T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

KÂDÎ ABDÜLCABBÂR'IN "MÜTEŞÂBİHÜ'L-KUR'AN" ADLI ESERİNDE DİL YÖNÜNDEN İSTİDLALLERİ

AHMED NUREDDİN KATTAN

DOKTORA TEZİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ. IHAB SAİD İBRAHİM IBRAHİM

HAZİRAN - 2022
KASTAMONU

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

AHMED NUREDDİN KATTAN

İmza

ÖZET

DOKTORA TEZİ

KÂDÎ ABDÜLCABBÂR'IN "MÜTEŞÂBİHÜ'L-KUR'AN" ADLI ESERİNDE DİL YÖNÜNDEN İSTİDLALLERİ

AHMED NUREDDİN KATTAN

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DANIŞMAN:DR. ÖĞR. ÜYESİ. İHAB SAİD İBRAHİM İBRAHİM

Bu çalışma, İslam düşüncesinin büyük isimlerinden biri olan ve kelam ilminde, tüm kitaplarında savunuculuğunu yaptığı Mu'tezile mezhebinin önderi olacak derecede ön plana çıkan Kadı Abdülcebbar'ın dil kullanımlarını ve dile dayalı delillendirmelerini incelemektedir. Bu büyük alim, kelam ilminde derinleşmiş ve bu alanda şöhreti doğuya ve batıya ulaşan benzeri görülmemiş eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden birisi de, kelamî mezhebini savunduğu *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı kitabıdır. O bu kitabında, dile dayalı, aklî, şer'î ve örfî tüm delilleri toplamış ve fikirlerini ve görüşlerini bu deliller yardımıyla savunmuştur. Bu delillerle, kelamî mezhebinin görüşleriyle uyumlu olması için Kur'ân ayetlerini farklı anlamlara hamletmiştir. Bu çalışma, Kadı Abdülcebbar'ın sarf, nahiv, anlam ve bağlam boyutlarıyla kitabındaki dile dair kullanımlarını ortaya çıkarmayı ve bu kullanımların dil mantığı ve verileriyle uyum içinde olup olmadığını açıklamayı hedeflemektedir. Kadı'nın dile dayalı çıkarım ve delillendirmelerini doğrulamak için dil literatürüne müracaat edilecektir. Bunu yaparkan, Kadı Abdülcebbar'ın dil kuralları hakkındaki görüşlerini ortaya çıkarmaya onun Arap dilcilerinden farklı ve aynı yönde serdettiği görüşlerin tespitine çalışılacaktır.

ANAHTAR KELİMELER: Kadı Abdülcebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, Dil Kullanımı, Ayetlerin Anlamlarının Farklılaşması

Haziran 2022, 200 Sayfa

ABSTRACT

PH.D THESIS

AL-QĀḌĪ ‘ABD AL-JABBĀR'S INFERENCE BY LANGUAGE IN THE WORK TITLED "MUTASHĀBİH AL-QUR’ĀN"

AHMED NUREDDİN KATTAN

KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES
SUPERVISOR:

SUPERVISOR: ASST. PROF. İHAB SAİD İBRAHİM İBRAHİM

This study examines the language use and language-based proofs of Al-Qāḍī ‘abd Al-Jabbār, who is one of the great names of Islamic thought and who came to the fore as the leader of the Mu'tazila sect, which he advocated in all his books on the science of kalam. This great scholar deepened the science of kalam and wrote unprecedented works in this field whose fame reached the east and west. One of these works is the book Mutashābih Al-Qur’ān, in which he made great efforts and defended his theological sect. In this book, he collected all linguistic, rational, religious, and customary evidence and defended his ideas and views with the help of this evidence. With this evidence, he translated the verses of the Qur'an to different meanings in order to be compatible with the views of the theological school.

This study aims to reveal Al-Qāḍī ‘abd Al-Jabbār 's uses of language in this book with the dimensions of saturation, syntax, meaning, and context, and to explain whether these uses are in harmony with language logic and data.

This goal will be made by turning to the linguistic literature to validate Qadi's linguistic inferences and arguments. It will be made to reveal the views of language scholars on these issues, on which Al-Qāḍī ‘abd Al-Jabbār is based on language and the facts related to it, and evaluate these evidence and inferences of Kadi in the light of language data.

KEYWORDS: Al-Qāḍī ‘abd Al-Jabbār, Mutashābih Al-Qur’ān, Linguistic inference.

June 2022, 200 Page

TEŞEKKÜR

Bu tezin hazırlanmasında, tezin danışmanlığını üstlenmekle beni onurlandıran, bana rehberlik eden, araştırmalarda doğru yola yönlendiren ve yakınlaştıran, fayda neredeyse yönümü oraya çeviren sevgili danışmanım Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İbrahim İBRAHİM'e sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum. Allah Teâlâ'dan kendisine güzel bir mükafatla karşılık vermesini diliyorum. Aynı zamanda TİK komitesi üyesi Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN'a ve Dr. Öğretim Üyesi Soaad Ahmed Aly Sholak'a, çalışmanın eksiklerini düzeltme ve kapatma konusunda büyük bir etkisi olan yönlendirmeleri sebebiyle teşekkürlerimi sunuyorum. Savunmasında jüri üyeleri olan Sn. Prof. Dr. Mustafa KAYA'ya ve Sn. Dr. Öğr. Üyesi Abdulhalim ABDULLAH'a da bu tezin savunmasına katılmayı kabul ettikleri için teşekkürlerimi arz ediyorum. Aynı zamanda benimle birlikte bu çalışmanın tercüme etme zahmetine girişen, bu zor dönemde bana yardımda bulunan ve tezin ortaya çıkmasında büyük bir emeği olan Zehra TURFAN'a da teşekkür ederim

AHMED NUREDDİN KATTAN

Kastamonu, 2022

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TAAHHÜTNAME ii
ÖZET iii
ABSTRACT iv
TEŞEKKÜR v
İÇİNDEKİLER 6
1. GİRİŞ 1
1.1 Araştırmanın Konusu 1
1.2 Araştırmanın Amacı 1
1.3 Araştırmanın Önemi 2
1.4 Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi 2
2. KADI ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ 5
2.1 Kadı Abdülcebbar Hakkında 5
2.1.1 Doğumu 5
2.1.2 İsmi ve Nesebi 5
2.1.3 Hocaları 6
2.1.4 Öğrencileri 7
2.1.5 Vefatı 8
2.1.6 İlmi Bakımdan Yeri ve Eserleri 9
2.2 "Müteşâbihu'l-Kur'ân" Kitabının Tanıtımı 11
3. KADI ABDÜLCEBBAR'IN KUR'ÂN HİTABI YAKLAŞIMLARI 14
3.1 Hitap kavramı: 16
3.1.1 Kadim Alimlere Göre Hitap 16
3.1.2 Çağdaş Alimlere Göre Hitap Kavramı 17
3.2 Söylemin Mesajı Meselesi 19
3.2.1 Allah Teâlâ'nın Kelamına Hitap/Söylem Adı Verilmesini Cevazı 20
3.3 Anlatma (İfhâm) Hedefi Meselesi 23
3.4 Muhatabın Hazır Olup Olmadığı Meselesi 38
3.5 Kur'ân Hitabının Türleri 40
4. SARFÎ SİYGALARININ ANLAMLARININ KULLANIMI: 46
4.1 İsim Düzeyinde Sarfî Kullanımlar 47
4.1.1 İsm-i Fâil Siygasının Sübût Anlamında Kullanılması 47
4.1.2 İsm-i Mef'ûl Siygasının Yenilik Anlamında Kullanılması 51
4.2 Fiil Düzeyinde Sarf Kullanımları 54
4.2.1 Muzari Siygasının Delaletinin Kullanımı 54
4.2.2 Emir Siygasının Delaletinin Kullanımı 61
4.2.3 Mebnî li'l-Mechûl Siygasının Delaletinin Kullanımı 66
4.2.4 Zevâid Siygalarının Delaletlerinin Kullanımı 75
4.2.4.1 - أَفْعَلَ siygasının kullanımı 75
4.2.4.2 تفعّل Siygasının Kullanımı 79
5. NAHİV 82
5.1 Hurûfü'l-Meânî İle İlgili Yaklaşımları 82
5.1.1 بHarfinin Anlamlarının Kullanımı 83
5.1.2 (حتى) Harfinin Anlamlarının Kullanımı 87
5.1.3 لامHarfinin Anlamlarının Kullanımı 89

5.1.4 لعلEdatının Anlamlarının Kullanımı 96
5.1.5 لنHarfinin Anlamının Kullanımı 97
5.1.6 لو Edatının Anlamının Kullanılması 99
5.2 Nahiv Konuları 102
5.2.1 İsnada Yaklaşımları 102
5.2.2 İstisna ile İlgili Yaklaşımları 108
5.2.1 Atıf ile İlgili Yaklaşımları 113
5.3 Cümlenin İ'râbı İle İlgili Yaklaşımları 117
5.3.1 Sıfat Cümlesi 119
5.3.2 Hal Cümlesi 123
6. DİL OLGULARININ KULLANILMASI 126
6.1 Tazmin ile ilgili Kullanımlar 126
6.1.1 Muhabbet Kelimesine İrade Anlamının Tazmini 127
6.1.2 Rıza Kelimesine İrade Anlamının Tazmini 131
6.1.3 Müslim ve İslam Kelimelerinin Mümin ve İman Anlamlarını Tazmini 133
6.2 İştirak İle İlgili Kullanımılar 137
6.2.1 الإذن 138
6.2.2 القضاء 143
6.2.3 الضلال 146
6.3 Tezat İle İlgili Kullanımlar 150
6.3.1 İhsân ve Kötülük Anlamında Kullanılan البلاء Kelimesi 151
6.3.2 İlim ve Şüphe Anlamlarında Kullanılan الظن Kelimesi 153
7. BAĞLAMLA İLGİLİ KULLANIMLAR 155
7.1 Dilsel Siyakın Kullanımı 156
7.2 Makam Siyakının Kullanımı 161
7.2.1 Sözün Geçtiği Zamanla Delillendirme Yapması 162
7.2.2 Sözün Yapılma Aamacını Delil Olarak Kullanması 165
7.3 Kültürel Siyakın Kullanılması 167
8. SONUÇ 176
KAYNAKLAR 178

1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu

Bu araştırma Mu'tezile'nin büyük isimlerinden Kadı Abdülcebbar'ınitikadi ve kelami görüşlerini savunmak için kaleme aldığı *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserindeki fikirlerini, dili kullanım metodunu, konularını ve semantik olgularını incelemektedir. Kadı Abdülcebâbr bu kitabını, Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin yardımıyla, itikadi mezhebi hakkındaki şüphelere cevap vermek ve muhaliflerin bu görüşleri çürütmek için kullandığı delillerin yanlışlığını göstermek için telif etmiştir. Kadı Abdülcebbâr, bunu yaparken dilsel, akli ve nakli delilleri toplama yolunu seçmiştir. Araştırmamız, Kadı Abdülcebbâr'ın Kur'ân hitabına bakış açısı, ona göre bu hitabın doğası ve hitabın geliş hedeflerinin neler olduğu üzerinde durmuş, itikadi görüşlerine yöneltilmiş olan şüphe ve itirazlara cevap verirken, eserinde dili kullanış biçimini, dilden ve ona ait meselelerden ne denli faydalandığını ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

1.2 Araştırmanın Amacı

Bu araştırma, itikadi ve kelami reddiyelerde dilin önemine vurgu yapmayı, Kadı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerîm'in ve onda geçen müteşabih unsurların tevilinde ortaya koyduğu dilsel çaba ve çıkarımları ortaya koymayı hedeflemektedir. Zira Kadı Abdülcebbar, İslam düşüncesinin ve Mu'tezilenin, itikadi ve kelami konualardaki görüşlerinin doğruluğunu ispatlama konusunda dile itimadlarıyla, dil mirasının zenginleşmesinde emeği olan önemli isimlerinden biri sayılmaktadır. Bu araştırma, Kadı Abdülcebbar'ın dili kullanımına dikkat çekmek, dilin kendisinden, mesele ve konularından ne derece istifade ettiğini, bu kullanım ve çıkarımlarının Arapların dil kullanım metod ve üsluplarıyla ne derece uyum içerisinde olduğunu, Arap dilini ve meselelerini kullanma konusunda isabetli mi olduğu yoksa Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini ve müteşabih unsurları, dilin ilkeleri üzerine tesis edilmiş dil mantığına aykırı olarak, onların taşımadığı anlamlara mı taşıdığını ortaya çıkarmak amacıyla yapılmıştır.

1.3 Araştırmanın Önemi

Bu araştırma, itikad ve kelam meselelerinde arap dil unsurlarının kullanımını, özellikle de Mu'tezile'nin büyük isimlerinden olan ve mezhebin görüşlerinin savunmasında büyük bir etkiye sahip olan Kadı Abdülcebbar'ın dili kullanışını görüşlerini savunmada dilsel özellikleri ne derece de dikkate aldığını, bunun olmlu ve olumsuz yansımalarını incelemesi bakmından önemlidir. Zira Kadı Abdülcebbar, bu kelam mezhebinin teorisyenlerinden sayılmaktadır.

Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin adlı eserde kadı, Kur'ân'a yöneltilen ve aslı olmayan suçlamalara cevap vermek, bu suçlamaların ancak onların beyan ve belağat ilimlerinden uzaklıklarından kaynaklanan iftiraları olduğunu göstermeye çalışmıştır. Araştırmamıza konu olan *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserine gelecek olursak özellikle o, bu eseri Mu'tezile mezhebine yöneltilen şüphelere cevap vermek için kaleme almıştır. Araştırmamız bu kitabı kendisine sınır olarak belirlemiştir. Kadı Abdülcebbar bu kitapta itikadi savunması için pek çok dilsel delile dayanmıştır. Dil vasıtasıyla kitabında birçok yerde çıkarımlar yapmıştır. Bu araştırma, söz konusu dilsel kullanımları ortaya çıkarması, ve dilin itikadi reddiye deki önemini göstermesi bakımından değerlidir.

1.4 Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Araştırmamız, Kadı Abdülcebbar'ı ve Müteşâbihu'l-Kur'ân adlı eserini kendisine kapsam olarak belirlemiş, Kadı Abdeülcebbar'ın dile dair düşüncelerini ve dilsel meseleleri bu kitabında nasıl kullandığını incelemiştir. Yeni bu tezde Kadı Abdülcebbar'ın bu kitabında dilin sarf, nahiv ve anlambilim dalları vasıtasıyla kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatladığı bölümleri birer değerlendirmesini bulmak önemlidir.

Yöntem olarak öncelikle kitabın taranması ve Kadı Abdülcebbar'ın görüşünü tercih ederken dile itimat ettiği kullanımların tespiti yapılmıştır. sonrasında Eş'arîler ve Mâtûridîler gibi diğer itikadi mezheplerden Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerine muhalif tutum sergileyenlerin eserlerine bakılmış ve mezheplerin benimsedikleri görüşler arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. İttifak ve ihtilad edilen itikadi görüşlerin

belielenmesinden sonra ise, dil geleneğine ve bu meselelerde bahseden dil alimlerinin eserlerine müracaat edilmiş, Kadı'nın dilsel çıkarımlarının Arapça'nın üslübuna ve kullanım metodlarına uygun olup olmadığı gösterilmiştir. Yer yer benzerlikler taşısa da yaptığımız bu çalışma, kapsam ve başlıklar itibariyle aşağıdaki çalışmalardan tamamen farklılık arz etmektedir.

Önceki Çalışmalar

1- *Belâğatü'l-Kur'ân fî Âsâri'l-Kâdi Abdü'lcebbar ve Eseruhu fî'd-Dirâsâti'l-Belâğiyye* - Dr. Abdülfettâh Lâşînİ: Bu kitap doktora ünvanı kazanmak için sunulan bilimsel bir çalışmadır. Tezin savunması 1973 yılında yapılmıştır. Yazar, Kadı Abdülcebbar'ın belağat ve icaz konusunda büyük bir önemi olmasına rağmen belağat dergilerinde bu konunun işlenmediğini ve göz ardı edildiğini gördükten sonra, Kadı Abdülcabbar ve belağat çalışmalarındaki çabaları incelemiştir. Birinci bölümde Kadı Abdülcebbar'ın hayatı ve eserleri, ikinci bölümde Kadı Abdülcebbar'ın Yorumlarında Kur'ân'ın Belağatı, üçüncü bölümde İ'câzu'l-Kur'ân meselesi, dördüncü bölümde Kadı'nın Belağat Medresesini işlemiş sonuç bölümünde ise Kadı Abdülcabbar'ın Belağat ve Belağat ilimlerinene büyük katkısından bahsetmiştir.Yazar bu eserinde Kadı Abdülcebbar'ın belağat yönünü ve belağat ilimlerinde sarf ettiği çabayı öncelemiştir. Eser bu bakımdan bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır. Zira çalışmamız Kadı Abdülcebbar'ın itikadi görüşlerinin doğruluğunu delillendirmede dayandığı dilsel kullanımları göstermektir.

2- *Mesâilü'l-İ'tikâd fî Kitâbü Müteşâbihi'l-Kur'ân li'l-Kâdı Abdülcebbar el-Hemedân*î - Araştırmacı Abdurrahman bin Hamid bin Ammâr el-Hâlidî: Bu kitap, hicri 1430 yılında İmam Muhammed bin Suud el-İslâmiyye Üniversitesi Usûli'd-Dîn fakültesi Akide ve Çağdaş Mezhepler bölümünde, doktora ünvanı kazanmak için sunulan bilimsel bir çalışmadır. Araştırmacı kitabının mukaddimesinde, araştırmanın amacının Müteşâbihu'l-Kur'ân adlı kitaptaki itikadi meseleleri bir araya getirmek ve bunları Ehli sünnetin görüşleri ışığı altında eleştirmek olduğunu söylemiştir.[1] Yani araştırmacının

1 Bkz: Araştırmanın Mukaddimesi, s. 7.

bu eserindeki çabaları, dil meselelerine ve Kadı'nın çıkarımlarındaki dil kullanımarına değil itikadi meselelere odaklanmaktadır.

3- *el-Kâdı Abdülcebbâr ve Menhecühü fi't-Te'vîli min Hılâli Kitâbihi Müteşâbihi'l-Kur'ân - Araştırmacı Muhammed Ebû Bekir Mikâ:* Bu kitap el-Melik Suûd Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tefsir bölümünde sunulan bir yüksek lisans tezidir. Araştırmanın bu çalışmasındaki çabalarına vakıf olabilmek için esere ulaşımı sağlayamadım. Ancak araştırmacının bu çalışmada Kadı Abdülcebbar'ın tefsir alanındaki çabalarını açıkladığına ulaştım.[1]

4- *el-Bahsü'l-Lugavî inde'l-Kâdı Abdülcebbar - Dr. Hüseyn Müzhir Hammâdî:* Bu eser, 2010 yılında Âdâbü'l-Basar adlı derginin 53. sayısında yayımlanan bir çalışmadır. Bizim araştırmamızdan farkı, müellifin Kadı Abdülcebbar'ın dilin doğuşu, kelamın fesahatı, ta'rîb ve diğerleri gibi dilin genel konuları hakkındaki fikirlerini işlemesidir. Araştırmacı bu çalışmasında, bizim araştırmamızda yaptığımıs gibi, Kadı'nın muhaliflerine verdiği cevaplarda dilden nasıl yararlandığı konusuna değinmemiştir.

1 Mesâilü'l-İ'tikâd fî Kitâbi'l-Müteşâbihi'l-Kur'âni'l-Kerîm, s. 10.

2. KADI ABDÜLCEBBÂR'IN HAYATI, İLMİ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

2.1 Kadı Abdülcebbar Hakkında

2.1.1 Doğumu

Tabakat kitaplarına baktığımızda herhangi birinin Kadı Abdülcebbar'ın doğum tarihiyle ilgili bir bilgi verdiğini göremiyoruz. Ancak *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı kitabın tahkikinin yapan araştırmacı, bazı tabakat yazarlarının Kadı'nın uzun bir hayat yaşadığına dair söylediklerine dayanarak yaklaşık bir tarih zikretmeye çalışmıştır. Nitekim tabakat yazarlarından bazıları onun doksan yaşını geçtiğini zikretmiştir.[1] Muhakkik " *Tabakat kitaplarından öğrendiğimiz kadarıyla Kadı Abdülcebbar h.415 yılında vefat etmiştir. Bu durumda onun dördüncü asrın ilk çeyreğinin sonlarında doğduğunu söyleyebiliriz*"[2] demiştir. Abdülfettâh Lâşîn yaklaşık bir tarih zikretmeye çalışmış ve doğumunun yaklaşık olarak h. 320 veya h.322 yıllarına denk geldiğini söylemiştir.[3]

2.1.2 İsmi ve Nesebi

Tam ismi, *Ebû'l-Hasen Abdülcebbâr bin Ahmed bin el-Halîl bin Abdullah el-Esedâbâzî el-Hemedânî*'dir.[4] el-Esedâbâzî doğduğu ve tanınmış alimlerden[5] ilk

1 Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **Ensab li's-Süm'ânî**, (Tahk: Abdurrahman bin Yahyâ), Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyyât, Haydarabad, 1962, s. 211; Tâceddin es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyye el-Kübrâ**, (Tahk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Hicr li't-Tıbâa, h. 1413, C: V, s. 97; İbn Fedâ el-BasarÎ, **Tabaktü'ş-Şâfiîn**, (Tahk: Ahmed Mahmud Hâşim), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1993, s. 373; Es-Suyûtî, **Tabakâtü'l-Müfessirîn**, (Tahk: Ali Muhammed Ömer), Mektebetü Vehbe, KAhire, h.1396, s. 59; İbn Esîr, **el-Kâmil fî't-Târîh**, (Tahk: Ömer Abdüsselam Tedmîrî), Dârü'l-Kitâb al-Arabî, 1997, C:7, s. 677.
2 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, Muhakkikin Mukaddimesi, C:1, s. 9.
3 Abdülfettâh Lâşîni, **Belâğatü'l-Kur'ânfî Âsâri'l-Kâdı Abdülcebbar**, s. 50.
4 es-Sem'ânî, a.g.e., s. 211; ez-Zehebî, **Seyrü A'lâmi'n-Nübelâ**, (Tahk:Şuayb el-Arnavut), Müessetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985, C:17, s.244; es-Sübkî, a.g.e., C: V, s. 97; el-BasarÎ, a.g.e., C: I s. 373; Es-Suyûtî, a.g.e., s. 59.
5 Esed bin zî's-Servî el-Hamîrî'nin imar ettiği bir şehirdir. Irak tarafındadır. İlim ve hadi ehlinnde pek çok kişi buraya nispet edilmiştir. (Bkz: Yakut el-Hamevî, **Mu'cemu'l-Büldân,** Dârü'l-Fikr, Beyrut, C: I, s.176.)

eğitimini aldığı şehir olan Esedâbâz'a nispetle[1], el-Hemedânî ise daha sonra intikal ettiği ve birçok sika alimden hadis semâsı[2] yaptığı şehire nispeten verilmiştir.[3]

Kadı Abdülcebbar'a, Kâdi'l-Kudât lakabı verilmiştir. Mu'tezile arasında bilindiği lakabı budur. es-Sübkî onunla ilgili bilgi verdiği sözlerinde " *Mu'tezile'nin ona verdiği lakap verdiği Kâdi'l-Kudât'tır. Bu lakabı ondan başka kimse için kullanmazlar ve bu lakap zikredildiğinde sadece Kadı Abdülcebbar kastedilir*"[4] demektedir.

2.1.3 Hocaları

Kadı Abdülcebbar çağında yaşayan pek çok büyük alime talebelik yapmıştır. Kelam ilmini, Mu'tezile'nin tarihinde büyük bir yeri olan alimlerden almıştır. Nitekim Mu'tezile onu ve ders aldığı alimlerden Mu'tezile'nin fikirlerinin onlarla tevarüs ettiğini söyledikleri bir zincir oluşturmuştur. Bu zincir Ebû Hanife'ye sonrasında Alî bin Ebî Talib'e kadar ulaşır ve Allah Rasûlü Hz. Muhammed (s.a.v)'de sona erer.[5] Onun ders aldığı alimler arasında şu isimler vardır:

1- Ebû Muhammed Abdullah bin Abbâs er-Râmehramizî: Dokuzuncu tabakanın alimlerindendir. Kadı Abdülcebbar onun hakkında " *O öncü alimlerden olup yüce bir ahlaka sahiptir. Muhaliflerin görüşlerini reddeden güzel kitapları vardır. Ramehramaz'da büyük bir mescidi vardır ki ben o mescidde çok oturdum. Oranın bereketiyle el-Muğnî adlı kitabımı telif etmeye başladım*"[6] demiştir.

2- Ebû İshâk İbrâhim bin Ayâş : Mu'tezilenin tabakalarından onuncu tabakanın alimlerindendir. Kadı Abdülcebbar onun hakkında " *Bize ders verenlerin ilklerindendir. Verâ, zühd ve illim bakımından üst düzeydedir*"[7] demektedir.

---

1 es-Sem'ânî, a.g.e., s. 211.
2 Hemedan, mucemi zelli, sonu nunludur. Dördüncü iklimdendir. Batı yönünden boylamı 63 derece, enlemi 30 derecedir. Hişam bin el-Kelbî, Hemezan bin el-Fellûc İbn Sâm bin Nuh tarafından isimlendirilmiştir. Hemedan ve İsfahan ikisi de Horasan olarak meşhur olan bir şehirdeki kardeş beldelerdir. IkİsİnIden de bir çok imam ve alim çıkmıştır. (Bkz: el-Hamevî ,a.g.e., C: V, s. 410.)
3 es-Sem'ânî, a.g.e., s. 211; ez-Zehebî, a.g.e., C: V, s. 97.
4 es-Sübkî, a.g.e., C: V, s. 97.
5 el-Kâdı Abdülcebabr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 17.
6 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, (Tahk: Sâmî en-Neşşâr ve İsâmüddîn Muhammed), Dârü'l-Matbûât el-Câmiiyye el-İskenderiyye, 1972, s. 83; Ahmed b. Yahyâ bin el-Mürteza, **Tabakâtü'l-Mu'tezile**, (Tahk: Susanna Diwaldwilzer), Dârü'l-Hayât, Beyrut, 1961, s. 98.
7 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 90; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 105.

3- Ebû Abdullah el-Hüseyn bin Alî el-Basrî : Mu'tezile'nin onuncu tabaka alimlerindendir. Öncelikle Ebû Alî Bin Hallâd'dan sonra Ebû Hâşim'den ders almıştır. Çalışmalarıyla ünlüdür ve Ebû Hâşim'in ashabından kimse onun çabalarına ulaşamamıştır. Kelam ilminde ön plana çıkmıştır. Öyle ki Ebû'l-Hasan ona danışırdı. Belki de onun huzuruna gelmiş ve anlatılanları dinlemiştir. Kitapları Kâdı'l-Kudât'ın kitalarıyla bağlantılıydı. Rey şehrine gelip kadılık yapınca kitaplarının bağlantısı kesildi.[1]

Hadis ilmini de bir çok alimden[2] almıştır. Onlardan bazılarını zikredeceğiz:

1- Alî bin İbrahim bin Selemetü'l-Kattân (h.345) : İmam, hafız, el-kudve, Şeyhu'l-İslâm Ebû'l-Hasen Alî bin İbrahim bin Seleme bin Bahrü'l-Kazvînî, Kazvin alimi.[3]

2- Abdurrahman bin Hamedân el-Cellâb (h.346) : İmam, muhaddis, el-kudve, Ebû Muhammed Abdurrahman bin Hamedân bin el-MErzubân el-Hemedânî, el-Cezzâr, Hemedan'da Ehli sünnetin büyüklerinden biri.[4]

3- Abdullah bin Cafer bin Fâris (h.346) : Şeyh, imam, muhaddis, İsbehân'a mensup, EbûMuhammed Abdullah bin Muhaddis Cafer bin Ahmed bin Fâris el-İsbehânî.[5]

4- ez-Zübeyr bin Abdülvâhid el-Esedâbâzî (h.347) : Şeyh, imam, hafız, el-kudve, el-âbid, Ebû Abdullah ez-Zübeyr bin Abdülvâhid bin Muhammed bin Zekeriyyâ el-Esedâbâzî el-Hemedânî, Musannif sahibi.[6]

2.1.4 Öğrencileri

Kadı uzun bir hayat yaşamıştır. Hatta onun bir ashabı olmuş ve şöhreti yayıldıktan sonra öğrenciler ona rıhle yapmıştır.[7] İmlâ, tedrîs ve te'lîfte geçirdiği zaman uzun ve verimliydi. Bu sebeple öğrencileri, ashabı ve ondan nakil yapanlar çoğalmış ve Mu'tezile'nin on iki tabakası dahil, kelam ilminin seçkin alimlerini kapsayan[8] büyük

---

1 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 88; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 107.
2 es-Sem'ânî, a.g.e., s. 211; ez-Zehebî, a.g.e., C:17, s. 244; es-Sübkî, C: V, s. 97.
3 ez-Zehebî, **Tezkiratü'l-Huffâz,** Dârü'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut, 1999, C: III s. 50; Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ, C: XV, s. 463.
4 ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C: XV, s. 477.
5 ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C: 51, s. 553.
6 ez-Zehebî, **Tezkiratü'l-Huffâz,** C: III, s.78; **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ**, C: XV, s. 570.
7 es-Sübkî, a.g.e., C:5, s. 97.
8 Lâşîni, a.g.e., s. 66.

bir medrese olmuşlardır. Tabakat eseri sahipleri bu tabakaya dair " *Onlar Kâdı'l-Kudât'ın ashabıdır*"[1] demektedir. En önemli öğrencileri arasında aşağıdaki isimler vardır:[2]

1- Ebû Reşîd Saîd bin Muhammed en-Neysâbûrî : Kadı'nın yanına sık sık gitmiş ve güzl bir kabul görmüştür. Böylece onun ashabından olmuştur. Kâdı'l-Kudât'tan sonra reislik ona geçmiştir. Kadı ona şeyh diye hitap etmiş ve bu lakabı ondan başkası için kullanmamıştır.
2- Ebû Muhammed Abdullah bin Saîd el-Lübâd : Kadı'dan ders almıştır. Onun ders konusunda halifesiydi ve Kadı'dan sonra da öyle kaldı. Bir çok güzel kitabı vardır.
3- eş-Şerîf el-Mürtezâ Ebû'l-Kâsım Alî bin el-Hüseyn el-... : el-HAc'dan ayrıldıktan sonra Kâdı'l-Kudât'tan ders almıştır. İmamiyye'dendir ve ircâya meyleder. Ilminin şöhreti hakkındaki haberleri görünmez kılar.
4- Ebû'l-Kâsım el-Bestî İsmâîl bin Ahmed : Kadı'dan ders almıştır. Güzel kitapları vardır. Usta bir cedeli vardı. Zeydiyye mezhebine meylediyordu, el-Bakıllâni ile münazara yaptı ve onu ve pek çoğunu yendi.[3]

2.1.5 Vefatı

Kadı Abdülcebbar hakkında bilgi veren tabakat yazarlarının hepsi onun uzun bir ömrü olduğu konusunda ittifak etmiştir.[4] Ancak onlar Kadı'nın vefat yılı konusunda ihtilafa düşmüştür. İbnü'l-Esîr onun h. 414 yılında[5] , çoğunluğu ise h.415[6] yılında vefat ettiğini zikretmiştir.Tarihçilerin çoğunun bu tarihte ittifak etmeleri sebebiyle, doğruya en yakın olanı ölüm yılının h. 415 olmasıdır. En iyisini Allah bilir.

1 İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 116
2 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 96-100.
3 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 96-100.
4 es-Sem'ânî, a.g.e., s.211; el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.; ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C:17, s. 244; es-Sübkî a.g.e., C: V, s. 97.
5 İbnü'l-Esîr, a.g.e., C: VII, s. 677.
6 es-Sem'ânî, a.g.e., s.211; el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.; ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C:17, s. 244; es-Sübkî a.g.e., C: V, s. 97.

