

Makalenin Türü : Araştırma Makalesi  
Geliş Tarihi : 03.07.2023  
Kabul Tarihi : 17.04.2024



<https://doi.org/10.29029/busbed.1322286>

## İ'TİZÂLÎ DÜŞÜNCENİN ÂYETLERİN DİLSEL YORUMUNA ETKİSİ

Eyüp SEVİNÇ<sup>1</sup>

### ÖZ

Mu'tezile İslam düşünce tarihinde önemli bir yeri olan aynı zamanda islâm ile ilgili itikadi prensipleri, akli ilkeler çerçevesinde temellendirmeye çalışan kelâmi bir ekoldür. Mu'tezile'nin ortaya çıkmasında fetihlerin akabinde farklı din ve kültürlerle mensup insanlarla karşılaşılması ayrıca söz konusu fetihler neticesinde ilmi ve kültürel gelişmelerin artması önemli bir etken olmuştur. Mu'tezile ekolü, itikadi alanda ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte kendine özgü inanç esasları ile ilgili ilkeleri oluşturmaya başlamıştır. Bu bağlamda usul-i hamse olarak ifade ettikleri “*tevhid, adl, va'd ve va'id, el-menziletu beyne'l-menziletuyen ve emr bi'l-ma'rûf nehyi 'ani'l-münker*” prensiplerini kendilerine ölçü edinmişler. İtikadi alandaki bütün düşünce ve meselelerini bu ilkeler çerçevesinde ifade etmeye çalışmışlardır. Buna ilaveten itikadi konularda Kur'ân'ın naslarına da aykırı bir düşünce ortaya koymamaya gayret etmişlerdir. Ancak bazen kendi ilkeleri ile Kur'ân naslarının çeliştiklerini görmüşlerdir. Dolayısıyla söz konusu nasları kendi itikadi ilkelerine uygun bir şekilde yorumlayabilmek için Arap dilinin imkânlarından yararlanmaya çalışmışlardır. Buna paralel olarak mu'tezilî nahiv âlimleri de i'tizâlî düşüncelerine aykırı gördükleri ayetlerin zahiri anlamlarını dilin imkânlarından yararlanarak kendi itikadi düşüncelerine uygun olarak yorumlamışlardır. Bu çalışmada Arap dilinin tüm dilsel imkânları dâhil olmak üzere mu'tezilî nahiv âlimlerinin Kur'an naslarını kendi itikadi ilkelerine göre yorumlamak için Arap dilinden nasıl istifade ettikleri konusu işlenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Nahiv, Mu'tezile ekolü, Kur'ân nasları, İtizali düşünce

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Anabilimdalı, [esevinc@bingol.edu.tr](mailto:esevinc@bingol.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7855-567X>

Article Type : Research Article  
Date Received : 03.07.2023  
Date Accepted : 17.04.2024



<https://doi.org/10.29029/busbed.1322286>

## THE EFFECT OF I'TIZALI THOUGHT ON THE LINGUISTIC INTERPRETATION OF THE VERSES OF QUR'AN

Eyüp SEVİNÇ<sup>1</sup>

### ABSTRACT

Mu'tazila has an important place in the history of Islamic thought. At the same time, it is a theological school that tries to justify the theological principles related to Islam with rational principles. Encountering people from different religions and cultures after the conquests and the increase in scientific and cultural developments due to these conquests were also an important factor in the emergence of the Mu'tazila. With the emergence of the Mu'tazila school in the field of creed, it began to form its own principles of belief. In this context, they adopted the principles of "*tawhid, adl, va'd and va'id, al-manzila bayn al-manzilatayn and al-'amr bi al-ma'rûf nahy 'an al-munkar*", which they refer to as "al-usul al-khamsa". They tried to express all their thoughts and issues in the field of belief within the framework of these principles. They tried to express all their thoughts and issues in the field of theology within the framework of these principles. In addition, they have made an effort not to put forth an opinion contrary to the texts of the Qur'an on theological issues. However, they saw that they sometimes contradicted their own principles and the verses of the Qur'an. Therefore, they tried to benefit from the possibilities of the Arabic language in order to interpret the aforementioned verses in accordance with their own creed. Parallel to this, mu'tazilite nahw scholars interpreted the apparent meanings of the verses, which they deem contrary to their i'tizali thoughts, in accordance with their own creed by taking advantage of the language's possibilities. In this study, we tried to deal with the issues of how Mutazilite Nahw scholars used the Arabic language to interpret the verses of the Qur'an according to their own creed principles.

**Keywords:** Arabic language, Nahw, Mu'tazila school, Verses of the Qur'an, I'tizali thought

<sup>1</sup> Assist. Prof., Bingöl University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Translation and Interpreting, [esevinc@bingol.edu.tr](mailto:esevinc@bingol.edu.tr), <https://orcid.org/0000-0001-7855-567X>

## 1. GİRİŞ

İslam düşünce tarihinde Mu'tezile, hicri ikinci asrın başlarında Basra şehrinde ortaya çıkan bir kelâmî düşünce ekolüdür. İslam akaidini daha çok akli ilkelerle temellendirme eğiliminde olmuştur. Bu temel niteliklere ek olarak mu'tezile kelimesi köken itibariyle “ayrılmak, uzaklaşma” anlamına gelen عَزَلَ fiilinin iftiâl (افعال) babına dönüştürülmesiyle elde edilen اعْتزال kelimesinden türetilmiş ism-î fâildir. Ayrıca mu'tezile kelimesinin anlam itibariyle nasıl ortaya çıktığı veya bu ismin kimler tarafından verildiği ile ilgili birçok farklı görüş ve rivayetler bulunmaktadır. Farklı olay ve olgular çevresinden hareketle söz konusu ismin kaynağı, âlimler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Mu'tezile isminin Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) ilim meclisindeki bir itikadi tartışmadan ortaya çıktığı görüşü mezkûr gayretlerden biridir. Buna göre Hasan-ı Basrî'ye büyük günah işleyen kimseye itikadi yönden nasıl bir hüküm verilmesi gerektiği ile ilgili bir soru yöneltilir. Bu soruya cevap vereceği esnada Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) araya girerek “büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne kâfir olduğunu bu ikisinin arasından bir yerde (el-Menziletu beyne'l-menziletayn) olduğu” ifade ederek cevap verir. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî de اعْتزال عننا واصل “Vâsıl bizden ayrıldı” cümlesini sarf eder. Bu olaydan sonra da Vâsıl b. Atâ ve onun fikri taraftarları, mu'tezile (معتزل) “ayrılanlar” adıyla zikredilmişlerdir. (Altıntaş, 2015a, s. 63; Bağdâdî, 1988, ss. 107-108; Carullah, 1974, s. 7; Ebû Zehra, 2014, s. 143; İsrâfâiyînî, 1983, ss. 67-68; Neşşâr, 1995, s. 1/373; Sâbûnî, 2005, 2005, s. 161; Sem'ânî, 1977, s. 12/338-339; Şehristânî, 1414/1993, s. 1/45)

