani *زَادَ* fiilinin müsebbebe nispet edildiği ifade edilebilir. Çünkü âyette *هُمْ* zamiri ile ifade edilen kimselerin

<sup>869</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 2/319.

<sup>870</sup> el-Bakara 2/10.

<sup>871</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/192.

<sup>872</sup> et-Tevbe 9/125.

<sup>873</sup> et-Tevbe 9/124. *“Herhangi bir sûre indirildiği zaman onlardan bir kısmı der ki: Bu sizin hanginizin imanını arttırdı? İman edenlere gelince (bu sûre) onların imanını arttırır ve onlar sevinirler”*

küfürlerinin artmasının sebebi sûrenin inzâl edilmesidir.<sup>874</sup> Ayrıca Allah, yeni bir vahiy gönderdiğinde onlar da bu vahyi inkâr ettikleri için yeni bir küfür ve nifak ihdas ederler. Dolayısıyla bu misalde de ذَاذ fiilinin gerçek fâilinin هُمْ zamiri ile ifade edilen kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>875</sup>

Bu bağlamda ilk misaldeki ذَاذ fiilinin hakiki fâil/fâilleri münafık veya kâfirlerdir. Ancak Allah, sûre indirmekle mezkûr eylemin meydana gelmesine sebep olduğu için söz konusu eylem O'na nispet edilmiştir. Buna göre müsned olan ذَاذ fiilinin müsnedun ileyh olan اللّٰه lafzına isnad edilmesi mecâz-ı aklîdir. Ayrıca sebebiyyet de bu isnadın alakasıdır.<sup>876</sup>

Bu başlık altında ele alacağımız bir diğer örnek Kâdî Abdulcebbar'ın mecâz-ı aklî bağlamında صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “Kendilerine lütuf ve ikramda bulunduğun kimselerin yoluna” âyeti ile ilgili yaptığı yorumdur. Esas itibariyle Kâdî Abdulcebbar, söz konusu âyeti, birkaç açıdan yorumlamaya çalışmaktadır ki bunlardan bir tanesi de mecâz-ı aklîdir.<sup>877</sup> Anlamsal bütünlüğün sağlaması için bütün bunların bir arada zikredilmesinin daha uygun olacağını düşünmekteyiz. Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbar'ı söz konusu âyeti yorumlamaya sevk eden nedeni belirtmek daha da isabetli olacaktır.

Bu bağlamda söz konusu âyet-i kerîme ile دِينَ الَّذِي أَنْعَمْتَ بِالْإِيمَانِ عَلَيْهِمْ “Kendilerini iman ile nimetlendirdiğin kimselerin dinine/yoluna (ilet)” anlamının kastedildiğinin düşünülmesi buradan da imanın Allah'ın bir fiili olduğu sonucuna varılması ayrıca şayet iman Allah'ın fiili bir olmasaydı صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ifadesinin kullanılmasının anlamı olmazdı şeklinde bir mülâhazanın da dile getirilmesi Kâdî Abdulcebbar'ın zikredilen âyeti yorumlamasının neden veya nedenleri olduğu ifade edilebilir.<sup>878</sup>

<sup>874</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/192.

<sup>875</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/220.

<sup>876</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 1/192.

<sup>877</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/122.

<sup>878</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/122.

Kâdî Abdulcebbâr'a göre, âyetin zahiri anlamı mü'minlerin Allahu teâlâ'dan kendilerinin âyette ifade edildiği şekilde “*Kendilerine nimet verdiği kimselerin yoluna*” ileilmeleri konusunda bir talepleri olduğuna delalet etmektedir. Ancak mü'minlerin ne ile nimetlendirildiği konusuna herhangi bir şekilde değinilmemiştir. Dolayısıyla buradaki nimetlendirilme ile imanın kendisinin kastedildiğini düşünmek mümkün değildir. Ayrıca “*mü'minlere özgü olup da Allah'ın gazabına uğrayan kâfirlerin sahip olmadıkları bir tek şey varsa o da imandır*” anlayışından hareket ederek mezkûr nimetlendirme ile yine imanın kastedilmesi doğru değildir. Çünkü Kâdî Abdulcebbâr'a göre, mü'minlerin iman etmelerine vesile olan ve sadece onlara özgü olan yani kâfirlerin sahip olmadıkları, bilinen veya ma'rûf olan bazı nimetlerin olması da mümkündür. Aynı şekilde mü'minlere yapılan ikaz veya nasihatler bunun yanında onların zihin dünyasında ortaya çıkan düşünce ve fikirler de Allahu teâlâ'nın birer nimetidir. Dolayısıyla söz konusu âyetin zahiri anlamının, imanın kendisine delalet ettiğini kesin bir şekilde ifade etmek mümkün değildir.<sup>879</sup>

Kâdî Abdulcebbâr, âyetteki “*nimet verdiği kimselerin yoluna*” ifadesinden maksat imanın kendisinin olmayabileceğini ortaya koyduktan sonra şayet bu ifade ile imanın bizzat kendisi murâd edilse bile onun fâilinin Allah olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Ona göre, “*nimet verdiği kimselerin yoluna*” ifadesinde bir irade ve talep vardır. Buna göre isteyen ve talepte bulunan bir kimse, bir eylemi meydana getirme konusunda muhtar ve fâil değilse onun herhangi bir şeyi istemesi de uygun olmaz. Aynı zamanda söz konusu şeyi istemenin de bir anlamı olmaz. Çünkü istek ve talepte bulunma eylemini kişide yaratan Allahu teâlâ'dır. Buna göre kişide meydana gelen her istek ve talep eylemi, Allah'a ait olur. Dolayısıyla isteme veya talep etme eyleminin bir anlam ifade edebilmesi için bu eylemin muhtar ve fâili, söz konusu kişinin olması gerekir.<sup>880</sup>

Bu bağlamda eğer Allahu teâlâ *يَخْلُقُ فِيهِمُ الْهُدَىٰ وَ الْإِيمَانَ* “*onlarda (mü'min) iman ve hidayeti yaratıyorsa*” bu durumda Allah'ın imanı ya irade etmiş olması ya da etmemiş olması gerekir. Şayet imanı, irade etmişse onun meydana gelmesi zorunludur. Kişi yani insan ister imanı talep etmiş olsun isterse de talep etmemiş olsun Allahu teâlâ, irade ettiği için onun vuku bulması zaruridir. Eğer Allah, imanı

<sup>879</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/122-123.

<sup>880</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/123.

irade etmemişse her hâlükârda (yani kişi ister onu talep etmiş olsun isterse de etmemiş olsun) onun meydana gelmesi mümkün değildir. Dolayısıyla âyetteki talebin bir anlam ifade edebilmesi için kişinin muhtar ve fâil olması gerekmektedir.<sup>881</sup>

Buna ilaveten eğer iman, Allahu teâlâ'nın kişide meydana getirdiği bir fiil ise insanlardan bazılarını nimetlendirmesi bazılarını gazapta bulunması ve diğer bazılarını da saptırması şeklinde onları bir taksimata tabi tutması nasıl mümkün olabilir. Çünkü ifade edilen nimetlendirme, gazap etme ve saptırma eylemlerini irade eden ve isteyen aynı zamanda onları insanlarda meydana getiren Allah'ın kendisi olmaktadır. Bununla birlikte şayet Allah, iman etme eyleminin fâili ise neden mü'minler, methedilmeye ve kendilerine nimet verilmeye kâfirlerden daha layık görülsün. İşte burada ifade edilenlerin doğru bir şekilde değerlendirilmesi için söz konusu fiillerin, insanlar tarafından meydana getirilmesi gerekmektedir. Buna binâen de Allah, kendisine itâat etmeyi tercih eden insanları meth eder. Ayrıca kendisine isyan etmeyi tercih eden insanları da zem eder.<sup>882</sup>

Kâdî Abdulcebâr'a göre, Allahu teâlâ'nın *أَنَّ الْمُنْعِمَ بِالْإِيمَانِ عَلَيْهِمْ* “mü'minleri iman ile nimetlendirdiği” doğru olsa bile bu durum imanın, onların eylemi olmadığına delalet etmez. Çünkü Allahu teâlâ, iman ve itâat etmemiz karşılığında bizleri nimetlendirmektedir. Mü'minlerin iman ve itâat eylemlerini gerçekleştirmelerine mukabil Allah da onları nimetlendirmektedir. Ayrıca şayet biz imanı elde etmişsek ancak bu Allah'ın nimetleri sayesinde bir de O'nun bizi, iman etmeye yönlendirmesi ve iman etmemizi kolaylaştırmasıyla mümkün olmuştur.<sup>883</sup> Allahu teâlâ'nın iman etmemizi sağlamak için yaptığı bu mukaddimelerden -ki bunlar olmasaydı bizi iman etmeye teşvik eden ne bir sebep olurdu ne iman etmeyi tercih ederdik ne de iman etmek gerçekleşirdi- dolayı sanki iman etme eylemini Allah yaratmış gibi bir intiba oluşmuştur. Buna binâen de söz konusu eylem, Allah'ın nimetlerine izafe edilmiştir.<sup>884</sup>

Kâdî Abdulcebâr, iman etme fiilinin Allah'a izafe edilmesinin aşağıdaki isnad misalleri ile benzerlik arz ettiğini ifade etmektedir. Örneğin herhangi bir çocuk

<sup>881</sup> Abdulcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/123.

<sup>882</sup> Abdulcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/123-124.

<sup>883</sup> Abdulcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, 407.

<sup>884</sup> Abdulcebâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1/123.

edepli/terbiyeli olduğunda onun edep veya terbiyesi, babasına isnaden “*onu edeplendirdi*” ifadesi kullanılmaktadır. Bu durumda sanki çocuğun edep veya terbiye eylemini babası meydana getirmiş gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>885</sup> Ancak edeplenmek ve kültürlenmek eylemlerinin fâili çocuğun kendisidir. Fakat baba, çocuğun edeplenmek ve kültürlenmek eylemlerini tercih etmesinde kendisine yardımcı olduğu ve onu desteklediği ayrıca çocuğun edeplenme ve kültürlenme konusundaki şartları buna mümkün kıldığı için mezkûr eylemler, ona isnad edilmiştir.<sup>886</sup> Aynı durum, herhangi bir şahsın başka bir kimseye para verme eyleminde de geçerlidir. Kendisine para verilen kimse onu gıda ve giyimde harcadığında o paradan faydalanmış olur. Dolayısıyla gıda ve giyimdeki faydalanma eylemlerinin fâili olur. Ama buradaki eylemleri, para veren kimseye nispet etmek istediğimiz zaman “*onu faydalandırdı*” ifadesini kullanırız. Bu durumda da sanki faydalanma eylemleri, para veren kişi tarafından gerçekleştirildiği anlamı çıkar. Hâlbuki faydalanma eylemlerinde bulunan kendisine para verilen kimsedir. Öyleyse burada söz konusu eylemlerin, para veren kimseye nispet edilmesi, onun verdiği para vesilesiyle gıda ve giyimdeki faydalanma eylemlerin gerçekleşmiş olmasındandır. Yoksa mezkûr eylemlerin, hakiki fâili olmasından değildir. Netice itibariyle verilen her iki isnad örneğinde kullanılan “*edeplendirmek ve faydalandırmak*” eylemlerinin zikredilen fâillere nispet edilmesi, mecâz-ı aklîdir ayrıca alakası da sebebiyettir.<sup>887</sup>

Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar, *دِينُ الَّذِي أَنْعَمْتَ بِالْإِيمَانِ عَلَيْهِمْ* ifadesinde “*iman ile nimetlendirmek*” eyleminin Allah’a nispet edilmesinin mecâz-ı aklî olduğunu düşünmektedir. Çünkü ona göre iman, Allah’ın yardımı, lütufları, kolaylaştırması ve yönlendirmesi sayesinde meydana gelmiştir. Dolayısıyla zikrettiğimiz bu şeyler vasıtasıyla iman etme eylemi meydana geldiği için sanki Allah’ın yarattığı bir eylem gibi olmuş ve bundan dolayı da bir nimet olarak Allah’a izafe edilmiştir. Buna istinaden de iman, Allah’ın bir nimetidir fakat Allah’ın mü’min veya kul’da yarattığı bir eylem değildir. Ama Allah’ın *nimeti*, iman etme eyleminin meydana gelmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla burada Allah’ın için *الْمُنْعَمُ بِالْإِيمَانِ عَلَيْهِمْ* “*onları, iman ile nimetlendiren*” ifadesini kullanabiliriz fakat *يَخْلُقُ فِيهِمُ الْإِيمَانَ* “*onlarda imanı meydana*

<sup>885</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/54.