2.1.6 İlmi Bakımdan Yeri ve Eserleri

Kadı Abdülcebbar, Mu'tezile'nin tabakalarından on birinci tabaka alimlerindendi. Başlangıçta usulde Eş'arî mezhebine mensuptu, füruda ise Şâfiydi. Alimlerin meclisine katılıp, gözlem yapıp münazaralara girince gerçeği öğrenmiş ve onu eleştirmiştir [1]. Böylece Mu'tezile'nin şeyhi ve zamanının itizal ehlinin imamı olmuştur. [2] Mutezile'nin Kâdı'l-Kudât lakabını verdiği ve bu lakabı sadece onu kastetmek için kullandığı kişidir[3]. Şafi fakihlerinin büyüklerindendi[4]. İlim bakımından önemine gelecek olursak, el-Hâkim'den onun hakkında " *Onun ilim ve fazilet bakımından yerini ifade edebilecek bir ifade yoktur. Kelam ilminde derin bilgi sahibidir. Onunla ilgili Doğu'dan Batı'ya ulaşan, kelamın inceliğini ve büyüklüğünü kapsayan pek çok büyük kitap telif etmiştir. Hiç kimse onun bir benzerine rastlamamıştır. Uzun ömründe tedrîs ve imlâ ile uğraşmıştır. Hatta yeryüzü onun kitaplarıyla ve ashabıyla kaplanmıştır. Mu'tezile'nin reiliği ona geçmiştir. Öyle ki Mu'tezile'nin şeyhi ve alimi olmuştur. Onun mesele ve kitaplarına itimad edilmiştir*" ifadeleri aktarılmıştır. [5]

Kadı Abdülcebbar kelam ilminde ön plana çıkmıştır. Şöhreti yayılmış ve kadri kıymeti yücelmiştir. Öyle ki dördüncü hicri asırda Mu'tezile'nin başına geçirilmiştir.[6] Bilakis aynı zamanda usûl-i fıkh'da da ön plana çıkmıştır. Hatta ez-Zerkeşî, eş-Şâfiî'den sonra el-Bakıllânî ve el-Kâdı Abdülcebbâr hariç hiç kimse zikredilmeyi hak etmemektedir. İnsanlar onlardan sonra neredeyse bu ilimde taklide başvuracaklardı. ez-Zerkeşî, eş-Şâfiî'nin bu ilmin kurallarını koyma konusundaki çabalarını zikrettikten sonra Kadı hakkında " *eş-Şâfiî'den sonra iki kadı gelmiştir: Ehli sünnetin kadısı Ebû Bekr bin Tayyib ve Mu'tezile'nin kadısı Abdülcebbar. Onlar meseleleri genişletmiş, işaretleri çözmüş, mücmeli açıklamış ve müşkili ortadan kaldırmıştır. İnsanlar onların eserlerini örnek almıştır. Sonra müteahhirinden başkları gelmiş ve onların genişlettiği*

1 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
2 ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C: XVII, s. 244; es-Sübkî,a.g.e., C: V, s. 97.
3 es-Sübkî, a.g.e., C: V, s. 97.
4 ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C: XVII, s. 244.
5 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93-94 ; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 113.
6 es-Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâi**, (Tahk: Hamdî ed-Demirdâş Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz), 2004, s. 297.

meseleleri kısıtlamış ve bazı temel meselelerle yetinmişlerdir"[1] deemktedir. Kadı Abdülcebbat tefsir, hadi ve fıkıh gibi diğer ilimlerde de ön plana çıkmıştır.[2]

Onun eserlerine gelecek olursak, Kadı Abdülcebbar hakkında tabakat bilgisi veren herkes onun pek çok eserini olduğunu zikretmektedir[3]. Onun her bir ilimde[4] kaleme aldığı eserlerinin dört yüz bin varakaya ulaştığını söylenmiştir. Aşağıda bize ulaşan eserlerinden bazılarını zikredeceğiz:

1- *el-Emâlî fi'l-Hadîs*[5], *Nazmu'l-Kavâid ve Takrîbu'l-Murâd li'r-Râid* olarak bilinir. Tehzibini Cafer bin Ahmed bin Abdüsselam (h.537) yapmıştır. Yemen, Vatikan ve British Museum'da el yazması nüshaları mevcuttur.[6]

2- *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve,*[7] tek nüshası İstanbul'da bulunmaktadır. Bu nüsha eŞeyh el-Kevserî'nin kontrol ettiği nüshadır. ed-Düvelü'l-Arabiyyetü Üniversitesi'nin Kültür İdaresi için fotokopisini çektirmiştir. Dr. Abdülkerim Osmân bu nüshanın tahkikini yapmış ve Beyrut'ta neşretmiştir.[8]

3- *et-Teklîf:*[9] Bu eser öğrencisi İbn Metviye'nin tehzibiyle *el-Mecmûü'l-Muhît bi't-Teklîf* başlığıyla ulaşmıştır. Berlin'de 5149 numarası altında bir el yazma nüshası bulunmaktadır.[10]

4- *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin*[11], Kadı'nın basılan ilk eseridir. Onun basımını, h.1279 yılında el-Mektebetü'l-Ezheriyye'nin sahibi Dârü'l-Kütüb'ün mahtutlarından yapmıştır. Sonra bir kere daha 1966 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[12]

---

1 Ebû Hayyân el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhît,** (Tahk: Muahmmed Cemîl), Dârü'l-Fikr, Beyrut, h.1420, C: XXI, s.4.
2 Bkz: **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, s. 15-20.
3 es-Sem'ânî, a.g.e., s. 211; el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112; ez-Zehebî, **Siyerü'n-Alâmi'n-Nübelâ,** C:17, s. 244; es-Sübkî a.g.e., C: V, s. 97.
4 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 94; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 113.
5 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
6 Fuad Sezgin, **Târîhu't-Türâs el-Arabî** (li-Ulûmi'ş-Şer'iyye), (Ter: Mahmûd Fehmî Hicâzî), Neşru Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûd, 1991, C: IV, s.83; **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, 1/26.
7 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
8 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s. 26.
9 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
10 Fuad Sezgin, a.g.e., C: IV, s. 84.
11 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
12 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s. 26.

5- *Şerhu Usûli'l-Hamse* , Zeydi fakih el-Kâsım bin İbrahim er-Rassî'nin (h.246) el-Usûli'l-Fıkh kitabının şerhidir. Neşrini 1965 yılında Abdülkerim Osmân Kahire'de yapmıştır.[1]

6- *Müteşâbihu'l-Kur'ân ,* bu kitap çalışmamızın incelediği eseridir. Onu sonra tanıtacağız.

7- *el-Muğnî* [2]*,* kelam ilminin umdesidir. On yedi cüzden oluşur. Onun sadece on iki cüzü bize ulaşmıştır. Tahkikini ve neşrini bir grup alim yapmıştır.[3]

Fuad Sezgin, el yazması nüshalarının bulunduğu yerleri[4] de zikrettiği bunların dışında on dört esere daha ulaşmıştır. *Şerhu Usûli'l-Hamse* kitabının muhakkiki Kadı'nın kitaplarının isimlerinin hepsini toplayan liste yapmıştır.[5] Bu listede Fuad Sezgin'in ulaştığı eserlerden daha fazlası zikredilmektedir.

2.2 "Müteşâbihu'l-Kur'ân" Kitabının Tanıtımı

Kadı Abdülcebbar'ın tefsir alanında yazdığı üç tane kitabı vardır. Birincisi er-*Tefsîru'l-Muhît*'tir. Kur'ân-ı Kerîm'in tamamının tefsiridir ancak bu kitap Kadı Abdülcebbâr'ın kaybolan eserleri arasındadır.[6] İkinci kitabı *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin'*dir. Bu kitapta Kur'ân'ı eleştirenlerin ele aldığı ayetleri sunmakta ve onların şüphelerine karşı cevap vermiştir.[7] Üçüncü eseri *Müteşâbihu'l-Kur'âni'l-Kerîm*'dir. Bu eser Kadı Abdülcebbar'ın tefsir alanında bize ulaşan en önemli eserlerindendir. Aynı zamanda bu kitap Mu'tezile'nin Kur'ân tefsirinde izlediği yolu gösteren en önemli kitaplardan biridir.[8] Çünkü *" Mu'tezile her ne kadar bu konuda yalnız olmasalar da, Kur'ân'da müteşabih konusunda en erken eser verenlerdendir. Mezheplerinin görüşlerini ve Kur'ân-ı Kerîm'in akli delillere uygun olduğunu ispatlamanın yanında, İslam'ı savunmaları ve Kur'ân'a eleştiri yapanlara verdikleri cevaplar onların bu konuya öncelik vermelerini sağlamıştır*."[9]

---

1 Fuad Sezgin, a.g.e., C: IV, s. 84.
2 el-Kâdı Abdülcebabr, **El-Miniyye ve'l-Emel**, s. 93; İbn el-Mürteza, a.g.e., s. 112.
3 Fuad Sezgin, a.g.e., C: IV, s. 84.
4 Fuad Sezgin, a.g.e., C: IV, s. 82-86.
5 **Şerhu'l-Usûl'ün** muhakkikinin yazdığı mukaddime, s. 20-23.
6 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s.29.
7 Bkz: **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin**'in mukaddimesi, s. 35.
8 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s. 38; Lâşîni, a.g.e., s. 77-78.
9 Lâşîni, a.g.e., s. 74.

Kadı Abdülcebbar'dan önce Müteşâbihu'l-Kur'ân konusunda pek çok kitap telif edilmiştir[1]. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın bu kitabında işlediği müteşabih, ayetlerin zahiri kastedilen olacak şekilde yorumladıktan sonra, bu türün kapsadığı ayetler ile kastedilen manalardır. Müteşabih konusundaki tartışma onun sınırlarını belirleme, onunla kastdedilenin ne olduğu ve bunun nasıl anlaşılacağı şeklinde ortaya çıkar.[2] Kadı Abdülcebbar bu kitabında incelediği müteşabih kavramını " *Allah Teâlâ'nın, duyan kişiye benzer gelen bir sıfatta kıldığı şeydir. Bunları duyan kişi, dile veya örfe raci olan bir şeyle ne kastedildiğini göstermesi için ayeti zahirinden başka bir anlama yorumlar*"[3] şeklinde tanımlamıştır. Dilin kendi tanımını desteklediğini söyleyerek, müteşabihin -bu lafzi müteşabihi kastediyor- bu şekilde tanımladığından başka olmasını reddetmiştir.[4]

Kadı Abdülcebbar'ın bu kitabını inceledikten sonra, onun müteşabih ayetleri incelerken tek bir yöntemde ilerlediği bizim için açık olmuştur. Ayetlerin tevilinde itimad etmiş ve ayetlerin akıl, dil ve bağlam bakımından anlatmak istediğini açıklamıştır. Kadı Abdülcebbâr hakkında tartışmaların olduğu ayetleri aktarmış sonra kendisine mezhep bakımındna muhalif olanların zikrettiği şüphe ve itirazları açıklamıştır. Sonra bu şüphelere akla, dile ve bağlama dayalı delille cevaplamıştır. Y da bazı ayetler üzerinde durmuş ve kelami mezhebinin doğruluğunu gösteren deliller getirmiştir. Kitabı iki tür anlatımdan oluşmaktadır: Meseleler ve anlamlar.

Meselelere gelecek olursak, burada hasımlarının onun görüşüne aykırı anlamlar ve şüpheler içediğini düşündüğü müteşabih ayetleri sunmaktadır. Kadı onların delillerine karşı cevaplar vermiş ve bu ayetleri hasımlarının iddialarını iptal edecek şekilde tevil etmiştir. Bu meselelerdeki adeti,bu sözü söyleyeni veya şüphesini, mezhebini veya öğretisini zikretmeden hasmının delillendirdiği konuyu kısa ve öz bir şekilde anlatmakla yetinmektir.

1 İbn Nedim, **el-Fihrist**, (Tahk: İbrahim Razaman), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s.56.
2 Lâşîni, a.g.e., s. 75-76.
3 el-Kâdı Abdülcebabr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s.90.
4 el-Kâdı Abdülcebabr**, Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C:1, s.91.

Anlamlara gelecek olursak ona göre muhkem ayetler, her ne kadar hepsini incelemeyi taahhüt etmese de , Kadı Abdülcabbar'ın mezhebinin doğruluğunu göstermek için delil olarak kullandığı ayetlerdir. [1]

Onun bu kitabı itikadi, kelami görüşleri, dilsel çıkarımları ve tevilleri bakımından oldukça zengindir. Kitabın incelenmesiyle birlikte Kadı Abdülcebbar'ın dil ve dilin meselelerini çok kullandığı ve mezhebine şüphe yönlendirenlere cevap verirken bu ikisine çok güvendiği açıkça ortaya çıkmıştır. Kadı Abdülcebbar'ın dile ve meselelerine olan itimadı azımsanacak gibi değildir. Aksine ayetlerin anlamlarını belirleme ve delillendirme konularında dilin büyük bir rolu vardır. Hatta bu kitabın muhakkiki "*Kadı Abdülcebbar bu kitabında dile itimat etmiştir. Hatta neredeyse bu kitabın sayfalarından tek bir sayfası dahi bundan yoksun kalmamıştır*"[2] demektedir. Bu çalışma, Kadı Abdülcebbar'ın mezhebinin hizmetine olarak dili kullanma biçimini ortaya koymayı, Kadı'nın Kur'ân ayetlerinin anlamlarını nasıl belirlediğini göstermeyi ve dilin çerçevesinden çıkmadan kendi mezhebiyle uyum sağlayacak şekilde bu ayetlerle ne kastedildiğini nasıl açıkladığını beyan etmeyi hedeflemektedir.[3]

Kitabın Basımları

1- Birinci Basım : Tahkikinin Dr. Adnan Muhammed Zerzûr yapmıştır. 1969 yılında Kahire'de Dârü't-Türâs tarafından iki cilt halinde ve muhakkikin Kadı Abdülcebbar'ın hayatını anlattığı uzun bir mukaddime ile basılmıştır. Bu çalışmamızda bu nüshayı temel aldık.

2- İkinci Basım : Zapt ve kontrolünü Ahmed Abdurrahman es-Sâyih ve Tevfik Ali Vehbe yapmıştır. 2009 yılında Kahire'de Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye tarafından iki cilt halinde basılmıştır.

3- Üçüncü Basım : Tahkikini Muhammed el-Azzâzî yapmıştır. 2017 yılında Beyrut'ta Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından tek bir cilt halinde basılmıştır.

1 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s. 50-52
2 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**'ın muhakkikinin yazdığı mukaddime, C: I, s. 46-47.
3 el-Kâdı Abdülcebabr**, Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 75.

3. KADI ABDÜLCEBBAR'IN KUR'ÂN HİTABI YAKLAŞIMLARI

Hitap (söylem) kavramı, modern dönem alimleri nazarında büyük bir önem kazanmış ve özellikle Ferdinand de Saussure'in Genel Dilbilim Dersleri kitabından sonra özellikleri ve tanımları daha da açık olmaya başlamıştır. Bizim literatürümüzdeki yerine baktığımızda ise, hitap kavramına dair çalışmaların köklerinin oldukça erken bir döneme ait olduğunu görürüz. Selef alimlerimiz söyleme ve onun anlamına büyük bir önem vermiştir. Dilbilimciler, usul alimleri, fakihler ve kelam alimleri onun için şartlar, kurallar, tanımlar ve sınırlar belirleyerek söylem/hitap çalışmalarıyla ilgilenmişlerdir.

Araştırmanın bu kısmı Kâdî Abdülcebbâr'ın ilahi hitap anlayışını, bu hitabın hangi yollarla, hangi seviyelerde nazil olduğunu, hitabın hikmetinin ne olduğunu ve hitabın içerdiği müteşabih unsurların tevilini yapacak ve bu unsurlarla neyin hedeflendiğini anlamaya çalışacak kişinin sahip olması gereken özellikleri incelemektedir. Çünkü Kâdî Abdülcebbâr'a göre Kur'ân-ı Kerîm'de anlamsız ve onunla kulların maslahatının ve hidayetlerinin hedeflenmediği tek bir şey yoktur. Bu görüşüne dayanarak Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ânî hitabın anlaşılmasında ve içerdiği müteşabih unsurların tevil edilmesinde Arap Dili'ne büyük bir önem vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği bu müteşabih unsurları anlamaya çalışan kimseleri doğru bir yönteme ve tevil gibi riskli bir işi yapılırken sahip olunması gereken özellik ve yeteneklere doğru yönlendirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm, İslam şeriatının birinci kaynağıdır. Bu sebeple hem eski dönem alimleri hem de günümüz alimleri, hükümler çıkarmak ve Allah Teâlâ'nın ilahi kelamından muradını anlamak için hem derin düşünme (tedebbür) hem de çalışmalar vasıtasıyla Kur'ân-ı Kerîm'le meşgul olmuşlardır. Aynı zamanda her bir İslam mezhebi, Kur'ân metnini anlamak ve ondan itikadi ve fıkhi hükümler çıkarmak için Kur'ân-ı Kerîm çalışmaları yapmışlardır.

Bu mezheplerden her biri, kendi itikadi veya fıkhi görüşünü güçlendirmek için Kur'ân temelli kaynaklar aramış ve bu sırada dil, nahiv, sarf ve akıl delillerinden yararlanmıştır. Her bir mezhebin amacı, Allah Teâlâ'nın onunla kendilerini muhatap aldığı ilahi kelamının muradını anlamaktır. Bu mezheplerden birisi de, Kur'ân-ı Kerîm'den kendi görüşünü destekleyecek deliller bulmaya ve bunlarla kendisinin ve

mezhebinin görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışan Kâdî Abdülcebbâr'ın içlerinde ön plana çıktığı Mutezile mezhebidir. Kâdî Abdülcebbâr bu hedefleriyle Kur'ân-ı Kerîm çalışmaları yapmış ve araştırmalarını ve fikrini bu çalışmalara yoğunlaştırmıştır. Bunun sonucu olarak, Allah'ın kelamından muradın ne olduğunu anlamak için bir çok eser telif etmiştir. Müteşâbihu'l-Kur'ân, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu minvalde telif ettiği eserler kapsamındadır. Bu kitabı Kur'ân-ı Kerîm'de anlamsız ve amaçsız hiçbir şey olmadığı, işte bu sebeple her türlü hükmetin sahibi ve her şeyden haberdar olan Yüce Allah tarafından nazil edildiği görüşünü ispatlamaya çalışarak yazmıştır. Kâdî Abdülcebbâr müteşabih konusundaki bu kitabını Arap Dili, bu dili kullanan Arapların üslupları ve içlerinden açık bir Arapça ile gönderilen Arap bir peygamberin kavminin kültürüne ait bilgilerden yararlanarak ortaya koymuştur.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ânî hitabın anlaşılmasında ve içerdiği müteşabih unsurların tevil edilmesinde Arap Dili'ne büyük bir önem vermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği bu müteşabih unsurları anlamaya çalışan kimseleri, hitaba kendisinden beklenenden başka ve doğru olmayan bir anlamı yüklememeleri için doğru bir yönteme ve tevil gibi riskli bir işi yapılırken sahip olunması gereken özellik ve yeteneklere doğru yönlendirmiştir.

Ancak hitap terimi ve onun iki kişi arasında meydana gelen kelam/konuşma anlamına gelen sözlük anlamı, alimler arasında tartışmalara yol açmıştır. Araştırmanın bu kısmı söz konusu tartışmaları incelemektedir. Birinci bölüm, hitap terimi çerçevesinde meydana gelen tartışmaları, hitap teriminin Allah'ın kelamı için kullanılmasının imkanını, alimlerin bu konudaki görüşlerinin ne kadar farklılaştığını ve bu farklılaşmaların hepsinin, hitap teriminin tanımını yaptğımız kısımda açıkladığımız gibi, terimin sözlük anlamından kaynaklandığı görüşümüzü incelemektedir.

Hitap terimi çerçevesinde değerlendirilen bir problem daha vardır. İlim adamları arasındaki tartışmanın vardığı son yer burasıdır. Bu problem ise Allah Teâlâ'nın kullarına anlaşılmayan veya kendisiyle ne murad edildiği bilinmeyen bir şekilde hitap etmesinin imkanı, böyle bir durumda eğer kendisiyle ne murad edildiği bilinemeyecekse ya da alimler ve ilimde derinleşenler (râsihûn) bile onda geçen müteşabih unsurların bilgisine ulaşamayacaksa, Kur'ân-ı Kerîm'in inzal edilmesinin hikmetinin ne olduğu problemidir.

Araştırmanın ikinci bölümü muhatap kavramı çereçevesesinde, bu hitabı anlamak ve almak için hazır bulunup bulunmaması gerektiği hakkındaki problemleri ve ilim adamlarının bu konu hakkındaki görüşlerini incelemektedir.

Üçüncü bölüm ise ilahi hitabın çeşitlerini, Kâdî Abdülcebbâr'ın nazarındaki seviyelerini, tevili yapan veya Allah Teâlâ'nın hitabındaki muradı anlamaya çalışan" kişinin sahip olması gerekli olan özelliklerin neler olduğunu incelemektedir.

3.1 Hitap kavramı:

3.1.1 Kadim Alimlere Göre Hitap

Hitap kelimesi خاطبته fiilinden elde edilen ve مخاطبة masdarıyla birlikte kullanılan masdardır.[1] Anlamı ise iki kişi arasındaki kelamdır. Fiil خاطبه - يخاطبه - خطابا çekimiyle kullanılır. Hutbe الخطبة de bu kökten gelmektedir.[2] الخطاب ve المخاطبة söz alışverişi anlamına gelir.[3]

Alimler arasında, Zemahşerî'nin (ö.h.538) *" hitap kelamda yüz yüze olmadır*" [4] tanımında görüldüğü, hitabın tanımını kelamda yüz yüze olma şartı ile sınırlandıranlar vardır. Bununla birlikte tanıma bir şeyi anlatma amacı ve bu anlatma işlemini anlamaya hazır bir kişiye yapılması gerekiliği şartlarını ekleyenler de vardır. Bu şartlar *el-Külliyyât* adlı eserin sahibinin " *Hitap, anlamaya hazır bir kişiye anlatma gayretiyle ortaya konulan bir lafızdır*" [5] tanımında zikredilmektedir. Alimler arasında, hitap kavramını son şart olmadan daha genel olarak tanımlayanlar da vardır. Bu tanımlara göre hitap, hazır olsun olmasın bir şahsa anlatım yapma gayretiyle ortaya konan lafız olur. Nitekim ez-Zerkeşî (ö.h.794) "*Bir kısım insanlar hitap kavramını kendisiyle anlatma amacı güdülen sözlerdir diye tanımlamıştır. Bu tanım kişinin hazır olup olmadığına bakmadığı için daha geniş bir tanımdır*."[6] demiştir. Tehânevî (ö.h.1158) ise *Keşfü Mustalahâti'l-Fünûn* adlı eserinde " *Dilin aslına göre hitap, sözü anlatma*

---

[1] İbn Düreyd**, Cemheratü'l-Luga**, Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn , 1987 Beyrut, "**خطب**" maddesi, C: I, s. 291.
[2] İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga,** (Tahk: Abdusselâm Hârun), Dârü'l-Fikr, 1979, C:2, s. 198.
[3] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab,** (Tahk: Abdullah Ali el-Kebîr ve ark.), Dârü'l-Meârif , Kahire, "**خطب**" maddesi, C: II, s.1194.
4 Zemahşerî, **Esâsu'l-Belâğa**, (Tahk: Muhammed Bâsilü'l-Uyûn es-Sevd) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, C: I, s.255.
5 Ebû'l-Bekâ, **el-Külliyyât**, (Tahk: Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî), Müessetü'r-Risâle, Beyrut, s. 419.
6 ez-Zerkeşî, **Bahru'l-Muhît,** Dârü'l-Kütübî, ty, 1991, C: I, s.168.

maksadıyla ötekine yöneltmektir. Bu kelime daha sonra anlatma maksadıyla ötekine yöneltilen söz için kullanılır olmuştur."[1] demektedir.

Aktardığımız tüm bu tanımlardan, hitabın haddi zatında iki veya daha fazla kişi arasında bir mesajın iletilmesi için kullanılan söze dendiği, amacının ise kendisiyle amaçlanan şeyin anlatılması olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu tanımlardan hitap teriminin anlam değişimi yaşadığını gözlemliyoruz. Zira terim biraz önce Tahânevî'nin (ö.h.1745) yaptığı tanımda açıkladığı gibi kullanıldıktan sonra "*ötekine yöneltilen söz/kelam*" için kullanılır olmuştur.

3.1.2 Çağdaş Alimlere Göre Hitap Kavramı

Hitap kavramı, analiz etmek, sınırlarını belirleyip kurallar koymak isteyen araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bu terimin Arap dili kültüründeki köklerinin eski zamanlara dayanmasına rağmen, modern bir terim olarak kullanılışı **Discourse**, Fransızca'da Discours ve Almanca'da Diskurs terimlerine karşılık gelmektedir. Bu terimlerin çoğu şurada ve burada akmak anlamına gelen Latince asıllı Discursus kelimesinden türetilmiştir. Bu fiil spontane konuşma, sözün iletilmesi, konuşma ve doğaçlama ile sunum ve sıralama gibi pek çok anlam içermektedir.[2]

Bu kavramın tanımı, modern alimler arasında tartışmalara sebep olmuştur. Bunun nedeni, tanımı yapan alimlerin terime farklı edebi ve dilsel bakış açılarıyla yaklaşmalarıdır. Onlardan bir kısmına göre hitap, eylem sürecindeki dil ya da belli bir kişinin icra ettiği lisandır. O mesajı gönderenin sonu ile başını şekillendirdiği ve birbirini izleyen şeydir.[3] İbrâhim Sahrâvî hitap kavramını "*Temelleri cümlelerden oluşan bir zincir olan dilsel bir birimdir*"[4] şeklinde tanımlamıştır. Başka bir alim kullanıldıktan sonraki dilsel metindir şeklinde tanımlamıştır.[5] Ahmed Mütevekkil ise "*söylenen veya yazılan her şey, hitap olarak kabul edilen ve kendi kendine var olan iletişim unsuru meydana getirir*"[6] demektedir.

---

1 et-Tehânevî, **Keşşâfü İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, (Tahk: Ali Dehrûc), Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrut, 1996, C: I, s.749.
2 Câbir Usfûr, **Âfâku'l-Asr,** Dârü'l-Hedyi li's-Sekâfeti ve'n-Neşr, Dımaşk, 1997, s. 47-48.
3 Saîd Yaktîn, **Tahlîlü'l-Hitâbi'r-Rüvâî,** el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, Beyrut, 1997, 3.Basım, s. 21.
4 İbrâhim es-Sahrâvî, **Tahlîlü'l-Hitâbi'l-Edebî,** Dârü'l-Âfâk, Cezayir, 1999, s. 10.
5 Muhammed Muhammed Yunus Ali, **el-Ma'nâ ve zilâlü'l-ma'nâ**, Dârü'l-Müdîr el-İslâmî, Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, Bingazi, 2.Basım, 2007, s. 157.
6 Ahmed Mütevekkil, **el-Hitâb ve Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyyeti**, Dârü'l-İmân, Ribat, 2010, s.24.

Batı'daki alimlerin tanımlarına bakarsak, Ferdinand de Saussure'de onun söz ile eş anlamda kullandığını görürüz. Bu görüş, yapısal dilbilimde yaygın olan görüştür.[1] Genette'ye göre hitap, hikaye adı verilen gerçek ve hayali bir çok olayın aktarımında kullanılan dilsel bir araçtır.[2] Benveniste ise hitap kavramını tanımlarken her telaffuz edilen şeyin bir konuşmacı ve bir dinleyici gerektirdiğini, birinci tarafın ikinci tarafı bir şekilde etkileme niyetinde olduğunu söylemiştir.[3]

Çağdaş alimlerin tanımlarından arz ettiklerimizle, hitabın iki kişi arasında söze veya yazıya dayalı bir eylem olduğu konusunda eski alimler ile modern alimlerin ittifak ettiği sonucuna ulaşıyoruz. Bununla birlikte bir sözün hitap olarak adlandırılması için mutlaka şu üç unsur bulunmalıdır:

- Hitap eden kişi (Mesajı gönderen)

- Hitap (Mesaj)

- Hitap edilen kişi (Mesajı alan veya Mesaj gönderilen kişi)

Birinci Unsur -Hitap Eden:

Söylem bilimi Batı'da ortaya çıktığı için bu konuda yapılan çalışmaların hepsi söylemin bu unsurunu beşeri bir unsur olarak incelemiş ve söylemin sahip olması gereken şartları da bu duruma göre belirlemiştir. Ancak bizim çalışmamız ve konusu bu noktada diğerlerinden farklılaşıyor. Zira çalışmamızda hitapta bulunan İlâhî Zât'tır. Hiçbir akıl sahibi, Yaratıcı ile yaratılmışlar arasındaki farkı göz ardı edemez. Bu sebeple, İlâhî Zât'ı insan statüsüne indiremeyiz ve insanlar tarafından üretilmiş olan teorilere göre hüküm veremeyiz.

Ancak bununla beraber söylem meydana geldiğine ve Allah Teâlâ'nın mesajı bize ulaştığına göre, onların söylemde bulunan hakkında söylediklerini aktarabilir, İlâhî Zât'a uygun olan görüşleri kabul edebilir, bu görüşlerin arasından İlâhî Zât ile çelişen ve yakışık almayanları da reddedebiliriz.

---

1 Nureddin es-Sed, **el-Uslûbiyyetü ve Tahlîl,'l-Hitâb,** Dârü Hüve, Cezayir, 1997, s. 27.
2 Cibrân Genette, **Hitâbu'l-Hikaye**, (Terc: Muhammed Mutasım ve diğ.) Menşûrâtü'l-İhtilâf, 2003, 3.Basım, s. 38-39.
3 Muhammed el-Bâridî, **İnşâiyyetü'l-Hitâb fîR-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse**, Menşûrât İttihâd Kütübi'l-Arab, Dımaşk, 200, s. 2.

Söylemde bulunan ya da gönderici, söylemin üretiminde merkezi öznedir. Çünkü belli maksatları ifade etmek ve bir hedefe ulaşmak için söylemi telaffuz eden odur.[1] Bu, İlâhi Zât'a tekabül eder ve onunla tutarlıdır. Söylemin oluşturulmasında gönderici ile etkileşimde bulunan etkenlere gelirsek, bunlar örneğin uyarıcı veya hitap eden kişiyi diğerleriyle iletişim kurmasını sağlayan unsur olması bakımından dilden yardım alarak konuşmaya teşvik eden şeyler, mesajını ulaştırmayı sağlayan ve söylem bilimde ifade olarak bilinen şeylerin seçimi ve ifade gücünü kaybetmemek için iletişime araç olarak seçtiği dilin kurallarına uyma gibi unsurlar sayılabilir. Bunun dışında, söylemde bulunanın kişiliği, yeterliliği gibi etkenler de bunlar arasındadır.[2] Her ne kadar sayılan bu unsurlar, Allah Teâlâ'nın zatında var olması mümkün olsa da onları zikretmekten ve Allah'ın İlâhî Zâtına şart veya unsur olarak belirlemekten utanırız. Allah Teâlâ'nın zatı için, bu aktarılanlar gibi etkide bulunan, etkilenen, yetkin veya bunlara benzer sıfatları kullanamayız. İlâhî söylemin ilk unsuru olan hitap eden kişi hakkında genel olarak söyleyebileceklerimiz bunlardır.

İkinci unsura gelirsek o söylem veya mesajdır. Bu unsurla ilgili iki problem vardır. Birincisi Allah'ın kelâmı için hitap/söylem kelimesinin kullanılmasının caiz olup olmamasıdır. Bu cevaz üçüncü unsurun yani muhatabın bulunup bulunmadığına bağlıdır. İkinci problem ise mantıksız, maksadı bilinmeyen ve manası anlaşılmayan konuşmalara hitap/söylem denilmesinin caiz olup olmadığı problemidir.

Üçüncü unsura yani muhataba/hitap edilene/hitabı karşılayana mahsus problem ise, ez-Zerkeşî'nin (ö.h.794) daha önce aktardığımız itirazından da açıkça görüldüğü gibi, bu söyleme muhatap olan alıcının hazır bulunup bulunmadığı problemidir.

Bu problemleri, zikredilen iki unsur çerçevesinde aşağıda inceleyeceğiz:

3.2 Söylemin Mesajı Meselesi

Bu unsur çevresinde gerçekleşen tartışmanın öncelikle Allah Teâlâ'nın kelamına, söylem kelimesinin kullanılıp kullanılmayacağı olduğunu, ikinci olarak da mantıksız

1 Abdülhâdî bin Zâfir, **İstitrâciyyâtü'l-Hitâb**, Dârü'l-Kütübi'l-Cedîd, Beyrut, 2004, s. 45.
2 Muhammed M. Y. Ali, a.g.e., s. 152-154.

veya anlaşılmayan bir söylem ile hitap etmenin caiz olup olmadığı olduğundan bahsetmiştik.