Mu'tezile kelâmî bir ekol olması hasebiyle kendi inanç esaslarını oluştururken içinde buldukları düşünce ve kültür ortamından etkilenmişlerdir. Dolayısıyla kendi kelâmî sistemlerini oluştururken söz konusu ortamı da dikkate almışlardır (Hayyât, 2018, s. 50). Kendi inanç esaslarını “usûl-i hamse” olarak ifade etmişlerdir. Bu bağlamda “Kitâbu'l-intisâr”ın yazarı Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât'a göre bu beş ilkeyi kabul etmeyen kimse mu'tezilî olarak kabul edilmez (Hayyât, 2018, s. 20). Bu bağlamda tevhid, Allah'ın kadîm olduğunun ve kıdem'in de onun has sıfatı olduğunu dile getirmektir. Mu'tezile, Allah'ın isim ve sıfatlarının ezeli olduğu fikrini benimsemeyiz (Şehristânî, 2017, s. 59). Çünkü bunların ezeli olduğunu kabul etmek şirke sebep olur bir diğer ifadeyle “taaddud-u kudemâyı” gerektirir. Birden çok ilahın varlığı da İslam'ın tevhid ilkesine aykırılık arz eden bir husustur (Öz, 2012, s. 242). Adl ilkesi, Allah'ın fiilleri ile birlikte onun için caiz olan ve olmayan hususları içerir. Bu bağlamda mezkûr ilke ile Allahu teâlâ, çirkin fiili bilir ve onu yapmaktan müstağni olduğu dile getirilmeye çalışılır (Abdulcebbar, 2013, s. 2/8). Va'd ve va'id ilkesi insan itaatkâr olup, ibadetini yerine getirmiş, yaptığı kusurlardan tevbe etmiş ve mümin bir şekilde bu dünyadan ayrılırsa ahirette yaptıklarına karşılık Allah'ın sevap ve nimetlerine mazhar olmasıdır (Öz, 2012, s. 242). El-menziletu beyne'l-menziletayn ilkesi, büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne de kâfir olduğunu ancak böyle bir kimsenin fâsik olduğunu ifade eder (Mes'ûdî, 2007, s. 3/185). El-Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî 'ani'l-münker ilkesi ise iyiliği emir ve tavsiye etmek, kötülüğü engellemek ve sakındırmak bir diğer ifadeyle marûfu yerine getirip münkeri de yapmamak anlamını taşımaktadır (Ebû Zehra, 2014, s. 148).

Mu'tezile ekolü, kendi itikadi fikirlerini temellendirirken beş temel ilkeyi esas aldıkları gibi Kur'ân ayetlerinin yorumlanmasında da söz konusu ilkeleri temel almışlardır. Bu minvalde Kur'ân ayetlerini yorumlarken kendi itikadi ilkelerine aykırı gibi görünen ayetlerin zahiri anlamlarını itizâlî düşüncelerine uygun bir şekilde yorumlamaya çalışmışlardır. Bunun için de Arap dilinin imkânlarından bir diğer ifadeyle lügat, nahiv ve belâgat ilimlerinin üslup inceliklerinden istifade etmeye çalışmışlardır. (Muhammed, 1424, s. 66) Dolayısıyla bu makalede de mu'tezilî nahiv âlimlerinin genel anlamda Arap dilinin bütün dil imkânlarından yararlanarak mezhebî anlayışlarına göre yorumladıkları âyet örnekleri verilmeye çalışılacaktır.

## 2. AHFEŞ EL-EVSAT

Ebu'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî'î el-Belhi el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), (Hamevî, 1993, s. 3/1376) hocası Sibeveyhi gibi Fars asıllıdır (Dayf, 1968, s. 94). Belh şehrinde doğmuş, ilim talep etmek için Basra'ya gelmiş ve orada ikâmet etmiştir. Ahfeş lakaplı üç nahiv âliminden biridir. Evsat lakabından da anlaşılacağı üzere sıralama olarak ikinci sırada yer alır. Bununla birlikte Ahfeş lakaplı, üç âlimin en meşhuru olarak kabul edilir (Tantâvî, 1995, s. 104). Ahfeş el-Evsat'ın kaynaklarda zikredilen en önemli ve en meşhur hocası Sibeveyhi'dir (Kıftî, 2004, s. 2/36). Aynı zamanda Sibeveyhi'nin “el-Kitab”ını yine hocası Sibeveyhi'ye okuyan yani onun denetiminde okuyan tek kişidir. Bu özellik kendisine “el-Kitab”ı açıklama ve şerh etme vazifesini yüklemiştir. Onun içindir ki, “el-Kitab”ı okumak isteyen bir kimse ona müracaat etmek zorunda kalmıştır (Lugavî, 2009, s. 80).

Ahfeş el-Evsat, Basra ekolünün önde gelen nahiv âlimlerinden birisidir (Enbârî, 2003, s. 120). Nahiv kimliği ile daha çok tanınmasına paralel olarak bazı kaynaklar kendisini kelim ve cedel ilimlerinde de insanların en bilgini olarak ele almaktadır (Hamevî, 1993, s. 3/1376). Ahfeş el-Evsat'ın kelim ve cedel ilimleri ile ilgilenmesi, kendisine araştırmacı ve sorgulayıcı bir yöntem kazandırdığını söyleyebiliriz. Nitekim nahiv ilminde üstün bir konuma erişince hocası Sibeveyhi'nin yanına gelir. Kendisiyle münâzara yapmak ister ve münâzaranın yegâne

amacının da ondan istifade etmek olduğunu söyler. Sibeveyhi de bundan kuşkusunun olmadığını ifade eder (Sirâfi, 1955, s. 38).

Ahfeş el-Evsat, itikâdî açıdan iki tane ekole intisap ettiği rivâyet edilmektedir. Bunlardan birincisi, Mürcie-i Kaderiyye temsilcilerinden, imanın Allah'ı bilmek, dil ile ikrar etmek ve kalp ile sevmek olduğunu ifade eden Ebû Şemr (Kutlu, 2006, s. 44) taraftarı olduğu aktarılır (Kıftî, 2004, s. 2/39; Suyûtî, 1988/1418, s. 2/347). Buna ilaveten Ahfeş el-Evsat'ın kader konusunda aşırıya kaçmadığı da rivâyet edilmektedir. İkinci ise Ahfeş el-Evsat'ın (Mu'tezile'nin) adalet ilkesini (insanın ihtiyârî fiillerini meydana getirmesi tamamen kendi eylemlerinin bir sonucudur) (Altıntaş, 2015a, s. 66) savduğunu aktaran rivâyettir. Söz konusu rivâyetlerde Ahfeş el-Evsat'ın hem Kaderiyye hem de Mu'tezile ekollerine intisap ettirilmesi belki de Kaderiyye ile Mu'tezile ekollerinin bazen birbirlerinin yerine kullanılmasından kaynaklanmaktadır (Suyûtî, 1988/1418, s. 2/347). Zira ilk dönem bazı âlimlerin Mu'tezile'nin, Kaderiyye'nin bir devamı olarak gördükleri de bilinmektedir (Altıntaş, 2015a, s. 66).