<sup>886</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/171.

<sup>887</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/123.

*getiriyor*” ifadesini kullanamayız. Çünkü iman etme eyleminin fâili mü’min/insanın kendisidir ancak buna sebep olan Allah’ın nimetidir. Buna binâen de zikredilen mecâz-ı aklîdeki alakanın da sebebiyyet olduğu ifade edilebilir.<sup>888</sup>

Yukarıdaki isnad misalinde görüldüğü gibi Kâdî Abdulcebbar, iman etme eyleminin gerçek fâilinin Allah olmadığını ispatlamaya çalışması Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesinin bir gereğidir. Çünkü bu ilkeye göre, insan kendi eylemlerini hür bir şekilde meydana getirir. Allah’ın bu eylemlere herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Bu bağlamda Kâdî Abdulcebbar’ın, mezkûr âyet bağlamında iman etme eylemini insana isnad etmesi, adalet ilkesine aykırı bir yorumda bulunmama gayretidir. Mezkûr ilkeye muvafık yorumda bulunması da ancak mecâz-ı aklîden istifade etmek suretiyle mümkün olmuştur.<sup>889</sup>

### 3.2.2.3. İsti‘âre

İsti‘âre (الإِسْتِعَارَة) kelimesi bir şeyi, bir kimseden diğer bir kimseye nakletme anlamına gelen العَارِيَّة kelimesinden türetilmiştir.<sup>890</sup> Ayrıca isti‘âre, bir şeyi çekip çıkarmak ve onu başka bir yere nakletme anlamına da gelmektedir. Bu bağlamda bir kimse sadaktan (ok kılıfı) bir ok çekip onu diğer eline koyduğunda *إِسْتَعَارَ فُلَانٌ مِنْ كَتَانِيَتِهِ* “*falan kişi sadağından bir ok çekip çıkardı*” ifadesi kullanılır.<sup>891</sup> Bir beyân terimi olarak isti‘are: hakiki mana ile mecâzî mana arasındaki müşabehet alakası buna ilaveten lafzın asli manasının kastedilmediğini ortaya koyan bir karine ile birlikte bir lafzın konulduğu mananın dışında kullanılmasıdır.<sup>892</sup> Ayrıca isti‘âre, lafzın konulduğu mana dışında kullanılması<sup>893</sup> itibariyle mecâzu’l-lugavî;<sup>894</sup> müşebbeh, teşbîh edatı ve teşbîh yönünün hazfedilmesi<sup>895</sup> yönüyle de teşbîh (hakikat açısından)<sup>896</sup> kapsamında değerlendirilmektedir.<sup>897</sup>

<sup>888</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur‘ân*, 1/123.

<sup>889</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur‘ân*, 1/123.

<sup>890</sup> Matlûb, *Mu‘cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 82.

<sup>891</sup> Abbâs, *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu’l-beyân ve’l-bed‘i), 187.

<sup>892</sup> Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 30; *Selâsu resâil fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, 85.

<sup>893</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 493.

<sup>894</sup> Esîr, *el-Meselu’s-sair*, 1/348; Subkî, *‘Arûsu’l-efrâh*, 2/302.

<sup>895</sup> Abbâs, *el-Belâgatü funûnuhâ ve efnânuhâ* (‘İlmu’l-beyân ve’l-bed‘i), 188.

<sup>896</sup> ‘Alevî, *et-Tirâz*, 1/165.

<sup>897</sup> Atîk, *‘İlmu’l-beyân*, 175.

Yukarıdaki başlıklar altında zikrettiğimiz gibi isti'âre üslubu da i'tizâlî düşünceye hizmet etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda ifade edeceğimiz ilk misal Sekkâkî'nin لَعْلٌ harfini isti'âre kapmasında değerlendirip sonra da onu i'tizâlî düşüncesine hizmet edecek şekilde kullanmasıdır. Sekkâkî'ye göre لَعْلٌ gibi harfler isti'âre-i tebebiyye türünden oldukları için bunlar nitelenebilir olmaktan uzaktırlar. Çünkü asıl itibariyle isti'âre teşbîhe dayanmaktadır. Teşbîh de müşebbehin nitelenebilir bir şey olmasını gerektirmektedir. Bundan dolayı isti'ârede müsteârun lehin (müşebbeh) nitelenebilir bir şey olması gerekmektedir. Bu bağlamda harflerde isti'âre yapılan şey, onların manalarının mütealliklarıdır. Yani harflerin isti'âre kapsamında kullanılabilmesi için ilk önce isti'ârenin onların manalarının mütealliklerinde takdir edilmesi gerekir. Ancak bundan sonra harflerde isti'âre mümkün olabilmektedir.<sup>898</sup>

Buna istinaden لَعْلٌ harfi, manasının dışında isti'âre kapsamında kullanılmak istendiğinde ilk olarak isti'âre, teraccî manasında takdir edildikten sonra mezkûr harf isti'âre üslubunda kullanılabilir. Sekkâkî'ye göre لَعْلٌ harfinin isti'âre kapsamında kullanılabileceği alanlardan biri, Mu'tezile ekolünün adalet (adl) ilkesi olabilir. Söz konusu ilkeye göre sâni'u-l-hakîm olan Allahu teâlâ, fiillerinde abes olmaktan münezzehtir. Bilakis bütün fiilleri hikmetli ve isabetlidir ayrıca sahih bir amaç için yapılmıştır. İnsanı da ancak ihsan (iyilik) gayesiyle yaratmıştır. İnsanın mahiyetine şehvet ve nefret (kaçınma) duygularını yerleştirmiştir. Bununla birlikte bu iki duyguya mukabil onlara hükmedecek şekilde insanı akıl nimetiyle donatmıştır. Dolayısıyla insanın akıl ve nefis saikiyle yaptığı fiillerden kendisi sorumludur. Bu fiillerin Allah'a isnat edilmesi düşünülemez. Çünkü Allah, ihsan gayesiyle akıl ve nefsi insanın mahiyetine yerleştirmiştir.<sup>899</sup>

Allah'ın insana ihsanda bulunması ise onu bir işi yapma ve yapmama hususunda mükellef kılmasıdır. *“Çünkü insan mükellef kılınma neticesinde ihsana, Allah'ın fazlına nail olur. Ki insan başlangıçta Allah'ın kendisine verdiği bir lütuf olan bu mükellefiyet yani (irade) ihsanı sayesinde yapılması doğru olmayan şeyleri*

<sup>898</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2017, 444-446.

<sup>899</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 490.

yapmama imkânı elde edebilir ve devamında da bu büyük lütuf neticesinde ne bir gözün gördüğü ne bir kulağın işittiği ne bir beşerin hayaline dahi geldiği ve de içerisinde hiçbir acı, dert, keder vb. olumsuz şeylerin olmadığı nimetlere erebilir.”<sup>900</sup>

İnsan, dile getirilen bu şeyleri, kendi isteme ve iradesiyle elde eder. Yoksa herhangi bir zorlama ile bunları elde etmez. Bundan dolayıdır ki Allahu teâlâ, insanın tâat ve mâsiyet fiillerini yapabilmeyi mümkün kılacak şekilde tercih yani irade etme dizginini onun kontrolüne bırakmıştır. Bununla birlikte Allah, insanın ebedi saadetten faydalanması önündeki bütün engelleri kaldırarak onun ebedi saadeti kazandıracak şeyleri tercih etmesini istediği için de irade etme dizginini ona bırakmıştır.<sup>901</sup>

Sekkâkî, yukarıdaki ifadelerini zikrettikten sonra yine bu ifadelerinin ışığında لَعْلٌ harfinin isti‘âre kapsamında nasıl kullanılabileceğine değinmektedir. Bu da şöyle mümkündür. İnsanı, tâat ve mâsiyet fiillerini yapmaya muktedir kılan ve onları bu fiillerden dolayı sorumlu tutan ayrıca ondan kendi tercihi ile itâat etmesini irade eden Allah’ın durumu, herhangi bir kimseyi bir fiili yapma ve yapmama hususunda muhayyer bırakan ve bunun neticesinde de mezkûr eylemi yapıp yapmama hususunda beklenti içerisinde olan kimsenin haline/durumuna teşbîh edilir.<sup>902</sup> (Dolayısıyla burada müşebbeh Allah’ın iradesi, müşebbeh bih de fiilin yapıp yapılmaması konusunda beklenti içerisinde olan kimsenin durumudur. Böylelikle müşebbeh yani müste‘ârun leh nitelenebilir bir şey formuna dönüştürülmüş olur.)<sup>903</sup>

Akabinde müşebbeh yani Allah’ın iradesi için لَعْلٌ harfi isti‘âre yapılır. Geçmişteki, şüandaki ve gelecekteki her şeyi bilen, kendisine hiçbir şey gizli kalmayan ve zatıyla âlim olan Allah’ın ilmi söz konusu isti‘âre için karine kılınarak: خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ لَعْلَهُمْ “Allah mahlûkatı, umulur ki ibadet eder ya da sakınırlar diye yarattı” ifadesi kullanılır.<sup>904</sup>

<sup>900</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2017, 446.

<sup>901</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 491.

<sup>902</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 491.

<sup>903</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *el-Hâşiyetu ‘ale’l-mutavvel* (Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2007/1428), 388.

<sup>904</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 491.

Bu bağlamda Sekkâkî'ye göre يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz”<sup>905</sup> âyeti ve diğer benzer âyetlerdeki لَعَلَّ harfinin isti'âre kapsamında kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>906</sup>

Sekkâkî'nin yukarıdaki her iki misalde لَعَلَّ harfini isti'âre bağlamında değerlendirmesi i'tizâlî fikirlerinin bir etkisi olarak kabul edilebilir. Çünkü mezkûr misallerde لَعَلَّ harfine “umulur ki/ümit edilir ki” manası verilirse böyle bir anlam Allah'ın geleceği bilemeyeceği şeklindeki bir anlama hamledilme ihtimalini doğurmaktadır. Ki böyle bir anlam da zatıyla âlim olan ve ilmi ile her şeyi kuşatan Allah için söz konusu olamaz. Nitekim Zemahşerî de yukarıda ifade ettiğimiz âyette geçen لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ifadesinin “Allah'ın, onların takvalarını ümit etmesi” şeklindeki bir manaya hamledilmesinin caiz olmadığını ifade etmektedir. Çünkü الرِّجَاءُ “ümit etmek” ifadesini, ğayb ve şehadet âlemini bilen Allah için kullanmak aynı şekilde caiz değildir. Aynı zamanda böyle bir ifadeyi “Allah, (onlardan) takvayı ümit ederek onları yaratıyor” şeklindeki bir manaya hamletmek de isabetli veya münasip bir anlam olmaz. Dolayısıyla âyetteki لَعَلَّ harfi hakikat konumunda değil mecâzî konumunda vaki olmuştur.<sup>907</sup>

Yukarıda verilen iki misal hakkında yapılan yorumlardan anlaşıldığı şekliyle لَعَلَّ harfini ummak ve ümit etmek anlamıyla Allah için kullanmak mümkün değildir. Ancak buradaki لَعَلَّ harfi Allah'ın, kulun bir fiili yapıp yapmamasına imkân tanıyan iradesi için isti'âre yapılmıştır.<sup>908</sup> Dolayısıyla verilen her iki misalde Allah'ın ümit etmesi değil Allah'ın irade etmesi şeklinde anlaşılması gerekmektedir.