3.2.1 Allah Teâlâ'nın Kelamına Hitap/Söylem Adı Verilmesini Cevazı

Daha önce zikrettiğimiz tanımların çoğu, hitap/söylem ile kelam/söz arasında, söylem kavramının anlam olarak taşıdığı etkileşim unsuru dışında herhangi bir ayrım yapmaz. İşte bu noktada söylem kelimesinin Allah Teâlâ'nın kelamına ad olarak verilmesinin caizliği tartışması ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmanın sebebi (خَطَبَ)maddesinin hitap eden ve hitapda bulunulan unsurlarının varlığını gerektiren sözlük anlamıdır. Bu gereklilik "*Allah Teâlâ'nın kelamına hitap/söylem denmesi caiz midir*?" sorusunun sorulmasına neden olmuştur.

- **Allah Teâlâ'nın kelamına hitap/söylem adı verilmesi caiz midir?**

Dil kitaplarına baktığımızda İbni Faris'in (ö.h.395) kelamın anlaşılır bir konuşmaya işaret ettiğini söylediğini görürüz.[1] İbn Cinni (ö.h.392) ise kelam ile söz arasındaki farkı açıkladığı bölümde, kelamın tam ve anlamlı seslerden başka bir şey olmadığını söyler.[2] İbn Sîde (ö.h.458) *el-Muhkem* adlı eserinde kelamı, anlamı oluşturmada kendi kendine yeterli olan cümle olarak tanımlamaktadır. [3] Kelamın dilin aslında anlaşılır bir manayı takip eden seslerden oluştuğu belirtilmiştir.[4]

Dil kitaplarında aktarılan tüm bu tanımlardan, dil kitaplarının kelam ile söz arasındaki ayrım üzerinde durduğunu, kelamı kendi kendine var olabilen tam bir cümle, sözü ise eksik bir cümle olarak tarif ettiğini görüyoruz. Bu tanımlardan hareketle icma ile, Kur'ân'ın Allah'ın kelamı olduğu ve ona Allah'ın sözü denilmeyeceği görüşüne varmışlardır.[5] Kelamın telaffuz edilen ve anlaşılır seslerden ibaret olduğunu söylemiş ve tanımı yaparken, kelam sırasında bir muhatabın yani hitap edilenin bulunması gerektiği hususunda bir şart koymamışlardır. Bu durum teklîm yani hitap ile kelam arasındaki farktır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö.h.395) " *Teklîm, kelamın muhataba tealluk*

1 İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga,** C: V, s.131.
2 İbn Cinnî, **el-Hasâis**, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütübi, 4.Basım, C: I, s.19.
3 İbn Sîde, **el-Muhkemü'l-Muhît**, (Tahk: Abdülhamîd Hindâvî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, C: VII, s.49.
4 Ahmed bin Muhammed bin Ali el-Fiyûmî, **el-Misbahu'l-Münîr fî Garîbü'ş-Şerhi'l-Kebîr**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, C: II, s.539.
5 İbn Sîde, **el-Muhkemü'l-Muhît,** C: VII, s.49; , İbn Cinnî, a.g.e., C: I, s.19.

etmesidir ki kelamdan daha hasdır. Çünkü her kelam bir başkasında yapılmış bir hitap değildir"[1] demektedir.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin bu ifadeleriyle kelam ile hitap arasındaki fark açıkça görülmektedir. Bu durumda hitap/söylem, kelamın ona yöneltildiği bir muhatabın olması bakımından kelamdan daha özeldir. Kelam ise bunun tersidir. Çünkü her hitap bir kelam iken her kelam bir hitap değildir.

Hem kelam hem de hitap kelimelerinin sözlük anlamlarındaki bu fark, Allah Teâlâ'nın kelamı hakkında hitap kelimesinin kullanılmasının caiz olup olmadığı konusundaki soruya verilen cevaplardaki görüşlerin birbirinden farklı olmasına sebep olmuştur. Bu soruya ilim adamlarının verdikleri cevapların iki grupta toplandığını söyleyebiliriz:

Birinci Grup: Allah Teâlâ'nın kelamını mahluk/yaratılmış olarak görmektedir.

Bu görüşün savunucuları Mu'tezile mezhebidir. Bu mezhep, Allah Teâlâ'nın kelamına hitap denilmesinde bir problem görmemektedir. Çünkü onların itikadına göre Allah Teâlâ'nın kelamı mahluktur ve onun ezelî olduğunu söylemezler. Yani Allah Teâlâ'nın kelamı, Allah'ın bir sıfatı olarak kabul edilmez ve hadistir/sonradan meydana gelmiştir, o halde sonradan meydana gelen bir şeyin kadîm bir varlığa sıfat olması düşünülemez. Bu konuda çalışan araştırmacılardan, hitap kelimesinin Allah Teâlâ'nın kelamı için kullanılmasının, Mutezile dilbilimcilerinin itikadi mezheplerinin etkisinden kaynaklandığını iddia edenler bulunmaktadır. Bu durum Ebû Ali el-Fârisî (ö.h.377), İbn Cinnî (ö.h.392), el-Müberred (ö.h.286) ve el-Câhiz'in (ö.h.255) dilbilim eserlerinde açıkça görülene kadar devam etmiş ve insanlar da bu görüşü fark etmeden takip etmiştir. [2]

İkinci Grup: Allah Teâlâ'nın kelamının ezelî olduğunu görüşündedir.

Bu görüşün önde gelen alimleri, hitap kelimesinin sözlük anlamından doğan bu probleme dikkat çekmiştir. el-Eş'arî (ö.h.324) bu görüşü ortaya koymuş[3] ve Gazalî (ö.h.505) *el-Mustasfâ*[4] adlı eserinde, ondan sonra da el-Kırâfî (ö.h.684) *Şerhü't-Tenkîhi'l-Fusûl* adlı eserinde bu görüşü takip etmiştir. Buna göre, hitap kelimesi

1 Ebû Hilâl el-Askerî**, el-Furûki'l-Lugaviyye,** (Tahk: Muahmmed İbrahim Selim) Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfeti, Mısır, s. 35.

2 Muhammed bin Ali el-Mısrî, **Abkariyyetü'l-İmâm Ahmed fi Kavlihi el-Hukmü'ş-Şer'i Hitâbu'ş-Şeri ve kavluhu**, Alukah internet sitesinde yayınlanmış makale, https://www.alukah.net/culture/0/32077/

3 el-Bahru'l-Muhît, ez-Zerkeşî, 1/168.

4 el-Mustasfâ, Ebû Hâmid el-Gazâlî, (Tahk: Muhammed Abdusselam eş-Şâfî), Dârü'l-Kütübi'l- İlmiyye, 1993, 1.Basım, syf. 68.

ancak muhatabın varlığı durumunda kullanılır. Çünkü hitap sadece iki kişi arasındaki bir dildir.[1]

Hitap kelimesinin kullanılması, onun etkileşim bildien gelen sözlük anlamının hitap Hitap kelimesinin kullanılması, onun etkileşim bildiren sözlük anlamının, hitap eden ve hitap edilen olmak üzere iki unsuru gerektirmesi ve kelamın hitap anlamında kullanılması gibi itirazlar sebebiyle, Eş'arîler kelâm-ı nefsî kavramını kullanmaya mecbur kalmıştır. el-Bârî olan Allah Teâlâ kendisine has ve kendiliğinden var olan bir kelam ile mütekellimdir. Bu kelamın kadim olması gerekir, aksi takdirde Allah Teâlâ hâdisler için mahal olacaktır.[2] Eş'âri imamların, hitap lafzını Allah Teâlâ'nın kelamına hakiki olarak verilmesinin caiziyeti husundaki kendi aralarındaki tutumlarını iki gruba ayırabiliriz:

Birincisi: Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö.h.402), Gazalî (ö.h.505) ve el-Âmidî'ye (ö.h.551) ait olan bu görüş, Allah Teâlâ'nın ezelî kelamı için hitap kelimesinin kullanılmasına izin vermemektedir.[3]

Diğeri: Bu adlandırmayı caiz görmektedir. es-Semerkandî (ö.h.540) bu görüşü , bazı alimlerin hitap isminin müşâfehe (sözlü ifade) için kullanılması ve mutlaka bir emredilen tarafın varlığının gerekliliği sebebiyle kelamın hitap olarak adlandırılmasını uygun görmediklerini zikrettikten sonra, cumhura nispet etmektedir.[4]

er-Racrâcî (ö.h.633[5] ve ondan sonra gelen ez-Zerkeşî (ö.h.794)[6] ise "*Bu farklılaşmanın sebebi, onların hitap kelimesinin anlamında farklı görüşte olmalarıdır. Eğer onun anlamı, halde ifhâm yani şimdiki zamanda gerçekleşen bir anlatmanın kastedildiği kelam ise bu adlandırma caiz değildir. Ancak onun anlamı, hem halde yani şimdiki zamanda hem de istikbalde yani gelecek zamanda yapılan bir ifham yani anlatma ise bu durumda Allah'ın kelamı hitap olarak adlandırılır*" demişlerdir.

---

1 el-Kırâfî, **Şerhu Tenkîhü'l-Fusûl**, (Tahk: Taha Abdurrauf Sad), ŞeriketüTibâati'l-Fenniyye el-Müttehide, 1973, s. 67.
2 el-Âmidî, **Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm**, (Tahk: Hasan Mahmed Abdullatîf), el-MEclis el-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, s. 104.
3 Ebu Bekir el-Bakıllânî, **Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr**, (Tahk: Abdülhamîd bin Ali Ebu Zeyd), Müessesetü'r-Risâle, 2.Basım, 1998, s. 302; el-Âmidî, **Ğâyetü'l-Merâm**, s. 105; el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, s. 68.
4 Alaüddün es-Semerkandî**, Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl**, (Tahk: Muhammed Abdülber), Metâbiü'd-Doha, Katar, 1984, s. 161.
5 Ebu Abdullah el-Hüseyin bin Ali er-Recrâcî, **Raf'u'n-Nikâb an Tenkîhi'ş-Şihâb**, (Tahk: Ahmed bin Muhammed es-Serrâh, Abdurrahman bin Abdullah el-Cibriyn) Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2004, s. 246-247.
6 ez-Zerkeşî, **Selâsilü'z-Zeheb**, (Tahk: Muhammed Muhtâr eş-Şınkîtî), Medine, 2.Basım, 2002, s. 96.

Yukarıda Allah Teâlâ'nın kelamına hitap denilmesi hususunda görüş, yorum veya itiraz olarak alimlreden aktardıklarımıza göre, tartışmanın Allah Teâlâ'nın ezelî kelamı hakkında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Kur'ân-ı Kerîm'e gelecek olursak o, Hz. Muhammed'in (s.a.v) kalbine inmiş ve onunla ümmetine hitap edilmiştir. Yani alıcı bu mesajın mucidi olmuştur ki mesajın gayesi de budur. Bu durumda Kur'ân-ı Kerîm'e hitap denmesi konusunda bir sakınca yoktur.

Bu görüşe istinaden, İlahî hitabın (burada ezelî kelamı değil Kur'ân-ı Kerîm'i kastediyoruz), hacim bakımından cümleyi aşan, dil dışı semantik, bağlamsal ve edimbilimsel (kullanıma dayalı) bir takım özellikler taşıyan dilsel bir varlık olduğunu ve bu özelliklerin, dilsel yetenek alanından ziyade uygulama alanına dahil olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumda Kur'ân söylemi, muhatabın durumunu, vaziyetini değiştirme, onu etkileme ve yeni içerik ve mesajla onu ikna etme konusunda onun bilincine yönelmektedir. Kur'ân hitabı, vahyi ve i'câzı taşıyan rabbani ve yüce bir hitap olması sebebiyle kendisiyle ibadet edilen bir metin olması bakımından insan hitabından ayrılmaktadır.[1]

Zikredilen tartışma tamamıyla bu kelamın alıcı ile olan bağlantısından ve alıcının var olup olmamasından kaynaklanmaktadır. Eğer kelam veya hitap sırasında alıcı bulunursa, kelam Allah Teâlâ'nın kelamı dahi olsa, kelam için hitap kelimesinin kullanılmasında bir sakınca yoktur. Ancak eğer alıcı bu esnada bulunmazsa, doğru olan, kelam sıfatının kadimliğini savunan grubun görüşüdür. Buna göre kelam için hitap kelimesi gerçek anlamda değil. ancak mecazi olarak kullanılabilir. Aksi durumda, bu kullanıma engel olanlar ile caiz görenler arasındaki tartışma meydana gelmektedir.

3.3 Anlatma (İfhâm) Hedefi Meselesi

Burada anlatma (ifhâm) problemi ile, hitap eden kişinin hitap edilen yani alıcının/muhatabın kendisine ne söylediğini anlamasını sağlamayı amaçladığını

1 Abdurrahman Budra, **el-Lisâniyyâtü'n-Nass ve Tahlîlü'l-Hitâb,** Kur'an Araştırmaları Sempozyumunda sunulmuş bildiri, 2013, s. 18.

kastediyoruz. Bu durumda sorun, amacı alıcının anlaması olmayan ve hitap edenin ona anlatma gayesinde olmadığı söze hitap ismini vermenin caiz olup olmamasıdır.

Bu konuda özellikle usulcüler arasında bir çok tartışma olmuştur. Örneğin eş-Şâtibî (ö.h.790) anlatma hedefinin şeriatın maksatlarından bir olarak saydıktan sonra şöyle demektedir "*Şeriatı ortaya koymada kanun koyucu (eş-Şârî) olan Allah Teâlâ'nın açıklaması, anlatma (ifhâm) içindir. Zira bu mübarek şeriat Arapça'dır ve başka dillerden karışmış unsurlar yoktur*."[1] eş-Şâtibî (ö.h.790) bu ifadeleriyle saygın İslam şeriatının nazil olduğu diğer hedeflerle birlikte anlatma (ifhâm) hedefinin olduğunu, buna en güzel delilin onun apaçık bir Arapça ile nazil olması olduğunu vurgulamaktadır. O halde hiç kimse bu dilin bilgisine sahip olmadan İslam şeriatının hedefine ulaşamaz. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, başka bir dil ile değil Arapça ve Arapların diliyle indirilmiştir. O halde kim isterse onu anlar. Arapların dili bakımından anlar. Kur'ân-ı Kerîm'i bu yönden başkasıyla anlamanın bir yolu yoktur.[2]

Ancak bu hedef itirazlara ve eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta *el-Muvâfakât* adlı kitabın muhakkiki kendisi bu hedef hakkında yorum yapmış ve şöyle demiştir: "*eş-Şâtibî'nin anlatma maksadı hakkındaki ifadelerinde zikrettiği beş mesele, Kur'ân-ı Kerîm'in ve sünnetin anlaşılması ve hedeflerine ulaşılması konusunda zorunlu ve değerli ilkeler içermektedir. Ancak anlatma hedeflerden biri değil aksine ancak eş-Şârî (kanun koyucu) olan Allah Teâlâ'nın maksatlarını anlamak için konulan kurallardandır*."[3] Bununla birlikte *en-Nazariyyet'l-Makâsıd inde'ş-Şâtibi* kitabının yazarı eş-Şâtibî'nin (ö.h.790) bu maksadı/hedefi şeriatın maksatları arasına zorla soktuğunu söylemiştir.[4]

Aslında bu tartışmanın sebebi, kelam ehli arasında meydana gelen "*Allah Teâlâ'nın hükümleri ve fiillerinin ta'lili*" tartışmasına dönmektedir. Başlarında İbn Hazm'ın (ö.h.456) geldiği Zahiriler, bu durumu reddetmiş ve *el-Ahkâm* adlı kitabında dinin tüm hükümlerindeki illetle ilgili sözleri geçersiz kılan özel bir başlık ayırmıştır.[5] Kâdı Abdülcebbâr'ın (ö.h.415) başlarında olduğu Mutezile mezhebi ise, Allah Teâlâ'nın

1 eş-Şâtibî, **el-Muvâfakât** (Tahk: Ebu Ubeyde İbn Hasan) Dâru İbn Affân, 1.Basım, 1997, C: II, s.101.
2 eş-Şâtibî, a.g.e., C: II, s.102.
3 eş-Şâtibî, a.g.e., C: II, s.102.
4 Marsiyûnî, **Nazariyyetü'l-Mekâsıd İnde'ş-Şâtibî,** Dârü'l-İlmiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2.Basım, 1992, s. 271.
5 Ali bin Ahmed bin Hazm el-Endelûsî , **el-Ahkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Dârü'l-Hadîs, Kahire, h.1404, C: VIII, s.546.

hükümlerinin muallel olduğunda, tüm diğer fiillerinde olduğu gibi kulların maslahatını hedeflediği gibi, hitabıyla da mükellefin faydasını hedeflediğinde icma etmişlerdir.[1] Kâdı Abdülcebbâr, Allah Teâlâ'nın kullarına hitap ederken Arap dilini seçtiğini talil etmiştir. Çünkü hitabının amacı, kulların anlaması ve maslahatları neredeyse ona yönlendirilmeleridir. Bu, kulların fayda ve maslahat elde etmesi için Kur'ân-ı Kerîm'in apaçık bir Arapça ile indirilmiş olmasının maksadıdır. Kulların faydası ancak Allah Teâlâ'nın onların anlayabileceği ve hedefin bilinebileceği bir dil ile onlara hitap etmesiyle gerçekleşir. Aksi durumda Allah Teâlâ'nın hitabı abes olacaktır. Ancak Allah Teâlâ bu kusurdan münezzehtir.[2]

Ancak bu konu herkes tarafından kabul edilmedi. Bazı gruplar Allah Teâlâ'nın kullarına onların anlamadığı bir şekilde hitap etmesini ve ilmini kendi tekeline almasını uygun gördü. Bunların başında, Allah Teâlâ'nın hiçibr şey ifade etmeyen bir söz ile mütekellim olmasını caiz gören Haşeviyye vardır. Bu görüşlerini şöyle delillendirmişlerdir:[3]

- Kur'ân-ı Kerîm'de (كهيعص) gibi hiçbir anlama gelmeyen ifadeler bulunmaktadır.

- Allah Teâlâ'nın (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) sözündeki vakf vaciptir. Böyle olunca da Allah Teâlâ'nın hiçbir şey anlaşılmayan şeylerden söz ettiğini söylemek gerekir.

Kâdı Abdülcebbâr bu görüşe karşı çıkmıştır. O, Allah Teâlâ'nın kullarına hitabının anlamı olmayan kelimelerle veya kulların anlamaları mümkün olmayan söz ile abes olmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Kâdı Abdülcebbâr'ın itirazı şu şekildedir:

Birincisi:

Kâdı Abdülcebbâr surelerin başlarındaki (المص)[5], [4](الم) ve benzerleri gibi ifadelerin müteşâbih unsurlardan olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır. Bu konuda "*Allah Teâlâ bu ifadelerle, mükellef onları bildiği sürece onun salahına olmasını istedi. Allah Teâlâ*

1 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C:1, s. 84-85; Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 3.Basım, h, 1407, C:3, s.110; Ebu'l-Hasen el-Âmidî, **Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli**, (Tahk: Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire, 2.Basım, 2004, C: II, s.152-152.
2 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihü'l-Kur'ân,** C:1, s.85.
3 Fahruddin Râzî, **El-Mahsûl**, (Tahk: Câbir Feyyâz), Müessetü'r-Risâle, 3. Basım C:1, s.386.
4 Araf Suresi 7/1.
5 Bkara Suresi 2/1.

bu ifadeleri surelerin ismi olarak belirlemiş olması ve kelimeyi surenin ismi olarak yerleştirmesi daha iyidir. Bundan maksat hikmet olarak daha güzel olana yönelmektir. Bu durum bir şeyi bilen ve onunla diğerinden ayırmak için o şeye isim belirleyenin durumu gibidir."[1] demiştir.

Kâdı Abdülcebbâr bu ifadeleriyle hurûf-u mukattâanın herhangi bir amaç olmadan nazil olduğu ve onların bir anlamı olmadığını savunan görüşü reddetmiştir. Zira böyle olması durumunda, bu harflerin zikredilmesinde bir fayda olmayacak ve abes olacaklardır. Kâdı Abdülcebbâr bunun aksine olarak bu harflerin surelerin isimleri olmasının daha güzel olduğunu düşünmüş veya onları Allah Teâlâ'nın hikmetlerini taşıyan bir anlama uygun şekilde yorumlamayı tercih etmiştir.

Kur'ân'da hurûf-u mukattâanın anlam ve maksadıyla ilgili çok sayıda söz ve görüş bulunmakta olup, bunlarda görüş ve sözler büyük farklılıklar göstermektedir. Ancak tüm bu görüşleri listeleyip aralarından tercih yapmanın yeri burası değildir. Bizi ilgilendiren husus, Kâdı Abdülcebbâr'ın görüşü ve Kurân-ı Kerîm'de bulunan her şeyin bir anlamı, faydası, hedefi ve illeti olduğu konusunu nasıl delillendirdiğidir. Kâdı Abdülcebbâr Allah Teâlâ'nın fiil ve hükümlerinin ta'lili ilkesinden hareketle, O'nun fiillerinden her birinin ve her bir sözünün, arkasında kulların maslahatı ve faydası olan bir amacı ve hedefi olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah Teâlâ'nın fiilleri ve sözleri bu maksattan soyutlanırsa, sadece O'nun hikmetine aykırı olmaz, aynı zamanda bu durum O'nun için abes olur. Allah Teâlâ abesten münezzehtir.

İkincisi: Allah Teâlâ'nın Allah Teâlâ'nın ayetindeki vakfın yeri [2](وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) deliline verilen cevap

Haşeviyye'nin ikinci bölümdeki (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ayetiyle ilgili görüşüne verilen cevaba gelirsek, bu mesele selef ve halef alimlerinin çoğunun üzerinde durduğu uzun bir meseledir. Konuyla ilgili Arapça'nın üslubu ve kullanım tarzına uygun bir şekilde bir çok nahiv ve dil tercihleri, tutumları ve görüşleri bildirilmiştir. Alimler, müfessirler ve kelam ehli ister anlamsal düzeyde, ister sözlüksel ister sözdizimsel düzeyde olsun,

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 87-88.
2 Âli İmran Suresi, 3/7.

onu incelemeye kendilerini adamıştır. Öyle ki bazıları bu konuya ilişkin uzun açıklamalar yapabilmek için müstakil eserler kaleme almıştır.[1]

Bu ayet kelami ve fıkhi mezheplerin mensupları arasında tartışmalara yol açan itikadi ayetlerden biridir. Sözü edilen bu mezheplerden her biri, bu ayette tevilin bilgisi ve Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşabih unsurların anlamı konusunda kendi görüşleri için delil bulmuşlardır. Bu delilleri, ayetteki vakfın yerine bağlıdır. Ayet büyük bir ilgi görmüştür. Bu konudaki görüşleri ve hatta bunlarla ilgili aktarılan kıraatleri tek tek aktarmayan hiçbir İ'râbu'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, Tefsîru'l-Kurân, Garîbu'l-Kur'ân ve özellikle muhkem veya müteşabihlerle ilgili kitap yazarı yoktur. Bu yazarlar, görüşlerin aktarımını kendisi için tercihe şayan olan ve takip ettiği mezhebin itikadına uygun olan görüşü bildirene kadar sürdürmektedir.

Daha önce söylediğimiz gibi tartışma vakfın bu ayetteki konumundan kaynaklanmaktadır. Bir görüşe göre (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ayetindeki vakf vaciptir. Bu durum, irabın *el-Eserü'l-Akadî* kitabının yazarının bu ayeti incelerken aşağıdaki gibi yaptığı nahiv yorumunda zikrettiğine uygun olmasına sebep olur.

(اللَّهُ): Lafzu celale (يعلم) fiilinin failidir. (تأويل) kelimesinin mukaddem meful bihi olduğu görüşüne göre fiil cümlesinin anlamı onunla tamamlanır. (والراسخون) ifadesindeki و istinafi vâvdır. Ondan sonra gelen cümle anlam olarak kendisinden önce gelene bağlanmaz ve irapta herhangi bir ortaklıkları yoktur.[2]

(والراسخون) : Merfu mübtedadır. (يقولون ءامنا به) cümlesi haberin ref mahallindedir.

Bu görüş, müteşabihin Allah Teâlâ'nın bilgisini sadece kendisine sakladığı bilgilerden olduğu, Allah Teâlâ'dan başkasının onunla ne kastedildiğini bilemeyeceği görüşünü savunanların yorumudur. Bu nedenle, ne anlama geldiğini bilmeden ona olduğu gibi inanmak gerekir.

Allah Teâlâ'nın bu ayetindeki vakfın yerini (والراسخون في العلم) ifadesi olarak görenlere gelince, onlar buradaki و harfinin atıf vâvı olmasını tercih etmektedir.. Bu durumda

1 el-Mekkî, **Müşkilu İ'râbu Kur'âni'l-Kerîm**, (Tahk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2. Basım, h.1405, C: I, s.150.
2 el-Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî**, (Tahk: Fahruddîn Kabâve), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1413, s. 163.

الراسخون ifadesi Lafzatullah'a atfedilmiştir. Bu yoruma göre (يقولون ءامنا به) ifadesinin irabı

- ya takdiri هم olan mahzuf mübtedanın haberidir,

- ya (الراسخون)ifadesinin nasb mahallindedir,

- ya da mahzuf olan bir atıf harfiyle kendisinden önceki ifadeye atfedilmiştir yani ayet (يقولون ءامنا به) şeklindedir.[1]

Bu yorum müteşabihin tevilinin ilimde derinleşenler için, iyice düşünme ve tefekkürden sonra bilgisine ulaşmanın ve anlamını idrak etmelerinin mümkün olduğunu düşünenlerin yorumudur. İrab yapan alimlerin çoğu, aşağıda zikredeceğimiz birçok delili göstererek birinci yorumu tercih etmiş ve ayetteki vakfın

(وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ifadesinde olduğunu söylemiştir:

- Eğer ayette geçen و atıf vâvı olsaydı, cümle onun haline nasb olduğu için,

(يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا) ayetinde geçen zamir matuf ve matuf aleyhe dönerdi. Bu ise batıl ve muhaldir.

- Eğer atıf olsaydı, daha önce (الراسخون) ifadesinden elde edilen duruma atıf olmasından dolayı vâv harfi (يقولون آمنا به) cümlesine dahil olarak gelirdi. O halde vâv harfi, (الراسخون) kelimesinin iki fiili olmaması için burada atıf değildir.[2]

- Hal, amilinin kaydı, sahibinin de vasfıdır. Bu durumda (يعلم)olan bu amilin takyidi (يقولون آمنا) olan bu hali şekillendirir. Çünkü ilimde derinleşenlerin bilgisinin onların (آمنا به) demeleriyle tevilinin herhangi bir takyidine yol yoktur. Çünkü bu ifadenin anlamı, onların (آمنا به) dememeleri halinde onun tevilini bilmemeleridir ki bu batıldır. Çünkü ilimde derinleşenler ifadesi bir görüşe göre, lafzatullaha atfedildiği için sadece bu durumda değil her durumda müteşabihin tevilini bilir.[3]

---

1 Ebû Hayyân el-Endelûsî, a.g.e., C: II, s.401.
2 Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim bin Kuteybe ed-Dîneverî, **Te'vîlu Müşkilu'l-Kur'ân**, (Tahk: İbrahim Şemsuddîn), Dârü'l-Kütübi'İlmiyye, Beyrut, s. 100; Muhammed bin et-Tayyib Ebi Bekr el-Bakıllânî, **el-İntisâr li'l-Kur'ân**, (Tahk: Muahmmed Âsım Kudât), Dârü İbn Hazm, 2001, C: II, s. 778; Bedrudd'in ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Tahk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim)i Dârü't-Türâs, C:2, s. 73.
3 eş-Şinkıtî, **Edvâü'l-beyân**, Dârü'l-Fikr, Beyrut, Lübnan, 1995, C: I, s. 195.

- el-Kurtubî (ö.h.671) el-Hattâbî'den (ö.h.388) dil ehlinin bu ayette geçen vâv harfinin atıf vâvı olduğu görüşünü reddetiğini aktarılmaktadır. Çünkü dil ehlinin çoğu, bu görüşü inkar etmekte ve doğruluğunu uzak görmektedir. Çünkü Araplar hem fiil hem meful için aynı anda zamir kullanmaz. Hali ise ancak fiilin açık olması durumunda zikreder.[1] Bunun dışında kendi görüşlerini delillendirmek için başa deliller de ortaya koymuşlardır.[2] Bu deliller aşağıdaki şekilde cevaplandırılmıştır:

- Matufun halinin, matuf aleyh olmadan zikredilmesi fasih konuşmada/kelamda kullanımı açık bir durumdur. Buna örnek olarak Allha Teâlâ'nın (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) ayeti[3] örnek verilebilir. Bu ayette geçen (صَفًّا صَفًّا) ifadesi, matuf aleyhi zikredilmeden melek الملك kelimesine matuftur. O da (ربك)kelimesine matuftur.[4]

- el-Hattâbî'nin itirazına gelecek olursak, kabul edilen bir görüş değildir. Çünkü zikredilen durumdaki amil olan fiil zamir almış değildir. Zira zamir (يعلم)fiilinde zikredilmektedir. Ancak hal matuf aleyh olmadan matuftur.[5]

- Fiilin ve mefulünün hazfedilmesinin caiz olmamasına gelirsek, nahiv alimleri meful bihin hazf edilmesini çok kısıtlı durumlarda engellemiştir. Ve bu durum onlardan biri değildir. İbn Mâlik (ö.h.672) " *Mefûl bihi haberi olmadan, haberi varken, teaccüb halinde hazf edilir. Mahsur ve geri kalanlar mahzuftur ve onun amilidir*."[6] demiştir.

- Halin amilini takyid etmesine gelince bu durum doğrudur. Ancak İbnü'l-Hâcib (ö.h.646) "*Fiiller arasında takyidi kabul etmeyen fiiller vardır. Alem fiilleri bunlardandır. Örneğin senin تحققتُ الإنسانَ قائما demen gibidir. Bu cümlende قائم kelimesini , kalktığında ortadan kaybolsun diye , tahkikin takyidi için getirmedin. Ancak sen onu tahkik anında, tahakkük gizli olmasına rağmen onun böyle olduğunu bilmen için zikrettin*."[7]

---

1 , el-Kurtubî, **el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, (Tahk: Hişâm Semîr el-Buhârî), Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003 C: IV, s.19.
2 Muhammed bin Abdullah bin Hamdusseyf, **el-Eseru'l-Akadî fî Teaddüdi Tevcîhi'l-İ'râbî li-Âyâti'l-Kur'ân,** Dârü't-Tedmîriyye, Riyad, 2008, C: I, s. 316-319.
3 Fecir Suresi 89/22.
4 eş-Şinkıtî, a.g.e., C:1, s.194.
5 eş-Şinkıtî, a.g.e., C:1, s.195.
6 İbn Mâlik**, Şerhu Teshîlü'l-Fevâid,** (Tahk: Abdurrahman es-Seyyid, Mahammed Bedevî el-Mahtûn), Dârü Hicr, 1990, C:1, s.161.
7 İbn Hâcib**, el-Îdâh fî Şerhi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî,** (Tahk: Muhammed Osmân), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, s. 189.

Aynı şekilde (يقولون) ifadesinin onların ilminin bir takyidi olmadığını söylemek mümkündür. Aksine her durumda sabittir. Bu ifade ancak onların ilmi gizli olmasına rağmen onlar bildiğinde böyle oldğunun bilinmesi için zikredilmiştir. Diğer itirazlara da bu şekilde cevap verildi.[1]

Bazıları vakfın Allah Teâlâ'nın (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ayetinde olduğunu söyleyen ilk görüşün daha güçlü ve daha sağlam olduğunu zannetmiştir. Çünkü atıf yorumuna yapılan itirazlara yeterli cevaplar verilmemiştir. (يقولون) cümlesindeki halin zayıflığı aşikardır. İbn Mesud'un (إن تأويله إلا عند الله) kıraati ve Übey bin Ka'b ve İbn Abbâs'ın (ويقول الراسخون في العلم آمنا به.) kıraatleri gibi Kur'ân kıraatlerinden getirilen bu ve bunun dışında pek çok delil getirilmiştir.[2]

Bununla birlikte zikredilen her iki görüş de selef alimlerinde sabittir. Bir görüşü diğeri olmadan zayıf görmenin veya bir başkası olmadan bir görüşün doğru olduğunu söylemenin bir yolu yoktur. Çünkü her iki grubun da kendi ait delilleri ve kendi fikrini tercihe şayan kılan argümanları vardır. Ancak bu ayetin irabı ve yorumlarıyla ilgili alimlerin, müfessirlerin ve dilcilerin görüşlerini ve ayetin her bir grubun kendi görşünü delilleriyle ispatlamak için ayet çerçevesinde yaptığı tartışmaları aktardıktan sonra burada bizi ilgilendiren, Kâdı Abdülcebbâr'ın bu ayet hakkındaki görüşü ve görüşünün tercihe en uygun olanı olduğunu ispat etmek için ayeti nasıl tefsir ettiğidir. Kâdı Abdülcebbâr, bu ayetin yardımıyla, Kur'ân-ı Kerîm'in tevilini sadece Allah Teâlâ'nın bildiğini, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şeylerin anlamını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyen görüşü reddetmektedir. Bu itirazını ayetin taşıdığı diğer anlam ihtimallerini de zikrederek yapmıştır.