Ahfeş el-Evsat, nahiv, iştikâk, esvât ve arûz ile ilgili kitaplar kaleme almıştır. Konumuz ile bağlantılı ve en önemli eseri "Me'âni'l-Kur'ân" adlı eseridir (Kıftî, 2004, s. 2/42). Söz konusu eser, onun i'tizâlî düşüncelerini yansıtmaya açısından önem kazanmaktadır. Bu bağlamda Ahfeş el-Evsat'ın i'tizâlî görüşlerini yansıtan bazı âyet misalleri şunlardır: Enbiyâ sûresinin seksen yedinci âyetinde geçen *فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* "Bizim kendisini asla sıkıştıramayacağımızı zannetti" (Yûnus 10/87) *نَقْدِرَ* fiilinin *الْقُدْرَةُ* "kudret" anlamında kullanıldığını düşünmektedir. Bu bağlamda *فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ* ifadesinin *فَطَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ الْعُقُوبَةَ* "kendisini cezalandırmaya güç yetiremeyeceğimiz" şeklinde olabileceğini ifade etmektedir. (Evsat, 2011, s. 252) Hâlbuki buradaki *نَقْدِرَ* fiili *الْقُدْرَةُ* anlamında değil *نَضَبِقَ* "sıkıştırmak, daraltmak, kısmak" anlamında kullanılmıştır. Yûnus (a.s.)'in balığın karnında iken Allahu teâlâ tarafından kendisine yaşatılan bir fizikî durumdan bahsedilmektedir. (Ezherî, 2001, s. 9/39) Ahfeş el-Evsat'ın sıkıştırmak anlamı değil de kudret anlamını tercih etmesi i'tizâlî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah zulmetmekten münezzehtir onun için kullarına zulmetmez (Öz, 2012, s. 238). Ahfeş el-Evsat da kendi ekolünün görüşüne aykırı davranmamak için kudret anlamının doğru olacağını düşünmüştür. Ayrıca Ahfeş el-Evsat'ın *نَقْدِرَ* fiilin "sıkıştırmak, daraltmak, kısmak" anlamında değil de "kudret" anlamında ele alması mecâzdır. Dolayısıyla mecâzdan istifade etmek suretiyle âyeti kendi mezhebî anlayışına göre yorumlaya çalışmaktadır (Evsat, 2011, s. 252).

*Tehzibu'l-luga*'nın müellifi Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl. 370/980), Ahfeş el-Evsat'ın âyette geçen *نَقْدِرَ* fiilini "kudret" anlamında kullanmasını birkaç açıdan eleştirmiştir. Birincisi *نَقْدِرَ* fiilinin birçok âyeti kerîmede *صَبِقَ* "sıkıştırmak, daraltmak, kısmak" anlamında kullanıldığını onun için böyle bir mananın öteden beri Araplar tarafından bilindiğini ifade etmektedir (Ezherî, 2001, s. 9/39). İkincisi eğer Ahfeş el-Evsat'ın kabul ettiği gibi *نَقْدِرَ* fiili *الْقُدْرَةُ* "kudret" anlamında kullanılsaydı Allah'ın kudreti konusunda bir *ظَنَّ* "zannetmek" zan ortaya çıkardı. Zannetmek de şüphe etmek anlamına gelir. Allah'ın kudreti hakkında şüphe etmek insanı küfre götürür. Hâlbuki âyete konu olan Yûnus (a.s) bir peygamberdir. Peygamberler de bu gibi şeylere düşmekten korunduklarını belirtmektedir (Ezherî, 2001, s. 9/40). Dolayısıyla Ezherî, Ahfeş el-Evsat'ın âyeti bu şekilde te'vil etmesini doğru bulmamıştır. Ayrıca Ahfeş el-Evsat'ı, Arap dilini ve lügatini bilmeyen ama nahiv ilminde kıyas yapabilen bir kimse olarak nitelemiştir (Ezherî, 2001, s. 9/39).

Ahfeş el-Evsat, mezhebî görüşü saikiyle yorumlaya çalıştığı bir diğer misal de *إِلَى رَبِّمَا نَاطِرَةٌ* "Rablerine bakacaklardır (O'nu göreceklerdir)" âyetidir (el-Kiyâme 75/23). Ahfeş el-Evsat, âyetteki *نَاطِرَةٌ* kelimesini "bakmak" anlamında değil, *مُنْتَظِرَةٌ* "ummak, beklemek" anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ayrıca *إِلَى اللَّهِ* cümlesindeki "Allah'a bakmak" ifadesinin, *رِزْقِهِ وَرِزْقِهِمْ مَنْ نَعِمَهُ وَرِزْقِهِ* "onların Allah tarafından kendilerine gelecek olan nimet ve rızka bakmaları (ummaları)" anlamına geldiğini belirtmektedir. Söz konusu yorumunu teyit etme için de şöyle bir kıyasa başvurmuştur. Eğer bir kimse *إِلَى اللَّهِ وَ إِلَيْكَ* "Ancak Allah'a ve sana bakıyorum" şeklinde bir ifade kullansa bu ifadesi: *أَنْتَظِرُ مَا عِنْدَ اللَّهِ وَ عِنْدَكَ* "Allah'ın katında ve senin yanında olan şeyleri umuyorum/bekliyorum" ifadesi ile aynı anlama geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla Ahfeş el-Evsat'ın *نَاطِرَةٌ* kelimesini "bakmak" anlamında değil *مُنْتَظِرَةٌ* "ummak, beklemek" anlamında kullanması mecâzdır. Aynı zamanda mecâz vasıtasıyla mezhebî görüşüne muvafık bir yorumda bulunmaya çalışmaktadır (Evsat, 2011, ss. 300-301).

Ahfeş el-Evsat'ın مُنْتَظِرَةٌ kelimesini “bakmak” anlamında değil مُنْتَظِرَةٌ “ummak, beklemek” anlamında kullanılması i'tizâlî düşüncesinin bir tezahürüdür. Mu'tezile'ye göre Allahu teâlâ'yı hem dünyada görmek hem de ahirette görmek mümkün değildir. Allah'ın görülmesi teşbîh ve tescîmi (Râzî, 1981/1401, s. 17/81-82) gerektireceği endişesinden ötürü mu'tezile ru'yetullahı kabul etmemektedir. Yukarıdaki âyette de Ahfeş el-Evsat, bakmak kelimesini, ummak ve beklemek kelimelerine kıyas yaparak Allah'ın görülemeyeceğini düşünmesi, mezhebî taassubunun bir sonucudur. Lakin Ahfeş el-Evsat'ın bakmak kelimesini ummak kelimesine ircâ' etmesi ve kendi açısından akli bir temele oturtması irdelenmesi gereken bir çıkarımdır. Arap kelimelerinde böyle bir kullanımın olup-olmadığı açısından değerlendirilmeye tabi tutulabilir. Ezherî'nin ifadesiyle إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ cümlesindeki taşıdığı anlamı مُنْتَظِرَةٌ kelimesine hamletmek doğru bir kullanım değildir. Çünkü Araplar اِنْتَظَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ “bir şeye baktım” ifadesiyle اِنْتَظَرْتُهُ “onu bekledim” anlamını kastetmezler. Eğer اِنْتَظَرْتُ فَلَانًا böyle bir cümle ile kullanırlarsa buradaki ifade اِنْتَظَرْتُهُ “onu bekledim” anlamını ifade eder. Eğer نَظَرْتُ إِلَيْهِ “Ona baktım” cümlesi ile kullanılıyorsa bu şekilde telaffuz edilen bir ifadedeki bakmak eylemi sadece göz ile yapılan bir eylemi ifade eder (Ezherî, 2001, s. 14/266; Beyzâvî, 1998/1418, s. 5/267). Dolayısıyla Ahfeş el-Evsat'ın i'tizâlî düşüncesinden hareketle yaptığı kıyas, Arap dilinin ifade yöntemleri açısından mümkün görünmemektedir (Tayyâr, 2002, s. 47).