<sup>905</sup> el-Bakara 2/21.

<sup>906</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2014/1435, 491.

<sup>907</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2012/1433, 1/93-94.

<sup>908</sup> Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 2017, 447. (Mütercimim dipnottaki verdiği açıklamalardan istifade edilmiştir.)

### 3.3.3. Bedî‘ İlmi

Bedî‘ ilmi, Arap belâgatının üç ilminden biri olup, “*muktazây-ı hale uygun ve manaya delaleti açık olan kelamın lafız ve mana açısından güzelleştirme yönlerini ele alan bir ilimdir.*”<sup>909</sup> Aynı zamanda bedî‘ ilmi, lafız ve mana açısından kelamın tezyin edilmesi şekilde de tarif edilebilir.<sup>910</sup> Bu başlık altında i‘tizâlî fikirlere hizmet amacıyla başvurulmuş lafzi ve manevi sanatlar ele alınmaya çalışılacaktır.

### 3.3.1. Tecânüs

Tecânüs, dilde bir kökte veya bir asılda bir araya gelen kelimelerin çeşitleriyle<sup>911</sup> beyanda bulunmaktır.<sup>912</sup> Tecânüs, müzâvece ve münasebet şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Yukarıda tecânüs ile ilgili verdiğimiz tanım, Rummânî’ye ait olan bir tanımdır.<sup>913</sup> Burada görüldüğü gibi Rummânî, tecânüsü iki kısma ayırmaktadır. Ama şunu ifade edelim ki biz bu başlık altında sadece müzâvece türüne ait olan misalleri zikretmeye çalışacağız.

Tecânüsün **müzâvece** kısmı, ceza cümlesinde meydana gelir.<sup>914</sup> Yani şart ve ceza cümlelerinde farklı tellalluklara sahip bir fiilin düzenlenmesi veya zikredilmesidir.<sup>915</sup> Ya da şart ve ceza cümlelerinde iki mananın birbirine eşleştirilerek ifade edilmesidir. Şart cümlesinde zikredilen bir şeyin benzerinin ceza cümlesinde ifade etmek suretiyle çift oluşturacak şekilde tertip edilmesidir.<sup>916</sup>

Bu bağlamda ve i‘tizâlî fikirler saikiyle Rummânî, **فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ**, “*Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın*”<sup>917</sup> âyetini mücâveze bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre, âyetteki bu ifadelerle, (Müslümanların) kendilerine saldıran kimseye adalet ve hakkaniyet ilkesi çerçevesince karşılık vermeleri gerektiğine vurgu yapılmıştır. Başka bir ifadeyle

<sup>909</sup> Kazvînî, *et-Telhîs*, 86; Tabbâne, *Mu‘cemu’l-belâgati’l-‘Arabiyye*, 67.

<sup>910</sup> Vehbe - Mühendis, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-‘Arabiyye*, 76.

<sup>911</sup> *Selâsu resâil fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, 99.

<sup>912</sup> Rummânî, buradaki tanımıyla cinasa işaret etmektedir. Manaları farklı, yazılış ve söylenişleri aynı veya benzer olan iki veya daha fazla kelimenin nazm veya nesirde bir arada kullanılmasına cinâs denir. Buna “*tecnîs, tecânüs ve mücânese*” adı da verilir. (Bolelli, *Belâgat*, 406; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 264,450; Rummânî, *en-Nüket fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, 91.)

<sup>913</sup> *Selâsu resâil fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, 99.

<sup>914</sup> *Selâsu resâil fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, 99.

<sup>915</sup> Meydânî, *el-Belâgatu’l-‘Arabiyye*, 2/436.

<sup>916</sup> Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 2014/1435, 534; Matlûb, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 309.

<sup>917</sup> el-Bakara 2/194.

âyetteki şart cümlesinden (فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ) sonra ceza cümlesinde<sup>918</sup> اَعْتَدُوا fiilinin ikinci defa zikredilmesi karşılık olarak yapılacak saldırıda adaletli olunmasının önemine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla âyet, (Müslümanlar tarafından) yapılacak saldırıdaki oranın/miktarın eşitliğine delalet etmektedir. Buna binâen söz konusu delaletin, tekid edilmesi için de şart cümlesindeki اَعْتَدَاءُ lafzı, ceza cümlesindeki ikinci اَعْتَدَاءُ yani اَعْتَدُوا lafzı için isti‘âre yapılmıştır. Böylelikle beyânın veya mananın güzel bir şekilde ortaya konması için اَعْتَدَاءُ lafzı iki defa zikredilmek suretiyle müzâvece yapılmıştır.<sup>919</sup>

Rummânî, âyetin delaletini, sadece saldırıdaki miktar/oran eşitliğine hasrettiği görülmektedir. Hâlbuki âyet, zahiri anlamıyla Allah’ın, Müslümanlara (kendilerine saldıran kimseye) karşı saldırıda bulunma imkânı tanıdığına da delalet etmektedir. Hatta bu hususu âyette اَعْتَدُوا fiili ile ifade etmektedir. Ancak âyet burada ifade edildiği şekilde zahiri anlamı ile kabul edilirse sanki saldırıyı Allah’ın emrettiği anlamı ortaya çıkar ki böyle bir şey de Mu‘tezile ekolünün adalet ilkesine aykırıdır. Çünkü mezkûr ilkeye göre, Allah’ın kabîh bir eylemde bulunması düşünülemez.<sup>920</sup>

Bu bağlamda Rummânî de kendi mezhebî ilkesiyle çelişmemek için ilk olarak âyetin delaletini, söz konusu eşitlik ile sınırlandırmıştır. Akabinde de ceza cümlesindeki اَعْتَدُوا “saldırım” fiilini, Allah’ın bir emri değil saldırıdaki eşitliğe yapılan delaletin tekidi olarak kabul etmiştir. Böylece اَعْتَدُوا fiilini, müzâvece bağlamında değerlendirip mezkûr fiilin burada tekrar zikredilmesinin amacının da hüsn-ü beyân için olduğunu ifade etmiştir.<sup>921</sup>

Nitekim Kâdî Abdulcebbar da söz konusu âyetin zahiri anlamına bağlı kalmanın doğru olmadığını ifade etmektedir. Ona göre âyetin zahiri anlamından Allah’ın fesat ve saldırıyı (أَنَّ ظَاهِرَ هَذِهِ الْآيَةِ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفُسَادِ وَالْإِعْتِدَاءِ) emrettiği anlaşılabilir. Fakat hiç kimsenin Allah’ın fesadı ve saldırıyı emrettiği düşüncesinde olmayacağını da belirtmektedir. Çünkü Allah’ın fesadı irade etmesi düşünülebilir

<sup>918</sup> فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ... .

<sup>919</sup> Selâsu resâil fi i ‘câzi ‘l-Kur’ân, 99.

<sup>920</sup> Selâsu resâil fi i ‘câzi ‘l-Kur’ân, 99.

<sup>921</sup> Selâsu resâil fi i ‘câzi ‘l-Kur’ân, 99.

veya böyle bir şey caiz görülebilir.<sup>922</sup> Ancak Allah'ın fesadı emrettiği ve onun yapılmasına izin verdiği düşüncesi Allah hakkında caiz görülemez.<sup>923</sup>

Onun için Kâdî Abdulcebbar'a göre **فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ مِثْلَ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** ifadesiyle, Allahu teâlâ'nın Müslümanlara saldırıya karşılık vermelerini bununla birlikte saldırgana karşı da adil davranmalarını emir buyurduğu hususu murad edilmiştir. Ayrıca ceza cümlesindeki **اعْتَدُوا** fiili mecâzî olarak bir nevi ismin yerine kullanılmıştır.<sup>924</sup> Yani Müslümanların kendilerine yapılmış olan saldırıya karşılık olarak yapacakları saldırının (**اعْتَدُوا**) ismi olarak ifade edilmiştir.<sup>925</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre eğer **اعْتَدُوا** fiili, dile getirilen anlamda kullanılmamış olsaydı şöyle bir husus ortaya çıkardı. Allah'ın saldırma eylemini bir defa yaptıktan sonra ikinci defa tekrar yapmış olması gerekirdi. Yani hem saldırgana hem de saldırılana (karşılık olarak) söz konusu eylemi emretmiş olacaktı. Dolayısıyla böyle bir anlamı tercih etmek hem güzel olmaz hem de **اعْتَدُوا** fiilinin ceza veya mukabele anlamında kullanılmasına uygun düşmez.<sup>926</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın mezkûr âyet bağlamında yaptığı açıklamalara bakıldığı zaman Rummânî'nin söylediklerine benzer şeyler ifade ettiği görülmektedir. Rummânî ceza cümlesindeki **اعْتَدُوا** fiilinin, şart cümlesindeki aynı fiilden isti'âre yapıldığını söylerken<sup>927</sup> Kâdî Abdulcebbar ise mezkûr fiilin mecâzî olarak ismin yerine kullanıldığını belirtmektedir.<sup>928</sup> Buna istinaden de Kâdî Abdulcebbar'ın, Rummânî'den etkilendiği veya onunla aynı düşüncede olduğu ifade edilebilir.

Rummânî, Bakara sûresinin on dört ve on beşinci âyetlerinde geçen **قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ** *قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ* "Biz onlarla (mü'minlerle) sadece alay ediyoruz derler. Gerçekte Allah onlarla istihza (alay) eder" ifadelerini de müzâvece bağlamında

<sup>922</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/201-202.

<sup>923</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 67.

<sup>924</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/202.

<sup>925</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 67.

<sup>926</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/202.

<sup>927</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 99.

<sup>928</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/202.

değerlendirmektedir. Ona göre bu ifadelerle “Allah’ın onların alaylarına karşılık vereceği” yani (onların) alay etmelerinden dolayı cezalandıracağı anlamı kastedilmektedir. Dolayısıyla burada ikinci defa zikredilen *إِسْتَهْزَأَ* fiili, Allah’tan sadır olan bir eylem değildir.<sup>929</sup> Aksine alay etme eylemine verilecek karşılığın bir nevi işaretidir.<sup>930</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı gibi Rummânî, mu‘tezile’nin adalet ilkesinin bir gereği olarak kabîh veya çirkin bir eylemi Allah’a isnad etmemek için *إِسْتَهْزَأَ* “alay etmek” fiiline karşılık verme bağlamında ele almıştır. Aynı zamanda *إِسْتَهْزَأَ* fiilinin iki defa zikredilmesinin müzâvece olduğunu bunun da hüsn-ü beyân gayesine matuf olduğunu düşünmektedir.<sup>931</sup>

Rummânî’nin müzâvece bağlamında değerlendirdiği bir diğer âyet örneği de *وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ* “(Yahudîler), tuzak kurdular. Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların en iyisidir”<sup>932</sup> âyetidir. Zahiri anlamıyla âyet, Allah’ın tuzak kurduğuna delalet etmektedir. Ancak Rummânî ise söz konusu âyet ile onların (Yahudîler’in) tuzak kurma eylemlerine karşılık verileceği yani onların cezalandırılacağı anlamının kastedildiğini dile getirmektedir. Ayrıca ona göre, âyette ikinci defa zikredilen *مَكْرَ* “tuzak kurmak” fiili, Yahudîlerin tuzak kurma eylemlerinin cezası için *مَكْرَ* “tuzak” isminden isti‘âre yapılmıştır. Esasen burada Rummânî *مَكْرَ* fiilini, tuzak kurmak anlamında Allah’a isnad etmemeye gayret etmektedir. Çünkü *مَكْرَ* fiilinin, Allah’ın tuzak kuranlara vereceği karşılığa veya cezaya işaret olunduğunu ifade etmek, tuzak kurmak gibi çirkin bir eylemi (adalet ilkesine göre) Allah’a nispet etmemek anlamına gelmektedir. Nitekim Rummânî kendisi de âyette ikinci defa zikredilen *مَكْرَ* fiilinin, onların (Yahudîlerin) tuzak kurma eyleminin vebalini çekeceklerini ve bunun akıbeti ile yüzleşeceklerini bununla

<sup>929</sup> *Selâsu resâil fi i‘câzi ‘l-Kur‘ân*, 99; Rummânî, *en-Nüket fi i‘câzi ‘l-Kur‘ân*, 91.