- **Birinci İtiraz**

Vâv harfinin atıf vâvı olduğu görüşü

Kâdı Abdülcebbâr Allah Teâlâ'nın (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ayetinde geçen vâv harfinin atıf vâvı olduğunu ve (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) ifadesinin onunla kendisinden sonrakilere atfedildiğini düşünmektedir. Sanki Allah Teâlâ ayette onun tevilini ancak Allah ve ilimde derinleşenler bilir demektedir. Bununla birlikte ilimde derinleşenler, övgülerini tamamlamak için onu bildikleri durumlarda (آمنا به) demektedirler. Çünkü bir şey

1 Muhammed bin Abdullah bin Hamdusseyf, **a.g.e.**, C: I, s. 320-322.
2 Ebû Dâvud, **el-Masâhif**, (Tahk: Muahmmed Abduh), Dârü'l-Fârûki'l-Hadîse, Mısır, KAhire, 2002, s. 175.

hakkında bilgili olan kişi, doğruladığını açıkça gösterirse gerektirdiğinden daha abartılı davranmış olur. Ancak hem bilip hem yalanlasaydı kınanırdı.[1]

Kâdı Abdülcebbâr'ın, Kur'an'ın tevilini ve manasını veya Kur'an'daki bazı anlamları tek bilenin Yüce Allah olduğunu iddia edenlere bir itiraz olarak gördüğü ilk yorum, bu ayetteki vakfın yeri ve atıfla ilgilidir. O, ayette geçen (والراسخون في العلم) ifadesinin Allah lafzına matuf olabileceğini ve anlamında kapalılık veya müteşâbihâtın ortaya çıktığı ayetlerin tevilini alimlerin de bilebileceğini düşünür. Allah Teâlâ, alimleri bu özellikleriyle diğerlerinden ayrı tutmuş ve onları övmüştür. Onların diliyle onun tevilini bilmelerine rağmen, ona inandıklarını ve doğruladıklarını söyleyerek onların övgüsünü artırdı.

Sadece Kâdı Abdülcebbar'ın kendisi (والراسخون في العلم) ifadesinin Lafzatullah'a matıf olduğunu yani ayette geçen vâv harfinin , istinâfî vâv değil atıf vavı olduğunu söylememiştir. Allah Teâlâ'nın (والراسخون في العلم) ifadesindeki vakıf ile ilgili İbn Mes'ûd (r.a.) onun bu kısma gelince durduğu ve " *Ben onlardanım*"[2] dediği rivayet edilir. Bu görüşün Mücâhid, er-Rabîi, Muhammed bin Ca'fer ez-Zübeyr'e ait olduğu el-Kuteybî'nin de bunu tercih ettiği söylenir. Onlar (يعلمونه ويَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ)ifadesinin anlamı hakkında (يَقُولُونَ) ifadesinin hal olduğunu ve anlamın da "ilimde derinleşenler iman ettik diyerek onun tevilini bilirler" olduğunu söylerler.[3] Müfessirlerin çoğu ve usul alimleri bu onların bu görüşlerini takip etmiş ve "*Anlaşılmayan bir şeyle hitap edilmesi uzak bir ihtimaldir*" demişlerdir.[4] Bu durumda Kâdı Abdülcebbar'ın söz cinsinden bir bidat veya kendisinden önce başka kimsenin söylemediği bir görüş değildir. Aksine bu görüşü savunan selef alimleri vardır. Çünkü kullara anlaşılmayan bir şeyle hitap edilmesi uzak bir ihtimaldir.

- **İkinci İtiraz**

Kâdı Abdülcebbar'ın ikinci itirazı, Allah Teâlâ'nın ayetindeki vakfın, burada geçen vâv'ın atıf vavı değil de istinafi vav olduğunu delil göstererek, (إلا الله) ifadesinde olduğunu söyleyenler içindir. Bu görüşü Urve bin Zübeyir Hz. Aişe'den (r.anha),

1 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C:1, s. 86.
2 es-Semîn el-Halebî, **Amdü'l-Huffâz**, (Tahk: Muahmmed Bâsil el-Uyûn), Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye, 1996, C: III, s. 230.
3 es-Sa'lebî, **Tefsîru'l-Keşşâf ve'l-Beyân**, (Tahk: Ebû Muhammed bin Âşûr), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2002, C: III, s.13.
4 İbn Kesîr, **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm** (Tahk: Muahmmed Hüseyin Şemsuddin), Dârü'L-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, h.1419, C: II, s. 8.

Tâvus ise İbn Abbâs'tan rivayet etmiştir.[1] el-Ferrâ (ö.h.270) da bu görüş tercih etmiştir.[2]

Kâdı Abdülcebbar ayette geçen (تأويله) ifadesinin tevili yapılan şey anlamında olduğunu, masdarın ism-i meful anlamında kulanıldığını söyleyenlerin görüşlerini aktardıktan sonra "*Vakfın orada olması gerektiğini, Allah Teâlâ'nın ayette geçen (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّه) ifadesinin ayetin geri kalanından bağımsız olduğunu ve ayetin (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ) ifadesiyle başlaması gerektiğini söyleyenlerin görüşü çürütüldü*" demektedir.

Ardından " *Eğer durum buysa, bu görüşün sahipleri تأويل kelimesini tevil edilen şey anlamına hamletmiştir. Çünkü bunlardan biri diğerini ifade eder. Allah Teâlâ'nın {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ} ayetini görümüyor musun? Yorum yapılan şeyin durumundan onun kıyamet vakti, hesap ve cezaların miktarı olduğu anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ bunların bilgisini kendine mahsus kılmıştır. Çünkü bunların ayrıntısını kullardan hiçbiri bilmez. Bu görüşe göre müteşabihin mükellefin yorumunu bilmediği bir şey olması gerekir*"[3] demiştir.

Böylece Kâdı Abdülcebbar'ın bu yorumun sahiplerinin görüşünü nasıl aktardığını ve onu nasıl kendi razı olduğu şekle getirdiğini görüyoruz. Bunu yaparken sarf siygalarının kendi aralarındaki yakınlıklarından faydalanmış, Arapların sünnetleriden ve dillerinin yöntemlerinden yardım almıştır. Ki bu yöntem masdarın ismi meful yerine kullanılmasıdır. Sibeveyh (ö.h.180) bu konuda " *Masdar, meful anlamında gelebilir. Bu senin sağılmış (محلوب) anlamında لبن حلب demen, onların da yaratılmış anlamında (مخلوق) خلق demeleri gibidir. Yine onlar dirhem için مضروب الأمير anlamında ضرب الأمير derler*."[4] demektedir. Bunun gibi örnekleri pek çok dil alimi zikretmiştir. Örneğin İbn Sîde (ö.h.458) "*Araplar masdarı ismi meful yerinde kullanırlar. Nitekim onlar dirhem için ضرب الأمير yani مضروب الأمير derler*."[5] demiştir. Yine en-Nîsâbûrî (ö.h.550) İ'câzü'l-beyân fî Meâni'l-Kur'ân ve Bâhirü'l-Burhân fî Müşkilâti Meânî'l-Kur'ân eserleinde Arapların masdar kullanıp ismi meful

1 es-Sa'lebî, a.g.e, C: III, s.15.
2 el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân,** (Tahk: Ahmed Yusuf en-Necâtî ve ark.), Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Mısır, C: I, s.191-193.
3 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 86-87.
4 Sibeveyh, **el-Kitâb**, (Tahk: Abdüsselam Harun), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 3. Basım, 1988, C: IV, s.43, C: III, s. 923-925.
5 İbn Sîde, **el-Muhassas,** (Tahk: Abdüsselam Harun) C: IV, s. 219.

kastettiklerini bunun örneğinin ضرب الأمير ve نسج بغداد gibi ifadeler olduğunu zikretmiştir.[1] Bu durum, İbn Atiyye (ö.h.542), Râzî (ö.h.606), İbn Hayyân el-Endelûsî (ö.h.745) ve diğerleri gibi pek çok müfessir tarafından kanıtlanmıştır.[2]

ez-Zeccâc *Îrâbu'l-Kur'ân* eserinde "Ayette geçen ابتغائهم تأويله ifadesi yeniden dirilmelerinin ve ihyalarının tevilini (yorumunu) talep ediyorlar anlamına gelir. Bunun tevilini ve vaktini Allah 'tan başka kimse bilmez. Bunun delili Allah Teâlâ'nın " هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل" ayetidir. Yani onlar kendilerine vaad edilen azabı ve yeniden dirilmeyi gördüklerinde anlamıdır. Tam vakıf Allah Teâlâ'nın {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} ifadesindedir. Yani Allah'tan başka hiçkimse yeniden dirilmenin ne zaman olacağını bilmez. Ancak ilimde derinleşenlere gelince inşa (ilk yaratma) hak olduğu gibi yeniden dirilmenin (ba's) de hak olduğuna iman ederler ve كل من عند ربنا (Her şey Rabbimiz'dendir) derler.[3]

es-Salebî (ö.h.427) bu görüşü zikretmiş ve ayette geçen tevil kelimesinin yorumunun bu ümmet, kıyamet saatinin vakti, dünyanın fenası, Güneş'in batıdan doğması, Hz.İsa'nın nüzulü, Deccal'in çıkışı, Ye'cüc ve Me'cüc'ün zuhuru ve ruhun bilgisi gibi Allah'ın bilgisini kendisine sakladığı ve yaratıklarından hiçbirinin ona muttali olamadığı şeylere döndüğünü söylemiştir.[4]

Bu durumun bir benzerini, Eş'arî olan İmam Cüveynî (ö.h.478) *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* adlı eserinde bu ayetin mutlak olduğunu ve Allah'ın kitabından açık olan ve onların kıyamet saati meselelerini, azap konusunda aceleci davranmalarını içeren bir ayetin onu açıkladığını söylemiştir. Çünkü Allah Teâlâ " هل ينظرون إلا تأويله" ayetinde kıyameti tevil olarak adalandırmıştır diyen es-Salebî devamında " Bu ayet hakkındaki en güzel yorumdur" demektedir.[5]

---

1 Mahmud bin Ebi'l-Hasen bin el-Hüseyn en-Nîsâbûrî, **İ'câzı'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân,** (Tahk: Hanif bin Hasen el-Kâsımî), Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1995, C: II, s. 806; en-Nîsâbûrî, **Bâhirü'l-Burhân fî Meânî Müşkilâti'l-Kur'ân,** C: III, s. 1481.

2 Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân,** (tahk. Hüde Mahmud Kura'a) Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1990, C:1, s. 369; İbn Atiyye, **el-Muharrir el-Vecîz**, (Tahk: Abdüsselam esş-Şâfî), Dârü^l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1. Basım, 1422, C: II, s.136; Fahreddin er-Râzî, **Tefsîru'r-Râzî Mefâtîhu'l-ğayb**, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 3.Basım, h. 1420, C: XI, s.267; Ebu Hayyan, a.g.e., C: I, s. 67; es-Semîn el-Halebî, **ed-Durrü'l-Masûn**, (Tahk. Ahmed Muhemmed el-Karaat) Darul Kelam, Dımaşk, C: I, s.388.

3 ez-Zeccâc, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (Tahk: Abdulcelil Abduh Şelbî), Âlemü'l-Kütübi, Beyrut, 1988, C: I, s. 378-379.

4 es-Sa'lebî, a.g.e., C: III, s.15.

5 el-İmâm el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn**, (Tahk: Ali Sâmî en-Neşşâr ve ark.) Menşeetü'l-Meârifi, İskenderiyye, 1969, C: I, s.552.

İbn Teymiye (ö.h.728) de, bu ayetteki vakfın konumundan bahsettiği bir bağlamda Hasan Basri'den (ö.h.110) bu görüşü nakletmiştir. Seleften her iki görüşü de zikrettikten sonra " *İlimde derinleşenler Kur'ân'ın tefsirini bilirler. Hasan Basri Allah Teâlâ'nın indirdiği hiçbir ayet yoktur ki onun ne için indirildiğinin ve neyden bahsettiğinin bilinmesinden hoşlanmasın demiştir. Bu ayette تأويل ile, Allah Teâlâ'nın kendi zatı, ahiretin vakti, Hz.İsa'nın nüzulu ve bunun gibi Allah dışında hiç kimsenin bilmediği ve Allah'ın kendi ilmine sakladığı hususları kastetmektedir*." demiştir.[1]

Onun bu görüşünü, ilimde derinleşenlerin Kur'ân'ın anlamını bilmeyeceğini iddia edenleri reddeden İbn Kayyim (ö.h.751) takip etmiştir. Onlar bu görüşü selefin yoluna nisbet etmektedir. Allah Teâlâ'nın {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ}، ayetindeki vakfı delil göstererek selefin bu yolunun en doğru yol olduğunu ve bu vakfın cumhur selef nazarında tam bir vakf olduğunu söylemektedirler. İbn Kayyim bunun mümkün olnadığını zira onların bu sözlerinin enbiya ve peygamberlerin kendilerine nazil olan ayetlerin anlamını bilmediklerini ve ne sahabenin ne de tabiunun bunlarn anlamını bilmediğini iddia ettğini söylyerek karşı çıkmıştır. Bu görüşüe göre onlar mânâsını anlamadıkları sözler okurlar ve bu batıldır. Çünkü Allah, Kitabını tefekkür etmeyi ve basiretini emretmiş ve onda hidâyet ve sinelerde olana şifa olduğunu bildirmiştir.[2] Bununla da kalmayıp İbn Teymiyye, sahabe ve ümmetin Kur'an'ı ve benzerini anlamadıklarını söyleyenlerin sözlerinin mantıksız ve gülünç olduğunu vurgulamıştır. Bunun peygamber ve sahabeye nisbetinin çirkin bir söz olduğunu, böyle söyleyenlerin peygamber ve sahabeyi kendileri gibi işitmeyi ve akletmeyi bilmeyen insanlar yaparlar. Bu görüşün selefin yolu olduğunu düşündüler ve bu, sahibinin anlamadığı ve duymadığı basit bir cehalet olarak nitelendirildi. Ancak bu cehalet yaratılmışların en üstünlerinin ve enbiyanın özelliği değil ateş ehlinin özelliğidir.[3]

Ancak İbn Teymiye başka bir yerde, ister tevili Allah'tan başka kimsenin bilmediğini söyleyen olsun ister ilimde derinleşenlerin tevili bildiğini söyleyen olsun her iki grubun da düşüncelerinde hata ettiğini söylemiştir. Çünkü insanalrın çoğunun tevile

1 İbn Teymiyye, **Dekâiku't-Tefsîrü'l-Câmî**, (Tahk: Muhammed es-Seyyid el-Cilınd), Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, Dımaşk, 2. Basım, 1404, C: I, s.330.
2 İbn Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele fi'r-Raddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, (Tahk: Ali bin Muhammed ed-Dahîl), Dârü'l-Âsıme, Riyad, h. 1408, C: III, s.920-921.
3 İbn Teymiyye, **en-Nebut**, (Tahk: Abdulaziz bin Sâlih et-Tûyân), Dârü Edvâi's-Selef, Riyad, 2000, C: II, s. 636.

dayandığı yerlerin kelamın tahrif edilmesi olduğunu ve bu türün çirkin görülmesinde selefin ve ümmetin imamlarının ittifak ettiğini düşünmektedir.[1]

Kadı Abdülcebbar, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve diğerlerinden aktardığımız görüşlerden sunduklarımıza dayanarak, bunun vahyin inzalini ve onu peygamberlerin kalbine yerleştirmeden gelen hikmetin ortadan kaybolmasına sebep olması nedeniyle, Allah'ın insanlara, anlamını bilmedikleri ve kavrayamadıkları şeylerle hitap edemeyeceği konusunda ittifak ettiklerini söyleyebiliriz.[2]

Ancak onların -İbn Teymiyye ve İbni Kayyim- bu husuta Kâdı Adülcebbar ile anlaşmalarına rağmen, müteşabihin tanımı ve ayette geçen tevil kelimesini anlamı konusunda aralarında büyük bir ihtilaf vardır. Bu onların tereddüt etmesine ve İlahi sıfatların tevilinden geri durmalarına bu konuda konuşmamalarına sebep olmuştur. İlahi zat ile ilişkili olan şeylerde, kader, fiiller ve onlara iman gibi konularda tevile başvurmadan onun dilsel anlamına veya delillere dönmüş ve bunların işaret ettiği anlamlar hakkında konuşmamışlardır.

Diğer tarafta Maturidiler ve Eş'ariler vardır. İmam Mâtürîdî'nin (ö.h.333) bu ayetin tefsirinden bahsederken bu ayet etrafında dönen görüş ve sözleri zikrettikten sonra, kastedileni bilmenin imkânını görenler ile yasağı görenler arasında olduğunu görüyoruz. Sonra, kastedileni bilmenin imkanı olamayabileceğini ve bunun Allah'ın onunla kullarını imtihan ettiği bir imtihan meselesi olacağını söylediğini görüyoruz. Çünkü bu dünya sıkıntı dünyasıdır. Ve Allah kullarını her türlü imtihanla imtihan etme hakkına sahiptir.[3]

Buna yakın olan Râzî (ö.h.606) tefsirinde bu ayette vakfın yeri konusunda insanların ihtilafından bahseder ve vakfın Yüce Allah'ın "إلا الله" ifadesinde olduğunu söyler. Böylece anlam,müteşabihi ancak Allah bilir olur. Bu görüş İbn Abbas, Hz. Aişe, Malik, el-Kisa'i ve el-Ferra'ya (ö.h.207) atfedilir. Mutezile'den Ebu Ali el-Cübbâî (ö.h.303) de bu görüşü takip eder ve " *Bizde tercih edilen görüş budur*"[4] der.

---

1 İbn Teymiyye, **el-İntisâr li-ehli'l-Eser**, (Tahk: Abdurrahman bin Hasen Kâid), Dârü İlmi'ş-Fevâid, Mekke, h.1435, s. 101.
2 **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, 1/85; İbn Teymiyye, **el-İntisâr li-ehli'l-Eser**, s. 101; İbn Kayyim**, es-Savâiku'l-Mürsele**, s. 920-921.
3 el-Mâturîdî, **Tefsîru'l-Mâturîdî Te'vîlâtu ehli's-Sünne**, (Tahk: Mecdi Baslûm), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, C: II, s.313.
4 er-Râzî,**Tefsîru'r-Râzî**, C: VII, s.145.

Ancak İmam Razi'yi (ö.h.606) *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde (**{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}**) ayetindeki vakfın zorunluluğu konusunda, selefin yolunun doğruluğuna delilleri sıraladıktan sonra bu konuya " Selefin Yolunun İkrarı" başlığı altında tam bir bölüm ayırmıştır. Bu başlık altında bu ayetlerden ve müteşabihlerden ne kastedildiğini zikretmiş ve en doğrusunun bu ayetler ve mütaşabihlerin anlamı konusunda sessiz kalıp yorum yapmamak olan selefin yolunun kabul edilmesi olduğunu söylemiştir. Ancak bu bölümün sonunda " Yorum yapan kelamcılara gelirsek onların delili Kur'â'ın anlaşılır olması gerektiği görüşü ve müteşabihin rivayetlerinde tevilden başka bir yol olmadığıdır. O halde tevile başvurmak zorunludur. En iyisini Allah bilir" demektedir.[1]

İster *Mefâtîhu'l-Gayb* eserinde ister *Esâsü't-Takdîs* eserinde olsun İmam Razi'nin sahabe ve tabiine uyarak no konuda konuşulmaması gerektiğini düşündüğünü görüyoruz. Ancak onun tevili zorunlu saydığını da görüyoruz. Zira maksat onun da dediği gibi Allah Teâlâ'nın sözleriyle ne kastedildiğinin bilinmesidir. Hatta sözlerinden de anlaşılacağı gibi bunu bir zorunluluk haline getirmektedir.

Bu âyetle ilgili âlimlere sunduğumuz görüşlerden yola çıkarak onların anlama sorununa ilişkin tutumlarını üç grupta özetleyebiliriz:

Birinci grup, İmam Mâturidi ve bir rivayete göre Eş'arîler'den İmam Razi de dahil olmak üzere, onun hakkında müphem olan şeyleri tefsir etmenin caiz olduğunu söyleyerek, Allah'ın kendisiyle ne kastedilidğinin bilinmediği şekilde kelamının olmasının caiz olduğu görüşündedir.

İkinci grup, Allah'ın sözlerinin bir anlamı olması gerektiğini ve bununla kastedilenin bilinmesi gerektiğini ve Allah'ın sözlerinin anlaşılmayan şekilde olmasının O'nun abesle iştigali olduğunu söylediler. Bu nedenle zahiri müteşabih veya çelişik olarak görülen ayetlerin akla ve nakle göre tevil edilmesi, Allah'ın kusur ve benzerlikten tenzih edilmesi zorunludur. Bu grup Muteziledir.

Üçüncüsü, bu iki grup arasında duran ve Allah'ın ne kastedildiği bilinmeyen ve anlaşılmayan sözlerle konuştuğunu söyleyenlere engel olan bir gruptur. Onlara göre bunun aksine peygamberler, sahabeler ve tabiun Allahîn kelamının ne anlama

1 er-Râzî, **Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm**, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti, Beyrut, 1995, s. 140.

geldiğini bilir. Bu grup müteşabihler konusundatevil yapmayı reddetmiştir. Çünkü onlara göre tevil sözün tahrif edilmesi anlamına gelir. Onların bu konudaki tutumu onların anlamında sorumluğu devretmedir. İbn Teymiye ve ondan sonra gelen İbn Kayyim tarafından temsil edilir.

Ancak Kâdı Abdülcebbar geri döner ve bu konudaki tutumunu tekit eder. Ona göre müteşabih mutlaka alimlerin onunla neyin kastedildiğini bilebileceği bir unsur olmalıdır. Çünkü eğer böyle olmasaydı alimlerin zikredilmez ve onunla murad edilene iman konusunda alimler tahsis edilmezdi. Hem alimler hem de diğer kullar Kur'ân-ı Kerîm ile indirilen her şeye iman etmek zorundadır. Ancak Allah Teâlâ müteşabihin maksadının bildikleri zaman imanlarının geçerli olduğunu bilsinler diye alimleri özel olarak zikretti. Ve onları övmek için diğerlerinden ayırdı. Dereceleri farklı da olsa, sorumlu kişinin bilebileceğini istediği dışında her şey Allah Teâlâ'nın kitabında zikredilmiştir.[1]

Kâdı Abdülcebbar'ın sözlerinden de anlaşılacağı gibi, genel olarak Kur'an'da zikredilen her şeyle, ister müteşabihlerden ister muhkemlerden, isterse mücmelden olsun, mükellef tarafından anlamının ve onunla neyin kastedildiğinin bilinmesi hedeflenmiştir. Allah Teâlâ'nın bunlarla ne hedeflediğiyle ilgilenmemek caiz değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ'nın hitabı ile neyi murad ettiğinin, hitabın zahirine uygun olarak veya ona işaret eden bir nakli veya akli delille bilinir olması gerekir. Bu şekilde Kur'an'ın bir delil olduğu bilinir. Ancak içerdiği müteşabih unsurların zahirin gerektirdiğine uygun olmaması sebebiyle onunla neyin kastedildiğinin bilinmesi için, daha fazla düşünmeye ihtiyaç duyulur.[2] Bu sebeple Allah Teâlâ'nın kitabında anlamı olmayan ve insanların hidayeti için herhangi bir faydası olmayan hiçbir şey olamaz. Ancak İlahi hitap birbirinden farklı düzeylere sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm'de var olan her şey aynı seviyede değildir. Bu durumda İlahi hitap Kadı Abdülcebbar'ın da söylediği gibi farklı mertebelerde olabilir. Gelecek bölümde inceleyeceğim konu budur.

1 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 86-87.
2 Kâdı Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 101.

3.4 Muhatabın Hazır Olup Olmadığı Meselesi

ez-Zerkeşî'nin (ö.h. 794) muhatap hakkında gündeme getirdiği sorunun, muhatabın anlayışa hazır olup olmadığının görmezden gelinmesi olduğunu daha önce belirtmiştik. Çünkü hitap, onun açıklamak istendiği kişinin bu anlatıma hazır olup olmadığı konusundan daha geniş bir olgudur.[1]

Ancak muhatap veya mesajın gönderildiği kişi, bu hitap sürecinin hedefidir. Hitabın kendisi için ortaya konduğu kişidir ve hitap edenin terkip halinde ortaya koyduğunu parçalamak ve ne kastettiğini anlamak onun sorumluluğundadır. Hitap ancak birleştirme (terkîb / sentez) ve parçalama (tefkîk / sökme) işlemleri olmak üzere

iki aşamadan geçmeden hiçbir iletişim süreci gerçekleştirilemez.[2] Bu nedenle, muhatap büyük bir ilgi görmüş ve yorumlama sürecinin merkezi haline gelene ve metin için onu oluşturandan daha önemli hale gelene kadar rolü büyük ölçüde abartılmıştır. Roland Barthes'ın, sahibi ve yazarı kim olursa olsun herhangi bir metni veya söylemi yorumlayarak alıcıyı serbest bırakmak için müellifin ölümünü ilan ederken çağrıda bulunduğu şey de budur.[3] Ancak bu teori, Kur'an hitabının kutsallığı nedeniyle Kur'an metninin incelenmesiyle uyumlu değildir. Bu iki görüş arasında, herhangi bir abartı veya ihmale sebep olmayacak şekilde bir orta konum almak gerekmektedir. Yani muhatap, yazarından bağımsız olarak metni veya söylemi anlamak için mutlak yetkiye sahip olmadıkça kutsallaştırılmaz. Ancak bu iletişim sürecinde, dikkate alınmayacak ve kendisine söyleneni anlama derecesine bakılmayacak şekilde ikinci dereceye de atılmaz.

Yukarıdaki söylenenlere dayanarak, muhatabın varlığı ve hitabı anlamadaki rolü ihmal edilemez, aksine muhatabın bu hitabı anlamak için temel bir unsur olduğu söylenebilir. Nitekim hitap eden kişi, onun bu konuşmayı anlaması hedefiyle hitabı meydana getirmektedir. Muhatabın varlığı üç düzeyde düşünülebilir. Muhatap ya varsayımsal

1 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, C: I, s. 168.
2 Muhammed Muhammed Yunus, a.g.e., s. 155.
3 Mevtü'l-Müellif, Roland Barthes'in 1967 yılında yazdığı ve Amerikan Aspine dergisinde yayınlanan makale. Sayı: 5-6

olarak muhataptır ya fiiilen muhataptır ya da konuşma esnasında şahit olunmayan ancak hitabın amaçaladığı evrensel bir muhataptır.[1]

ez-Zerkeşî'nin muhatabın hazırlıklı veya hazırlıksız olabileceğini belirttiği duruma gelince; hitap, muhatap ve onun hitabı almaya elverişli olması için muhatapta aranan şartlardan bahseden kitaplara bakıldığında, muhatabın anlayıp harekette bulunabilmesinin bir şart olarak sayıldığını görüyoruz.[2] Aksi takdirde hitap boş ve anlamsız olurdu. Hatta İmam ez-Zerkeşî başka bir yerde şöyle demiştir " *Kur'ân ile hitabın ve onunla kullara hitap edenin amacı, kimin onu anlamaya yetenekli olduğunu görmektir*."[3]

Hitap, kadim ve çağdaş alimlerin yaptıkları tanımlardan aktardıklarımızdan da anlaşılacağı üzere, iki insan arasındaki iletişimsel bir eylemdir. Ortaya konan bu hitabı, konuşan ve alıcıdan oluşan iki taraf kendi arasında çekmeketdir. Her ne kadar konuşucunun ve hitabı meydana getirenin etkisi daha büyük olsa ve hitapta bir önceliği olsa da taraflardan her birinin bu hitabın anlaşılmasında bir etkisi vardır. el-Câhiz (ö.h.255) bu duruma " *Hitapta bir şeyi anlatmaya çalışan ve onu anlayan, üstünlükte birbirine ortaktır. Ancak anlatan anlayandan, öğreten öğrenenden daha üstündür*"[4] sözleriyle dikkat çekmiştir.

el-Câhiz 'ın sözlerinden muhatap veya alıcının hitapta bir ortak olduğu ve onu anlamada önemli bir rolü olduğu açıktır. Nitekim el-Câhiz başka bir yerde metni değerlendirmede muhatap ve onun metne yönelişinde büyük bir önemini olduğunu söylemiş ve bu etkinin ihmal edilmemesi konusunda uyarıda bulunmuştur.[5]

Bunun benzerini Ebu Hilal el-Askeri'nin (ö.h.395) fikirlerinde de görüyoruz. Nitekim muhatabın iletişim sürecinde çok önemli bir rolü olduğunu belirtmiştir. Bunun ötesinde belağatın dinlemede gerçekleştiğini, çünkü muhatap hitap edeni iyi

1 Micân er-Rûlî, Sa'd el-Bâziî, **Delîlü'n-Nâkid el-Edebî**, el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, ed-Dârü'l-Beydâ, Beyrut, 3.Basım, 2000, s. 284-286.
2 er-Râzî, **el-Mahsûl**, C: II, s. 429; eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl**, (takh. ahmed Azu) Darü'l-Kitabi'l-Arabi Dimaşk 1999 s. 33; el-Gazâlî**, el-Mustasfâ**, C: I, s. 66.
3 ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît,** C: I, s.457.
4 el-Câhiz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, (Tahk: Abdüsselâm Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, 1998, C: I, s.11-12.
5 el-Câhiz, a.g.e., C: I, s. 203.

dinlemediğinde hitabın hedeflediği manayı elde edemediğini, o halde dinlemenin anlamı karşıya aktarmada beliğ kişinin yardımcısı olduğunu söylemiştir.[1]

Ebu Hilal'in kastettiği dinleme, konuşanın kendisine ne söylediğini anlamak için bilinçli ve sezgili dinlemedir. Konuşmanın amacı, bir mesaj ulaştırmak ve anlatmaktır. Eğer bu gerçekleşmezse, bu iletişim sürecinin üzerine kurulduğu hedef kaybolur. Bu sebeple arkasında anlatma hedefi olmayan hitaplar için hitap adlandırılmasının yapılamayacağı söylenmiştir.[2]

Yukarıdakilerden, hitap eden kişinin hitabın kurulmasında bir önceliği olmasına rağmen, muhatabın da hitap eden kişi ile aynı öneme sahip olduğu sonucuna varıyoruz. Muhataba gelirsek, farklı seviye ve türlerdeki hitabın gerçekleşmesi için kendisine söyleneni idrak edip anlamaktan sorumludur.

Kur'ân-ı Kerîm'in nazil olduğu hitap seviye ve türlerine gelirsek, bu konuyu sonraki başlıkta Kâdı Abdülcebbar'ın görüşüne göre ele alacağım.

3.5 Kur'ân Hitabının Türleri

Kâdı Abdülcebbar Kur'an hitabının türlerinden bahsetmeye başlar ve özellikle Kur'an'-ı Kerîm'de muhkem ve müteşabih unsurlar olduğu açıkça ortaya çıktıktan sonra, Kur'an'a başvuru yöntemiyle delil getirme yöntemini sorgulayanlara yanıt verir. Durum böyle olduğu yani Kur'an'-ı Kerîm muhkem ve müteşabih unsurlar barındırdığı halde nasıl onunla delil getirilebilir? Kâdı Abdülcebbar öncelikle müteşabihin anlamını ve ona neden olan etmenleri sınıflandırmaya başlar. Müteşabih ona göre iki sebeple meydana gelir:[3]

- Hitabın kendisi ve konusundan doğan müteşabih

- Hitabın işaret ettiği akli ve nassa dayalı hükümlerden doğan müteşabih

Kâdı Abdülcebbar bahsedilen konunun itikadi, fıkhi veya başka bir şekilde olup olmadığına bakmaksızın, müteşabihin hitabın üslubu ve dilinden veya kelimelerin

1 Ebu Hilâl el-Askerî, **Kitâbü's-Sınâateyn**, (Tahk: Ali Muahmmed el-Bicâvî), el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 1987, s. 16.
2 Taha Abdurrahman, **et-Tekavsür el-Aklî,** el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, ed-Dârü'l-Beydâ, 1988, s. 215.
3 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s.104.

kendisinden kaynaklanabileceğini düşünmektedir. Müteşabihin ikinici türü ise bu hitap ile ilintili diğer unsurlardan kaynaklanmaktadır. Bu tür müteşabihlerde özellikle İlâhî Zât'tan bahseden ve dışardan bakılınca akıl veya nakil deliliyle çelişik bir durum varsa, nakil ile akıl arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmak için bu unsurlar yorumlanmalıdır.