### 3.KUTRUB

Ebû Ali Kutrub Muhammed b. Mustenîr b. Ahmed'in (öl. 210/825) doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Yetiştığı ve hayatını idame ettiği yer Basra'dır (Dayf, 1968, s. 108). Aynı şekilde ilmî tahsil hayatına Basra'da başlamış ve Basra'nın önde gelen âlimlerinden ders almıştır (Kıftî, 2004, s. 3/219). İlmî tahsil hayatında iki önemli hocası bulunmaktadır. Bunlardan biri, Basra nahiv mektebinin önde gelen temsilcisi ve *el-Kitab*'ın müellifi Sibeveyhi, (Enbârî, 2003, s. 85) diğeri de Basra mu'tezilî kelamın önde gelen kelimcilerinden Nazzâm'dır (Hamevî, 1993, s. 6/2646).

Birçok tabakat kitabında Kutrub'un Mu'tezile ekolüne mensup olduğu aktarılmaktadır. Fakat Mu'tezile ekolünü neden benimsediği konusunda herhangi bir malumat bulunmamaktadır. İ'tizâlî düşünceye meylenmiş olması büyük bir ihtimalle hocası Nazzâm'ın tesiriyle olmuştur. Diğer taraftan i'tizâlî düşünceyi benimsemiş olduğunu gösteren ve kendisine nispet edilen iki tane eseri vardır. Bunlardan birincisi, *Kitâbu'r-red 'ale'l-mulhidîn fi muteşâbihi'l-Kur'an* adlı eseridir (Hamevî, 1993, s. 6/2647). Bu eser aynı zamanda Kutrub'un kelam ilmiyle ilgilendiğini veya kelam ilmiyle olan bağlantısını göstermektedir (Dayf, 1968, s. 109). İkincisi ise tefsir ile ilgili ele aldığı “*Me'âni'l-Kur'an*” adlı eseridir. Söz konusu eserde itikat açısından i'tizâlî görüşleri destekleyen yorumlar kaleme almıştır. Hatta söz konusu eseri, mescitte halka okumak istemiş fakat halkın kendisine tepki vereceğinden endişelenmiştir. Onun için sultanın yakın çevresinden kendisine böyle bir imkânın sağlanmasını talep etmiştir (Enbârî, 2003, s. 85).

Kutrub, “*Me'âni'l-Kur'an*” adlı eserinde âyeti kerîmeleri filolojik açıdan ele alırken mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün görüşlerinden de etkilenmiştir. Bu çerçevede bazı yorumlarda bulunmuştur. Örneğin فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ “*Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça yaptı*”<sup>1</sup> âyetini mezhebî taassubundan ötürü farklı bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre تَجَلَّى رَبُّهُ “*Rabbi o dağa tecelli edince*” ifadesindeki dağa tecelli etme, âyetin açık anlamından anlaşıldığı gibi Allah'ın dağa tecelli etmesi değildir. Yine ona göre tecelli etmenin ifadesi ancak تَجَلَّى رَبُّهُ “*Allah'ın emir ve kudret'inin*” (Kurtubi, 1964, s. 7/278; Mâverdi, t.y., s. 6/258) dağa tecelli etmesidir. Yoksa beden gözü ile görülmesi mümkün olmayan Allah'ın dağa tecelli etmesi değildir. Kutrub söz konusu âyeti, i'tizâlî düşünceye göre yorumlayabilmesi için dilsel araçlara başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Mahzuf bir muzaf تَجَلَّى رَبُّهُ / تَجَلَّى قُدْرَةُ رَبِّهِ takdir etmek suretiyle de âyete mezhebî bir yorum getirmiştir. Aynı zamanda bu yorumu ile tescîm ve teşbîhe düşmekten sakınmıştır (Kurtubi, 1964, s. 7/278).

Kutrub'un i'tizâlî düşünceye göre yorumladığı bir diğer âyet اِنَّ اِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ “...İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı”<sup>2</sup> ilahi hitaptaki اِنَّ اِبْلِيسَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهِ ifadesidir. Bu âyet ile ilgili şöyle bir görüş bulunmaktadır. İblis'in Allah'ın emrine itaat etmemesinin sebebi Allah'ın “*Âdem'e secde edin*” hitabındaki emirdir. Allah böyle emirde bulunmasaydı İblis de isyan etmezdi (Kurtubi, 1964, s. 10/420). Yani اِنَّ اِبْلِيسَ اِبْلِيسِ

<sup>1</sup> el-A'raf, 9/143.

<sup>2</sup> el-Kehf, 18/50.



hariç *مِنَ الْجِنَّ* İblis cinlerdendi, *فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ* Rabbinin emrinden dışarı çıktı (cinlerden olması sebebiyle). Buradaki “ف” harfi sebebiyet bildirmiş olur. Kutrub’un âyeti kerîme ile ilgili yorumuna gelirsek *فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ* “Rabbinin emrine karşı çıkma sebebiyle (onun emrinden) çıktı” (Nehhâs, 1988/1408, s. 4/255) şeklinde yorumlamıştır. İblis’in Allah’ın emrine itaat etmemesi ancak kendisinin Allah’ın emrine muhalefet etmesi sebebiyle olmuştur. Kutrub’u bu âyeti kerîmeyi böyle yorumlamaya sevk eden neden i’tizâlî düşünceye sahip olmasıdır (Kurtubi, 1964, s. 10/420). Çünkü Mu‘tezile’nin ilahi hikmet prensibi gereği, ilahi fiillerin kulların menfaatlerini gözetmesini ve tümüyle güzel olmasını gerektirir. Aynı zamanda Allah hâkimdir, fiilleri eksiksiz ve sağlam olarak gerçekleşen, gelişigüzel eylemde bulunmayan bir kimsedir. O halde Allah’ın bir maksada yönelmesi, iyi olanı istemesi ve hayrı dilemesi gerekir (Altıntaş, 2015b, s. 443).

Kutrub’un yukarıdaki âyeti kerîmeyi kendi mezhebî düşüncesine göre yorumlamak için yine dilsel araçlara başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda *فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ* ifadesine (İbnu’l-Cevzî, 1422, s. 3/90) bakıldığı zaman buradaki harfî cer olan “عَنْ” edatının, sebebiyet bildiren “ف” edatının yerine kullanıldığı müşahede edilmektedir (Kurtubi, 1964, s. 10/420).