<sup>930</sup> Abdulcebbâr, *Müteşâbihu ‘l-Kur‘ân*, 1/134.

<sup>931</sup> *Selâsu resâil fi i‘câzi ‘l-Kur‘ân*, 99.

<sup>932</sup> Âl-i İmrân 3/54.

birlikte söz konusu eylemden sorumlu olduklarını teyit etmek amaçlı مَكْرُ isminden isti'âre yapıldığını belirtmektedir.<sup>933</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Rummânî'nin مَكْرُ fiilini, tuzak kurmak anlamıyla Allah'a nispet etmemektedir. Fakat مَكْرُ “tuzak kurmak” fiilinin, (Yahudîler) tarafından meydana getirilmesinden dolayı hak ettikleri cezanın veya karşılığın ismi olarak kullanıldığını ifade etmektedir. Yani (Yahudîlerin) tuzak kurma eyleminden dolayı Yahudîlere verilen ceza “tuzak kurmak” olarak isimlendirilmiştir.<sup>934</sup> Dolayısıyla مَكْرُ fiilinin, söz konusu âyette مَكْرُوا ve مَكْرُ şeklinde iki defa zikredilmek suretiyle meydana gelen müzâvece, Rummânî tarafından kendi mezhebî fikirlerine hizmet edecek şekilde kullanılmıştır.<sup>935</sup>

Bu bağlamda وَهُوَ خَادِعُهُمْ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ “(Münafıklar) Allah'a oyun etmeye çalışıyorlar; hâlbuki Allah, onların oyunlarını başlarına çevirmektedir”<sup>936</sup> âyeti de Rummânî tarafından aynı saikler çerçevesinde ele alınıp yorumlanmıştır. Ona göre âyetteki خَادِعُهُمْ ifadesi, (münafıkların) aldatmalarına karşılık, Allah tarafından onlara karşılık verileceği ya da onların cezalandırılacağı anlamına matuftur. Ayrıca aldatma vebalinin onlara raci olduğunu yani onun neticesi ile karşılaşacakları anlamına yöneliktir.<sup>937</sup>

Bu ifadelerden hareketle Rummânî'nin âyetteki خَادِعَ fiilinin (münafıklara) verilecek cezasının isminden isti'âre yapıldığı kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim kendisi de خَادِعَ fiilinin isti'âre kapsamında kullanıldığını şöyle ispatlamaya çalışmaktadır. Arapların darb-ı mesel olarak kullandıkları الْجُرَاءُ بِالْجُرَاءِ “her iyi ve kötü eylemin bir karşılığı olur” ifadesini buna delil olarak getirmektedir. Bu ifadede görüldüğü الْجُرَاءُ kelimesi iki defa zikredilmiştir. Dolayısıyla mezkûr

<sup>933</sup> Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân, 99; Rummânî, en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân, 91.

<sup>934</sup> Karşılaştırmak için bakınız: Zemahşerî, el-Keşşâf, 2016, 1/208; Abdulcebbâr, Müteşâbihu'l-Kur'ân, 1/134.

<sup>935</sup> Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân, 99.

<sup>936</sup> en-Nisâ 4/142.

<sup>937</sup> Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân, 99.

ifadedeki birinci الْجَزَاءُ kelimesi karşılık/ceza/mükâfat anlamında değildir. Yani bu kelime netice itibarıyla iyi veya kötü olan bir eylemin yapılmasını ifade etmektedir. İkinci defa zikredilen بِالْجَزَاءِ kelimesi ise mükâfat veya ceza anlamını kapsamaktadır. Buna istinaden de iki defa zikredilen aynı kelime, farklı anlamları ihtiva etmektedir. Bu bağlamda âyette iki defa zikri geçen خَادَعَ fiili de farklı anlamlarda kullanıldığı ifade edilebilir.<sup>938</sup>

Rummânî, yukarıdaki ifadelerini desteklemek için cahiliye Arap şiirinden de örnek vermeye gayret etmektedir. Bu bağlamda da muallaka şairlerinden olan Amr b. Kulsûm'un şu beytini delil olarak kullanmaktadır.<sup>939</sup>

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا      فَجْهَلٌ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

Bakın! Hiç kimse bize cahillik (kaba davranmasın) yapmasın

Yoksa bize yapılan cahillikten (kaba davranıştan) daha fazlasını yaparız.<sup>940</sup>

Yani bize karşı yapılan kaba davranışa mukabil biz de bu davranışın daha fazlasıyla karşılık veririz anlamı kastedilmeye çalışılmıştır.<sup>941</sup> Yukarıdaki beyitte görüldüğü gibi جَهْلٌ (على) “kaba davranmak/cahilce hareket etmek” fiili, farklı türevleri ile kullanılmıştır. Beyitte ilk olarak zikredilen يَجْهَلُنَّ fiili, “kaba davranmak” gibi bir eylemi ifade etmektedir. İkinci olarak ifade edilen فَجْهَلٌ fiili ise kaba davranmak eylemine verilecek olan karşılığı veya cezayı ifade etmeye yöneliktir. Yani söz konusu eylem işlendiğinde o eylemin vebalinin veya sonucunun/akıbetinin onlara döneceğine işaret etmektedir. Dolayısıyla beytin ikinci dizesindeki جَهْلٌ fiili, جَهْلٌ isminden isti'âre yapıldığı ifade edilebilir.<sup>942</sup>

<sup>938</sup> Selâsu resâil fi i 'câzi 'l-Kur'ân, 99.

<sup>939</sup> Selâsu resâil fi i 'câzi 'l-Kur'ân, 100.

<sup>940</sup> Ebû Amr eş-Şeybânî, Şerhu 'l-mu'allakâti 't-tis', thk. Abdulmecit Hemû (Beyrut: Muessesetu'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2001/1422), 347.

<sup>941</sup> Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerhu 'l-mu'allakâti 's-seb' (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002/1423), 226.

<sup>942</sup> Selâsu resâil fi i 'câzi 'l-Kur'ân, 100.

Yukarıdaki ifadeler esas alındığında **وَهُوَ خَادِعُهُمْ** ifadesindeki **خَادَعَ** fiili, eylem olarak değil bir isim olarak (cezalandırma anlamında) Allah'a isnad edildiği dile getirilebilir. Dolayısıyla böyle bir ifadeden Allah'ın kabîh bir eylemde bulunmadığı ortaya çıkmaktadır. Allah onlara vereceği cezayı **خَادَعَ** fiili ile ifade etmiş olmaktadır. Buna istinaden de şu husus ifade edilebilir. Âyette **يُخَادِعُونَ** daha sonra **خَادِعُهُمْ** şeklinde iki defa zikredilmesiyle müzâvece meydana gelmiştir. Rummânî de bu müzâveceden istifade etmek suretiyle âyeti kendi mezhebî anlayışına göre yorumlamanın çabası içerisinde olmuştur.<sup>943</sup>

Rummânî'nin müzâvece bağlamında verdiği âyet misallerine bakıldığı zaman onun i'tizâlî fikirlerinden bağımsız hareket etmediği görülmektedir. Her ne kadar müzâveceyi hüsn-ü beyân gayesine matuf olarak kabul etse de onu bir vesile olarak kullanmakta bir sakınca görmemiştir. Müzâvecenin söz konusu olduğu âyetlerde ondan istifade etmek suretiyle i'tizâlî fikirlerine mutabık yorumlarda bulunmaya çalışmıştır. Bir diğer ifadeyle kabîh veya çirkin eylemleri Allah'a isnad etmemek için müzâveceden istifade etmiştir.<sup>944</sup>

### 3.3.2. Mübâlağa

Mübâlağa, kelamı ve şiiri güzelleştiren bedi' unsurlarından birisidir. Bununla birlikte mübâlağa, bir şeyi niteleme konusunda aşırıya gitme anlamını ihtiva etmektedir.<sup>945</sup> İstilah açısından mübâlağa, manayı en uzak ve en nihai sınırına ulaştırmak aynı zamanda manayı açıklarken üslup açısından en düşük ve ona yakın bir anlatım şekli ile yetinmemektir.<sup>946</sup> Diğer bir tanım da şöyledir. Bir vasfın, kuvvet ve zayıflık açısından eriştiği seviyenin sonsuz/sınırsız olduğunu zannedilmesi için onun ulaşılmaz ve elde edilmez bir sınırının olduğunun iddia edilmesidir.<sup>947</sup> Bu tanımlara ek olarak Rummânî'de mübâlağayı, açıklama amacına binâen dilin aslına göre değişime uğramış olması açısından mananın büyüklüğe delalet etme olarak

<sup>943</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi 'l-Kur'ân*, 100.

<sup>944</sup> Muhammed, *Menâhîcu 'l-lugavvîn fi takrîri 'l-'akîde*, 589.

<sup>945</sup> Abdullah b. el-Mu'tez, *Kitâbu 'l-bedi'*, thk. İrfan Matarcî (Beirut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012/1433), 85; Matlûb, *Mu'cemu 'l-mustalahâti 'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*, 582.

<sup>946</sup> Ebû Hilal 'Askerî, *Kitâbu 's-sinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952/1371), 365.

<sup>947</sup> Kazvînî, *et-Telhîs*, 94.

tanımlamaktadır. Mübâlağa kendi içerisinden birtakım türlere ayrılmaktadır.<sup>948</sup> Fakat biz burada söz konusu türlere değinmeden konumuzla bağlantılı olan misalleri ele almaya çalışacağız.

Bu bağlamda vereceğimiz ilk misal Rummânî'nin *خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* “*O, her şeyin yaratıcısıdır*”<sup>949</sup> âyeti ile ilgili yaptığı yorumdur. Rummânî, âyette mübâlağanın söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca buradaki mübâlağanın husûs bildiren bir mahalde umûmiyet ifade eden bir sigâ ile yapıldığını belirtmektedir. Rummânî âyetteki mübâlağanın *أَتَانِي النَّاسُ* “*bana insanlar geldi*” ifadesindeki mübâlağa ile eşdeğer olduğunu söylemektedir. Mezkûr ifadeyi de mübâlağa açısından şu şekilde değerlendirmektedir. Ona göre “*bana insanlar geldi*” ifadesini kullanan kimseye gelen kimseler belki de beş kişiden ibarettir. Ama söz konusu şahıs, kendisine gelenleri sayıca fazla göstermek için insanlar kelimesini kullanarak mübâlağa yapmıştır.<sup>950</sup>

Rummânî'nin *أَتَانِي النَّاسُ* ifadesi ile ilgili yaptığı değerlendirmeler bir yönüyle de *خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* âyetini de ilgilendirmektedir. Çünkü her ikisini aynı bağlamda ele almaktadır. Dolayısıyla Rummânî'nin “*bana insanlar geldi*” ifadesi ile ilgili söyledikleri şeyler âyete tatbik edildiği zaman şu husus ortaya çıkmaktadır. Âyetteki “*O, her şeyin yaratıcısıdır*” ifadesi mübâlağa kapsamında kullanılan bir söylemdir. Onun için bu mübâlağadan hareket ederek Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu sonucuna varılmaması gerekir.<sup>951</sup>

Nitekim Kâdî Abdulcebbar da söz konusu âyetin Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu şeklinde değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre âyetteki “*O, her şeyin yaratıcısıdır*” ifadesi<sup>952</sup> ile mahlûk olan yani yaratılabilen her şeyin Allah tarafından yaratıldığı kastedilmeye çalışılmıştır.<sup>953</sup> Ayrıca Kâdî Abdulcebbar'a

<sup>948</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'an*, 104; Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'an*, 98.