Daha sonra Kur'an söyleminin türlerini detaylandırmakta ve bunları iki türe ayırmaktadır:

- Birinci tür: Kastedilen şey hakkındaki haber vermede bağımsız ve herhangi bir delile ihtiyaç duymayan hitaptır ki o muhkemdir.

- İkinci tür: Kendi başına bağımsız olmayan aksine başka bir şeye ihtiyaç duyandır. Kâdı Abdülcebbar bu türü ikiye ayırır:

1- Bu hitap ile neyin hedeflendiği neye ihtiyaç duyulduğunun bilgisiyle bilinenler
2- Kendi başına ne hedeflendiği bilinenler ve hitabın sadece pekiştirme amacıyla yapıldığı gruptur.[1]

Kâdı Abdülcebbar'ın hitabı iki gruba ayırdığını görüyoruz, birincisi üzerinde düşünmeye veya delile gerek kalmadan bilinenlerdir ve bu kategoriye hakem denir. Diğer grup müteşabih olarak adlandırılır ve kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi, ancak delil ile birlikte kendisiyle ne hedeflendiği bilinenlerdir. Diğeri ise hitap olmasa dahi ne kastedildiği bilinenlerdir. Bu durumda hitap Allah Teâlâ'dan bir vurgu, kesinleştirme ve lütuf olarak gelmektedir.

Muhkem Kâdı Abdülcebbar'ın dediği gibi, aklın çalıştırılmasına ve düşünmeye ihtiyaç duyulmaz. Açıktır ve yoruma gerek yoktur. İkinci hitap türü olan ve ilahi lütfu içeren müteşabihe gelirsek, bununla ne kastedildiğini anlamak için düşünmeye ve hazırlık yapmaya gerek duyulur. Mutlaka delil aranır. Bu deliller ya naklidir ya da aklidir. Ardından akıl her ne kadar ayrı da olsa, sorumluluğun temeli akıl olduğu için her şeri metinlerle bağlantılı olduğu gerçeğine odaklanır. Nitekim aklı olmayana sorumluluk yoktur. Bu durum da aklın her zaman tüm Kur'an metinleriyle bağlantılı olduğuna delildir.[2]

1 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s.105.
2 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I s.105.

Bunun modern çalışmalar dilsel iletişimdeki anlam türleri ile tutarlı olması için açıklayacak olursak, dilsel çağrışım iki türdür:

Birincisi: Gerçek sözlük anlamıdır.[1] Bu anlam herhangi bir dış delile ihtiyaç duymadan ilk defa düşünmeyle anlaşılır. Asıl olan budur. Kâdı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerîm'de muhkem olarak belirlediği tür budur. Herhangi bir akıl yürütmeye veya yoruma ihtiyaç yoktur.

İkincisi: Bağlamsal anlamdır.[2] Sözde ilk düşünceyle anlaşılmayan ancak hedeflenen anlama ulaşmak için delile ihtiyaç duyulandır. Bu türün delilin anlamı olarak adlandırılması mümkündür. Kâdı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerîm'de müteşabih olarak adlandırdığı bu türdür. Bu anlam, kendisiyle kastedilen ve hedeflenen mananın anlaşılması için delile belki de birden fazla delile ihtiyaç duymaktadadır.[3]

Bundan sonra alimlerin onda ve hangi terimin kullanılacapında ihtilaf ettiği türü sunar. Bazıları muhkem, bazıları müteşabih, bazıları mecaz ve bazıları da mahzuf ve benzerleri gibi terimler kullanmıştır. Ancak bu terim farklılığı, üzerinde anlaşılan bu türün bir delile ihtiyaç duyduğu konusunda etkilememiştir. Hatta bu tür kendi arasında farklılık gösterir. Sorunun ortadan kaldırılması ve onunla ne hedeflendiğinin anlaşılması içint ek bir delilin yeterli olduğu bazı hitap türleri vardır. Bazı türler de vardır ki bir çok delile ihtiyaç duyar ancak delillerin çokluğuna rağmen kapalı kalır. Bu sebeple alimleri ihtilafı artar ve o konudaki görüşler çoğalır.[4]

Kâdı Abdülcebbar Kur'ânî hitabın çeşitlerini sıralayıp ayırdıktan ve Kur'ânî hitabın hangi yönlerden geldiğini gösterdikten sonra, bu Kur'an hitabın nasıl anlaşılması gerektiğinden bahsederek başlar. Onun bu hitabın anlaşılmasındaki ilk kuralı ister genel ister özel olsun, dildeki konumudur. Eğer hitap isterde ikinci türden yani müteşabih olsun, dil bakımından açıksa, hitabın zahiri neyi gerektiriyorsa ona hamledilmesi gerekir. Böylece söz konusu hitap, anlamı açık olan muhkem grubuna dahil olur.[5]

---

1 Seyruvân el-Cinânî ve Haydar İydân, **Cedeliyyetü's-Siyâk ve'd-Dilâleti fî'l-Lugati'l-Arabiyyeti en-Nassü'l-Kur'ânî Enmûzece,** Merkezü Dirâsâ, Kufe, 2008, s. 37.
2 Seyruvân el-Cinânî ve Haydar İydân, a.g.e., s. 37.
3 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 105.
4 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 105-106.
5 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 106.

Kâdı Abdülcebbar'ın kabul ettiği ilk kuraldan ve ilahi kelâmı anlamak için koyduğu ilk şarttan açıkça anlaşılan şey, bu söylemin dildeki konumudur. İlahi hitabı anlamada ilk etken ve ilk belirleyici Arap dilidir. Eğer bu konuşmayı, geldiği dilin zahirine hamletmek mümkünse, bunu yapmak zorunludur, tevile geçilmez ve herhangi bir mazeret olmadığı sürece onunla meşgul olunmaz. Bu hitabı dilin zahirinin gerektirdiği anlamına hamletmek mümkün değilse, o zaman düşünmeye yönelinir ve bu hitabın neyi gerektirdiğini anlamak için düşünmek gerekir. Kâdı Abdülcebbar bu konuda şöyle der "*Ne zaman hitabı zahire hamletmek imkansız olursa, o zaman nereye hamledileceği konusunda düşünmek gerekir*" demiştir.[1]

Ardından, hitabın türlerinden ikinci türün ne anlama geldiğini anlamak için düşünmek ve akıl yürütmek isteyen birinin sahip olması gereken mekanizmaları listeleyerek başlar. Bahsettiği mekanizmalardan memnun olduğu sırayla aşağıdaki şekilde bahsedebiliriz:

- Akli olanların ve onlarda neyin caiz olup olmadığının bilgisi

- Sorumluluğun neyde iyi neyde iyi olmadığının bilgisi

- Mecazın türleri arasında ayrım yapabilecek kadar dilin bilgisi

Bu mekanizma ve şartlara sahip olanın, o vakitte müteşabih hakkında düşünme ve hitabı o durumda kastedilene hamletme hakkı vardır. Fakat bu şartlar yerine getirilmezse, bu mekanizmaları elde etmek için onlar tamamlanana ve içtihad ehli olana kadar çalışmak gerekir. Kişi ancak o zaman hitabı hakkı olan manaya taşıyabilir.[2]

Ancak Kur'an'ı tefsir etmek isteyenlerin elinde bulunması gereken mekanizmalar konusunda Kâdı Abdülcebbar'ın sözlerinden çıkarılabilecek bir özelliğe işaret etmek istiyoruz. Her ne kadar muhkem ile müteşabih arasında ayrım yapmak için dil bilgisini birinci sıraya koysa da, içtihad etmek ve Kur'ân-ı Kerîm'in müteşabihleri hakkında yorum yapmak isteyenlerde bulunması gereken mekanizmaları sayarken öncelikle akıl ile başlamış, ardından aklın güzel gördüklerini eklemiş sonunda ise dili bunlara tabi kılmıştır. Eğer bu durum onun nazarında aklın birinci sırada olduğuna işaret ediyorsa,

1 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 106.
2 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 106- 107.

Kâdı Abdülcebbar böyle yaparak aklın sorumluluğun temeli olduğunu bir kere daha vurgulamaya çalışmaktadır. O halde kim bunu anlar ve aklını çalıştırırsa o zaman Kur'ân-ı Kerîm'in müteşabihlerinde yorum yapmak ve akıl yürütmek hakkına sahip olur.

Ve aklın önemine ve sorululuğun esası olduğuna vurgu yapılarak hitap iki kısma ayrılmıştır. Birinci kısım şeri hükümler, farz namazlar, namaz vakitleri ve diğer ibadetler gibi aklın hitaba ihtiyaç duymadan bilmesinin mümkün olmadığı kısımdır.

Diğer kısım ise aklın hitaba ihtiyaç duymadan anlayabileceği kısımdır. Bu da kendi içinde ikiye ayrılır:

1- Allah Tealâ'nın görüyor olduğu ve ceza konuları gibi, aklın akli bir deliller anlayabileceği ve hem akli hem nakli delille birlikte bilebilecekleridir.
2- Tevhid ve adalet gibi akıl olmadan kavranamayacak şeylerdir. Allah Teâlâ'nın "ولا يظلم ربك أحدًا" ve "قل هو الله أحد" ifadelerindeki tevhid ve adalet gibi. Çünkü insana daha önce bu konularda bilgi verilmediği için, Allah Teâlâ'nın hak olduğunu nasıl bilecektir?[1]
Kâdı Abdülcebbar aklın imanda karar veren olduğunu bir kez daha vurgular. İnsanın bu hitabı mukaddes görmesi, ondan istifade edebilmesi ve onun Allah Teâlâ'nın gerçek hitabı olduğunu kabul edebilmesi için, öncelikle Allah Teâlâ'nın var olduğunu, ortağı olmadığını, benzerş olmadığını aklen kavraması gerekir. Ancak ondan sonra Kur'ân-ı Kerîm'i ve bu hitabın Allah'ın gerçek hitabı olduğunu kabul etmeyei onun emirlerine ve yasaklarına uymaya başlayabilir.

Kâdı Abdülcebbar'ın hitap meselesindeki görüşerinden sundukalrımızla şu noktalara varabiliriz:

- Kâdı Abdülcebbar, başkalarında gördüğümüz gibi, hitap kelimesini Allah Teâlâ'nın kelamı için kullanmada bir sorun görmemiştir. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in yaratıldığını (halku'l-Kur'ân) ve Kur'ân'ın Allah Teâlâ'nın muhdes (sonradan yaratılmış) kelamı olduğunu söylemiştir. Ona göre Kur'ân ezelî değildir aksine hadistir. Eserlerinde onun hadis ve mahluk olduğunu ispatlamak için pek çok delil sıralamıştır.

1 Kâdî Abdülcebbâr, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 107- 108.

- Kâdı Abdülcebbar, diğer önde gelen Mu'tezile alimleri gibi, Kur'ân'ın yorumlanması taraftarıdır ve bu konuda teşvik etmektedir. Çünkü Kur'ân ancak onlara karşı bir delil ve yol gösterici olsun diye kavminin diliyle nazil olmuştur. Bu hedef ancak onlara anladıkları ve anlamını bildikleri ile hitap ederek gerekleşir. Bu nedenle anlatmayı, görüşleri çürütmeyi ve Kur'ân'da hiçkimsenin anlamayacağı şeyler olabileceğini söyleyenlere cevap vermeyi şart koşmuştur.
- Kâdı Abdülcebbar, İlahi hitabı, açıklık derecesine göre değişen bölümlere ve sınıflara ayırmıştır. Ve bütün bunlardaki ayırıcı unsuru u hitabın dildeki konumu olarak belirlemiştir. Eğer hitap dilde açık ise ona hamledilmeli ve üzerinde akıl yürütmemelidir. Ancak eğer öyle değilse ikinci aşamaya geçilmektedir ki, bu da akıl yürütmedir. Kâdı Abdülcebbar razı olduğu şeyi ortaya koymak için, Kuran'ın insanların anlayacağı bir şey olması gerektiğini düşünmeyi farz kılmıştır. İçtihad etmek ve Kur'ân-ı Kerîm hakkında yorum yapmak isteyenlerin, dili kavrayamalarını ve hakikat ile mecazını bilmelerini gerekli olan şart ve mekanizmalardan kılmıştır.

4. SARFÎ SİYGALARININ ANLAMLARININ KULLANIMI:

Arap Dili'nin doğası, tüm diğer Sâmi diller gibi çekimli (işitkâkî) bir dil olmasıdır. Bu çekimli diller, doğasının gereği olarak Arapça'da olduğu gibi sınırlarından çıkamayacakları vezinlere dayanmaktadır. Arapça'da kelime, iki unsurdan oluşmaktadır. Bunlardan biri, sabit unsurdur ve bu kelimenin köküdür. Yani kelimenin temel yapısını oluşturan sessiz harflerin toplamıdır. İkincisi, değişken unsurdur. Kelimenin şeklindeki herhangi bir değişimde kökün temel anlamı sabit kalır, onun üzerine başka bir anlam eklenir ve böylece kelime, yapısındaki bu değişiklik nedeniyle kazandığı başka bir anlama daha yönelir. Bu değişim ya harekelerin değişimi ya da bazı ünlü ve ünsüz harflerin eklenmesi şeklinde görülür. Bunların hepsi genellikle belirli vezinler kapsamında gerçekleşir. Vezinlerden her biri, asıl anlamına ek olarak köke başka bir anlam daha yükler.[1]

İbn Fâris bunu *es-Sâhibî fî Fıhki'l-Luga* adlı kitabında zikretmiştir. Kendilerinden ayrılanlar dışında dil ehlinin, Arap Dili'nin kıyasî olduğunda, Arapların bazı kelimeleri diğerlerinden türettiğinde icma ettiğini vurgulamıştır.[2] İştikâk bir kelimenin, aralarında lafız ve anlam bakımından uyum olan başka bir kelime veya kelimelerden elde edilmesi anlamına gelir.[3] İştikak Arap Dili'nin özelliklerinden biridir. Arapların kelamının hepsi bu şekildedir.[4] İbn Cinnî iştikak olgusunu el-Hasâis adlı kitabında el-iştikaküs's-sağîr, el-iştikâkü'l-kebîr veya el-iştikâkü'l-esğar ve el-iştikâkü'l-ekber olmak üzere kısımlara ayırmıştır.[5] Bizim burada inceleyeceğimiziştikak, sarfî iştikak yani İbni Cinnî'nin sınıflandırmasına göre el-iştikâkü'l-esğar ya da el-iştikâkü's-sağîr'dir.

Arap Dili'nde sarf düzeni, dahîl, muarreb, özel bir dil vb olmadıkça Arapça kelimelerin, neredeyse sınırlarından hiç çıkamadığı vezinlerle düzenlenen bir yapıdır. Arapçadaki bu vezinlerden her birinin, kendine has anlamları vardır. Yapı ile anlam arasındaki bağlantı buradan doğmaktadır. İbn Cinnî, yapı (binye) ile anlam arasındaki

1 Carl Brockelmann, **Fıkhu'l-Luga es-Sâmiyye**, (Terc: Ramadan Abdüttevvab), Câmiatü'-Riyâd li'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye, s. 15.
2 İbn Fâris, **Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga**, (Tahk: Ahmed Sakar), Matbaatü îsâ el-Bânî el-Halebî, s. 57.
3 el-Hasen bin Düreyd, **El-İştikâk**, (Tahk: Abdüsselam Harun), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1958, s. 26.
4 İbn Fâris, **Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga**, s. 36.
5 İbn Cinnî, a.g.e., C: IV, s. 135.

bu ilişkiyi, lafzi, sınâi ve manevî anlam başlığı altında işlemiştir. Onları anlamlarına göre sıraya koymuştur. En güçlü olanları lafzî, sonra sınâî sonra da manevî olandır.[1] Her bir siyganın anlamı vardır. Bu siygaların, kastedilen anlama delalet etmedeki kuvveti, yapısına göre değişmektedir.

Kadı Abdülcebbar, tercih ettiği mezhebi ve itikadi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamada sarf siygalarının anlamlarına itimat etmiştir. Aşağıda bunun örneklerini vereceğiz.

Birinci Kısım : İsim Düzeyinde Sarfî Kullanımlar

- İsm-i Fâil siygasının sübût (devamlılık) anlamında kullanılması

- İsm-i Mef'ûl siygasının hüdûs (yenilenme) anlamında kullanılması

4.1 İsim Düzeyinde Sarfî Kullanımlar

4.1.1 İsm-i Fâil Siygasının Sübût Anlamında Kullanılması

İbn Hâcib, ism-i fâili " *Fiili meydana getiren kişi fiilin kendisinden türetilen isimdir. Hüdûs (yenilik) anlamındadır. Sülasi mücerred fiillerdeki kalıbı* فاعل *dir. Sülasi olmayanlarda, muzari siygasında dammeli mim ve sondan bir önceki harf kesralı olarak elde edilir*"[2] şeklinde tarif etmiştir. Onun delaleti hakkında İbn Hâşim " *İismi fail yeniliğe, meydana gelmeye ve fiili yapana delalet etmektedir.* أفضل *ve* حسن *gibi, sabitliğe delalet etse de yenilik ile meydana çıkar.* مضروب *ve* قام *gibi faili zikredilerek de çıkar*"[3] demektedir. İsm-i fâil, ism-i mef'ûl ve fiil arasındaki farka, ism-i fâilin doğrudan fiili kim yapıyorsa ona işaret etmesi yani fiili kimin yaptığı bakımından anlamları açısından fiilden ve ism-i mef'ûlden farklıdır. Çünkü fiil ve ism-i mef'ûl, fiili yapan kişiye akli gereklilik bakımından işaret eder"[4] demektedir.

1 İbn Cinnî, a.g.e., C: III, s. 100.
2 El-Esterâbâdî, Radiyyüddin Muhammed bin el-Hasen, **Şerhu'r-Radî alâ Kâfiyeti İbn Hacib**, (Talik: Yusuf Hasen Ömer), 2. Basım, 1996, Menşûrât Câmiatü Kâr Yunus, Libya, C: III, s. 413.
3 İbn Hişam, **Evdahu'l-Mesâlik li'elfiyeti İbn Malik**, (Tahk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî), Dârü'l-Fikr, C: III, s. 181.
4 İbn Hişam, **Evdahu'l-Mesâlik**, C: III, s. 181.

İbn fâris ism-i fâil ile fiil arasındaki anlam farkına kitabında "*Fiil ile na't arasındaki ayrım"*[1] başlığı altında değinmiştir. Nitekim " *Na't , قام fiilinden قائم yapılması gibi, fiilden elde edilir. Bazı nahiv alimleri bunu الدائم olarak,*[2] *bazıları ise ism-i fâil olarak adlandırır. Onun fâilin daha üzerinde bir rütbesi vardır... Görmez misin Kur'ân-ı Kerîm'de (وعصى آدم ربه فغوى) diyoruz da آدم عاص غاو demiyoruz. Çünkü sıfatlar sabittir. Ve Hz. Adem bir şeyde isyan etse de onun özelliği isyan etmek değildi ki böyle adlandırılsın*"[3] demektedir.

Alimler ism-i fâilin delaleti konusunda, yenilenme ve yeniliğe mi yoksa sübûta ve devamlılığa mı işaret ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Nahiv alimlerinin çoğu onun yenilenme ve yenilik anlamına geldiğini düşünmektedir.[4] Bununla birlikte el-Cürcânî onun sıfat-ı müşebbehe gibi sübût ifade ettiğini düşünmekte ve " *Eğer (زيد منطلق) dersen, sen onun yenilenmesini ve azar azar meydana gelmesini sağlamadan, initılâk onun için fiil olarak yerleşmiş sabitlenmiş olur. Aksine anlam, (زيد طويل) ve (عمرو قصير) sözlerinde olduğu gibi olur. Burada da Zeyd ve Ömer'in uzunluk veya kısalığının yenilenmeye ve meydana gelmesine gerek yoktur. Bu cümle onları sadece sabitler ve zorunlu kılar. Mevcudiyetleri sebebiyle de kesinlikle zorunlu olmasını gerektirir. Aynı şekilde (زيد طويل)sözünün onu Zeyd için sabitlediğine itiraz etme*"[5] demektedir.

Fâdıl es-Sâmirrâî, ism-i fâilin sabtiliğe mi yoksa yenilenmeye mi işaret ettiğine dair bu tartışmaya değinmiştir. Sonrasında bu tartışmayı çözmeye çalışarak fiil, ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehenin anlamları arasındak farkı açıklamış ve "*İsm-i fâil, fiil ile sıfat-ı müşebbehenin ortasına düşer. Fiil yenilenme ve meydana gelmeyi ifade eder. Eğer mazi fiil ise olayın geçmişte olduğuna, eğer şimdiki zaman veya gelecek zaman ise bu anlamlara delalet eder. Ancak ism-i fâil, fiile göre devamlı ve sabittir. Ancak sıfat-ı müşebbehenin sabitlik seviyesine de ulaşamaz*"[6] demektedir.

---

1 Burada na't ile kastedilen fiilden elde edilen ve ismi fail siygası ile gelen dil unsurudur.
2 Kufeliler ismi fail için ismü'd-dâim terimini kullanmıştır. Sebebi ismi failin şimdiki zamanı ve gelecek zamanı kimi zaman da geçmiş zamanı kapsamasıdır. Bkz: Ebû Kâsım ez-Zeccâcî, **İdâh fî İleli'n-Nahv**, (Tahk: Mazin el-Mübarek), Dârü'n-Nefâis, Beyrut, 1986, s. 53; ez-Zeccâcî, **Mecâlisü'l-Ulemâ**, (Tahk: Abdüsselam Harun), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1983, s.265.
3 İbn Fâris, **Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga**, s.211.
4 İbn Cinnî, a.g.e., C: III, s.103; İbn Hacib, **el-İdâh fî Şerhi'l-Mufassal**, C: I, s. 644; İbn Hişam, **Evdahu'l-Mesâlik**, C: III, s. 216; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye, Beyrut, 1983 s.15.
5 Abdülkahir el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, (Tahk: Mahmud Muhammed Şâkir), Matbataü'l-Medenî, 1992, s. 174.
6 Fâdıl Sâlih es-Sâmirrâî, **Meânî'-Ebniyeti'l-arabiyyeti**, Dârü Ammâr, 2007, s. 41.

İsm-i fâilin delaletine, daha önce gördüğümüz gibi ism-i mef'ûl ve fiilin akli zorunluluk yolula taşıdığı anlamın aksine olarak taşıdığı doğrudan anlama ve İbn Fâris'in zikrettiği gibi faile olan rütbesel üstünlüğüne dayanarak Kadı Abdülcebbar, kulların fiillerin Allah Teâlâ'nın herhangi bir etkisi olmadığı, aksine kullarının kendilerinin amel işlediği ve tercihlerde bulunduğu konusunu delillendirirken delillendirme yapmıştır. Allah Teâlâ'nın **(**لَا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ**)** ayetiyle ilgili *" Bu ayet bizim görüşümüze işaret etmektedir. Çünkü müttaki sıfatının, kendisini zararlı şeylerden sakındıran ve böylece müttaki olan biri haricinde kullanılması doğru olmaz. Zararlı şeylerden uzak durmayı tercih etmedikçe böyle vasıflandırılmaz. Eğer kulun böyle bir fiili ortada olmazsa nasıl müttaki sıfatını alsın.. Eğer bunu Allah Teâlâ yaratmış olsaydı, onlarda ittikayı yarattığı için zararlı şeyleri def eden Allah Teâlâ olurdu. Böylece nasıl bizden çirkin şeyleri def eden müttaki olarak adlandırılamayacağı gibi, onların da müttakiler olarak adlandırılması doğru olmazdı*"[1] demektedir.

Yoksunluğa ve zarara sebep olanın kişinin kendisi olduğunu göstermek için Allah Teâlâ'nın **(**وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بعْدِ مِيثَاقِهِ وَيقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ**)** ayetini delil olarak getirmiştir. Bu ayetle ilgili " *Eğer bunu yapan onlar olmasaydı الْخَاسِرُونَ olarak vasfedilmeleri doğru olmazdı. Çünkü dilde الخاسر yoksunluğa ve zarara sebep olan fiili işleyendir. Eğer fiil onlardan gelmeseydi Allah Teâlâ onları bu şekilde vasfetmezdi*"[2] demektedir.

Kulların bir iradeleri olduğu, amellerinden sorumlu oldukları ve onların fiillerinde Allah Teâlâ'nın bir müdahalesi olmadığı düşüncesinin doğruluğunu vurgulamakta ve Allah'ın övdüğü müminler için kullandığı sıfatları delil olarak kullanmaktadır. Onların namazlarında huşu içinde olmaları (خاشعون), boş sözlerden uzak durmaları (معرضون), zekatlarını vermeleri (فاعلون), özel yerlerini korumaları (حافظون) ve sözlerini tutmaları (راعون) gibi Mü'minûn suresinde geçen sıfatlarını saymakta ve kulların irade sahibi olduğunu delillendirmek için bu sıfatların ism-i fâil siygasında geldiğine dikkat çekmektedir. Bu ayetlerle ilgili olarak " *Zikredilen sıfatlar kulların seçimi yapan failler olduğunu gösterir. Çünkü namazda huşu ancak kulun fiili ile meydana gelir, boş sözlerden uzak durma ancak buna gücü yeten için bir sıfat olarak kullanılır,*

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 120.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 140-141.

zekatını veren olarak vasfedilmek için bu fiilin meydana gelemsi gerekir, özel yerlerini korumak için bu konuda tercihte bulunacak bir iradenin olması gerekir ve emanetleri gözeten olarak nitelenmek için bu fiilin fiilen tercih edilmesi gerekir" [1] demektedir.

Aktardığımız örneklerden Kadı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerîm'de ism-i fâil siygasının kullanımına dikkat çektiğini açıkça görülmektedir. Nitekim Kadı kulların fiilleri konusundaki kulun kendi fiilinin faili, tercih edeni olduğu, yaptığı her işinde bir etkisi olduğu, herhangi bir işi yapmayı tercih etme kuvveti olduğu görüşlerini ispatlarken ism-i faili kullanmıştır. Bu görüşleri Mu'tezilenin beş temel ilkesinden adalet ilkesini vurgulamaktadır. Bunun için Allah Teâlâ'nın insanlara dini sadece O'na has kılarak (المخلصين) kulluk etmelerini emrettiğini delil olarak kullanmaktadır. Allah Teâlâ onları المخلصين olarak vasfetmiştir. Kulların yaptıkları itaatlerle buna niyetlenmelerini, Allah'a ortak koşmamalarını zorunlu kılar. Bu, kulun sadece O'na kul olmasını gerektirir. Allah Teâlâ'nın kullarını kendine muhlis veya tersi isyankar kılmaya gücü yeter. [2]

Yukarıda anlatılanlarla Kadı Abdülcebbar'ın ism-i fâil siygasını ve onun faillik, sabitlik anlamlarını, mezhebinin ilkelerinden biri olan adalet ilkesinin doğruluğunu, kulun fiillerinin faili olduğunu, bir tercihte bulunma gücü olduğunu ispatlamak için kullandığı açıkça görülmektedir.[3]

Kadı Abdülcabbar'ın " Allah Teâlâ müttakiyi, zararlardan kaçındığı ve böylece müttaki olduğu için, müttaki olarak vasfetmiştir. Ne zaman kul bu fiili tecih etmezse müttaki olarak da nitelenmez" ve " Dilde الخاسرyoksunluğa ve zarar sebep olan fiili işleyene denir" sözlerinden, ism-i fâil siygasına ve ou faillik bakımından sahip olduğu yüksek rütbeye itimat ettiği, bunu kelami mezhebinin doğruluğunu ispatlamada kullandığı anlaşılmaktadır. Bir çok bölümde Allah Teâlâ'nın ism-i fâil siygasını bir sıfat olarak kullanmasının, kulun kendi fiilini tercih edeni olduğunu göstediğini açıklamaktadır. Bu " özel yerlerini korumak için bu konuda tercihte bulunacak bir iradenin olması gerekir ve emanetleri gözeten olarak nitelenmek için bu fiilin fiilen tercih edilmesi gerekir" sözlerinde açıktır. Böylece kulların bir seçim yapma kuvveti olduğunu, mecbur olmadıklarını ve Allah Teâlâ'nın onların fiillerinde bir müdahelesi

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s.586.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 769.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 774.

olmadığını vurgulamaktadır. Aksi durumda, bilfiil fiili işleyen kimseye işaret eden ism-i fâil siygasının kullanımı, dilin zahirinin ve üslubunun kabul etmeyeceği bir probleme yol açacaktır.

4.1.2 İsm-i Mef'ûl Siygasının Yenilik Anlamında Kullanılması

İbni Hâcib ism-i mef'ûlü " *Fiilin etkilediği şey için fiilden türetilen isimdir. Sülâsî fiillerde siygası مضروب isminde olduğu gibi مفعول, diğerlerinde mudarisi dammeli mimli ve sondan önceki harf fethalı olur. Örneğin مُخرَج ve مُستخرَج gibidir*"[1] şeklinde tanımlamıştır. Onun bu görüşünü İbn Hişâm[2], el-Ezherî[3], el-Aynî[4] gibi pek çok kadim alim takip etmiştir. Onun delaleti konusun gelecek olursak, Abdülkahir el-Cürcânî el-Miftâh adlı eserinde onun delaletinin " *fiilin etkilediği şey*"[5] olduğunu söylemiştir. İbn Hişâm ise onun " *olaya ve onun meydana gelişine*"[6] delalet ettiğini söylemiştir.

Modern alimler, ism-i mef'ûlün delaleti konusunda kadim alimlerden farklı düşünmemiştir. Temmâm Hassân " *Mef'ûlün sıfatı, kesinti ve yenilenme yoluyla fiilin etkilediği şeyin sıfatına delalet eder*"[7] demektedir. Bunun bir benzerini Fâdıl es-Samerrâî'de görürüz. Nitekim o ism-i mef'ûlün olaya, yeniliğe ve مقتول ve مأمور kelimelerinde olduğu gibi, mef'ûlün zatına delalet ettiğini düşünmektedir. Onun zaman bakımında delaletine gelecek olursak, geçmiş, şimdiki veya gelecek zamanlara göre gelebilir. Veya sıfat-ı müşebbehe gibi devamlılık ve sabitlik bildirebilir"[8] demektedir.

Alimlerin yapmış olduğu bu tanımlar ve belirledikleri sınırlarla ilgili bu sunumumuzda bizi ilgilendiren, ism-i mef'ûlün olaya ve yeniliğe delaletidir. Daha önce zikredilenlere dayanarak kadim alimlerin ve modern dönem alimlerinin sm-i mefûl siygasının olaya ve yeniliğe delalet ettiğinde ittifak ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamdan hareketle,

---

1 el-İsterâbâdî, **Şerhu'l-Kâfiye**, (Muhemmed Nur el- Hasan) Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye, Beyrut, 1975 C: III, s.427.
2 İbn Hişâm el-Ezherî (h.761), Ebû Muhammed Abdullah CEmâlü'ddin bin Yusuf (h.761), **Şerhu Şüzûri'z-Zeheb**, (Tahk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), 1995, el-Mektebetü'l-Mısriyye, s. 422.
3 El-Ezherî, Halid bin Abdullah (905), **Şerhu't-Tasrîh alâ't-Tavdîh**, (Tahk: Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd), 2000, Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye, Beyrut, C: II, s.71.
4 El-Aynî, Bedruddin Mahmud İbn Ahmed (h.855), **Şerhu'l-Merâh fi't-Tasrîf**, (Tahk: Abdüssettar Cevâd), 1990, Bağdat, s.129.
5 Abdülkahir el-Cürcânî, **El-Miftâh fi's-Sarf,** (Tahk: Ali Tevfik el-Hamd), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1987, s. 59.
6 İbn Hişâm, **Evdâhu'l-Mesâlik**, C: III, s. 208.
7 Temmâm Hassân, **el-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** Alemü'l-Kütübi, Kahire, 1998, 3.Basım, s.99.
8 Fâdıl Sâlih es-Sâmirrâî, **Meânî'-Ebniyeti'l-arabiyyeti**, s. 52-53.

aralarında Kadı Abdülcebbar'ın da olduğu Mu'tezile mezhebi bu siyganın anlamını Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşlerini delillendirmede kullanmaya çalışmıştır. Allah Teâlâ'nın (وَكانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً) ayetini görüşlerinin doğruluğunu göstermek için aktarmaktadırlar. Zira Kadı Abdülcebbar bu ayetle ilgili " *Kur'ân'ın hâdis olduğunu gösteren bir nassdır. Çünkü Kur'ân'ın bütünü emirlerden oluşmktadır. Allah Teâlâ emirlerinin yerine getirilmiş (mef'ûl) olduğunu belirtmektedir. Yerine getirilen şeyin mutlaka sonradan meydana gelmiş (muhdes) olması gerekir*"[1] demektedir.