#### 4.EBÛ ALİ FÂRİSÎ

Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî en-Nahvî (öl. 377/987), (Enbârî, 2003, s. 275) Fars asıllı olup, İran’ın (Kıftî, 2004, s. 1/308) Şirâz şehrine yakın Fesâ kasabasında doğmuştur. Nahiv ilminin önde gelen âlimlerinden biridir. Ebû İshak ez-Zeccâc (öl. 311/923), ve İbnu’s-Serrâc (öl. 316/929) (Enbârî, 2003, s. 274) gibi Bağdat’ın ileri gelen âlimlerinden ders aldı (Kıftî, 2004, s. 1/308). Ayrıca Ebû Ali Fârisî’nin yaptığı yolculuklar, ilmi hayatında önemli bir yer tutar. Bunlardan bir tanesi Bağdat’a yaptığı yolculuktur ki bu yolculuk kendisini önemli bir nahiv âlimi yapmıştır. Diğeri de Büveyhi hükümdarı Adududdevle’nin (öl. 372/938) talebi üzerine Halep’ten Şiraz’a yaptığı yolculuktur. Şiraz’da yirmi yıl kadar kaldı. Bu süre, hayatının en verimli dönemi olmuştur (Özbalıkcı, 1994, s. 10/88). Adududdevle’nin kendisine gösterdiği büyük saygıdan dolayı “*el-İdâh*” gibi önemli eserini ona ithaf etmiştir (Kıftî, 2004, s. 1/309).

Ebû Ali Fârisî, itikâdî olarak Mu‘tezile ekolüne mensup olduğu rivâyet edilmektedir. Mu‘tezile ekolüne intisap etmesinde Şiraz’a yaptığı yolculuğun büyük bir etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü Adududvele’nin veziri aynı zamanda şair ve edip olan Sahib b. Abbâd’dır. Sahip b. Abbâd’ın (öl. 385/995) babası, Ebu’l-Hasan Abbâd, Rüküddevle’nin (Adududvele’nin babası) vezir ve kâtipliğini yapmıştır. Mu‘tezile taraftarı olup “*Ahkâmu’l-Kur’ân*” adlı bir eseri bulunmaktadır. Sahip b. Abbâd da babası gibi itikâdî olarak Mu‘tezile ekolüne mensuptur. Ayrıca Sahip b. Abbâd’ın dil ve edebiyat alanında yetişmesine en büyük katkı sağlayan hocası Ebû Ali Fârisî’dir. Sahip b. Abbâd’ın devlet ricalinden olması hasebiyle hocası Ebû Ali Fârisî’nin itikâdî düşünceleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir (Çelebi, 2008, s. 35/512-515).

Ebû Ali Fârisî’nin Mu‘tezile ekolüne intisap ettiğine işaret eden diğeri bir husus da mu‘tezile’nin ileri gelenlerinden Ali Cübbâî’nin kelâmı üzerine yazmış olduğu “*Kitâbu’t-Tetabbu*” adlı eserdir (Hamevî, 1993, s. 2/814). Yaklaşık yüz varaklık bir eserdir fakat günümüze kadar ulaşamamıştır (Çelebi, 2008, s. 35/512-515). Buna ilaveten Ebû Ali Fârisî’nin, kelâm ve fıkıh ilimlerinde tebarüz eden Mu‘tezile’nin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan aynı zamanda mu‘tezile ile ilgili birçok kitap kaleme alan ve hicrî 367 yılında seksen yaş civarlarında vefat eden el-Ca’l el-Hanefî lakabıyla meşhur Hüseyin b. Ali el-Basrî el-Hanefî’nin cenaze namazını kıldırması onun mu‘tezilî bir akîdeye sahip olduğunun emarelerinden biri olarak kabul edebiliriz (Safedî, 2000, s. 13/12).

Buna ilaveten Ebû Ali Fârisî’nin i’tizâlî bir akîdeye sahip olduğunu ortaya bazı âyetlerle ilgili yorumları da bulunmaktadır. Bu bağlamda Ebû Ali Fârisî, *وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ* “Allah’ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar”<sup>3</sup> âyeti i’tizâlî fikirleri çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Ancak konuyu daha iyi anlaşılabilmesi söz konusu âyetin kendisinden bir önceki *وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا* “(Resulüm!) Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederdi”<sup>4</sup> âyet ile birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Mezkûr âyet, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kâinattaki her şeyin Allah’ın dilemesi ile meydana geldiğine dair görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak için delil olarak getirilmektedir. Çünkü âyette kullanılan *لَوْ* edatı, bir şey bulunmadığı için diğeri bir şeyin de olamayacağını ifade eder. Dolayısıyla bu edatın kullanımı Allah’ın dilemesi, meydana gelmediği için kâinattaki insanların tamamının iman etmedikleri neticesine götürür. Bu da Allah’ın, herkesin iman etmesini irade etmediğine delalet

<sup>3</sup> Yûnus 10/100.

<sup>4</sup> Yûnus 10/99.

etmektedir. Netice itibariyle âyet, imanın Allah tarafından meydana getirildiğine işaret etmektedir (Râzî, 1991, s. 12/477).

Bunun akabinde Ehl-i sünnet âlimleri, küfür ve imanın Allah tarafından meydana getirildiğine dair görüşlerini temellendirmek için de “*O, akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar*” âyetini delil olarak getirmişlerdir. Âyetteki الرَّجْسَ “*murdarlık*” kelimesi ile bazen kötü amel murad edilir. Bu bağlamda Allahu teâlâ, Ehl-i beyt’e hitaben *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا* “*Allah sizden sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor*”<sup>5</sup> şeklinde buyurmaktadır. Söz konusu âyetteki الرَّجْسَ “*murdarlık*” kelimesi ile ister küfür isterse de mâsiyet şeklinde olsun “*kötü amel*” kastedilmektedir. Ayrıca *وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا* “*tertemiz yapma*” ifadesi ile kulun küfür ve günahattan, iman ve taât temizliğine geçirilmesi kastedilmektedir. Dolayısıyla Allah teâlâ, bir önceki âyette imanın kendi iradesiyle meydana geldiğini bu âyette de rics’in kendi yaratması ile meydana geldiğini belirtmiştir. İmanın mukabili olarak zikredilen rics de “*küfür*”den başka bir şey değildir. Buna istinaden de Ehl-i sünnet âlimleri “*iman ve küfrün*” Allah tarafından meydana getirildiğini ifade etmişlerdir (Râzî, 1991, s. 12/480).

Ancak Ebû Ali Fârisî, söz konusu âyet bağlamında farklı bir yorumda bulunmuştur. Bu bağlamda da âyeti kerîmedeki الرَّجْسَ kelimesini ele alırken الرَّجْسَ kelimesinin iki açıdan değerlendirilebileceğini ifade eder. Bunlardan birincisi الرَّجْسَ kelimesi ile “*azab*”ın kastedilmiş olabileceğini söyler. Buradaki azap kelimesinin anlamının Fetih sûresi altıncı âyette geçen *وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتُ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتُ* azap<sup>6</sup> kelimesi ile aynı anlama geldiğini belirtir. Netice olarak mana “*aklını kullanmayanlar azaba uğrayacaktır*” şeklinde olur. İkincisi ise Tevbe sûresinde müşrikler için verilen hüküm *إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ* “*Müşrikler ancak pisliktir*”<sup>7</sup> gibi Allahu teâlâ, onların necis olduğuna hükmetti. Yani Müslümanlar için sabit olan temizlik onlar için meydana gelmemiştir (Râzî, 1981/1401, s. 17/175).