<sup>949</sup> el-En'âm 6/102.

<sup>950</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'an*, 104; Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'an*, 99.

<sup>951</sup> *Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'an*, 104.

<sup>952</sup> Kâdî Abdulcebbar, *وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* âyet ile *خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* âyetini (el-En'âm 6/101-102) birlikte değerlendiği için *خَالِقُ* kelimesi de bu bağlamda değerlendirdik. (Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 159.)

<sup>953</sup> Mu'tezile, insanların/kulların fiillerinin, Allah tarafından yaratılmadığını ifade etmektedirler. Yukarıdaki ifade de buna bîaen söylenmiştir. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1981/1401, 13/128.)

göre *أَكَلْتُ كُلَّ شَيْءٍ خَالِقٍ كُلِّ شَيْءٍ* âyeti ile *“her şeyi yedim”* ifadesi üslup açısından aynı özellikleri taşımaktadır. Her şeyi yedim ifadesi, yenilmesi mümkün olan şeyler için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu ifadelerden birinde yaratılması diğerinde de yenilmesi mümkün olan şeyler kastedilmek istenmiştir. Onun için her iki ifade de mübâlağa ve teksîr söz konusudur.<sup>954</sup>

Rummânî ile Kâdî Abdulcebbar'ın mezkûr âyeti, mübalağa kapsamında değerlendirmeleri i'tizâlî fikirlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü Mu'tezile ekolüne göre insanların fiillerinin yaratıcısı Allah değildir. Eğer insanların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı o zaman insanlar eylemlerini gerçekleştirme konusunda özgür olmazdılar. Allah, onların eylemlerini yarattıklarında onları yapmaları mümkün olurdu ancak Allah, onların eylemlerini yaratmadıklarında ise onları yapmaları mümkün olamazdı. İşte Mu'tezile bu gerekçelerden ötürü insanların kendi eylemlerin yaratıcısı olduğunu ifade etmektedir.<sup>955</sup> Bu bağlamda da Rummânî ile Kâdî Abdulcebbar, mübâlağadan istifade etmek suretiyle âyeti kendi mezhebî görüşüne mutabık olarak yorumlamaya çalışmışlardır.<sup>956</sup>

Rummânî'nin mübâlağa kapsamında ele aldığı bir diğer misal de *وَجَاءَ رَبُّكَ* *وَأَلْمَلِكُ صَفًا صَفًا* “*Rabbi(nin emri) geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman (her şey ortaya çıkacaktır)*”<sup>957</sup> âyetidir. Buradaki mübâlağayı türü açısından “*kelamı, çok önemli bir şeyi haber verme konumuna çıkarmak suretiyle mübâlağa yapmak*” şeklinde açıklamaktadır. Bu ifadesini izah etmek için de şu misali zikreder. Mesela krala ait büyük bir ordu geldiği zaman *جَاءَ الْمَلِكُ* “*Kral geldi*” ifadesi kullanılır. Dolayısıyla krala ait bir ordunun gelmesi sanki kralın kendisinin gelmesi gibi önemli bir haber verme mahiyetine konularak mübâlağa yapılmıştır.<sup>958</sup>

<sup>954</sup> Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 159; Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1/337-339.

<sup>955</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1981/1401, 13/128.

<sup>956</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 104; Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 159.

<sup>957</sup> el-Fecr 89/22.

<sup>958</sup> *Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'an*, 104; Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an*, 99.

Rummânî, zikri geçen âyette mübâlağa olduğunu ifade ederken diğer taraftan وَجَاءَ رَبُّكَ “*Rabbin geldi*” ifadesini دَلَائِلُ الْآيَاتِ “*kıyamet hadiselerinin delilleri*”<sup>959</sup> şeklinde te’vil etmiştir. Bu te’vilden sonra mezkûr âyette, kıyamet hadiselerinin alametlerinin gelmesi, Allah’ın (Rabbin) gelmesi şeklinde ifade edildiği için mübalağanın meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>960</sup>

Rummânî’nin zikri geçen âyeti mübâlağa kapsamında değerlendirmesi i’tizâlî fikirlerinin bir tezahürüdür. Çünkü âyet, zahiri anlam açısından Allah’ın gelmesine bir diğer ifadeyle gelme eyleminin Allah tarafından gerçekleştirildiğine delalet etmektedir.<sup>961</sup> Dolayısıyla âyet, zahiri anlamıyla kabul edildiği vakit, Allah’ın kadîm sıfatı dışında başka bir kadîm sıfatın O’na izafe edilmesi söz konusu olur ki bu da ilahlıkta müştereklik düşüncesini ortaya çıkarır. Dolayısıyla böyle bir şey de beraberinde şirki meydana getirir.<sup>962</sup> Buna binâen Rummânî de âyetin zahiri anlamından söz konusu mananın ortaya çıkmaması için ilk olarak وَجَاءَ رَبُّكَ ifadesini te’vil etmiş akabinde de onu mübâlağa kapsamında değerlendirmiştir.<sup>963</sup>

Nitekim Rummânî’nin yukarıdaki âyeti mübâlağa kapsamında değerlendirmesinde itizâlî fikirlerinin etkili olduğunu ortaya bir diğer misal de فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا “*Rabbi, o dağa tecelli edince onu paramparça etti*”<sup>964</sup> âyetidir. Rummânî’ye göre, bu âyette de mübâlağa söz konusudur. Âyetin zahiri anlamına bakıldığı zaman Allah’ın dağa tecelli ettiğine delâlet etmektedir. Eğer âyet, ifade edilen anlamı ile kabul edilirse bu Allah’ın görülmesinin (ru’yetullah) mümkün olduğunu sonucunu ortaya çıkarır. Hâlbuki mu‘tezile için ru’yetullah mümkün değildir. Ru’yetullahı kabul etmek, teşbîh ve tecsîm düşüncesini doğuracağı endişesinden ötürü mu‘tezile tarafından kabul görmemektedir.<sup>965</sup>

<sup>959</sup> Rummânî, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân*, 99.

<sup>960</sup> *Selâsu resâil fî i’câzi’l-Kur’ân*, 105; Rummânî, *en-Nüket fî i’câzi’l-Kur’ân*, 99.

<sup>961</sup> *Selâsu resâil fî i’câzi’l-Kur’ân*, 105.

<sup>962</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 2017, 59.

<sup>963</sup> *Selâsu resâil fî i’câzi’l-Kur’ân*, 105.

<sup>964</sup> el-A‘râf 7/143.

<sup>965</sup> Abdulcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2013, 1/374.

Mübâlağa kapmasında ele alacağımız bir diğer misal Kâdî Abdulcebbâr'ın وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ “O, Kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir”<sup>966</sup> âyet ile ilgili yaptığı değerlendirmedir. Âyetin zahiri anlamına bakıldığı zaman Allah’a mekân izafe etmenin mümkün olduğuna delalet etmektedir. Kâdî Abdulcebbâr, söz konusu âyetin يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ “Allah’ın eli, onların üzerindedir”<sup>967</sup> âyeti ile aynı bağlamda kullanıldığını ifade etmektedir.<sup>968</sup>

Ayrıca Kâdî Abdulcebbâr, yukarıdaki her iki âyette olduğu şekilde فَوْق türü gibi zarflar, Allah’ın bazı sıfatları ile kullanıldığına bunlardaki amacın, söz konusu sıfatlarda mübalağanın kastedilmesine yönelik olduğunu belirtmektedir. Bir diğer ifadeyle mezkûr sıfatlarda mübâlağa kastedildiği için onlar bu tür ifadelerle birlikte kullanılmıştır. Bununla birlikte Kâdî Abdulcebbâr, ifade edilen âyetlerde mübalağanın olduğunu şu misal ile de açıklamaya çalışmaktadır. Mesela زَيْدٌ عَالِمٌ فَوْقَ غَيْرِهِ “Zeyd, diğerlerinden daha üstün bir âlimdir” gibi bir ifade kullanıldığında bunun ile mübalağanın kastedildiği anlaşılır. Çünkü cümlede kullanılan فَوْق zarfı ile mekaniyet amaçlanmamıştır. Ancak onun ile bir üstünlük anlamı kastedilmiştir.<sup>969</sup>

Kâdî Abdulcebbâr’a göre زَيْدٌ عَالِمٌ فَوْقَ غَيْرِهِ ifadesindeki فَوْق zarfı ile mübâlağa amaçlandığı gibi mezkûr âyetlerdeki فَوْق ile de aynı amaç söz konusudur. Dolayısıyla âyetlerin zahiri anlamlarını esas alarak Allah’a bir mekân izafet etmek mümkün değildir. Buna ilaveten Kâdî Abdulcebbâr, eğer âyetlerin zahiri anlamları olduğu gibi kabul edilirse buna göre فَوْق zarfından ötürü Allah’ın zatının semada olmasının kabul edilmesinin gerektiğini ifade etmektedir. Hâlbuki diğer bazı âyetlerde O’nun yer ve gökte/semada olduğu zikredilmektedir. Bu açıdan bakıldığı zaman Allah’ın aynı anda hem yer hem gökyüzünde olması bir tezatlık oluşturmaktadır. Bu husus da âyetin zahiri anlamı açısından değerlendirilmesinin mümkün olmadığını ortaya

<sup>966</sup> el-En’âm 6/18

<sup>967</sup> el-Fetih 48/10.

<sup>968</sup> Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur’ân*, 1/324.

<sup>969</sup> Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur’ân*, 1/324.

koymaktadır. Dolayısıyla âyetlerdeki فَوْق zarfı ile mübâlağa kastedildiğini ifade etmek daha makul görünmektedir.<sup>970</sup>

Kâdî Abdulcebbar'ın yukarıda zikri geçen iki âyeti mübâlağa kapsamında ele alması esas itibariyle tevhîd yani Allah'ın tenzih etmek anlayışına dayanmaktadır. Çünkü Allah'a bir mekân izafe etmek O'nun, cisimlere benzetilme endişesini ortaya çıkarmaktadır. Bununla birlikte Allah'ın eli olduğunu ifade etmek insanlara ait olan bir özelliğin O'na izafe edilmesi anlamına gelir ki bu da teşbîh endişesini meydana getirmektedir. Kâdî Abdulcebbar da her iki âyetin zahiri anlamlarından teccîm ve teşbîh düşüncesinin zuhur etmemesi için mezkûr âyetleri mübâlağa vasıtasıyla yorumlamaya çalışmıştır.<sup>971</sup>

Bu bağlamda Rummânî'nin daha önce zikrettiğimiz âyetleri mübâlağa kapsamında değerlendirmesi de temel olarak mu'tezile'nin adalet ve tevhîd ilkelerine göre hareket etmesinin bir neticesidir. Bu anlamda خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ âyetini mübâlağa olarak ele alması adalet ilkesine aykırı bir yorumda bulunmama amacına mebnidir. Çünkü bu ilkeye göre insanlar kendi eylemlerinin yaratıcısıdır. Allah'ın bu eylemlere bir müdahalesi söz konusu değildir. Buna ilaveten فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّا âyetini mübâlağa vasıtasıyla da yorumlaması tevhîd ilkesine aykırı düşmemek amacına matuftur. Mezkûr ilkeye göre ru'yetullahın kabul edilmesi teşbîh endişesini beraberinde getirmektedir. Rummânî de böyle endişeye mahal vermemek için âyeti mübâlağa kapsamında yorumlama gayreti içerisinde olmuştur.