Kadı'nın "Yerine getirilen şeyin mutlaka sonradan meydana gelmiş (muhdes) olması gerekir" ifadesi, onun ism-i mef'ûl siygasının gerektirdiği yenilik (hudûs) anlamını kullandığını açıkça göstermektedir. Nitekim bu anlam, ayeti delil olarak getirip mezhebinin doğruluğunu göstermesini sağlamaktadır.

Kadı Abdülcebbar'ın ism-i mefûlün yenilik anlamını kullandığı ve bununla Halku'l-Kur'ân görüşünün doğruluğunu göstermeye çalıştığı yerlerden biri Allah Teâlâ'nın (وَكانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً) ayetidir. Nitekim bu ayetle ilgili " *Bu ayet Kur'ân hâdis olduğuna delildir. Çünkü المقدور kadir birinin yapabileceği ve meydana getirebileceği bir şey olması doğrudur. Mevcut olan bir şey, bu onun daha önceki sıfatı olduğu için ancak المقدور olarak nitelendirilir. Bu da onun hüdûsunu gerektirir*"[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar bu delillendirmesinde ism-i mef'ûl siygasında gelen المقدور kelimesine dayanmaktadır. Onun gerektirdiği hudûs anlamını Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylemek için kullanmaktadır. Verilen bu iki örnekle, Kadı Abdülcebbar'ın Allah'ın emrinin anlamın gerektirdiği mahsus söz anlamında kaldığını zikrettikten sonra, Allah'ın kelamının muhdes ve mahluk olduğunu söylediğini görmekteyiz. İsm-i mef'ûlün yenilik (hudûs) anlamına bakarsak, birinci ayette emrin sıfatı doğrudan ism-i mef'ûl siygasında gelmiştir, ikinci ayette ise مقدورا kelimesi mefûl siygasında gelmiştir. المقدور ise ancak onu bu hal üzere yapabilen ve meydana getirebilen ile doğru olur.

Bu iki ayetin karşısında iki farklı tevil görürüz. Mâturîdî bu ayetteki maksadın ما كان بأمر الله olduğunu yani yerine getirilenin emir değil onunla var olanın olduğunu ve

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s.636.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 636-637

onun emrinin değil, emri ile meydana gelenin makdûr olduğunu söyelemektedir.[1] Bunun benzerini İbn Atiyye tefsirinde dile getirmektedir. O *" Allah Teâlâ'nın (وكانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) ayetinde muzafı hazfi vardır. Muzafın takdiri وكان حكم أمر الله veya مضمن أمر الله dır. Aksi takdirde emir kadimdir ve o yerine getirilmiş olarak nitelendirilemez*"[2] demektedir. Râzî ise " *Bu ayet, Allah Teâlâ'nın kelamının muhdes olduğu konusunda delil olarak kullanıldı... Bu ayetin Allah'ın emrinin yerine getirilmiş olmasını gerektirdiği söylendi. المخلوق, المصنوع ve المفعول hepsi aynı anlamdadır. Bu Allah'ın emrinin mahluk ve masnu olduğu anlamına gelir ki bu imkansızdır. Çünkü emir dilde durum, yol ve fiil anlamlarında gelir.. Burada da anlatılmak istenen budur*"[3] demektedir.

Buna yakın bir görüşü Ebû Hayyân " *Emir, emirlerden biridir. Onu söylemekle yetinmiştir çünkü cinse delalet etmektedir. O, azap, lanet ve mağfiret gibi mahlukları ifade etmektedir*"[4] sözleriyle ifade etmektedir. Bu yorumlardan ayette geçen emir kelimesine Kadı Abdülcebbar'ın verdiği Allah Teâlâ'nın kelamı anlamından farklı bir anlam verdiklerini görüyoruz. Bilakis ona başka bir anlam verirler ve Kadı Abdülcebbar'ın ve Mu'tezilenin mezhep görüşleri olan Allah Teâlâ'nın kelamının muhdes (sonradan yaratılmış) olduğu meselesinden çıkarlar.

Bu görüşlerin ve fikirlerin sunumundan sonra, halku'l-Kur'ân meselesinde ve (أمر الله) ifadesinin Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği bu iki yerdeki tartışmanın sebebinin, bu emir kelimesine sıfat olarak gelen kelimenin ism-i mef'ûl siygası ile gelmiş olmasıdır. Bu siyga Kadı'yı, halku'l-Kur'ân meselesinde kendisine ve mezhebine delil olarak bu sıfatı kullanmaya itmiştir. Ancak onlara muhalif olanlar, delillendirmelerine, ya mudafın mahzuf olduğunu söyleyerek veya emr kelimesine daha önce gördüğümüz gibi kelam veya söz anlamı dışında bir anlam vererek karşı çıkmışlardır. Her iki grup arasındaki tartışma ism-i mef'ûlün hüdûsa delaletinden doğmaktadır. Bu, her grubun bu probleme ilişkin delil getirmesine veya cevap vermesine sebep olmuştur.

1 el-Mâturîdî,**Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: III, s. 202; C: VIII, s. 394.
2 İbn Atiyye, a.g.e., C:4, s.387
3 er-Râzî,**Tefsîru'r-Râzî**, C:10, s.97.
4 Ebu Hayyân, **El-Bahru'l-Muhît,** C: III, s.669.

4.2 Fiil Düzeyinde Sarf Kullanımları

4.2.1 Muzari Siygasının Delaletinin Kullanımı

Zamanın, dilin dilsel yapısının oluşumunda büyük bir etkisi vardır. Arapça'da sözün üçlü sınıflandırılması ve cümlenin isim ve fiil cümlesi şeklinde ikiye ayrılması[1], zaman kavramının etkisiyle elde edilmiştir. Bizim buradaki ifadelerimiz, felsefi zaman kavramı ile değil, Temmâm Hasan'ın الزمان şeklinde ifade ettiği dilsel zaman kavramına mahsustur. [2] Ancak bu terim ayrımını ondan başka birisinde görmemekteyiz. الزمن ve الزمانaralarında herhangi bir ayrım olmadan aynı anlamın kastedildiği iki terimdir.[3]

Kadim alimlerin eserlerine baktığımızda, çalışmamızın konusu olan dilsel zamanın fiil ile güçlü bir bağının olduğunu görüyoruz. İbn Yaîş fiiller hakkındaki sözlerinde, zamanın fiillerin bileşenlerinden biri olduğunu söyler. Zamanlar onun varlığına bağlı olarak var olurlar ve onun yokluğuyla yok olurlar. Bu sebeple zamanın sınıflandırılmasına göre sınıflandırılmıştır.[4] Bu ifadelere göre, zamanı barındırmayan bir fiil var olamaz. Çünkü zaman, fiilin ana dayanağıdır. Anlamını ve delaletini belirler. Bu durumda kelime, belirli bir zamana delalet etmedikçe hakiki anlamda var olamaz.[5]

Zaman geçmiş, şimdiki ve gelecek olmak üzere üç kısma ayrılır. Onun, Arapça'da fiilin bilinen üçlü sınıflandırmaya ayrılmasında etkisi vardır. Sibeveyh'in kelamın sınıflandırılmasıyla ilgili sözlerinde "*Kelime isim, fiil ve isim veya fiil anlamında olmayan harf olmak üzere üç çeşittir. İsim رجل ve فرس gibi kelimelerdir. Fiiller ise, isimlerin olaylarının lafzından elde edilir. Ve geçmiş, şimdi olmakta olan, henüz meydana gelmemiş ve hala devam eden kesintiye uğramamış durumlar için bina edilir*"[6] demiştir. Kendisinden sonra gelen nahiv alimleri bu konuda onu takip etmiştir.

Modern dönem alimlerine gelecek olursak, eskilerin geride bıraktıklarından faydalanarak ve anlamı şeklin üstünde tutarak zaman olgusunu müstakil bir şekilde

1 Raşîd Kemâl, **ez-Zemen en-Nahvî fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti,** Dârü İlmi's-Sekâfeti, Ürdün, 2008, s. 9.
2 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** s. 242.
3 Raşîd Kemâl, a.g.e., s.14.
4 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal,** (Takdim: Emil Bedi Yakup), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, C: IV, s. 289.
5 Raşîd Kemâl, a.g.e., s.10.
6 Sibeveyh, a.g.e., C:1, s. 12.

çalışmışlardır. Mehdî el-Mahzûmî, nahiv alimlerinin bu esas üzere fiil taksiminden ve nahiv alimlerinin, örneğin muzari fiilinin لمedatından sonra mazi anlamında kullanılışında olduğu gibi, fiilin kendileri için belirlenen zaman dışında kullanışlarında açıklamakta karşılaştıkları pek çok sorundan bahsetmiştir. Ardından fiilerdeki zamanın öenmli olduğuna, onların zamana delaletlerinin kurucu unsurlarından olduğu ancak onlar için söz konusu olan zamanın dilbilgisel zaman olduğu, görevinin isi fiillerin yapıları ile geçmiş, şimdiki ve gelecek durumlara delaletleri arasında ayrım yapmak olduğu sonucuna varmıştır.[1]

Bu yorumun bir benzerini Temmâm Hassân *el-Lugatü'l-Arabiyyetü Mebnâhâ ve Me'anâhâ* adlı kitabında, fiil için iki zaman belirleyerek yapmıştıt. Bunlar sarfî zaman ve nahvî zamandır. İkisi arasındaki fark, nahvî zamanın fiilin bağlamda yerine getirdiği görevi olmasıdır. Zaman bu anlamıyla sarftaki anlamından farklıdır. Zira sarftaki zaman fiiln siygasının bağlamdan bağımsız görevidir.[2]

Kadim alimlerin ve modern alimlerin görüşlerinden aktardıklarımızla, fiilin zamanı konusunda ve onun fiilin ana dayanağı olduğunda ittifak ettiklerini görüyoruz. Bununla birlikte nahiv alimleri fiilin sınıflandırması konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Basralılar onu mazi, hâdır ve müstakbel olarak sınıflandırırken, Kufeliler mazi, mudari ve dâim olarak sınıflandırmıştır.[3] Ancak onlar fiilin zamanla güçlü bir bağlantısı olduğunda, zaman kaybolduğunda fiilin de yok olduğunda ittifak etmiştir. Bu durumda fiilin siygası - sarfî zaman- aşağıda görüldüğü üzere zamana aşağıdaki şekilde delalet etmektedir:[4]

- فَعلَ: siygası, olayın geçmiş zamanda meydana geldiğini ifade eder.

- يفعلُ siygası, olayın şimdiki veya gelecek zamanda meydana geldiğini ifade eder.

- افعلْ siygası, olayın şimdiki veya gelecek zamanda meydana geldiğini ifade eder.

Dilbilgisel bağlamda zamanın bir görevi vardır. Fiil ve cezm ve şart edatları gibi sözün diğer unsurları ona sebep olur.[5]

---

1 Mehdî el-Mahzûmî, **Fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakd ve Tevcîh**, Dâru'r-Râid el-Arabî, 2. Basım, 1896, s. 114-115.
2 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** s. 240.
3 Mehdî el-Mahzûmî, a.g.e., s. 115.
4 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** s. 241.
5 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** s. 115.

Dilde fiillerin ana dayanağı olan zamanın delaletine, birçok eylemi gerçekleştirmesi nedeniyle sahip olduğu mütekaddim, müteahhir, zahir ve mukadder gelişiyle oynadığı büyük role ve farklı siygalarla zaman hakkında bilgi vermesine[1] istinaden, Kadı Abdülcebbar fiilin geldiği siygasını ve onun delaletini, görüşünün doğruluğunu ispatlamak için kullanmıştır. O aynı zamanda kendi görüşlerine muhalif olanlara da bu kullanımlarla cevap vermiştir. Aşağıda bunun örneklerini vereceğiz.

Kadı Abdülcebbar'ın fiilin siygasının belirli bir zamana delaletini kullandığı yerlerden biri Allah Teâlâ'nın (اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا **يُخْرِجُهُمْ** مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) ayetidir. Bu ayetle Allah Teâlâ'nın müminin imanını yarattığına ve onu küfürden imana çıkardığına delil getirenlere karşı çıkmaktadır. Bu görüşe "*Ayetin zahiri, mümin olduğu kesin olan mümini, Allah Teâlâ'nın küfürden imana çıkardığı anlamını gerektirmektedir. Bu çelişkilidir. Çünkü Allah'ın onu küfürden imana çıkarmasının daha önce olması gerekir. Ayetin zahiri* ***(يُخْرِجُهُمْ)*** *şeklinde gelmiştir. Bu da gelecek anlamını gerektirir. Bu görüşü savunlar, ayeti, mümin olduğu kesin olanlara taşımış olur ki bu doğru değildir*"[2] sözleriyle karşı çıkmaktadır.

Kadı'nın "*Ayetin zahiri, mümin olduğu kesin olan mümini, Allah Teâlâ'nın küfürden imana çıkardığı anlamını gerektirmektedir*" sözü, ayette geçen **(آمَنُوا)** fiilinin mazi anlamında olmasını, yani onların gerçekten mümin olduklarını ön planda tuttuğunu göstermektedir. "*Ayetin zahiri* ***(يُخْرِجُهُمْ)*** *şeklinde gelmiştir. Bu da gelecek anlamını gerektirir*" ifadesi ise muzarinin gelecek anlamı ifade etmesini göstermektedir. Böylece mümin zaten önceden iman etmiş olmaktadır. Bunda onun da söylediği gibi çelişki vardır. Kadı Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın kulları küfürden çıkarıp imana dahil ettiğini söyleyenlere karşı cevap verirken hem **(آمَنُوا)** hem de **(يُخْرِجُهُمْ)** fiillerinin zamana delaletlerini kullanmıştır.

Bu ayetle, insanı küfürden çıkaranın Allah Teâlâ olduğunu delillendirip Kadı'ya muhalif olanlardan Râzî "*Müfessirler karanlıklar ve aydınlık ifadeleriyle burada kastedilenin küfür ve iman olduğunda icma ettiler. Bu durumda ayette, insanı küfürden çıkarıp imana dahil edenin Allah Teâlâ olduğu açıktır. Böylece imanın Allah'ın yaratması ile var olması gerekir. Çünkü eğer iman kulun yaratması ile meydana*

1 İbrahim es-Sâmirrâî, **el-Fi'lu Zemânuhu ve Mâddetuhu,** Matbaatü el-Ati, Bağdat s. 15.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s.204.

gelseydi, küfürden imana çıkaranın kulun kendisi olması gerekirdi. Bu ayetin açıkça gösterdiği ile çelişmektedir"[1] demektedir.

Kadı'nın ki fiil arasındaki zaman farkından yaptığı çıkarıma gelince, bu fiillerin zamanlarının tefsiriyle, yüce âyette zikredilen iki fiilin zamanlamasını uzlaştırmaya çalışmak olmuştur. Aşağıda Kadı'nın onlara yaptığı eleştirilere verilen cevapları sunacağız:

- Birinci cevap: **(يُخْرِجُهُمْ)** fiili her ne kadar lafız olarak gelecek anlama delalet etse de, onunla anlam olarak geçmiş zaman olarak أخرجهم kastedilmiştir.[2]

- İkinci cevap: **(آمَنُوا)** fiili her ne kadar lafız olarak mazi anlamına delalet etse de, onunla anlam olarak gelecek zaman kastedilmiştir.[3]

Kadı'ya muhalif olanların görüşleri hakkında sunulanların toplamından,onların geçmiş ve gelecek zaman arasını uzlaştırmak için tevil yapmak zorunda kaldıklarını görüyoruz. Ancak daha önce açıklandığı gibi, ayetin zahiri anlamını imkansız olduğunda Kadı Abdülcebbar'ın tevile başvurmadığını ve her iki fiili de geldiği siyganın asli anlamlarında bıraktığını görüyoruz. O **(آمَنُوا)** fiilinin mazi siygasıyla geldiğine ve mutlaka mazi anlamında bırakılması gerektiğine; aynı şekilde **(يُخْرِجُهُمْ)** fiilinin de muzari siygasında geldiğine onun da mutlaka gelecek anlamda bırakılması gerektiğine karar vermiştir. Ancak bu durumda ayetin anlamında bir çelişki oluşmaktadır. Çünkü kişinin imanı zaten önceden hasıl olmuştur.[4] Kadı bu görüşünü, mezhebini desteklemek ve kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu, Allah'ın kulların imanını başlangıçta yaratmadığı fikrini vurgulamak için yapmıştır. Tüm bu yorumların amacı, zorla imanın benimsetilmesi ve Allah'ın kulalrın fiillerinde bir müdahalesi olduğu fikirlerinden uzaklaşıp kaçınmaktır.

Muzari fiilin gelecek zamana delaletini ve ayette geçen fiillerin zaman sıralamasını göz önünde bulundurmanın bu kullanımına benzer bir kullanım **(**إِنَّ الَّذِينَ **آمَنُوا** ثُمَّ **كَفَرُوا** ثُمَّ **آمَنُوا** ثُمَّ **كَفَرُوا** ثُمَّ **ازْدَادُوا** كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ **لِيَغْفِرَ** لَهُمْ **وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ** سَبِيلًا**)** ayetinde görülmektedir. Kadı bu ayetle Allah'ın kafiri başlangıçta dalalete attığı fikrini savunan

1 Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, C: VII, s.18.
2 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: II, s.241-242; es-Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, (Tahk: Mahmûd Matracî), Dârü'l-Fikr, Beyrut, C: I, s. 195.
3 Ebu Hayyân**, El-Bahru'l-Muhît**, C: II, s. 618.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, c 1, s. 204.

muhaliflerine cevap vermiştir. O " *Ayet kafirin durumunu ve kafirin tekaddüm eden küfrünü beyan etmektedir. Gelecekte onun affedilmeyeceği ve doğru yola iletilmeyeceği belirtilmiştir... Eğer bununla, o kişinin önceden hidayet erdirilmediği aksine küfür ile dalalete atıldığı kastedilseydi, sözün gelecek anlamına değil geçmiş anlamına alınması gerekirdi. Bunun bir ceza olması doğru olmazdı*"[1] demektedir.

Kadı'nın bu sözüyle, zaman sıralamasına büyük bir önem verdiği ve onu görüşünün doğruluğunu ispatlamak için kullandığı açıkça görülmektedir. Başlangıçta, kafirlerin iman ettiği, sonrasında küfürleri katlanacak şekilde durumlarının değiştiğini delil getirmiştir. Allah Teâlâ'nın sözleri ise, onları affetmeyeceği ve doğru yola iletmeyeceği şeklinde, gelecek anlamında gelmiştir. Kadı'nın muzari fiilini gelecek anlamında kullanması "s*özün gelecek anlamına değil geçmiş anlamına alınması gerekirdi*" sözlerinde açıktır. Bu fiilin anlamından hareketle, hidayetin anlamını mükafat ve Cennet'e götüren yola ulaştırma anlamına taşımak gerektiğini söylemiştir.[2]

Kadı'ya muhalif olanlara gelirsek, İmam Mâturîdî **(وَلَا لِيهْدِيهُمْ** سَبِيلًا) ayetiyle ilgili " Bu ayetle anlatılmak istenen diğerlerinin söylediği gibi beyan değildir. Çünkü onlara beyan edildi ancak onlar inatlaştılar ve hidayete gelmediler. Bu, onunla kastedilenin, asla hidayete gelmeyecekleri bilindiği için, onlara verilen beyandan başka bir şey yani tevfik olduğuna delildir"[3] demektedir. Râzî bu ayetle ilgili *" Ashabımız, bu ayet Allah Teâlâ'nın kafiri imana erdirmeyeceğine delil olduğunu düşünmektedir*"[4] demektedir. Kadı'ya muhaliflerinin görüşlerinden aktardıklarımızla, onların muzari siygasına, onun gelecek anlama delaletine ve Kadı'nın yaptığı gibi ayette geçen fiillerin zaman sıralamasına dikkat etmedikleri açıkça görülmektedir.

Hidayet ve delalet ile ilgili bir bağlamda, Kadı Abdülcebbar muzari siygasının gelecek anlama delaletinden hareketle, Allah Teâlâ'nın başlangıçta insanların kalplerini imandan uzaklaştırmadığını, kendilerini dalalete atanların kafirler olduğunu ve imandan uzaklaştıklarını söylemiştir. Bu görüşünü Allah Teâlâ'nın (وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ نَظَرَ بعْضُهُمْ إلى بعْضٍ، هَلْ يرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قلُوبَهُمْ) ayetini delil getirmiştir. Kadı Abdülcebbar bu ayette geçen zaman sıralamasına dikkat çekmiş

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 279.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 279.
3 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: III, s. 389-390.
4 er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî** C: XI, s. 245.

ve onların kalplerini başlangıçta imandan uzaklaştıranın Allah Teâlâ olduğunu söyleyenlere cevap verdiği bu ayetin bağlamını sunmuştur. Devamında ayette geçen olayların sıralamasını ve onların zamansal sıralamasını vermiştir. Onların ayrılması ayette (نَظَرَ بعْضُهُمْ إلى بعْضٍ) ifadesinde temsil edilen buluşmadan sonra meydana gelmiştir. Kadı " *İfadenin zahiri, onların ayrılmasının gerçekten karşılaşmadan sonra olmasını gerektirmektedir*"[1] demektedir.

Bu durumda Allah Teâlâ başlangıç itibariyle onları imandan uzaklaştırmamıştır. Aksine ayetle karşılaştıktan sonra kendileri imandan ayrılmıştır. Ardından da (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) ayeti onlara ceza olarak gelmiştir. Kadı " *Ayet, Allah Teâlâ'nın onları, kendileri ayrıldıktan sonra uzaklaştırmasını gerektirmektedir. Diğer gruba göre küfrün başlatıcısı Allah Teâlâ'dır ve onlar ayrılmasalar bile, Allah onların kalbini imandan uzaklaştırmıştır. Dinden dönen için de durum böyledir. Ayetin anlamını, onlar ayrıldıkları zaman, Allah onların bu ayrılmalarını cezalandırdı anlamına taşımak doğrudur. (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا) ayetinde olduğu gibi ceza da ayni fiil ile isimlendirilmiştir*"[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar, bu ayette geçen uzaklaştırmanın, başlangıçta kafirlerin kalplerini Kur'ân ayetleri üzerinde düşünme ve imandan uzaklaştırma anlamında Allah Teâlâ'dan gelmediğini, aksine kafirlerin kendi yapıp ettiklerine bir ceza olduğunu söylemektedir. Bu, ilk fiil olan (انصرفوا) fiilini kafirlere ve bu fiilin meydana gelişini onların iradesine isnad etmesinden anlaşılmaktadır. Bu uzaklaşma onların iradesiyle gerçekleştikten sonra, Allah Teâlâ'nın onların kalplerini elleriyle işlediklerine karşılık bir ceza olarak, onları ayetlerden ve Kur'ân-ı Kerîm'den uzaklaştırması gelmektedir.

İmam Mâturîdî, Kadı'nın bu bölümdeki iki görüşünden biri olan, uzaklaştırmanın kafirlerin yapıp ettiklerine karşı ceza olarak gelmesine katılmaktadır. Nitekim bu konuda "*Allah Teâlâ'nın (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) ayetinin ceza anlamına gelmesi daha yakındır. Yani Allah onların kalplerini ve itikatlarını, inatları ve hakikati kabullenmekten kaçmaları sebebiyle cezalandırmıştır*"[3] demektedir. İmam Râzî Allah

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 420.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 421.
3 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: V, s.516.

Teâlâ'nın (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) ayetiyle ilgili " *Ashabımız bu ayet ile Allah'ın kafirleri imandan uzaklaştırdığına delil olarak kullanmıştır ki bu doğrudur*"[1] demektedir.

Kulların fiillerini yaratması konusunda Kadı Abdülcebbar muzari fiilin gelecek anlama delaletini kullanmış ve böylece bu meselede kendi mezhebinin, muhaliflerinin dediği gibi kulların fiilleri Allah'ın yaratması ile değil, kulların yaratması ile meydana gelmekte olduğu görüşünün doğruluğuna delil getirmiştir. Allah Teâlâ'nın (والله خلقكم وما تعملون) ayetiyle ilgili " *Ayetin zahiri, (وما تعملون) ifadesiyle kastedilenin ayrı bir durum olmasını gerektirmektedir. Çünkü lafız gelecek zamana delalet etmektedir. Ve biliyoruz ki, onların gelecekte yapacakları şeyler henüz meydana gelmiş değildir. O halde Allah Teâlâ'nın yaratmış olması muhaldir. Çünkü bu mevcut olanın sıfatıdır. Onlar ne zaman ayet ile kastedilen gelecek zaman değildir aksine onların daha önce yaptıkları amelleridir derse, onlar ayeti zahirinden uzaklaştırmış ve tevilde bize karşı çıkmış olurlar. Böylece ayetin zahiri çelişkili olur. Çünkü ayet, Allah sizi ve henüz var olmayan şeyleri yarattı (والله خلقكم وخلق المعدوم الذي لم يوجد) demiş gibi olur. Bu cümlenin bir anlamı olmaz*"[2] demektedir.

Eş'arîlere gelirsek, kulların fiillerinin Allah'ın bir mahluku olduğunu (والله خلقكم وما تعملون) ayetiyle delillendirmiştir. Örneğin Gazalî " *Alemde hadis olan her şey, Allah'ın fiili, Allah'ın yaratması ve Allah'ın icat etmesiyle meydana gelir. Onların Allah'tan başka bir yaratıcısı yoktur. Yaratılmışları ve onların yapıp ettiklerini Allah yaratmıştır. Onların güçlerini, hareketlerini Allah var etmiştir. Bu durumda kulların fiillerini tümü Allah'ın mahlukudur*"[3] demektedir. Bu görüş, ayette geçen (ما) harfinin ism-i mevsul olmasını tercih ettikten[4] sonra Eş'ar'ilerin çoğunun görüşüdür. Mâturîdîler de yanı yorumu yapmakatdır. Onlar da aynı ayetle, kulların fiillerinin Allah'ın mahluku olduğu delillendirmiştir. İmam Mâturîdî'nin tefsirindeki görüşü budur.[5] İmam Nesefî de bu ayetin, fiillerin kulları da onların fiillerini de yaratcısı olduğu konusundaki delilleri olduğunu vurgulamaktadır.[6] İbn Teymiyye de

1 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XVI, s.176.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s.690.
3 Bkz: el-Gazâlî, **Kavâidi'l-Akâid**, (Tahk: Musâ Muhammed Alî), Âlemü'l-Kütüb, Lübnan, 2. Basım, 1985, s.194.
4 Bkz: İbn Atiyye, a.g.e., C: IV, s.479; el-Kurtûbî, **el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân C: XV**, s.96; Ebû Hayyân, **el-Bahru'l-Muhît**, C: IX, s. 112; es-Suyûtî, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, C: IV, s.95.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: VIII, s. 575.
6 Muhyiddün Mestû, **Tefsîru'n-Nesefî**, Dârü'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut, 1998, C: III, s.130.

Mecmûu'l-Fetâvâ[1] adlı eserinde bu görüşü savunmuş, İbn Kayyim *Bedâiü'l-Ferâid* adlı eserinde onun bu görüşünü takip etmiştir.[2]

Ve bahsettiğimiz tüm yerlerde, insanların fiillerini yaratma konusunda Kadı Abdülcebbar ile ihtilafa düşenlerin, ayette geçen (ما) nin ismi mevsul mü olduğu yoksa masdar mı bildirdiğini belirlemedeki ihtimamlarını görmekteyiz. Kadı Abdülcebbar ayete farklı bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. O da (تعملون)fiilidir. " *Lafız gelecek anlama delalet etmektedir. Onların gelecekte yapacakları ise henüz mevcut değildir. Bu durumda onların Allah'ın mahluku olması imkansızdır. Çünkü bu mevcut olanların sıfatıdır*" demektedir. Kadı Abdülcebbar kendi görüşünün doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. O ayette geçen (ما) ile ilgili tatışmalara değinmemiştir. Aksine onun dikkatini (تعملون) fiilinin muzari siygasında gelmesi ve bu siyganın gelecek anlama delalet etmesi çekmiştir. Bu ayetle kulların fiillerini Allah'ın yarattığını söyleyenlere cevap vermiştir. Çünkü Allah, onları ve onların ne yaptığını yani gelecekte yapacakları şeyleri yaratmıştır. Ayete bu anlam verildiğinde Allah Teâlâ ma'dûmu yani henüz mevcut olmayan şeyleri yaratmış olur. Bu anlam ve ayette geçen ayetin zamanı birbiriyle çelişik olur.

Ve Kadı Abdülcebbar'ın muzari fiilin delaletini birden fazla yerde kullanmasına ilişkin örneklerle, örneğin bu delaleti, Allah'ın tövbe istediğini ve O'nun iradesinin şerre ve çirkin şeylere [3] vb değil [4] hayır ve salaha yönelik olduğunu delillendirmede kullanmasından, onun fiilin zamana delaletine verdiği önemi açıkça göstermektedir. O fiilin geldiği siygada kalmasına büyük bir önem vermiştir. Böylece, kendisine muhalif olanlara onunla cevap vererek savunduğu görüşleri delillendirmiş veya daha önceki örnekte gördüğümüz gibi hasımlarının görüşlerini çürütmüştür. Kadı Abdülcebbar, savunduğu görüşün doğruluğunu ispatlamak için yalnızca muzari fiiline dayanmamış aksine aşağıda ele alacağımız başka delillendirmeler de yapmıştır.

4.2.2 Emir Siygasının Delaletinin Kullanımı

1 İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetâvâ,** (Tahk: Abdurrahman bin Muhammed bin el-Kâsım), Mecmau'l-Melik Fehd, Medine, 1995, C: VIII, s. 17.
2 İbn kayyim, Bedâiü'l-Ferâid, Dârü'l-Kütübi'l-arabî, Beyrut, C: I, s. 143.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 253.
4 Diğer örnekler için bkz: Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 527; C: II, s. 595; C: II, s.690.

Sibeveyh, emir sıygası için kitabında özel bir başlık ayırmıştır. Onu delaleti bakımından incelememiş aksine onun fiil ile var olduğunu, emirin yapısını, üsluplarını ve (افعل) ile (ليفعلْ) şeklinde geldiği iki siygayı incelemiş ve haberin emir kullanımından bahsetmiştir. [1] Benzerini Müberred *el-Müktedab* adlı eserinde yapmıştır. Emir ve nehiy için ayrı bir başlık açmış ve emrin iki siygasından bahsetmiştir. Nitekim o gaib için emir lamıyla meczum olur,eğer emredilen kişi muhatab ise emrin sınırına ve tarifine bakılmaksızın mebni olarak gelir[2] Benzer sözleri İbn Cinnî'de[3] ve *el-Mufassal* eserinde Zemahşerî'de[4] de görmekteyiz.

İbn Yaîş emri " *Özel bir siyga ile fiilin yapılmasını isteme*"[5] olarak tarif etmiştir. İbnü'l-Hâcib, nahiv ilminde yazdığı *el-Kâfiye* adlı eserinde emri "*Muhatap failden, fiilin talep edildiği siyga*"[6] olarak tanımlamaktadır. İbn Mâlik emir için açık bir sınır belirlememiş aksine onun zamanından bahsetmiş ve " *Emir her zaman gelecek zaman içindir.. Emirle, (قُمْ فأنذِر) ayetinde olduğu gibi henüz meydana gelmemiş bir şeyin husulü talep edilir ya da (يا أيُها النّبي اتقِ الله) ayetinde olduğu gibi meydana gelmiş bir şeyin devamı istenir ve onun mevcudiyeti gelecekte gerçekleşir. Bunun dışında kalanların benzerliğinden kaçınılır*" [7]demiştir.