Bu bağlamda Ebû Ali Fârisî’nin yukarıdaki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla الرَّجْسَ kelimesine “*murdar (küfür)*” anlamı vermekten kaçınmıştır. Ancak الرَّجْسَ kelimesinin azap ve necis (olma hükmü) anlamlarına hamledilmesinin daha makul olacağını düşünmektedir. Esas itibariyle Ebû Ali Fârisî’nin الرَّجْسَ kelimesine söz konusu anlamları hamletmesi i’tizâlî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Mu’tezile ekolünün adalet ilkesine göre insan, fiil ve amellerini kendi özgür iradesiyle meydana getirir. İlahi iradenin bu fiillere müdahalesi söz konusu değildir (Abdulcebbar, t.y., s. 3). Ayrıca eğer insanların fiillerinin yaratıcısı Allah olsaydı o zaman insanlar eylemlerini gerçekleştirme konusunda özgür olamazdılar. Allah, onların eylemlerini yarattıklarında onları yapmaları mümkün olurdu ancak Allah, onların eylemlerini yaratmadıklarında ise onları yapmaları mümkün olamazdı (Râzî, 1981/1401, s. 13/128). Bu bağlamda Mu’tezile ekolü tarafından iman ve küfrün yaratıcısının insanın kendisi olduğu kabul edilmektedir (Abdulcebbar, t.y., s. 217). Dolayısıyla Ebû Ali Fârisî de iman ve küfür eylemlerini Allah’a izafe etmemek için الرَّجْسَ kelimesine söz konusu manaları vermiştir (Râzî, 1981/1401, s. 17/175).

Nitekim Fahreddin er-Râzî (öl. 606/210), bu âyet bağlamında Ebû Ali Fârisî’nin yaptığı yorumlara şu şekilde cevap verildiğini aktarmaktadır. Bu meyanda الرَّجْسَ kelimesinin azap kelimesine hamledilmesinin anlamsal açıdan bir geçerliliği yoktur. Ayrıca الرَّجْسَ kelimesi, haddi zatında hoşlanılmayan ve pis sayılan sevimsiz şeylerden ibarettir. Böyle bir anlamı içeren kelimenin hakikat, doğruluk ve yerindelik açısından küfre ve cehalete hamledilmesi, Allah’ın azabına hamledilmesinden daha makul bir tutumdur. Yine الرَّجْسَ kelimesinin, Allah’ın onlar hakkındaki necis hükmüne hamledilmesi, maksadı ifade etmekten uzaktır. Çünkü Allah’ın hükmü demek onun sıfatı demektir. Bundan ötürü Allah’ın sıfatının necis olduğunu söylemek caiz değildir (Râzî, 1981/1401, s. 17/176). Öyleyse âyetin anlamsal açıdan küfre delalet ettiği açık ve nettir.

Netice itibariyle Ebû Ali Fârisî’nin âyetteki الرَّجْسَ “*murdarlık*” kelimesini, الْعَذَابَ “*azap*” veya نَجَسٌ “*necis*” (olma hükmü) anlamlarına hamletmesi mecâzdır. Buradan hareketle de Ebû Ali Fârisî’nin âyeti i’tizâlî fikirlerine muvafık bir şekilde yorumlamak için mecazdan yararlandığı ifade edilebilir (Râzî, 1981/1401, s. 17/175-176).

<sup>5</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>6</sup> “(Bir de bunlar) Allah hakkında kötü zanda bulunan münafık erkekler ve münafık kadınlara, Allah’a ortak koşan erkeklere ve ortak koşan kadınlara azap etmesi içindir.”

<sup>7</sup> et-Tevbe, 9/28.

## 5. İBN CİNNÎ

Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî en-Nahvî (öl. 392/1002) (Enbârî, 2003, s. 228) Musul'da doğdu, orada yetişti ve ilk eğitimi orada aldı. Nahiv ile ilgili ilk derslerini yine Musul'da aldı. Birçok önemli şahıstan farklı alanlarla ilgili dersler aldı. Fakat kendisini yetiştiren, araştırmaya sevk eden, ilmi konularda çok boyutlu düşünmesini sağlayan ve kendisine bir metodoloji kazandıran hocası Ebû Ali Fârisî'dir (Kıftî, 2004, s. 2/335-336). Rivâyetlere göre İbn Cinnî, hocası Ebû Ali Fârisî'den kırk yıl boyunca ayrılmamış hatta hocasının çıktığı seyahatlerde bile ona eşlik etmiştir (Hamevî, 1993, s. 4/1589).

İbn Cinnî, itikâdî olarak Mu'tezile ekolüne mensup olduğunu aktaran birkaç rivâyet olmasına rağmen kendi eserlerinde özellikle "*el-Hasâis*" adlı eserinde kullandığı bazı ifadeler ve terminolojiler kendisinin Mu'tezile ekolüne nispet edilmesine sebep olmuştur (Cinnî, 2010, ss. 28-29). Buna ilaveten hocasının Ebû Ali Fârisî olması, mu'tezilî olduğuna dair ihtimallerin güçlenmesine imkân sağlamıştır. Nitekim Suyûtî, *el-Müzhir* adlı eserinde İbn Cinnî'nin mu'tezilî olduğunu aktarırken "*İbn Cinnî, Şeyhi Ebû Ali gibi mu'tezilî idi*" ifadesini kullanmaktadır (Suyûtî, 1988/1418, s. 1/14).

İbn Cinnî, diller üzerinde etraflıca düşünüldüğü vakit, dillerin büyük ekseriyetinin hakikat değil mecâz (Durmuş, 2003, s. 219) olduğunun anlaşılacağını ifade etmekte ve söz konusu hususun fiillerin çoğunluğu için de geçerli olduğunu dile getirmektedir. Bu anlamda قَامَ زَيْدٌ "Zeyd kalktı" قَعَدَ عَمْرُو "Amr oturdu" örneklerindeki fiiller mana-i cins bir diğer ifadeyle tümel bir anlam ifade eder. Bu bağlamda قَامَ زَيْدٌ ifadesindeki "ayağa kalkma" eylemi bütün tikel anlamları ifade eden tümel bir anlama sahiptir. İbn Cinnî'ye göre tümel anlam, fiilin ifade ettiği eylem açısından onu yapabilecek herkesin eylemini kapsadığı gibi zaman açısından geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda yapılacak eylemin gerçekleştirilme sayısını da kapsamaktadır. Misal olarak قَامَ زَيْدٌ cümlesinde "kalkma eylemi" hem mezkûr eylemi yapabilecek herkesi içerdiği gibi hem de bütün zaman dilimlerinde gerçekleştirilecek söz konusu eylemin adedini barındırmaktadır. Bu açıdan İbn Cinnî'ye göre fiillerin çoğunluğu yukarıda ifade edilen özelliklere sahip olduğu için hakiki bir anlam değil mecâzi bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla قَامَ زَيْدٌ "Zeyd kalktı" ifadesinin hakikat anlamında değil mecâz anlamında kullanıldığı ifade etmektedir (Cinnî, 2010, ss. 602-603). Bir diğer ifadeyle buradaki قَامَ fiili konulduğu anlam (vaz') itibariyle tümel nispet edildiği fail açısından tikel anlamda kullanıldığı söylenebilir.