<sup>970</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/324-325; Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in*, 404.

<sup>971</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1/324-325.

## SONUÇ

Mu‘tezile, hicrî ikinci asrın başlarında ortaya çıkan bir ekol olmakla birlikte İslâm akâidini aklî ilkelerle temellendirme gayretinde olan bir kelâm mezhebidir. İtikâdî konuların yorumlanmasında akla öncelik vermiştir. Bununla birlikte Mu‘tezilî âlimler, başta akâid konuları olmak üzere neredeyse bütün meselelerini “*usûl-i hamse*” açısından ele alıp değerlendirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla ele aldıkları inançla ilgili meselelerde akla öncelik vermişlerdir. Bunun yanında inançla ilgili meseleleri “*usûl-i hamse*”ye uygun bir şekilde ele almanın gayreti içerisinde de olmuşlardır. Bu bağlamda Kur’ân âyetlerinin yorumlanması veya tefsir edilmesinde de “*usûl-i hamse*” bir diğer ifadeyle i‘tizâlî fikirler önemli bir faktör olmuştur. Âyetlerin zahiri anlamları, i‘tizâlî fikirlere aykırı gibi görüldüğünde Mu‘tezilî âlimlerin temel dayanaklarından birisi belâgat ilmi olmuştur. Belâgat ilmi vasıtasıyla âyetlerin zahiri anlamlarını i‘tizâlî fikirlerine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Bu anlamda ifade edilen husus Mu‘tezilî âlimlerin belâgat ilmi ile ilgilenmelerinin temel noktasını oluşturmuştur.

Mu‘tezilî âlimlerin i‘tizâlî fikirleri yani “*usûl-i hamse*”yi dikkate alarak yorumladıkları âyetler bağlamında belâgat ilmine en fazla müracaat etmek zorunda kaldıkları iki önemli ilke bulunmaktadır. Bunlar tev’hîd ve adalet ilkeleridir. Mu‘tezilî âlimler, tev’hîd ve adalet ilkeleri kapsamında ileri sürdükleri fikirlere aykırı gibi görünen âyetlerin zahiri anlamlarını tev’îl etme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu açıdan belâgat ilmi, tev’îl anlayışlarının en önemli parçası olmuştur. Tev’hîd ilkesi bağlamında “*Allah’ın gelmesi, Allah’ın görülmesi Allah’ın eli ve Allah’ın göklerin ve yerin nuru*” olduğunu zahiren bildiren âyetlerde teşbîh ve tecsîm düşüncesinin ortaya çıkmasına meydan vermemek için belâgat ilmi vasıtasıyla mezkûr âyetleri başka anlamlara hamletmişlerdir.

Buna ek olarak adalet ilkesi, Mu‘tezilî âlimlerin âyetlerin yorumu kapsamında sıklıkla belâgat ilmine bir diğer ifadeyle belâgat üsluplarına en fazla başvurmak zorunda kaldıkları ilke olmuştur. Söz konusu ilke bağlamında Allah’ın adalet ve hikmet sahibi olduğu için kendisinden çirkin fiiller sadır olmadığı ayrıca âdil ve hâkim olan Allah’ın kullarının faydası için gerekli olan şeyleri yapmaktan geri durmayacağı vurgulanmıştır. Bununla birlikte insanların kendi eylemlerinden

sorumlu olabilmeleri için kendi eylemlerini kendi hür iradeleriyle meydana getirdikleri ve ilahi iradenin bu fiillere müdahalesinin söz konusu olmadığına altı çizilmiştir. Bu bağlamda Mu‘tezilî âlimler de âyetlerin yorumlanması esnasında zikredilen ilkelere aykırı düşmemek için belâgat ilmine başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu ifadeler çerçevesinde Mu‘tezilî âlimler, “*Allah’ın kalpleri mühürlediği, münafık ve kâfirleri kınadığı, onları iman etmekten alıkoyduğu buna ilaveten Allah’ın tuzak kurduğu*” gibi genel anlam itibarıyla Allah’ın kabîh bir eylemde bulunduğu zahiri anlamlarıyla delalet eden âyetleri i‘tizâlî fikirlerine muvafık bir şekilde yorumlayabilmek için farklı belâgat üsluplarından yararlanmışlardır.

Mu‘tezilî âlimlerin, i‘tizâlî fikirlerini âyet yorumlarına yansıtmaları bağlamında bütün belâgat üsluplarından veya büyük bir çoğunluğundan yararlandıklarından bahsetmek mümkün değildir. Ancak bu hususta en fazla yararlandıkları belâgat ilminin beyân üslupları olmuştur. Bu anlamda teşbîh, mecâz-ı mürsel, mecâz-ı aklî ve isti‘âre en fazla yararlandıkları üsluplardır. Bununla birlikte mecâz ve mecâzın çeşitleri ise âyet yorumlarında sıklıkla kullandıkları veya daha fazla müracaat etmek zorunda kaldıkları üsluplardır. Beyân üsluplarına nazaran me‘ânî üsluplarından yararlanmaları daha az olmuştur. Bunlara ek olarak bedî‘ sanatları ise âyetleri kendi i‘tizâlî fikirlerine uygun yorumlamak için en az başvurdukları alan olmuştur. Bu bağlamda bedî‘ ilimlerden mübâlağa, zaman zaman müracaat edilen bir edebî sanat olmuştur.

Ele aldığımız mu‘tezilî belâgat âlimleri içerisinde i‘tizâlî fikirlerin temellendirilmesi konusunda belâgat ilminden en çok yararlanan âlim Kâdî Abdulcebbâr olmuştur. Zahiri anlamları itibarıyla i‘tizâlî fikirlerine aykırı gibi görünen âyetleri belâgat üslupları ile mezhebî anlayışına uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmıştır. Bu anlamda Kur’an’daki benzer kullanımları da kendi yorumunu desteklemek için misal olarak zikretmiştir. Ayrıca âyetin siyâk ve sibakından bununla birlikte Arap şiirinden ve darb-ı mesellerden istifade etmek suretiyle i‘tizâlî fikirlerini temellendirme çabası içerisinde olmuştur.

Kâdî Abdulcebbâr, âyetleri i‘tizâlî fikirlerine uygun olarak yorumlamak için başvurduğu belâgat üsluplarını detaylı bir şekilde açıklamaz. Âyette hangi belâgat üslubunun olabileceğini ifade eder ancak bunu etraflı bir şekilde anlatmaz. Genel

olarak ifade ettiği üslubun Araplar tarafından kullanıldığını dile getirir bazen de söz konusu üslubu temellendirmek için benzer kullanımlardan deliller getirir. Kâdî Abdulcebbar'ın izlediği yöntemin aksine Zemahşerî ise i'tizâlî fikirlerini temellendirmek için başvurduğu belâgat üsluplarını detaylı bir şekilde ele alır. Benzer misalleri, etraflı bir şekilde ele alarak âyet hakkındaki i'tizâlî fikrini daha da temellendirmeye çalışmaktadır. Zemahşerî'nin söz konusu yöntemi de belâgat ilminin gelişimine olumlu bir katkıda bulunmuştur.

Mu'tezile ekolünün belâgat ilmi ile ilgilenmesine vesile olabilecek faktörlerden biri i'câzu'l-Kur'ân konusu olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda fetih hareketleri ile karşılaşılan farklı din ve kültürlerle mensup insanlardan peygamber efendimizin nübüvvetine ve Kur'ân'a yönelik tenkitler gelmeye başlayınca İslâm ulemâsı mezkûr insanlarla ilmî bir mücadeleye girmişlerdir. Bu anlamda Mu'tezile ekolüne mensup kelamcılar da ifade edilen ilmî mücadelenin öncülerinden olmuşlardır. Kur'ân'ın i'câzını ispatlamamanın gayreti içerisinde olmuşlardır. Ayrıca Mu'tezilî âlimler/kelamcılar peygamber efendimizin nübüvvetinin ispatı konusunda kendilerine muhalif olanların itirazlarına cevap verirken Kur'ân dışındaki mûcizeleri peygamber efendimizin nübüvveti için delil olarak kabul etmezler. Ancak bununla ilgili delilin Kur'an i'câzı olduğunu ifade ederler. Bu vesileyle de Kur'ân'ın i'câzının ne olabileceği konusunda araştırmalar yapmışlardır. Dolayısıyla söz konusu araştırmalar da Mu'tezilî âlimlerin Kur'ân ile ilgili çalışmalar yapmalarına, belâgat ilmi ile ilgilenmelerine ve belâgata katkıda bulunmalarına vesile olmuştur. Nitekim i'câz ile ilgili ilk eserler mu'tezilî âlimler tarafından kaleme alınmıştır.

Bununla birlikte Mu'tezilî âlimlerin hem diğer din ve kültürden olan insanlarla hem de İslâmî ekol müntesipleri ile yaptıkları cedel ve münâzaralarda muhataplarının içinde buldukları duruma göre konuşmaları, ifadelerinin açık ve seçik olmalarına dikkat etmeleri gibi hususlar da onların belâgat ile ilgilenmelerine sebep olmuştur. Ayrıca Mu'tezile ekolüne mensup bazı kelamcıların edip olmaları, bir hitabın nasıl olması gerektiği üzerine bir düşüncenin içerisine girmeleri onların ayrıyeten belâgat ile ilgilenmelerine vesile olmuştur.

## KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ ('İlmu'l-beyân ve'l-bedî')*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2018/1439.
- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâgatu funûnuhâ ve efnânuhâ ('İlmu'l-me'ânî)*. 13. Bs. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2018/1439.
- Abbâs, Fadl Hasan. *el-Belâgatu'l-mufterâ 'aleyhâ beyne'l-asâleti ve't-tebe'iyye*. 3. Bs. Dâru'l-Furkân, 1999/1420.
- Abbâs, Fadl Hasan. *İ'câzu'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2004/1424.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk*. Thk. Tavfîk et-Tavîl - ve Saîd Zâyed. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, t.y.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'câzu'l-Kur'ân*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *el-Muhît bi't-Teklîf*. Thk. Ömer es-Seyyid 'Azmî. Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısriyye li't-Tibâe', t.y.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Adnan Zerzûr. İstanbul: Dâru'l-Mekâsîd-Dâru'r-Ravza, 2018/1439.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdulkirim Osman. 3. Bs. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996/1426.
- Abdulcebbâr, Kâdî. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*. Thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Mısır: Mektebetu'n-Nâfize, 2006.
- Abdulcebbâr vd., Kâdî. *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Ma'hadu'l-İlmânî li Ebhâsi's-Şarkıyye-Dâru'l-Fârâbî, 2017/1439.
- Abdurrahman, Aişe. *el-İ'câzu'l-beyânî li'l-Kur'ân ve mesâilu İbni'l-Ezrak*. 3. Bs. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1990.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. Ankara: Ağaç Kitapevi Yayınları, 2005.
- 'Alevî, Yahya b. Hamza. *et-Tirâzu'l-mutezammin li esrâri'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1995/1415.
- 'Alîvî, Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *et-Tevcîhu'l-belâgiyyu li âyâti'l-'akîde*. Riyad: Câmî'atu'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, 2008/1429.