Emir fiilinin delaletine gelecek olursak, onu eski belağatçilerde ayrı olduğunu görüyoruz. Zemahşerî " *Eğer emir nedir diye sorarsan, senden başka birinden fiilin yapılmasının talep edilmesi ve buna teşvik etmektir derim*"[8] demektedir. es-Sekkâkî emrin, Arap dilinde üstünlük eseri olarak (لينزل) , (نِزَال), (انزل) ve (صه) gibi kullanımlardan ibaret olduğunu vurgulamaktadır.[9] Ancak es-Sekkâkî " *Bu suretler ve emrin diğer suretleri, üstünlük (isti'lâ) amaçlı kullanım için mi belirlenmiştir ? Zahiri durum bunun için belirlendiğini ve bunun hakiki olduğunu göstermektedir. (قم) و(ليقم) زيد gibi emir ifadeler duyulduğunda, dil imamlarının üzerinde anlaştığı ve delillerin ortaya koyduğu dua, iltimâs, pişmanlık, tehdîd gibi diğer anlamlar geçersiz olur*"[10] el-

1 Sibeveyh, a.g.e., C: I, s. 137.
2 el-Müberred, **El-Mğktedab**, (Tahk: Muhammed Abdülhalık Azime), Alemü'l-Kütüb, Beyrut, C: II, s. 131.
3 İbn Cinni, **El-Lüma fi'l-Arabiyyeti**, (Tahk: Fâiz Fâris), Dârü'l-Kütübi's-Sekâfeti, Kuveyt, s. 123.
4 ez-Zemahşerî, **El-Mufassal fî Sunati'l-İ'râb**, (Tahk: Alî Ebû Melham), Mektebeü'l-Hilâl, Beyrut, 1993, s.339.
5 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, (Takdim: Emil Bedi Yakup), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, C: IV, s. 289.
6 İbn Hâcib, **El-Kâfiye fî İlmi'n-Nahv**, (Tahk: Sâlih Abdülazim eş-Şâir), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2010, s.46.
7 İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, (Tahk: Abdurrahman es-Seyyid ve Muhammed Bedevî), Dâru Hicr li't-Tıbâati ve'n-Neşr, 1990, C: I, s.17.
8 ez-Zemahşerî**, el-Keşşâf**, C: I, s.121.
9 es-Sekkâkî, **Miftâhu'l-Ulûm**, (Zabt: Naîm Zerzûr), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 318.
10 es-Sekkâkî, ag.e., s. 318.

Hatîb el-Kazvînî, belağat ilimleriyle ilgili *el-Îdâh* adlı kitabında bu görüşü takip etmiştir. Ardından emi siygasının fiilin talep edilmesi anlamında dışında kullanıldığı anlamlarını saymaktadır. Bu anlamlar bağlama uygun olarak, ibaha, tehdid, taciz, teshir, ihanet, tesviye, dua, iltimas ve ihtikar gibi anlamlardır.[1]

Emrin tanımı, siygası ve alimlere göre taşıyabileceği anlamlarla ilgili bu özet sunumdan sonra, nahiv alimlerinin, emir fiilinin siygası, irabı ve yapısıyla, onun delatinden ve anlamlarından daha çok ilgilendikleri açıkça görülmektedir. Bununla birlikte belağatçiler, emir fiilinin siyaka ve emirle birlikte gelen delillere uygun olarak, asli anlamından başka akla gelen ve taşıyabileceği anlamlarla ilgilenmişlerdir. Kadı Abdülcebbar, Kur'ân'da geçen emirlerin hepsinin haber anlamında olmadığı ve emredilen her şeyin yapılmasının gerekmediği görüşünün doğruluğunu ispatlarken tam da bu noktaya dayanmıştır.

Kadı Abdülcebbar'ın Allah Teâlâ'nın (أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ) ayetinde, bu ayetle Allah'ın güç yetirilemeyen şeyleri emrettiği görüşüne delil olarak kullananlara cevap verdiğini görmekteyiz. Nitekim "*Ayetin zahiri onların söylediklerine delil olamaz. Çünkü eğer bu emir olsaydı, onların doğru sözlü olmaları şartıyla emir bildirdi. Eğer onların haber verdikleri şeylerde doğru sözlü olduklarında dair bir bilgileri yoksa, sorumluluk onlardan kalkar... Biliyoruz ki bu sorumluluk ve emir değildir. Aksine azarlama ve takrir anlamındadır. Ayet, Allah Teâlâ'nın Hz. Adem'e (a.s) mucizesi olması için isimleri öğreterek Adem'i özel kılmıştır. Allah, meleklere bu özelliğin nübüvveti gerekli kıldığını açıklamak istemiştir. Onları (أَنْبِئُونِي) ifadesiyle ikna etmiştir*"[2] demektedir. Kadı Abdülcebbar'ın, bu ayeti delil getirerek Allah'ın güç yetmeyen şeylerle kullarını sorumlu tutacağını delillendirenlere, Allah'ın güç yetmeyecek şeylerle sorumlu tutmayacağına dair görüşünü savunduğunu görüyoruz.

İmam Eş'ârî, bu ayeti aktarmış ve mezhebinin, Allah'ın güç yetmeyen şeylerle kullarını sorumlu tutacağı görüşünü bu ayetle delillendirmiştir. Bu görüş, emir fiilinin,bir şeyin meydana gelmesinin talep edilmesi ve onun yapılması asıl anlamında bırakılmasına dayanmaktadır. Nitekim o " *Güç yetmeyen şeyle sorumlu tutulmanın Kur'ân-ı Kerîm'den delili, Allah Teâlâ'nın meleklere (أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ)*

1 el-Hatîb el-Kazvînî, **El-Îdâh fî Ulûmi'l-Belâğati**, (Tahk: Muhammed Abdülmunim Hafâcî), Dârü'l-Cîl, Beyrut, 3.Basım, C: III, s. 81.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 152-153.

demesidir. Burada yaratıkların isimleri kastedilmiştir. Melekler ise onların isimleini bilmemekte ve buna güçleri yetmemektedir"[1] demektedir. Bu görüşü Eş'arîlerden İmam Râzî el-Mahsûl adlı eserinde güç yetirilemeyecek emirlerin verilmesinin caiz olduğunu düşünerek takip etmiştir.[2] Ancak onun tefsirinde " *İnsanlar arasında Allah Teâlâ'nın (أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ) ayetine, güç yetmeyen şeyle sorumlu tutulmanın caizliği konusunda sarılanlar olduğunu görüyoruz. Ancak bu zayıf bir görüştür. Çünkü Allah Teâlâ, melekleri azarlamak için onların mahlukatın ismini saymaktan aciz kalacaklarını bilmesine rağmen haber vermelerini istemiştir. Buna Allah Teâlâ'nın (إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ) ifadesi delildir*"[3] demektedir. Güç yetirilmeyecek şeyle sorumlu tutulmanın caizliği görüşü İmam Gazali'nin[4] hilafına Eş'ârilerin çoğunluğuna atfedilmiştir.[5]

İmam Mâturîdi'nin bu konudaki görüşüne gelecek olursak, o kulun güç yetirileyecek şeyle sorumlu tutulmayacağını düşünmektedir. (أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ) ayetiyle ilgili "*Allah Teâlâ'nın (أَنْبِئُونِي) ifadesinde, Allah meleklerin isimleri bilmediğini bilmektedir. Bu durumda onlara bilmedikleri halde bunu emretmesi mümkün değildir. Eğer bununla sorumlu tutulsalardı, bu durumda yalan kaçınılmaz olurdu. Öyleyse bu ifadenin abartıları yüzünden azarlama ve tehdit anlamında olduğu kesinleşmiştir*"[6] demektedir. İmam Mâturidî burada Kadı Abdülcebbar ile ittifak etmiştir. Nitekim Kadı "*Ayet burada her ne kadar emir siygasıyla gelse de Allah onların durumlarını bilmekteydi Sözün başlangıcı ayetin, sorumluluk yükleme veya emir anlamında değil azarlama anlamında olduğuna delildir*"[7] demektedir.

Kadı Abdülcebbar görüşünü Allah Teâlâ'nın (فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ **كُونُوا** قِرَدَةً خَاسِئِينَ) ayetiyle delillendirmektedir. Nitekim "*Ayette geçen emir bir kaç anlama yönlendirilebilir. Emir, ancak emir veren kişi bahsettiği emirleri irade ettiğinde emir olur. İnsanlar arasında Allah Teâlâ'nın mükellefe, yaratılışta bir halden başka bir hale dönmesini emrettiğini söyleyen kimse*

1 Ebû Hasen el-Eş'arî**, El-Lüm'a,** (Tahk: Hamûde Ğarâbe), Bâbü'l-Kelâm fî'l-İstitâa, s. 113.
2 Fahruddin Râzî, **El-Mahsûl,** (Tahk: Câbir Feyyâz), Müessetü'r-Risâle, 3. Basım 1997, C: II, s.215.
3 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî,** C: II, s. 398.
4 Bkz: el-Cürcânî, **Ref'un-Nikâb an Tenkîhi'ş-Şihâb,** (Tahk: Ahmed bin Muhammed es-Serrâh, Dr.Abdurrahman bin Abdullah el-Cibrin), Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri Ve't-Tevzî, Riyad, Suudi Arabistan, 1.Basım, 2004, C: II, s.530.
5 el-Gazâlî, **El-Menhûl,** (Tahk: Muhammed Hasen Haytû), Dârü'l-Fikr, 3. BAsım, 1998, s.81.
6 el-Mâturîdî, **Te'vilâtü Ehli's-Sünne,** C: I, s. 413.
7 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 152-153.

yoktur. Ayetin zahirine dayanınca bu doğru olmaz. Ayetteki emirle kastedilen, Allah bunu irade ederek ve onları aşağılık maymunlar kılmıştır ve bu gerçekleşmiştir. Dilin üslubuna göre bu söz böyle anlaşılır. Kaleme yaz dedim ve yazdı demek gibidir. Aslında bu bir emir değildir"[1] demektedir.

Ancak güç yetirilmeyen şeylerin emredilmesini caiz görenler bu ayeti delilleri arasında aktarmaktadırlar. [2] İmam Gazali bu konuda istisnadır. O emir siygasının, **(كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)** ayeti gibi güçsüzlüğü gösterme (ta'cîz) anlamında geldiğini düşünmektedir. Bu durumda anla uzaklaştırmadır (ib'âd)" [3] demektedir. Kadı Abdülcebbar ve İmam Gazali'nin Allah Teâlâ'nın **(كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)** ayetindeki emrin, zahirine ve aslına taşınamayacağı konusunda ittifak ettiğini görmekteyiz.

Kadı Abdülcebbar'ın kullanımalarından nasibin alan diğer emir siygalarına gelecek olursak (ليفعل) siygasını görürüz. Allah Teâlâ'nın **(وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ، وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ)** ayetiyle, bu ayeti küfür ve imanın Allah'ın emri ve meşietiyle meydana geldiğini söyleyenlere cevap vermiştir. Onlara " *Ayetin zahiri, Allah'ın küfrü emretmesini gerektirmektedir. Ancak bunu hiçkimse söylemez. Bu durumda onunla kastedilenin tehdit ve azarlama olması kaçınılmazdır*"[4] sözleriyle karşı çıkmaktadır.

İmam Mâturîdî de ayette geçen emir siygasının gerçek anlamda emir değil tehdit ve vaîd anlamına geldiğini zikretmiştir.[5] Fahreddin Râzî de *" Eğer lafız emir olsaydı, (فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ، وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ) gibi Allah onunla ancak tehditi kastetmiş olurdu*"[6] demektedir. Râzî başka bir bölümde , emir siygasının Kur'ân-ı Kerîm'de talep etme anlamında kullanımının çok olmadığını söylemekte ve Ali bin Ebî Talip'ten bu siyganın, tahyîr (seçenek sunma) değil tehdit ve vaîd anlamında kullanıldığını aktarmakatdır. [7] Kadı Abdülcebbar'ın, Allah'ın küfrü emretmediğine dair kendi görüşünün doğruluğunu göstermek için, emir siygasının anlamlarından birine

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 372.
2 Abdülkerim bin Ali bin Muhammed en-Nemle, **İthâf zevî'l-Besâir bi Şerhi Ravdati'n-Nâzir,** Dârü'l-Âsıme, 1996, C: II, s. 196.
3 el-Gazâlî, **El-Menhûl**, s. 81.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: II, s.546.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne,** C: VII, s. 166.
6 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XX, s. 223.
7 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XXI, s. 459.

dayandığını ve burada kastedilenin tehdit ve azarlama olduğunu söylediğini görüyoruz.

Sunulan örneklerle, Kadı Abdülcebbar'ın emri kullandığı ve kendi görüşünün ve mezhebinin tercihini doğrulamak için, emir siygasının taşıdığı anlamlardan birine dayandığı açıkça görülmektedir. Emir siygasını azarlama veya tehdit anlamına taşımıştır. Bunların hepsi dilin kurallarına ve Arapların dillerini kullanma çerçevelerine uygundur. Kadı Abdülcebabr emir siygasını ayetin geldiği bağlama uygun olan anlama taşırken bunlardan yardım almıştır. Kadı Abdülcebabr'ın, kelimeleri anlamının belirlenmesinde bağlamın öneminin nasıl farkında olduğunu, bunu yaparken dil alimleri ve emir siygasının gelebileceği anlamları sayan ve bu anlamların bağlama uygun olmasını şart koşan belağatçilerle nasıl uyum içinde olduğunu göstermesi açısından bu örnekler oldukça açıktır.[1]

4.2.3 Mebnî li'l-Mechûl Siygasının Delaletinin Kullanımı

Bundan önceki bölümde geçmiş, şimdiki ve gelecek olmak üzere üç halinde fiilin zaman olan delaletini inceledik. Bu bölümde ise fiilin yapısını failine delaleti bakımından inceleyeceğiz. Nitekim fiil failinin zikredilip zikredilmemesine göre ikiye ayrılmaktadır:

- **Mebnî li'l-malûm fiil :** Bu fiil türü, ister zahir, ister zamir, ister bariz ister müstetir olsun faili zikredilen fiil türüdür.

- **Mebnî li'l-mechûl :** Bu tür Zemahşerî'nin "*Faili zikredilmeyen ve onun yerine mefûlun koyulduğu ve isnad edildiği fiildir. Bunun için فَعَل siygası terkedilip فُعِل siygasına geçilir ve fiili, faili zikredilmeyen fiil olarak adlandırılır*"[2] ifadeleriyle tarif ettiği fiildir.

Daha önceki tanımdan, mebnî li'l-mechûl fiile delalet etmek için, siyagının aslında mebniye delalet etmek için bir çelişki de olsa, fiilin yapısında bir değişim olduğu açıkça görülmektedir. Bu görüş Sibeveyh ve el-Mâzinî'ye nispet edilir.[3] Basra dil

1 el-Hatîb el-Kazvînî, **El-Îdâh fî Ulûmi'l-Belağati** (Tahk: Muhammed Andülmünim Hafâcî), Dârü'l-Cîl, Beyrut 3. Basım, C: III, s. 81.
2 ez-Zemahşerî, **El-Mufassal fî Sunati'l-İ'râb,** (Tahk: Ali Ebû Melham), Mektebetü'l-Hilâl, 1993, s.343.
3 Sibeveyh, a.g.e., C: I, s. 12; el-Mâzînî, el-**Munsif**, C: I, s.17.

ekolüne mensup alimlerin çoğu, bu değişimin asılda değil failin fiilinde olduğunu düşünmektedir.[1] Fiildeki bu değişimin zorunluluğu hakkında İbn Yaîş " *Mefulün, fiilin faili olması mümkündür. Ancak eğer fiil bir değişime uğramazsa, onun gerçek fail mi yoksa failin yerine konulan meful mü olduğu bilinemez*"[2] demektedir.

İbn Yaîş fiilin damme ile başlama sebebini gerekçelendirmeye çalışmış ve " *Fiilin, ondan hali kalmadığı faili hazfedildiği zaman, fiilin lafzı, isimler ve fiillerin yapılarından başka bir yapıyla karıştırılmayacak bir yapıya getirilir. Dammenin fail alametlerinden olması sebebiyle, fiilin ilk harfinin dammeli yapıldığı söylenir*" [3] demiştir. Bu yorumun bir benzerini Radîy el-İsterabadi *Şerhu'l-Kâfiye* adlı eserinde, fiilin siygasındaki değişimin sebebini açıklarken yapmıştır. Ona göre bu sebep, yapılar arasında karışıklık korkusudur. Ancak söyleniş zorluğu ile nitelendirilen bu siyganın seçilme sebebi ise daha az kullanılıyor olması ve anlamının fiillerde bilinmiyor olmasıdır.[4]

Yukarıda anlatılanlarla, Arap Dilinin mebnî li'l-mechûl delaleti için özel bir vezin ve özel bir yapı oluşturduğu açıkça görülmektedir. Her ne kadar bu veznin aslı değişklik gösterse de Arap Dili'nde failin cümleden hazfedildiği durumlar için özel yapılar olduğu açıktır. Fail cümleden sese dayalı veya anlama dayalı sebeplerle[5] hazfedilebilir. Sese dayalı sebeplere vezin ve sec'i örnek verilebilir.[6] Anlama dayalı sebepler ise aşağıdaki şekilde özetlenebilir:[7]

- Failin bilinmesi

- Failin bilinmemesi

- Zikrinden korkulması (قُتل زيد gibi)

- Failin celaleti sebebi (قُطع اللص)

1 İbn Malik, **Îcâzü't-Ta'rîf fî İlmi't-Tasrîf,** (Tahk: Muhammed el-Mehdî İmâde), el-Câmia el-İslâmiyye'de sunulan bilimsel çalışma, Medine, 2002, s. 79.
2 İbn Yaiş, **Şerhu'l-Mufassal,** C: IV, s. 308.
3 İbn Yaiş, **Şerhu'l-Mufassal,** C: IV, s. 308.
4 Radiyyüddin el-Esterâbâdî, **Şerhu'r-Radî alâ'l-Kafiye li-İbni Hacib,** (Tahk: Yusuf Hasen Ömer), Camiatü Kâr Yusuf, Libya, 1975, C: IV, s.129.
5 Fâdıl es-Sâmerrâî, **Meânî'n-Nahv**, Darü'l-Fikr li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2000, C: II, s. 71.
6 es-Suyûtî, **Hem'ul'l-Hevami,** C: I, s. 538.
7 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: IV, s. 308-309**; Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Malik**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1.Basım.

- Failin çirkin olması

- Îcâz ve ihtisâr vb sebepler.[1]

Daha önce gördüğümüz gibi failin, mebnî li'l-mechûl siygasında pek çok sebebe dayanarak hazfedilmesinden hareketle Kadı Abdülcebbar Allh Teâlâ'nın kulların fiillerinde bir müdahalesi olduğunu söyleyenlere ve Allah'ın kötülüğü, kafirlerin dalaletini irade ettiğini söyleyenlere karşı çıkmıştır.

Allah Teâlâ'nın (وَاسْمَعُوا، قالُوا: سَمِعْنا وَعَصَيْنا، وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ) ayetini, Allah'ın kafirlerin küfrünü yarattığına delil olarak kullananlara ve ayeti Allah'ın onların kalplerinde şirki yarattığı ve şirkin de küfrün kendisi olduğu şekline açıklayanlara karşı çıkmıştır. Nitekim o "*Allah Teâlâ onları böyle nitelemiştir. Ancak kimin yaptığını açıklamamıştır. Fail fiilin yanında zikredilmedikçe, failin gerçekten kim olduğu bilinmez. Bunun tealluku uzak bir ihtimaldir. Ayetle kastedilen onların buna tutunmaları ve şiddetle istemeleridir. Onlar kendilerini bu vasfa getirmişlerdir... Fasih konuşan biri, muhatabından kabul gerçekleşmezse أين يُذهب بك؟ der ve bununla, başkasının onu bu duruma soktuğunu değil, onun kendisini bu hale getirdiğini kasteder*"[2] demektedir.

Kadı'ya muhalif olanalra gelirsek, Eş'arîlerin kitaplarında es-Sermkandî'nin onların küfürleri sebebiyle Allah Teâlâ'nın onların kalplerinde buzağıya ibadeti tatlı gösterdiğini söylediğini görüyoruz.[3] İmam Râzî, her ne kadar bu ayette failin zikredilmediğini açıkça söylese de, bu fiili ancak Allah'ın gerçekleştirmeye kadir olduğunu belirtir ve " *Ayette geçen (وَأُشْرِبُوا) ifadesi, onlara bunu yapanın başka bir fail olduğuna delildir. Malumdur ki bunu yapmaya Allah'tan başkasının gücü yetmez*" der.[4] Mâturîdîlere gelecek olursak, onların eserlerine baktığımızda bu ayetteki faille veya hazf edilen failin takdir edilmesiyle ilgili bir söz bulamadık. Onların hazf edilen faile değinmeden sadece ayette geçen (ب) nin sebebiyet bildirdiğini söylemekle yetindiklerini görüyoruz.[5] Bu tutumlarının benzerini İbn Teymiye ve İbn Kayyım'da görüyoruz. Ulaşabildiğimiz eserlerine baktığımızda bu ayetle ilgili, ya sevdi ve onun

1 Fâdıl es-Sâmerrâî, **Meânî'n-Nahv**, C: II, s. 71-72.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C:I, s.170.
3 Es-Semerkandî, **Bahru'l-Muhît**, C:I, s.101.
4 Er-Râzî, Tefsîru'r- Râzî, C: III, s. 604.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: I, s. 511-512; en-Nesefî, **Midrâkü't-Tenzîl**, C: I, s.111.

amellere etkisinden ve kalplerin hastalıklarından bahsettiklerini ya da mudafun ileyhin hazf edilmesinin (أشربوا حب العجل في قلوبهم) cevazını konuştuklarını görüyoruz.[1]

Kadı Abdülcebbar'ın bu ayette üzerinde durduğu konu muzafun ileyhin hazf edilmesinin caizliği veya ayette geçen (ب) nin sebebiyet bildirip bildirmediği değildir. Bilakis onun üzerinde durduğu mesele, ayetin mebnî li'l-mechûl siygasını kullanması ve Allah'ın fiili kimin yaptığını beyan etmemesidir. Fiilin yanında faili zikredilmediği zaman fail açıkça bilinemez.[2] Sonra bu kulanımın Arapların üsluplarına uygun olduğunu ve fasih konuşan biri, muhatabına أين يُذهب بك؟ derse[3] başkasının onu bu duruma soktuğunu değil, onun kendisini bu hale getirdiğini kasttiğini söyleyerek sözlerini tamamlar.[4] Bu durumda Kadı Abdülcebbar, Arapların mebnî li'l-mechûl kullanımlarını kullanmıştır. Eğer kastedilen muhatapsa ve ayıplanan şeyi yapan muhatapsa, Arapların bu durum için, yaptığı şeyi kendisinin yaptığını kastederek kullandığı أين يُذهب بك؟ örneğini verir.

Ancak İmam Râzî, bu delillendirmesinde Kadı'ya karşı çıkar. Tefsirinde başka bir bölümde ise Kadı'nın delilini zikrettikten sonra " *Kadı, sözü anlarken hata yapan veya yolda kaybolana أين يُذهب بك denmesini örnek vererk cevap verdi. Bu ifadeyle kastedilen أين تذهب anlamıdır dedi. أين يُذهب بك diyen birinin sözünün zahirinin başka bir yolcunun onunla beraber gittiğine delalet eder cevabını veririm. Bu durumda zahirinin aksine gerçek anlamından uzaklaştırılmıştır. Aynı şekilde onu götüren şey onun kalbinde buna sebep olandır. Açık bir delil ile kesinleşmiştir ki bu sebebi yaratan da Allah Teâlâ'dır*"[5] demektedir. İmam Râzî ayette her ne kadar fail açıkça zikredilmese de onun Allah Teâlâ olduğu görüşüne sıkıca tutunmkatadır. Bunun yanında Kadı Abdülcebbar önemli bir noktayı vurgular ve " *Eğer onları böyl yapan Allah Teâlâ yapsaydı (وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ) demesi doğru olmazdı. Allah bunu onların küfrüne bağlı ve ceza olarak yapmıştır. Aksi takdirde onları azarlması ve masiyeti onlara nisbet etmesi doğru olmazdı*"[6] der.

---

1 İbn Teymiyye, **el-İstikâme**, (Tahk: Muhammed Reşâd Sâlim), Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûd, Medine, h. 1403, C: I, s. 348; İbn Kayyim, **Bedâiü'l-Ferâid**, C: II, s. 56.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, CI, s. 169-170.
3 Arapalrı görüşleri sefih olanlara أين يُذهب بك؟ derlerdi ve bununla aklını nereye götürüyorsun kastedilirdi. Bilmezlikten gelme metoduna uygundur. Bkz: İbnü'l-Ma'sûm, **et-Tırâzü'l-evvel ve'l-Kinâz limâ aleyhi min Lugati'l-Arabi'l-Muavvel**, (Tahk: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs), C: II, s. 41.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s.170.
5 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XXVII, s. 649.
6 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 170.

Bu konuda alimlerin görüşlerini zikrettikten sonra, delillendirmesinde dayandığı bir çok durum sebebiyle Kadı'nın görüşünün doğruya daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. (En iyisini Allah bilir) Onun delillerinin ilki, failin zikredilmemesi, ikincisi Arapların kullanımı , üçüncüsü ise masiyet ve küfrün onlara nisbet edilmesidir.

Bu kullanımın bir benzeri Allah Teâlâ'nın (زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا) ayetinde görülür. Kadı, bu ayetle Allah'ın küfrü güzel gösterdiğini iddia edenlere karşı çıkmıştır. Eş'arîlerden es-Semerkandî[1], İbn Atiyye[2] ve er-Râzî'ye[3] küfrü güzel gösteren Allah Teâlâ'dır. Aynı şekilde İbn Sîde *İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinde cumhurun mechul fiilin yapısındaki kırâatini , Allah Teâlâ olan fail manadan anlaşıldığı zaman hazfedildiğini zikrettikten sonra bu görüşünün doğruluğunu göstermek için malum fiilin yapısı için bir kırâati delil olarak kullanır. Bu durumda fail Allah Teâlâ'ya dönen bir zamirdir. Çünkü öncesinde Allah Teâlâ (فإن الله شديد العقاب) demektedir.[4]

Matûrîdilere gelirsek, İmam Mâturîdî'nin küfrü güzel gösterenin şeytan olduğunu söylediğini, Nesefî'nin küfrü güzel gösterenin şeytan olabileceğini[5] ve onların bu konudaki isteklerini yaratarak Allah Teâlâ da olabileceğini zikrettiğini görüyoruz. [6]

Başlarında Kadı Abdülcebbar'ın da olduğu Mutezile ise, ayette failin zikredilmediğini vurgulamakta ve açıkça zikredilmedikçe failin bilinemeyeceğini söylemektedir. Eğer onlardan herhangi birinin fail olduğu söylenirse, bu ancak tevil olur. Tevile sığınma ise muhalifin görüşünün doğruluğunu ve kuvvetini gerektirmez. Bu sebeple Kadı, failin bilinmemesi sebebiyle burada bu noktayı vurgulamaktadır. Çünkü ayet mebnî li'l-mechûl siygasıyla gelmiştir. Muhalifin burada bir delili yoktur. Ancak eğer Allah Teâlâ'nın dünya hayatını güzel gösterdiği farzedilirse, süsleme ile kastedilen şer ile değil hayırla, çirkinle değil güzelle ve haramlarla değil mübahlarla ilişkili olur.[7] Bunun benzerini Zemahşerî tefsirinde söylemektedir. [8] Ancak bununla beraber Kadı Abdülcebbar, süsleyenin kafirlerin kendisi olduğunu,onlar birbirleri için süslediğini ve onlar için şeytanın süslediğini söylemiştir. Bunun için Allah Teâlâ'nın

1 es-Semerkandî, **Tefsîru's-Semerkandî**, C: I, s. 166.
2 İbn Atiyye, a.g.e., C: I, s. 284.
3 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: VI, s. 286.
4 İbn Sîde, **İ'râbu'L-Kur'ân,** C: I, s. 438.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: II, s.106.
6 en-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 176-177.
7 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 192.
8 Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: I, s. 186.

(ويسخرون من الذين آمنوا) ayetinin siyakını delil olarak göstermiştir.[1] Nitekim " *Bunu yapanların kafirler olduğuna delildir*"[2] demektedir. Eserinin bir çok yerinde güzel gösterenin şeytan veya kafirlerin kendisi olduğunu delil olarak göstermiştir.[3]

Alimlerin görüşlerini ve her birinin görüşlerini doğrulamak için ortaya koydukları delilleri sunduktan sonra, güzel gösterenin Allah, şeytan veya kafirlerin kendisi olduğunu söyleyen her grubun birden çok delile dayandığını söyleyebiliriz. Güzel gösterenin Allah Teâlâ olduğunu söyleyenler malum fiil yapısıyla kıraate ve önceki (فإن الله شديد العقاب) ayetinde Allah Teâlâ'ya dönen bir zamirin fail olarak takdir edilmesini, Şeytan olduğunu söyeleyen siyaka ve sonra gelen (ويسخرون من الذين آمنوا) ayetini delil olarak sunar. Bu ayet, bu fiili yapanın kafirlerin kendisi olduğuna delildir.

Kadı Abdülcebbar'ın hasımlarına cevap vermek için mechûl fiilinin delaletini kullandığı yerlerden biri de (وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) ayetidir. Ayet failin açıkça zikredilmediği bir yapıyla gelmiştir. Ayetin burada mebnî li'l-mechûl siygasıyla gelmesinin sebebiyle ilgili görüşler birbirinden farklıdır. Bu görüşlerden biri Allah'ın kulların fiillerinde bir müdahalesi olduğu ve Allah'ın onları ilka ettiği sihirbazların da secdeye kağandığı görüşüdür. Diğer ise sihirbazların kendilerini ilka ettiği ve başka bir anlama delalet için mechûl siyga ile geldiği görüşüdür.

Mezheplerin eserlerinden ulaşabildiğimiz verilerden hareketle alimlerin bu konuda iki gruba ayrıldığını söyleyebiliriz:

- **Birinci grup**: Ayetin mechul siygasıyla gelme sebebini, Allah'ın kulların fiillerinde bir müdahalesi ve etkisi olduğuna delalet etmek olduğunu düşünür. Bu görüşü savunan ve Mu'tezile'ye[4] karşı bir delil olarak sunan Mâturîdilerin ve Eş'arîlerden bu ayeti kendi görüşünü doğrulamak için delil ve Mu'tezileye karşı olarak kullanan İmam Râzî'nin[5] bu grupta olduğunu görüyoruz.

- **İkinci grup**: Bu grup fiili büyücülere nispet etmektedir. Fiilin mechul siyga ile gelme sebebininin hıza delalet etmek olduğunu düşünür. Onlardan biri ilka etmiştir.

1 Bu çalışmada siyak/bağlam için müstakil bir bölüm ayıracağız. Bu bölümde Kadı'nın bağlamı delil olarak kullanışını ve mezhebini desteklemek için bu olgudan nasıl yararlandığını inceleyeceğiz.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 193.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 332; C: I, s. 337; C: I, s. 400; C: I, s. 427; C: II, s. 611; C: II, s. 642.
4 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: IV, s. 531.
5 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XIV, s. 337

Eş'arîlerden es-Semerkandî'yi [1], Mu'tezile'den Zemahşerî'yi [2] ve Mâturîdîlerden Nesefî'yi[3] bu grupta sayıyoruz.

Kadı Abdülcebbar ise kendi görüşünü desteklemek için ikinci grubun görüşünü savunmuştur. Failin hazfedilmesi sebebiyle, fiilin gerçekten kim tarafından yapıldığının bilinmeyeceğini vurgular. Fiilin mechul siyga ile gelmesini, dilcilerin faili söylemek istemediklerinde cümleyi bu yapıyla getirmelerini öne sürerek gerekçelendirmiştir. Allah Teâlâ örfe uygun olarak fiili bu şekilde getirmiştir. Çünkü Arapların adetinde failin izafe edilmesinden ise hazfedilmesi önceliklidir.[4]

Kadı Abdülcebbar'ın Arapça'nın kabul ettiği bir görüşü nasıl kullandığını görüyoruz. Diğer mezheplere mensup alimlerin de hızlı cevap verme, büyücülerin gördükleri mucizenin büyüklüğü ile hemen secdeye kapanmaları deliliyle bu görüşü kullandıklarını görmüştük. Fiilin mechul siygasıyla gelmesini gerekçelendirmede Eş'arî es-Semîn el-Halebî'nin *Umdetü'l-Huffâz* adlı eserinde " *Ayet mefûle mebni olarak gelmiştir. Onları muhtar olmayanlar hükmüne getiren durumun ansızın geldiğine dikkat çekmektedir*"[5] demektedir.