İbn Cinnî, fiiller dâhil olmak üzere dillerin çoğunluğunun mecâz olduğunu şu şekilde de ifade etmektedir. Örneğin فَاذَا الْأَسَدُ خَرَجْتَ فَإِذَا الْأَسَدُ "çıkıttım bir de baktım ki aslan (karşımda duruyor)" ifadesi ile قَامَ زَيْدٌ ifadesi bir benzerlik arz etmektedir. Her iki cümledeki "الأسد" ve "قَامَ" kelimeleri tümel bir anlama sahip oldukları için benzer bir yapıda oldukları söylenebilir. Buna ek olarak الْأَسَدُ أَشَدُّ مِنَ الذَّنَبِ "Aslan, kurt'tan daha güçlü (veya vahşidir)" ifadesindeki "الأسد" kelimesi yine tümel bir anlamı içerdiği ifade edilebilir. Dolayısıyla mezkûr kelimeler tek olarak ele alındıklarında tümel bir anlam ifade ettikleri dile getirilebilir. Bununla birlikte فَاذَا الْأَسَدُ خَرَجْتَ ifadesi bir bütün olarak ele alındığında buradaki "الأسد" kelimesi ile tümel bir anlam değil tikel bir anlam kastedildiği söylenebilir. Çünkü böyle ifadeyi kullanan kimsenin amacı tümel bir anlamı değil tikel bir anlamı kastetmektir. Bir diğer ifadeyle bütün aslanları değil de sadece onlardan bir tanesini ifade etmeye çalışmıştır.(Cinnî, 2010, ss. 602-603)

İbn Cinnî'ye göre yukarıdaki ifadenin genel anlamda ise dilin bu şekilde yani mecâz anlamında kullanılmasının üç temel amacı bulunmaktadır. Bunlar اتِّسَاعٌ "anlam genişlemesi" تَأَكِيدٌ "tekit" ve تَشْبِيهٌ "teşbih"tir. Bu bağlamda فَاذَا الْأَسَدُ خَرَجْتَ ifadesindeki "الأسد" kelimesi tek başına tümel bir anlam ifade ederken mezkûr cümlede tikel anlamının kastedilmesi "anlam genişliği"; cümle içerisindeki kullanımı ile tikel bir anlam ifade eden "الأسد" kelimesinin tümel bir anlamı kapsayacak şekilde kullanılması tikelin tümel şeklinde gösterilmesi<sup>8</sup> anlamına geldiği için "tekit" buna ek olarak tikel bir anlamın tümel bir anlama benzetilmesi de "teşbih"tir (Cinnî, 2010, ss. 602-603).

İbn Cinnî, dilde kullanılan ifadelerin çoğunun mecâz olduğunu delilleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra Allahu teâlâ'nın fiilleri "أَفْعَالُ الْقَدِيمِ" için de aynı hususun geçerli olduğunu ifade etmektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim'deki خَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ "Yeri ve göğü yarattı" ifadesi ile buna benzer ifadeler ele alındığında Allahu teâlâ'nın bütün her

<sup>8</sup> وأما التوكيد، فلأنك عظمت قدر ذلك الواحد



şeyin yaratıcısı olduğu anlamı çıktığı gibi insanların fiillerinin de yaratıcısı olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Cinnî ise söz konusu ifade veya ifadelerden insanların fiillerinin Allah tarafından meydana getirildiği anlamının çıkarılmayacağını ifade etmektedir. Çünkü ona göre *خَلَقَ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ* ifadesi ile anlam açısından buna benzer ifadeler hakiki manaları ile değil mecâzi manaları ile kullanılmıştır. Eğer söz konusu ifadeler mecâzi anlamlarından ziyade hakiki manaları ile kullanılmış olsaydı o zaman böyle manalardan Allahu teâlâ'nın küfrün, düşmanlığın ve bu ikisi dışındaki şeylerin yaratıcısı olduğu anlamı ortaya çıkmış olurdu (Cinnî, 2010, ss. 603-604). Böyle bir manayı kabul etmekte İbn Cinnî'nin benimsemiş olduğu i'tizâlî fikirlerine bir diğer ifadeyle adl ilkesine (Abdulcebbar, 1996, s. 301) aykırı bir tutum olurdu. Dolayısıyla İbn Cinnî kendi mezhebi fikirlerine aykırı düşmemek için mezkûr ifadelerin tümel anlamıyla kullandıklarını bunların da mecâzi bir anlam ifade ettiklerini söyleyerek Allahu teâlâ'nın insanların fiillerinin yaratıcısı olmadığını ortaya koymakta ve i'tizâlî düşüncesine uygun bir yorum yapmaktadır.

Yukarıdaki yoruma paralel olarak İbn Cinnî, Allahu teâlâ'nın insanların fiilleri ile ilgili bilgisine yine mecâz çerçevesinden bakmaktadır. Örneğin Allah'ın Zeyd'in kalkma eylemi ile ilgili bilgisinin mecâzi olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Zeyd'in kalkma eyleminin bilinebilmesi için (zaman açısından) bir konunun mevzu bahis olması gerekir. Fakat Zeyd'in eyleminde böyle bir şey söz konusu değildir. Onun için Allah'ın, Zeyd'in kalkma eylemi ile ilgili bilgisi mecâzîdir. İbn Cinnî, söz konusu gerekçesinden yola çıkarak Allahu teâlâ'ya bir ilim sıfatının atfedilmeyeceğini belirtir. Çünkü Allah'ın kendi zâtı ile âlim olduğunu dile getirir (Cinnî, 2010, s. 604). Buradaki ifadelerden görüldüğü gibi İbn Cinnî, Allahu teâlâ'ya bir ilim sıfatı atfetmemek için böyle bir yoruma başvurmuştur. Çünkü mu'tezile'nin tevhid (Şehristânî, 2017, s. 224) ilkesine göre Allah'ın "kudem" sıfatı dışında ona başka kadim sıfatlar atfetmek taadud-u kudemayı yani kadimlerin birden fazla olmasını gerekir ki bu da şirke sebep olur. Dolayısıyla İbn Cinnî de kendi mezhebi görüşüne aykırı bir şey ifade etmemek için Allah'ın insan fiilleri ile ilgili bilgisinin mecâzi olduğunu ifade etmiştir.