- Altıntaş, Ramazan. “Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler”. *Kelam (el-Kitabı)*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 4. Bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Altıntaş, Ramazan. “Salâh-Aslah Meselesi”. *Kelam (El Kitabı)*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Apak, Âdem. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- ‘Arafe, Abdulaziz Abdulmutî. *Kadiyyetu i ‘câzi’l-Kur’ânî ve eseruhâ fi tedvîni’l-belâğati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: ‘Alemlü’l-Kutub, 1985.
- Asker, Abdil Muhsin b. Abdilaziz. *el-Belâğatu fi dav’i mezhebi’s-selef fi’l-‘itikât*. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1435.
- ‘Askerî, Ebû Hilal. *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî - ve Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru’l-İhyâi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1952/1371.
- Atîk, Abdulaziz. *Fî târihi’l-belâğati’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, t.y.
- Atîk, Abdulaziz. *‘İlmu’l-beyân*. Beyrut: Dâru’l-Nehdati’l-‘Arabiyye, 1985/1405.
- ‘Avâcî, Muhammed b. Abdulaziz. *İ‘câzu’l-Kur’ânî’l-Kerîm inde Şeyhi’l-İslam İbn Teymiyye*. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1427.
- Aydın, Fuat. “Ali b. Rabben et-Taberî’nin Kitâbu’d-Dîn ve’d-Devle Adlı Eseri ve İsbat-ı Nübüvve Geleneğindeki Yeri”. *Usûl İslam Araştırmaları* 6/6 (01 Aralık 2006): 27-56.
- Aydın, İsmail. *Kur’ân’ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2012.
- Aydın, İsmail. “Me‘âni’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci (Mu‘tezile’nin Oluşunu ve Ebu’l-Huzeyl Örneği)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Ba’dânî, Mahmûd. *İ‘câzu’l-Kur’ânî’l-Kerîm inde’l-İmam İbn Âşûr fi tefsirihî et-tahrîr ve’t-tenvîr*. Suudi Arabistan: Kursiyyu’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 1435.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne’l-firak*. Thk. Muhammed Osman el-Huş. Mısır: Mektebetu İbni Sîna, 1988/1409.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip. *İ‘câzu’l-Kur’ân li’l-Bâkılânî*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. 5. Bs. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1997.
- Bakırcı, Selami - Demirayak, Kenan. *Arap Dili Gramer Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2019.

- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Melâyîn, 1997.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri)*. 8. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Brockelman, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi I*. Trc. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm - ve Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mûcize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2005.
- Bûtî, Ramazan. *Min revâi 'i'l-Kur'ân*. Dîmeşk: Mektebetu'l-Fârâbî, 1975/1395.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. Trc. Burhan Köroğlu vd., İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Abdusselam Harun. 7. Bs. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. Muvaffak Şihâbuddîn. 3. Bs. Lübnan: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbu'l-Hayevân*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbu'l-heyevân*. Thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996/1416.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilu'l-Câhız*. Thk. Abdusselam Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1964/1384.
- Cârim, Ali el- - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdıha*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1999.
- Carullah, Zühdi. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1974.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Kur'ân ve Sünnette Tartışma Yöntemi ve Adabı*. Trc. Abdullah Tunçer. İstanbul: Polen Yayınları, 2007.

- Cibrîl, Muhammed b. es-Seyyid Râdî. *‘Înâyetu’l-Muslimîn bi ibrâzi vucûhi’l-i’câz fi Kur’âni’l-Kerîm*. Riyad: Mecmau’l-Melik Fahd li Tibâ‘ati’l-Mushafi’ş-Şerîf, 1421.
- Cinnî, Ebu’l-Feth Osmân b. *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali Neccâr. 2. Bs. Beyrut: ‘Âlem el-Kutub, 2010/1431.
- Cumahî, İbn Sellâm. *Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ’*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru’l-Medenî, 1974/1394.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu’l-i’câz*. 3. Bs. Kahire: Matba‘atu’l-Medenî, 1992/1413.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu’l-i’câz (Sözdizimi ve Anlambilim)*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru’l-belâga*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru’l-Medenî, 1991/1412.
- Cürcânî, Ebu’l-Hasan Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta’rifât*. Thk. Nusreddîn Tûnusî. Kahire: Şeriketu’l-Kuds li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 2007.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *el-Hâşiyetu ‘ale’l-mutavvel*. Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2007/1428.
- Çelebi, İlyas. “Mu‘tezile”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Çelebi, İlyas. “Sâhib b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çelebi, Muharrem. “Kutrub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. “Mutezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964).
- Çuhadar, Mustafa. “Sümâme b. Eşres”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dayf, Dayf. *el-Belâgatu Tatavvurun ve Târihun*. 13. Bs. Kahire: Dâru’l-Maârif, 2011.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu’n-nahviyye*. 7. Bs. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1968.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu edebil-‘Arabî el-Asru’l-Abbâsiyyu’l-evvel*. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1966.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. 4. Bs. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

- Demirci, Mustafa. “Mu‘tezile’nin İslam Medeniyetine Katkıları-Cedel-Tercüme ve Tabîî Bilimlerdeki Rölü-”. *Marîfe Bilimsel Birkim* 3/3 (31 Aralık 2003).
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *Ahbâru’t-tvâl*. Thk. Abdulmun‘im ‘Âmir - ve Cemaleddîn eş-Şiyâl. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubil-‘Arabî, 1960.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-. *el-İmâme ve’s-Siyâse*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru’l-Edvâ’, 1990/1410.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-. *‘Uyûnu’l-ahbâr*. Thk. Yusuf Tavîl. 4. Bs. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2009.
- Divlekçi, Celalettin. “Ali b. İsâ er-Rummânî’nin i‘câz Anlayışı”. *İstanbul İlahiyat Fakültesi Dergisi (Darulfunun İlahiyat)* 0/35 (2016).
- Döner, Naim. “İ‘câz İlminin Doğuşu ve Tarihi Süreci”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (25 Ekim 2016): 0-0.
- Durî, A. Aziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. Trc. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. “Ebû Ya‘kub Sekkâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu‘cizetu’l-Kubrâ*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1998/1418.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm’da İtikadî, Siyasî ve Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2014.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu Mezâhibi’l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, t.y.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu’l-cedel*. Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1934.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Tefsirde Akılcı Eğilim*. Trc. Numan Konaklı - Nihat Uzun. İstanbul: Mana Yayınları, 2015.
- Ebu’l-Fidâ, İmâmuddîn el-Meliku’l-Müeyyed İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fî ahbâri’l-beşer*. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1977.
- Efendioğlu, Mehmet. “Süheyb b. Sinân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Efgânî, Saîd. *Min Târîhi’n-nahv*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y.
- Ekber, Nâşî. *Mesâilu’l-İmâme*. Thk. Josef Van Ess. Beyrut, 1971.
- Emîn, Ahmed. *Duha’l-İslâm*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 2008.
- Emîn, Ahmed. *Fecru’l-İslâm*. 3. Bs. Lübnan: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2009.

- Enbâri, Kemâleddîn. *Nuzhetu'l-elibbâ'*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003/1424.
- Enes Erdim. "Zemahşerî ve Keşşâf". *Meşhur Müfessirler ve Örnek Metinler I*. Ed. Mürsel Ethem vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.
- Erkol, Ahmet. "Nassın Anlaşılmasında Te'vil ve Müteşabih Sorunu". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2006).
- Esîr, Ziyâuddîn İbnu'l-. *el-Meselu's-sâir*. Thk. Kamil Muhammed Muhammed 'Avîde. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2020/1441.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*. Trc. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2019.
- Evsat, Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mucâşi'î el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Şemseddîn. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2011.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. Thk. Muhammed 'Avad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Mektebu Lübnan Nâşirûn, 2004.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu sadri'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1970.
- Feyyûmî, Muhammed İbrahim. *el-Havâric ve'l-Murcie*. Beyrut: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2003.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelâm Tarihi*. 8. Bs. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2015.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güneş, Kamil. "Mu'tezili Düşüncede Aklın Nakilden Önce Gelmesi Meselesi Üzerine (Kâdî Abdulcebbâr Örneği)". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 1/1 (2004).
- Ğâmidî, Salih b. Ğaramullah. *el-Mesâilu'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav'i ma verede fî kitâbi'l-intisâf li İbni'l-Müneyyir*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1998/1418.
- Ğurre, Muhammed Heysem. *el-Belâgatü 'inde'l-Mu'tezile*. Abû Dabî: Abû Dabî li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 2007/1428.

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*. Erzurum: Ekev Yayınevi, 2001.
- Hâlidî, Salah Abdulfettah. *el-Beyân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Ürdün: Dâru'l-'Ammâr, 1989.
- Hâlidî, Salah Abdulfettah. *İ'câzu'l-Kur'ân'î'l-beyânî ve delâilu masdarihi'r-rabbânî*. Amman: Dâru'l-'Ammâr, 2000.
- Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Vefeyâtu'l-'ayân. Ed. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâder, 1968.
- Hamad, Ğânim Kaddûrî. *Muhâdarât fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru'l-'Ammâr, 2003.
- Hamevî, Yâkut. *Mu'cemu'l-udebâ'*. Thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993/1414.
- Harputî, Abdullatif. *Kelâm Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. Trc. İsmail Yiğit - Sadrettin Gümüş. 3. Bs. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Hatîb, Abdülkerim. *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1974.
- Hayrettin Karaman vd., trc. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. 27. Bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *Kitâbu'l-intisâr*. Trc. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İmiyye, 2004/1425.
- Hımsî, Nuaym. *Fikretu i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1980.
- Himyerî, Neşvân el-. *el-Hûru'l-'în*. Thk. Kemal Mustafa. Tahran: Merkezu'l-Buhûsu'l-Kompûteriyye li'l-'Ulûmi'l-İslamiyye, 1972.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihi Rivayetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 1986): 149-176.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. Trc. Alp Eker vd. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *el-Mufasssal fî târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Beyrut: Muessestu'r-Risâle, 1979/1399.

- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmi Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Itr, Hasan Diyâuddîn. *el-Mu'cizetu'l-hâlîde*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- Iyâz, Kâdî. *eş-Şifâ bita'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. Thk. Abduh Ali Kûşek. Dübey: Câizetu Dübeyi'd-Düeliyyeti li'l-Kur'an'î'l-Kerîm, 2013.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekariyyâ. *Mu'cemu-mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselam Harun. Dâru'l-Fikr, 1979/1399.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *İslâm Tarihi*. Trc. Ahmet Ağırakça vd. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2008.
- İbn Nübâte, Cemâleddîn. *Serhu'l-'uyûn fi şerhi risâleti İbn Zeydûn*. Thk. Muhammed Fadl İbrahim. Beyrut, 1964.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnâvût. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986/1406.
- İbnu'l-Kıftî, Cemâluddîn Ebi'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asîriyye, 2004.
- İbnu'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Munye ve'l-emel)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnu'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînillah Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtu'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: en-Neşerâtu'l-İslâmiyye, 1961/1380.
- İsfehânî, Râgîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Mekke: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 2009.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fid-dîn*. Thk. Kemal Yusuf el-Hût. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- İskenderî vd., Ahmed. *el-Mufasssal fi târihi'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi'l-'Ulûm, 2004/1425.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Karadaş, Cağfer. *Kelam Tarihi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Kassâb, Velîd. *et-Turâsu'n-nakdiyyu ve'l-belâğîyyu li'l-Mu'tezile hattâ nihâyet'l-karni's-sâdisi'l-hicriyyi*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1975.