## 6. SONUÇ

Mu'tezile, İslam akaidi alanında ortaya çıkan bir düşünce ekolüdür. Aynı zamanda İslam inanç sistemi ile ilgili kendi ilke ve prensiplerini ortaya koyan bir düşünce yapısıdır. İtikat ile ilgili düşünce, değerlendirme ve saptamalarını usul-i hamse üzerinden yapmışlardır. Bununla birlikte usul-i hamse üzerinden yaptıkları itikadi değerlendirmelerde Kur'an'ın nasları ile çelişmemeye gayret göstermişlerdir. Bir diğer ifadeyle Kur'an ayetlerini yorumlama veya tefsir etme konusunda da temel ölçütleri yine kendi ilkeleri olmuştur. Yorumlama esnasında kendi ilkeleri ile çelişmeyen ayetlerin zahiri anlamlarını olduğu gibi kabul etmişlerdir. Ancak söz konusu itikadi ilkelerine, zahiri anlamları itibarıyla uygun olmayan ayetleri de tevil etme yoluna gitmişlerdir. Tevil konusunda da önemli araçları Arap dilinin imkanları olmuştur. Belagat, nahiv, lügat ve diğer dil ilimlerinden istifade ederek ayetleri kendi ilkelerine uygun bir şekilde yorumlamışlardır. Mu'tezilî nahiv âlimleri de Arap dilinin kendilerine verdiği imkânlardan istifade ederek ayetlerin zahiri anlamlarını i'tizâlî düşüncelerine muvafık bir şekilde yorumlamışlardır. Bu bağlamda bazı ayetlerin zahiri anlamından Allahu teâlâ'nın kimi eylemlerinde (kulların hak etmesi durumunda) onları cezalandırabileceği şeklinde bir mana ortaya çıkmaktadır. Ancak mu'tezilî nahiv âlimleri böyle bir anlamın Allah'ın kullarına zulmettiği manasına geleceği ayrıca adalet ilkesine aykırı olacağı için söz konusu manayı kabul etmemişlerdir. Mecazdan istifade ederek bunu farklı bir anlama tevil etmişlerdir.

Allahu teâlâ'nın görülebileceği manasını taşıyan ayetleri tevhid ilkesine aykırı görmüşlerdir. Böyle bir mananın teşbih ve tescimi gerektireceğini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla mecazdan ve söz konusu kelimenin farklı lügat anlamlarından yararlanarak onu farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Ayrıca mahzûf bir muzâf takdir ederek veya bazı harf-i cerleri birbirleri yerine tayin ederek istedikleri anlamları elde etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte kulların kendi fiillerinin yaratıcıları olduklarını ifade eden ayetlerin zahiri anlamlarını ekseriyetle mecâz ve buna benzer dilin üslup imkânlarını kullanarak kendi i'tizâlî düşüncelerine muvafık bir şekilde tevil etmişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, K. (t.y.). *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: El-Mahlûk*. ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme.
- Abdulcebbar, K. (1996). *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (3. bs). Mektebetu Vehbe.
- Abdulcebbar, K. (2013). *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (İ. Çelebi, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Altıntaş, R. (2015a). Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler. İçinde Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam (el-Kitabı)* (4. bs). Grafiker Yayınları.
- Altıntaş, R. (2015b). Salâh-Aslah Meselesi. İçinde Ş. A. Düzgün (Ed.), *Kelam (El Kitabı)*. Grafiker Yayınları.
- Bağdâdî, A. el-. (1988). *El-Fark beyne'l-fırak*. Mektebetu İbni Sîna.
- Beyzâvî, N. E. S. A. b. Ö. b. M. el-. (1998/1418). *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî.
- Carullah, Z. (1974). *El-Mu'tezile*. el-Ehliye li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Cinnî, E.-F. O. b. (2010). *El-Hasâis* (2. bs). 'Âlem el-Kutub.
- Çelebi, İ. (2008). Sâhib b. Abbâd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35). TDV Yayınları.
- Dayf, Ş. (1968). *El-Medârisu'n-nahviyye* (7. bs). Dâru'l-Ma'ârif.
- Durmuş, İ. (2003). Mecaz. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 28). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Ebû Zehra, M. (2014). *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi* (S. Kaya, Çev.). Çelik Yayınevi.
- Enbârî, K. el-. (2003). *Nuzhetu'l-elibbâ'*. Mektebetu'l-'Asriyye.
- Evsat, E.-H. S. b. M. el-Mucâşi'î el-Belhî el-. (2011). *Me'âni'l-Kur'ân* (2. bs). Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye.
- Ezherî, M. b. A. el-. (2001). *Tehzîbu'l-luga*. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Hamevî, Y. el-. (1993). *Mu'cemu'l-udebâ'*. Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî.
- Hayyât, E.-H. el-. (2018). *Kitâbu'l-intisâr* (M. Yıldız, Çev.). Ankara Okulu Yayınları.
- İbnu'l-Cevzî, E.-F. (1422). *Zadu'l Mesîr fî İlmi't-tefsîr*. Dâru'l-Kutubu'l-'Arabî.
- İsferâyînî, E.-M. el-. (1983). *Et-Tabsîr fid-dîn*. 'Âlemu'l-Kutub.
- Kıftî, C. E.-H. A. b. Y. el-. (2004). *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. Mektebetu'l-'Asriyye.
- Kurtubi, E. A. M. b. A. b. E. B. b. F. el-. (1964). *El-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye.
- Kutlu, S. (2006). Mürcie. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (C. 32, ss. 41-45). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi.
- Lugavî, E. T. el-. (2009). *Merâtibu'n-nahviyyîn*. Mektebetu'l-'Asriyye.
- Mâverdi, E.-H. A. b. M. b. H. el-Basrî el-. (t.y.). *En-Nuket ve'l-'uyûn*. Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye.
- Mes'ûdî, A. b. H. el-. (2007). *Murûcu'z-zeheb*. Mektebetu'l-'Asriyye.
- Muhammed, M. Ş. A. (1424). *Menâhîcu'l-lugavvîn fî takrîri'l-'akîde* (2. bs). Mektebetu Dâri'l-Minhâc.
- Nehhâs, E. C. en-. (1988/1408). *Me'âni'l-Kur'ân*. Cami'atu Ummu'l-Kurâ.
- Neşşâr, A. S. (1995). *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm* (9. bs). Dâru'l-Maârif.
- Öz, M. (2012). *Anahatlarıyla İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ensar Neşriyat.
- Özbalıkcı, M. R. (1994). Ebû Ali Fârîsî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 10). TDV Yayınları.
- Râzî, F. er-. (1991). *Mefâtihu'l-gayb* (L. Cebeci vd., Çev.). Akçağ Yayınları.
- Râzî, F. er-. (1981/1401). *Mefâtihu'l-gayb*. Dâru'l-Fikr.
- Sâbûnî, N. es-. (2005). *Maturidiye Akaidi* (T. Bekir, Çev.; 8. bs). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Safedî, E.-S. S. H. İ. A. b. A. es-. (2000). *El-Vâfi bi'l-vefeyât*. Dâru İhyâi't-Turâs.
- Sem'ânî, A. b. M. es-. (1977). *El-Ensâb*. Dâiretu'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye.
- Sîrâfî, E. S. es-. (1955). *Ahbâru'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn*. Şeriketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Suyûtî, E.-F. C. A. b. E. B. b. M. el-Hudayrî es-. (1988/1418). *El-Müzhir*. Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye.
- Şehristânî, M. b. A. b. A. (2017). *el-Milel ve'n-nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi* (M. Öz & M. Dalkılıç, Çev.; 4. bs). Litera Yayıncılık.
- Şehristânî, M. b. A. b. A. (1414/1993). *El-Milel ve'n-nihal*. Dâru'l-Ma'rife.
- Tantâvî, M. (1995). *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (8. bs). Dâru'l-Ma'ârif.
- Tayyâr, M. b. S. b. N. et-. (2002). *Et-Tefsîru'l-lugavî li'l Kur'âni'l-Kerîm*. Dâru İbni'l-Cevzî.