- Kattân, Mennâ'. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1995.
- Kaya, Mahmut. "ed-Dîn ve'd-devle". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1994.
- Kazvînî, Hafîb. *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*. Thk. Abdulhamit Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2009.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Kulliyât*. Thk. Adnan Derviş - ve Muhammed el-Mısırî. 2. Bs. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, t.y.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2015.
- Kıftî, Cemâleddîn Ebi'l-Hasan Alî b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2004/1424.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Kırkız, Mustafa - Ekhtiar, Ousama. *el-Muktedab fî'l-belâgati'l-'Arabiyye*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009).
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdulkadir b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 2. Bs. Dâru Hicr, 1993/1413.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - ve İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1964.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 32: 41-45. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (30 Haziran 2002): 168-210.
- Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddîn Kasım b. *Tâcu't-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992/1413.
- Lâşîn, Abdulfettah. *Belâgatu'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdulcebbâr*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.

- Lugavî, Ebû Tayyib. *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-red*. Thk. Muhammed Zeynehum Muhammed Azeb. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1992.
- Mantran, Robert. *İslâmın Yayılış Tarihi*. Trc. İsmet Kataoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1981.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. *Lisânu'l-'Arap*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Manzûr, Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. *Muhtasar Târîhu Dımaşk li İbni Asâkir*. Thk. Rûhiyye en-Nehhâs vd.,. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1984/1402.
- Matlûb, Ahmed. *el-Belâgatu 'inde's-Sekkâkî*. Bağdat: Dâru't-Tedâmun, 1964/1384.
- Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatuvvuruhâ*. Lübnan: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 2000.
- Mekârim, Ali Ebû. *Medhal ilâ târihi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kahire: Dâru Ğarîb, 2008.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Târîhu 'ulûmi'l-belâga*. Kahire: Dâru Mirâsi'n-Nubuvve, 2019/1440.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâga*. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1993/1424.
- Mes'ûdî, Alî b. Hüseyin. *Murûcu'z-zeheb*. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2007/1428.
- Meydânî, Abdurrahman Habennek. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996/1476.
- Muberrred, Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2010/1431.
- Muhammed, Muhammed Şeyh Alyû. *Menâhîcu'l-lugavvîn fi takrîri'l-'akîde*. 2. Bs. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1424.
- Musa, Muhammed b. Hasan b. Ukayl. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İmâmi's-Suyûtî ve'l-'ulemâ'*. Cidde: Dâru'l-Endülüs el-Hadrâ, 1997/1417.
- Musa, Muhammed Ebû. *el-Belâgatu'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî ve eseruhâ fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. 2. Bs. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988/1408.
- Musa, Muhammed Ebû. *İ'câzu'l-belâgî*. 4. Bs. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2012/1433.
- Mu'tez, Abdullah b.. *Kitâbu'l-bedi'*. Thk. İrfan Matarcî. Beyrut: Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012/1433.

- Mükrim, Adul‘âl Salim. *Halkatu’l-mefkûd fî târihi’n-nahvi’l-‘Arabî*. 2. Bs. Beyrut: Muessetu’r-Risale, 1993/1413.
- Müslim, Ebu’l-Huseyn Müslim b. Haccâc b. *Sahîhu Müslim*. Thk. Ahmed Şemsuddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1998/1418.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fî i‘câzi’l-Kur’ân*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, t.y.
- Nallino, Carlo Alphonso. *Buhûs fî’l-Mu‘tezile (et-Turâsu’l-Yûnânî fî hadârâti’l-İslâmiyye)*. Trc. Abdurrahman el-Bedevî. Mısır: Mektebenu’n-Nahdati’l-Mısriyye, 1940.
- Nâsıf vd., Hıfînî. *Durûsu’l-belâga*. Kuveyt: Mektebetu Ehli’l-Eser, 2004/1425.
- Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Thk. Yusuf Tavîl. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 2010.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Neş’etu’l-fikri’l-felsefî fî’l-İslâm*. 9. Bs. Kahire: Dâru’l-Maârif, 1995.
- Nevbahtî, İsmâil b. Ali. *Firaku’ş-Şîa*. Beyrut: Menşûratu’r-Rıdâ, 2012.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref b. Murî en-. *Tehzibu’l-esmâ ve’l-lugât*. Kahire: İdâretu’t-Tibâ‘âti’l-Munîriyye, t.y.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Ömerî, Ahmed Cemal. *el-Mebâhisu’l-belâgiyye fî dav’i kadiyyeti i‘câzi’l-Kur’ân*. Kahire: Mektebetu’l-Hancî, 1990/1410.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Öz, Mustafa. *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. 1. Bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. “Ebû Ali Fârisî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özdemir, Metin. *Mutezile’nin Kur’ân Müdafaası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Özler, Mevlüt. “Kelam Tarihi”. *Kelam (el-Kitabı)*. Ed. Şaban Ali Düzgün. 4. Bs. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Özli, Muzaffer. “Arap Dilinde İtnâb’ın Tarihi Seyri ve Önemi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2013).

- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003).
- Râfî'î, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve belâgatu'n-nebeviyye*. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbil'-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2012.
- Râzî, Fahreddîn. *İ'tikâdâtü firakı'l-Muslimîn ve'l-müşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1982.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Trc. Lütfullah Cebeci vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981/1401.
- Râzî, Fahreddîn. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. Thk. Bekrî Şeyh Emîn. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1985.
- Rebî'î, Fâlih. *Târîhu'l-mu'tezile fikruhum ve 'akâiduhum*. Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr, 2001.
- Rufeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kutubu't-tefsîr*. 3. Bs. Bingâzi: Dâru'l-Kutubu'l-Vataniyye, 1990.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan. *Kur'ân'ın Anlam İncelikleri ve Eşsiz Belâgatu (en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân)*. Trc. Numan Konaklı. İstanbul: Neva Yayınları, 2020.
- Sâbûnî, Nureddin. *Maturidiye Akaidi*. Trc. Topaloğlu Bekir. 8. Bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Sa'd, Ebî Abdillâh Muhammed b. *et-Tabakâtu'l-kubrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2001/1421.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halîl İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmet Arnavût - ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000/1420.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Trc. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Abdulhamit Hindâvî. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2014/1435.
- Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullah Ahmed - ve Muhammed Zağlul Ahmed. 3. Bs. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1976.
- Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu'allimî vd.,. Haydarabad: Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1977.
- Serdar, Murat - Işık, Harun. *Kelam Tarihi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Sîbeveyhi, Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Emîl Bedî' Ya'kûb. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2009.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. Thk. Taha Muhammed ez-Zîni - ve Abdulmun'im el-Hafâcî. Kahire: Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- Subkî, Tâceddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 2017/1438.
- Sultân, Münîr. *İ'câzu'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*. 3. Bs. İskenderiyye: Munşetu'l-Ma'ârif, 1986.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-. *Buğyetu'l-Vu'ât*. Thk. Muhammed Fadl İbrahim. Dâru'l-Fikr, 1979/1399.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İktirâh fî usûli'n-Nahv*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2013/1434.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Müzhir*. Thk. Fuad Ali Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, 1988/1418.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târihu'l-hulefâ*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- Şehristânî, Muḥammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Menhâ - ve Ali Hasan Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Şehristânî, Muḥammed b. Abdulkerim b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. Trc. Mustafa Öz - Mehmet Dalkılıç. 4. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şeybânî, Ebû Amr. *Şerhu'l-mu'allâkâti't-tis'*. Thk. Abdulmecit Hemû. Beyrut: Muessesetu'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2001/1422.

- Şeyhûn, Mahmud es-Seyyid. *el-Î'câz fî nazmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1978.
- Şık vd., İsmail. *Kelam I*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Tabbâne, Bedevî. *el-Beyânu'l-'Arabî*. 2. Bs. Kahire: Müessesetu'r-Risâle, 1958/1377.
- Tabbâne, Bedevî. *Mu'cemu'l-belâgati'l-'Arabiyye*. 3. Bs. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1988/1408.
- Taberî, Ali b. Rabben. *ed-Dîn ve'd-devle*. Thk. Adil Nuveyhiz. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Hikme, 1973/1393.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*. Ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Lübnan: Müessesetu'r-Risâle, 2000/1420.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarih-i Taberî*. Trc. M. Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2007.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî*. Thk. Muhammed Fadl İbrahim. 2. Bs. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1967/1387.
- Tahmâz, Abdulhamit Mahmut. *el-Mu'cizetu ve'l-i'câz fî sûreti'n-Neml*. Beyrut: Dâru'l-Menâr, 2001.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târîhu eşheri'n-nuhât*. 8. Bs. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1995.
- Taşdelen, Hasan. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. Ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Taylan, Necip. "Ali b. Rabben et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 2002.
- Tebrîzî, Muhammed Ali Muderris. *Reyhânetu'l-edep*. İran: İntişârâtu Hayyâm, 1374.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miiftâhu'l-'ulûm*. Trc. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Teymiyye, Takiyuddîn İbn. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Suudi Arabistan: Mecma'u'l-Melik Fahd li't-Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1995/1416.

- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Futûhu'l-gayb fî keşfi 'an kinâ'i'r-rayb*. Thk. Ömer Hasan el-Kıyyâm. Dübey: Câizetu Dübeyi'd-Düeliyyeti li'l-Kur'ân'i'l-Kerîm, 2013/1424.
- Topaloğlu, Bekir. "Kur'ân-ı Kerîm'in İ'cazı (Kâdî İyâz'dan Tercüme)". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 4/1 (17 Nisan 2011): 417-438.
- Tureysisî, Rükneddîn Ebî Tâhir. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye, 2015/1436.
- Türker, Ömer. "Telâzüm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ülgen, Emrullah. *Kur'ân'ın Yorumlanmasında İ'râbın Rölü*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Vehbe, Mecdî - Mühendis, Kamil. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-'Arabiyye fî'l-lugati ve'l-edep*. 2. Bs. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1984.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Felsefesi ve Kelamı*. Trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları, 2004.
- Welhausen, Julius. *İslâmın En Eski Tarihine Giriş*. Trc. Fikret Işıltan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1960.
- Yağmûrî, Ebu'l-Mehâsin Yusuf bin Ahmed el-. *Nûru'l-kabes el-muhtasâr mine'l-muktebes*. Thk. Rudolf Sellheim. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1964.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdulemîr Menhâ. Beyrut: Şeriketu'l-E'lemî li'l-Matbû'ât, 2010/1431.
- Yavuz, Salih Sabri. "Tevbenin İtizali Yorumu". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Hasan - Demir, Şehmus. "Kur'ân'ın İ'câz Yönleriyle İlgili Geleneksel ve Çağdaş Görüşlere Genel Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004).
- Yusuf Şevki, Yavuz. "Cedel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zâyed, Ali 'Aşrî. *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetu'ş-Şebâb, 1982.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezâk el-Murtezâ. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.

- Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İdâh fî 'ileli'n-nahv*. Thk. Mazin el-Mübarek. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006/1427.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tabakâtu'l-Kurrâ'*. Thk. Ahmed Hân. Riyad: Merkezü Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, 1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhir ve'l-'alâm*. Ed. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. Trc. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni't-te'vil fî vücûhi't-te'vil*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012/1433.
- Zemlekânî, Kemâluddîn Abdulvâhid b. Abdulkerîm. *el-Burhânu'l-kâşif 'an i'câzi'l-Kur'an*. Thk. Hatice el-Hadîsî - ve Ahmed Matlûb. Bağdat: Matbaatu'l-'Anî, 1974/1394.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Huseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002/1423.
- Zeydân, Corcî. *İslâm Uygarlıkları Tarihi*. Trc. Nejdî Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu Âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Zeyyât, Hasan Ahmed. *Târîhu edebi'l-'Arabî*. 2. Bs. Abû Dabî: Mektebetu's-Safâ', 2010/1431.
- Zurkânî, Muhammed Abdulaziz. *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmil'l-Kur'an*. Thk. Fevvâz Ahmed Zemrelî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Zübeydî, Ebû Bekir. *Tabakâtun'n-nahviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 3. Bs. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1973.