Kadı Abdülcebbar adeti üzere, tercih ettiği görüşü güçlendirmek için Kur'ân-ı Kerîm'den başka bir delil getirmiştir. Savunduğu görüşü delillendirmek için diğer mezhep alimlerinin de buna benzer yorum yaptığını söyledikten ve daha önce gördüğümüz gibi Arapların söz kullanma üsluplarını vurguladıktan sonra " *Eğer onların secde etmesini sağlayan Allah Teâlâ olsaydı, secde etmiş olmaları övülecek bir durum olmaz, secde ve secdenin gerektirdiği iman onlara nispet edilmezdi*"[6] demektedir. Bu yorumdan Kadı Abdülcebbar'ın, mebnî li'l-mechûl siygasını ism-i fail anlamıyla[7] (**ساجدين**) kullandığı açıkça görülmektedir. Nitekim bu bölümün başında bu siyganın, faile olan delaletinin fiile olan delalatinden daha güçlü olduğunu söylemiştik. Bu kullanımının sebebi secdenin büyücülere nispet edilmesi ve mebnî li'l-mechûl siygasının ortaya çıkardığı karışıklığın giderilmesidir.

---

1 Es-Semerkandî, **Tefsîru's-Semerkandî**, C: I, s. 554.
2 Zemahşerî, **el-Keşşâf**, C: II, s. 141.
3 En-Nesefî**, Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 594.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 563.
5 es-Semîn el-Halebî, **Umdetü'l-Huffâz**, (Tahk: Muhammed Bâsil el-Uyûn es-Sevd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996,C: IV, s. 38.
6 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 361.
7 İsm-i Fâilin delaletiyle delillendirmelere bakınız.

Alimlerin kitaplarında kaydettikleri görüşlerini aktardıktan sonra Kadı Abdülcebbar'ın görüşünün ve mebnî li'l-mechûl siygasını delil olarak kullanmasının Arap Diline, Arapların söz kullanma üsluplarına, Arap dilbilimcilerinin ve diğer tefsircilerin görüşlerine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Onun buradaki delillendirmesi, - en iyisini Allah bilir- alışılmışın, dil kurallarının, şeriatın kabul ettiklerinin ve Kur'ân-ı Kerîm'in zikrettiklerinin dışında değildir. Özellikle de Allah Teâlâ'nın bu yaptıkları sebebiyle onları övmüş olması ve övgüyü onlara nispet etmesi önemlidir. Kadı Abdülcebbar akli delilini güçlendirmiş ve ona dilsel delille kuvvet vermiştir. Bu durum onun dile, dilin kullanımına ne derecede hakim olduğunu ve onu kendisine muhalif olanalra karşı ne derece maharetle kullandığını göstermektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın üzerinde durduğu ve Allah Teâlâ'nın şerri irade etmediği görüşünde kendisine delil olarak gördüğü yerler arasında (وَأَنَّا لا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَداً) ayeti vardır. Nitekim o bu ayetle ilgili " *Ayet Allah Teâlâ'nın şerri ve kötülüğü irade ettiğine delil değildir. Çünkü ayetin zahirinde, Allah'ın onlar için rüşdü irade ettiğini söylenirken şerri irade edenin kim olduğu zikredilmemiştir*" demektedir.[1] Kadı Abdülcebbar bu ayette kendi görüşünün doğruluğuna bir delil görmektedir. Özellikle de ayetin cinlerin bu sözlerini aktarmaktadır. Ancak onların bu sözlerini aktarırken şerrin irade edilmesini mechul siygası ile aktarmaktadır. Hayrı ise onların Rabbine nispet etmektedir. Bu, Allah'ın hayrı irade ettiğine şerri irade etmediğine delildir.

Kadı görüşünde bu ayetteki mechul siygasına dayanmaktadır. Ancak diğer mezheplerin büyük alimleri, bu ayeti kendi mezheplerinin Allah Teâlâ'ın şerri irade edebileceği görüşlerine delil olarak kullanmaktadır. Bu alimler arasından İmam Mâturîdî, cinlerin Mu'tezile olmadığını söyleyerek bu ayeti Mu'tezile'ye karşı delil olarak kullanmıştır. [2] Bu yorumun benzerini Ebû Ahmed el-Kercî el-Kasab *en-Nüketü'd-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâi'l-Ulûm ve'l-Ahkâm* adlı kitabında " Bu ayet Mu'tezile ve Kaderiye'ye karşı bir delildir. Allah Teâlâ'nın yeryüzündeki cinler hakkında, rüşdlerini irade ettiği gibi onlar için şerri de irade ettiğini haber vermektedir.

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 739.
2 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: X, s. 250.

Onların sözlerini inkar etmemiş onlara yalancılığı da nispet etmemiştir. Aksine Rasülullah'ın mucizesini göstermek için Kur'ân-ı Kerîm'i indirmiştir"[1]

İbn Teymiyye ayette geçen iradenin neden mechul siygasıyla geldiğine dair gerekçeler sunmaktadır. Bu kullanımın edebe uygun olduğunu, Kur'an'da ve sünnette şerrin açıkça Allah'a izafe edilmediğini, ya genel bir üslupla geldiğini ya da şerrin sebebe izafe edildiğini, ya da cinlerin (وَأَنَّا لا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَداً) sözlerinde olduğu gibi failin hazfedildiğini söylemiştir. [2] İbn Kayyim bu görüşü takip etmiş ve " *Bu kullanım Kur'ân'ın hayır ve nimetleri Allah'a isnad etmesi ancak şerri isnat etmemesinde izlediği yoludur*" demekte ve Allah Teâlâ'nın iki yetimle ilgili (فأراد ربك أن يبلغا أشدهما) ayetini, geminin batırılmasıyla ilgili (فأردتُ أن أعيبها) ayetini ve başka ayetşeri görüşüne delil olarak aktarmaktadır.[3]

Kadı Abdülcebbar adeti olduğu üzere, kendi görüşünün doğruluğunu gösterecek deliller aramıştır. Daha önce zikrettiklerine iki delil daha eklemiştir. Birincisi, ayetin cinlerle ilgili olduğu ve onların şüphelerinden bahsettiğidir. İkincisi ise, Allah'tan gelen mihnet ve şiddetlere, mecazi anlamda şer denildiği ve dil ehlinin hakiki anlamda şerrin zarar anlamında olmasının da engel olmadığı delilidir. [4]

Kadı Abdülcebbar, irade edenin Allah olması durumunda ayette geçen şer kelimesine başka bir anlam vermeye çalışmaktadır. Bu durumda şer kelimesi azap anlamına gelir. Bunların hepsi Allah'ın şerri irade ettiğini söylemekten kaçınmaktır. Mâturîdilerden İmam Nesefî[5] ve Mu'tezile'den Zemahşeri bu anlamı zikretmiştir.[6] Ancak bizi burada ilgilendiren mebnî li'l-mechûl siygasıın delaleti ve Kadı'nın bu delaleti kendi görüşüne delil olarak kullanmasıdır. Daha önce sunduklarımıza binaen, Kadı'nın burada mebnî li'l-mechûl siygasını kullanması, bundan önce kullandığı yerler kadar güçlü değildir. Bunu başka bir delile ihtiyaç duyulduğunu hissettirmesinden ve şerrin dilde bela veya azap anlamına geldiğini delil olarak sunmaya meyletmesinden anlıyoruz.

---

1 Ahmed Muhammed bin Ali el-Kercî el-Kassâb, **En-Nüket ed-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâİ'l-Ulûm ve'l-Ahkâm**, (Tahk: Şâbi bin Abduh), Dârü'l-KAyyim, 2003, C: IV, s. 429.
2 İbn Teymiyye, **Mecmûu'l-Fetâva,** C: VIII, s. 401.
3 İbn Kayyim, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm,** s. 16.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 739.
5 En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: III, s. 550.
6 Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: IV, s. 627.

Daha önce zikredilen örneklerin sonucu, Kadı'nın mechul siygasını mezhebini ve kendi görüşünü güçlendirmek için kullandığını göstermektedir. Kadı Kur'ân'ın bu örneklerde malum fiil yerine mechul siygayı kullanmış olmasına dikkat çekmektedir. Bu ancak bir hedef doğrultusunda yapılmaktadır. Ancak daha önce gördüğümüz gibi, bazı yerlerde Kadı tercih ettiği görüşte haklıdır ve onun delilleri diğer imamalr tarafından sunulan delillerden daha güçlüdür. Ancak o son örneğinde, muhaliflerine nazaran daha güçsüz deliller sunmuştur. En iyisini Allah bilir.

4.2.4 Zevâid Siygalarının Delaletlerinin Kullanımı

4.2.4.1 - أَفْعَلَ siygasının kullanımı

ez-Zeccâcî, zevaid bilgisini sarf ilminin temel bilgilerinden saymaktadır. Tasrif bölümünün başında " Tasrif ilminin başı, zevaidin bilgisidir. O, 10 hemze, elif ve vavdır..." demektedir.[1] İbn Yaîş ziyadeyi " Kelimeye kendisinden olmayan bir harfin eklenmesidir. Bu ya bir anlamın ifade edilmesi ya da dilde bir genişleme için yapılır"[2] demektedir. İbn Yaîş'in tanımından, zaid fiiller, yeni siyganın anlamını ifade etmek için, mücerred fiillere ziyade harflerinden birinin veya daha fazlasının eklenmesiyle oluşur.[3]

Literatüre baktığımızda, أفعل siygasının dil alimlerinin dikkatini çektiğini ve ona özel bir ilgi gösterdiklerini görürüz. Nitekim أفعل siygası bir çok hedef ve anlam için kullanılır. Bu durum alimlerin onunla ilgilenmesine ve müstakil eserler kaleme almalarına sebep olmuştur. Bu eserler فَعلتُ و أَفْعَلْتُ ve فعل و أفعل başlıklarıyla yazılmıştır. Bu konuda Ebû Zeyd el-Ensârî, el-Asmaî, ez-Zeccâc, el-Ferrâ', Ebû Ali el-Kâlî, el-Âmidi vb gibi pek çok alim[4] eser yazmıştır.

Sarf siygalarının anlamlarını inceleyen eserlere baktığımızda, bu siyganın bir çok anlamda kullanıldığını görürüz. İbn Usfûr *el-Mümti' el-Kebîr fi's-Sarf* adlı eserinde bu

1 ez-Zeccâcî, **El-Cümel**, (Tahk: İbn Ebî Şeneb), Jule Carbonal, Cezayir, 1926, s. 366.
2 İbn Yaîş**, Şerhu'l-Mufassal,** C: IV, s. 430.
3 İbn Usfûr, **El-Mümti el-Kebîr fi't-Tasrîf**, Mektebetü Lübnan, 1996, s.40.
4 Bahs fi Siygati Ef'ale Beyne'n-Nahviyyi^n ve'l-Lgaviyyîn ve İsti'mâlâtuhâ fi'l-Arabiyyeti, Mustafa Ahmed En-Nemmâs, Mecelleti'l-Camiatü'l-İslâmiyye, Medine, 49.sayı.

anlamları saymış ve on bir anlama ulaşmıştır.[1] Bu anlamları örnek olması açısından kısaca şöyle zikredebiliriz:

- **Te'adiyye :** İbn Hâcib'in söylediği gibi bu siyganın en genel anlamıdır. Nitekim o "Ta'diye, أذهب زيدا sözün gibi, lazımın failini meful yapmaktır"[2] demektedir.

- **Ta'rîz:** Sîbeveyh " أفعلته siygasını, bir şeyi bir durum için sunduğunda kullanırsın. Bu onu ölüme arz ettim"[3] Bu siyga sülasi bir fiilin mefulünü, ona meful olsun ya da olmasın fark etmez, olayın aslına meful olması için sunmayı ifade eder. Örneğin أقتلته , öldürülsün ya da öldürülmesin, öldürülmesi için onu arz ettim, sundum demektir.[4]

- **Selb ve İzale:** Türetildiği fiiilin أفعل vezninin mefulünü ortadan kaldırmaktır. Örneğin أشكيته ifadesi, onun şikayetini ortadan kaldırdım demektir. [5]

- **Bir Zaman veya Mekana Dahil Olma :** Failin, أصبح ve أمسى fiillerinde olduğu gibi أفعل den türetilen zamana yani sabaha veya geceye girmesidir. Ya da أنجد ve أجبل fiillerinde olduğu gibi, failin bir mekana dahil olmasını ifade eder.[6]

- **Sayruret / Dönüşme:** أفعل fiilinin failinin, bir şeyin sahibine dönüşmesini ifade eder.[7] Örneğin أجرب الرجل adamın uyuza (جرب) sahip olması demektir.[8] Bu durumda أفعل, onun faili manasında, sülasi masdar olan asla sahip olmak anlamına gelir. أجرب fiilinin uyuza (جرب) sahip olmak anlamına gelmesi gibi. أحْصَدَ الزرعُ cümlesinde olduğu gibi onun mefulüdür. Yani hasadın sahibine dönüşmüştür.[9] Bu siyganın bunun gibi pek çok anlamı vardır.[10] Ancak bir sonra anlatılacak olan anlam bu bölümde bizi en çok ilgilendiren anlamdır.

- **Vicdân ve Musâdefe / Bir Şeyi Belli Bir Vasıf Üzere Bulmak :** es-Seâlibî, elifle başlayan zevaidi ve onların anlamlarını sayarken أفعل siygasını da zikretmiş ve ona bulunma elifi adını vermiştir. Buna bir örnek olarak أجبَنْتُهُ fiilini verir. Anlamının ise onu korkak buldum olduğunu, أكذَبْتُهُ fiilinin ise onu yalancı buldum anlamında

1 İbn Usfûr, a.g.e., s. 127.
2 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, (Muhammed Nur el- Hasan) Dârü'l-Kütübi'l'İlmiyye, Beyrut, 1975 C: I, s. 86.
3 Sibeveyh, C: IV, s. 59.
4 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 88.
5 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 96
6 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 90
7 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 88.
8 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 59.
9 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 88
10 Sibeveyh, C: IV, s. 55-63; Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 86-93.

olduğunu söyler. Kur'ân-ı Kerîm'de (فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ) ayetinin seni yalancı olarak bulmadılar anlamında olduğunu belirtir.[1]

Radî, vicâde hakkındaki sözleri ayrıntılandırmış ve vicade veya musadefenin iki tür olduğunu söylemiştir :

Birincisi: Vicdân veya musâdefe أفعل fiilinin mefulünün bir sıfat üzere olmasıdır. O fiilin aslının failidir. أسمنت fiilinin onu şişman buldum anlamında, أبخلته fiilinin onu cimri buldum anlamında olması gibi.

İkincisi: Vicdân veya musâdefe fiilin aslının mefulüdür. أحمدته fiilinin onu hamdedilmiş buldum anlamında olması gibi.[2]

أفعل siygasının taşıdığı bu bulma anlamına gelmesine ve Arapların siygayı bu anlamla kullanımasına itimaden Kadı Abdülcebbar, bu siygayı mezhebinin hizmetine ve dalaletin Allah'tan gelmediğine, onun kulun tercihi olduğu görüşlerinin doğrulanması için kullanmıştır. Allah Teâlâ'nın (وَلا تُطِعْ مَنْ **أَغْفَلْنَا** قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا) ayetiyle ilgili bu ayetten maksadın " *Kalbini gafi bulduğumuz kişiye uyma anlamındadır. Dilde bir kişiyi o şekilde bulduğumuzda أبخلته ve أفحمته dememiz gibidir. Bu dilde açık bir durumdur*"[3] demiştir.

İmam Mâturîdî ise bu ayetten bahsederken ayetin bu manaya gelmesini reddetmektedir. Gerekçe olarak " *Onları bu şekilde bulduk teviline gelcek olursak, eğer fiil bu anlamı verecek olursak, dildeki tüm أفعل fiillerinin bu anlamda olması gerekir. Eğer sadece bazı durumlarda geçerlidir dersek bu doğru olmaz... Bu durum yapılan tevilin fasid ve yanlış olduğunu, fiilin ona izafe edilmesinin Allah'tan geldiğine işaret ettiğini gösterir*"[4] demektedir. Bu yorumun bir benzerini Eş'arîlerden el-Bakıllânî yapmıştır. Bu ayeti kulların fiillerini yaratcısının Allah olduğuna ve bunun tersini savunların yanlış olduğuna delil olarak kullanmıştır.[5] Aynı şekilde İmam Râzî bu ayetle ilgili "*Ashabımız bu ayetle cahillerin kalplerindeki cahleti Allah'ın yarattığına delil olarak kullanmıştır. Çünkü ayette geçen (أَغْفَلْنا) ifadesi bu anlama*

1 es-Seâlibî, **Fıkhu'l-Luga ve's-Sirru'l-Arabiyyeti,** (Tahk: Abdürrezzak el-Mehdî), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002, s.241.
2 Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 90-91.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 543; Kadı Abdülcebbar, **Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin,** Dârü'n-Nehda el-Hadîsiyye, Beyrut, 2005, s. 236.
4 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: VII, s. 165.
5 el-Bakıllânî, **El-İntisâr li'l-Kur'ân**, C: II, s. 660.

gelmektedir" [1] demektedir. Zikirden yüz çevirenlerin kalplerinde gafleti yaratanın Allah olduğunu kesinleştirmiş, icâd ile bulma arasındak farkı ayrıntılarıyla açıklamış ve Mu'tezilenin delillerine karşı dilbisel, mantığa dayalı ve felsefi deliller toplamıştır.[2]

Aslında Mu'tezile'nin ve başlarında Kadı Abdülcebbar'ın ortaya koyduğu deliller, أفعل siygasının Arap Dilinde bulma ve müsadefe anlamlarında kullanılmasıdır. Dil kitaplarına baktığımızda bu kullanımı doğrulayan örnekler görürüz. ez-Zeccâcî *Mecâlîsu'l-Ulemâ* adlı eserinde Asmaî ile Ferrâ'nın karşılaşmasını anlatır ve " el-Asmaî ve Ferrâ Bağdat'ta bir köprüde karşılaşır. Sana soru sorayım mı der, o da sor ey Ebû Saîd cevabını verir. Şairin şu sözünün anlamı nedir der:

أصم دعاء جارتنا تحجي ... لآخرنا وتنسى أولينا

Ferra sağır bir toplulukla karşılaştım anlamındadır. Bu şairin şu sözüne benzer :

فأصممت عمرا وأعميته ... عن الجود والمجد يوم الفخار

Yani onu kör olarak buldum. el-Kisâî دخلت بلدة فأعمرتها dedi yani onu imar edilmiş buldum, دخلت بلدة فأخربتها yani onu harap buldum dedi. el-Asmaî sen insanların en bilginisin dedi"[3]

أفعل siygasının bu anlamını pek çok alim zikretmiştir. İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı kitabında bu anlamı idrak etmenin önemini vurgukarken " Bir gün başıma gelenler aklıma gelince şöyle dedim: Bir kimse, bu ilmin hizmetinde altmış yıl kalsa, bu makam ona bahşedilmezse ilimden mahrum bırakılmış ve ondan faydalanma mutluluğundan eksik kalır. Allah Teâlâ'nın (وَلَا تُطِعْ مَنْ **أَغْفَلْنَا** قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا) ayetinde geçen (أغفلنا) ifadesi hiçbir zaman (أفعلت الشيء) vezninde olmaktan kurtulamayacak ve onu bu şekilde buldum demek olacaktır. Bu (وأهيج الخلصاء من ذات البرق) cümlesi gibidir. Yani halis olanlar şimşekten heyecanlandılar, onunla karşılaştıklarında heyecanlandılar anlamındadır.[4] İbn Sîde de *el-Muhassas* adlı eserinde benzer yorum yapmıştır. [5] İmam Mâturîdî'nin bu kullanımın dilde doğru olmadığını söylemesi

1 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî,** C: XXI, s. 456.
2 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XXI, s. 455-458.
3 ez-Zeccâcî, **Mecâlisü'l-Ulemâ**, (Tahk: Abdüsselam Harun), Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1983, C: I, s. 136.
4 İbn Cinnî, **El-Hasâis,** C: III, s. 256.
5 İbn Sîde, **el-Muhassas**, C: IV, s. 305.

yanlıştır. Bilakis Araplar bu siygayı bu anlamla kullanmıştır. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki delillendirmesi, Arap Diline uygundur.[1]

4.2.4.2 تفعّل Siygasının Kullanımı

Diğer zevaid siygalarında olduğu gibi bu siyga da pek çok anlama delalet ederek gelmektedir.[2] Onun anlamları örneğin aşağıdaki gibidir:

- **Tekellüf:** Fail fiilin kendisine nispet edilmesi için kendini bir duruma sokmak istemesidir. Sibeveyh bu konuda " Eğer bir adam kendisine izafe edilmesi ve ehlinden olması için bir duruma girmek istiyorsa تفعّلdersin. Örneğin تشجع , تبصر, تحلم ve تجلد fiilleri böyledir"[3] demektedir.

- **Mutâvât:** Bu siyga فعّل fiili için mutavaat bildirmek için gelebilir. İbn Yaîş " **تفعّل fiili** فعّل nın mutavaası için gelir. Örneğin كسرته yerine تكسر ve قطعته yerine تقطع gelmesi gibi" demektedir.[4]

- **İsitf'âl babı yani talep anlamında :** Bu delaletin örneği تكبر ve تعظم olabilir.

- **İttihâz**: وسد التراب cümlesinin اتخذه وسادًا anlamına gelmesi gibi.

- **Tecennüp:** Senin تأثّم , تهجّد ve تحرّج demen gibidir. Bu fiillerle günahtan kaçınmak ve kaçınmak anlamlarını kastedilir.

- **Tekrar ve Muâvede:** Yudumlamak anlamında تجرّعه ve تحسّاه fiilleri gibidir.

Bazı alimler bu siyga için bekleme ve artırmak gibi başka anlamlar da zikretmiştir.[5]

Bu siyga için aktardığımız anlamlardan sonra, bu anlamalrın hepsinin tek bir eksen etrafında döndüğünü görüyoruz. Bu temel eksen anlam talep, tekrar ve herhangi bir işi istemede tekellüftür. Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ında "*Eğer bir adam kendisine izafe edilmesi ve ehlinden olması için bir duruma girmek istiyorsa تفعّل dersin*"[6] sözleriyle ifade ettiği bu anlama yani tekellüf ve talep delaletine istianeden Kadı Abdülcebbar

1 Diğer örnekler için bkz: C: II, s. 557-558; C: II, s. 575.
2 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: IV, s. 37.
3 Sibeveyh, a.g.e., C: IV, s. 71.
4 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: IV, s. 37.
5 İbn Usfûr, a.g.e, s. 126-127; Radiyyüddin, **Şerhu'ş-Şâfiye**, C: I, s. 104.
6 Sibeveyh, C: IV, s. 71.

siyganın bu anlamını mezhebinin hizmetine kullanmaya çalışmış ve insanın kendi fiillerinin tercih edeni olduğu, iman yerine küfrü tercih edenin kendisi olduğu, Allah'ın kularını imana veya küfre zorlamadığı ve bunu kullar için yaratmadığı görüşünü de doğru yoldan çıkmayı onlara nispet etmesi caiz olmazdı. Onların ayetle ilgili aktardıkları budur ve ayeti bu anlama hamlederler"[1] demektedir. Kadı'ya muhalif olanlara gelecek olursak onlar (يتبَدَّلِ) fiilini tevil etmekle yetinmiş ve onun iman yerine küfrü tercih etmek anlamında kullanıldığını zikretmişlerdir.[2]

Kadı Abdülcebbar'ın alimlerin çoğuna muhalif bir tutum sergilediği yerlerden biri de Allah Teâlâ'nın (فلَمَّا **تَجَلَّى** رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جعله دكًا) ayetidir. Dil kitaplarına bakıldığında, onların çoğunun bu ayette geçen tecelli kelimesinin açıkça ortaya çıktı (ظهر) anlamında olduğunu söylediklerini görürüz. Halîl bin Ahmed *el-Ayn* adlı sözlüğünde[3], ez-Zeccâc eserinde[4], aynı şekilde *Lisânü'l-Arab*'da[5] ve *Tâcü'l-Arûs*'ta[6] anlam böyledir. Dil kitaplarında aktarılan budur. Tefsirlere geldiğimizde, İmam Râzî'nin bu ayetle Allah Teâlâ'nın dünyada görülmesinin caiz olduğunu delillendirdiğini görürüz. O bu konuyla ilgili " *Ayette geçen tecelli rü'yettir*"[7] demektedir. Dağ Allah Teâlâ'yı gördüğünde parçalara ayrılmıştır. Olayın böyle olduğu kesinleştiğine göre Allah'ı görmenin caziliği de sabitleşir.[8] Râzî *Meâlimu Usûli'd-Dîn* adlı eserinde *" Ayette geçen tecelli rüyettir. Allah Teâlâ dağ için hayat, sem', basar ve akıl yaratmış ve rüyet, yaratmıştır kı bunlarla Allah Teâlâ'yı görmüştür*"[9] demektedir. İmam Mâturîdî "*Ayette geçen tecelli ظهر anlamındadır. Ancak Allah'ın zuhurundan, yaratılmışlarının zuhuru anlaşılmaz*"[10] demektedir. en-Nesefî de tefsirinde bunu söylemektedir.[11]

Kadı Abdülcebbar'a gelirsek onun farklı bir görüşü vardır. Zira bu ayetle ilgili " *Allah Teâlâ'nın (فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ) ayetinden maksat, onun parçalanmasını gerektiren delilleri ve gücü açıkça ortaya çıktığında anlamıdır. Çünkü تجلّى fiili جلّى anlamında*

1 Müteşâbihu'l-Kur'âni C: II, s. 565.
2 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: I, s. 534; Es-Semerkandî, **Tefsîru's-Semerkandî**, C: I, s.110.
3 el-Halil bin Ahmed el-Ferâhidî, **El-Ayn,** (Tahk: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî), Dârü'l-Hilâl, C: VI, s. 180.
4 ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu,** (Tahk: Abdülcelil Abduh Şelbî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, C: II, s. 373.
5 İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, C: I, s. 670.
6 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arus**, (Tahk. Komisyon), Dâru'l-hidâye, C: XXVII, s. 363.
7 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XIV, s. 365.
8 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: XIV, s. 365.
9 Fahruddin Râzî, **Meâlim fî Usûli'd-Dîn**, (Tahk: Taha Abdürrauf Sad) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, s. 76.
10 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: V, s. 32.
11 En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 602.

kullanılır. Bu حدّث *ve* تحدّث *nin kullanımı gibidir. Bu sebeple Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametle (saat) ilgili (*لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ*) ayeti vardır.* جلّى *ve* تجلى *nin anlamı* الإظهار *açıkça ortaya çıkarmadır. Ayetin kudretin ortaya çıkarılması anlamına hamledilmesi gerekir*."[1] demektedir.

Kadı burada geçen (تجلّى) kelimesinin (جلّى) anlamında olduğunu, yani ayette geçen (تفعّل) siygasının burada (فعّل) anlamında olduğu yani Allah Teâlâ'nın zatıyla zuhur etmediği görüşündedir. Aksine dağın paramparça olmasını gerektiren delillerini ve kudretini ortaya çıkarmaktadır. Bu görüşü için حدّث ve تحدّث fiillerinin ve aynı şekilde جلّى ve تجلّى fiillerinin aynı anlamda olduğunu delil olarak sunmaktadır. Kadı تفعّل siygasını kullanmış ve onun فعّل anlamında olduğunu geldiğini savunmuştur. Böylece Allah Teâlâ'yı dünyada görmenin caiz olduğunu söyleyenlere bu ayeti delil göstererk cevap vermiştir.

Gördüğümüz gibi, Kadı Abdülcebbar iki bölümde تفعّل siygasının anlamından faydalanmıştır. Bu bölümlerin ilki Allah'ı görmenin caizliğini reddedilmesi meselesi ikincisi ise kulun kendi fillerinin tercih edeni olduğu ve Allah'ın onu zorunda bırakmadığı meselesidir.

1 ez-Zeccâc**, Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: II, s. 374.

5. NAHİV

5.1 Hurûfü'l-Meânî İle İlgili Yaklaşımları

Sibeveyh, Arap kelamını isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısıma ayırmıştır: Harfle ilgili kısımda " *وَ, سوف, kasem vavı ve izafe lamı gibi, isim veya fiil olmayıp bir anlam için gelen şeydir*"[1] demektedir. Hurûfi'l-meâni, kendisinden başka bir anlama gelen şeydir. Bu harflerin harf olarak isimlendirilmesinin sebebi, harfin taraf anlamına gelmesidir. Bu harflerin kendileri dışındaki anlamları, sahip oldukları anlamlara taraf …son sınır olması gibidir.[2]

Alimler Arap kelamının bu kısmına ihtimam göstermiş ve müstakil eserler kaleme almıştır. İbn Fâris *es-Sâhibî* adlı eserinde hurûfi'l-meâni'den söz etmek için özel bir başlık ayırmıştır.[3] Bazı alimler ez-Zeccâcî'nin Kitâbu'l-Lâmât eserinde ve ondan sonra gelen el-Murâdî'nin *el-Cinnî ed-Dânnî fî Hurûfi'l-Meânî* adlı eserinde yaptığı gibi bu harflerden sadece biri için eserler kaleme almıştır.

Daha önce aktarılanlardan hareketle, alimlerin bu konunun dilin anlaşılmasına olan etkisinden kaynaklanan ilgilerinin ne derecede olduğunu görebiliriz. Bu etki, bu harflerin anlamlarına dönmektedir. Bu ilgi, sadece dilbilmciler nazarında kalmamış, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmek isteyen her alim bu konuya ilgi duymuştur. Örneğin usul alimi ez-Zerkeşî *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde usul alimlerinin hurûfi'l-meâni'nin anlamına duydukları ihtyacı vurgulamış ve " Fıkıh hükümleri bu harflerin anlamının değişmesine bağlı olarak değişir"[4] demiştir. Aynı şekilde es-Suyûtî müfessirin sahip olması gereken bilgileri sayarken bu harflerin bilgisinin, konumlarının değişmesi ve buna bağlı olarak kelam ile ondan çıkarılan hükmün değişmesi sebebiyle, talep edilen önemli bilgilerden olduğunu söylemiştir.[5]

---

1 Sibeveyh, a.g.e, C:I s.12.
2 Ebû Bekâ el-Ukberî, **el-Lübâb fî İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb,** (Tahk: Abdulilah en-Nibhân) Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1995, C:I, s.45.
3 İbn Fâris**, es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga**, s. 87.
4 Bedrüddîn ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh**, Dârü'l-Kütbî, 1994, C: III, s. 140.
5 es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Tahk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb, 1974, C: II, s.166.

Bu aktarılanlar ile alimlerin, anlamın değişmesindeki büyük etkileri sebebiyle bu harflere büyük bir önem verdikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. ez-Zerkeşî'nin sözünde görüldüğü gibi, hüküm bu harflere dayanarak değişmektedir. Bazı müfessirler, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'de geçen müteşabih unsurlar ile ilgili olarak, hoşnut olacağı bir tevili bulmak ve kendi mezhebini güçlendirmek için bu harflere ve taşıdıkları anlamlara dayanmıştır. Böylece bu harflerden kendisine bir dayanak bulmuş ve kendi görüşüne uygun bir tevil yapabilmiştir. Önümüzdeki bölümde Kadı Abdülcebbar'ın bu harflere nasıl dikkat ettiğiyle, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen müteşabih unsurlarda veya müşkil konularda nasıl tevil yaptığıyla, bu harflerin ve taşıdıkları anlamların yardımıyla bu problemleri nasıl cevapladığıyla ilgili örnekler sunacağız.

5.1.1 ب Harfinin Anlamlarının Kullanımı

Sibeveyh'in *" Cer harfî ب yapıştırma ve kaynaştırma anlamındadır. دخلت خرجت بزيد, ضربته بالسوط به, الزقت ضربك اياه بالسوط بأحدemen gibi*"[1] ifadeleriyle bildirdiği gibi (ب) harfinin asli anlamı bağlamaktır. (ilsâk) Müberred'in *el-Muktedab* adlı eserde de bu anlam geçmektedir. [2] el-Murâdî, Sibeveyh'in bu anlamdan başka bir anlam zikretmediğini söyler.[3] İbn Hişâm *el-Muğnî* adlı eserinde Sibeveyh'in sadece bu anlam ile yetinmesini " Bu anlam ondan ayrılamaz. Bu sebeple Sibeveyh sadece anlamını onunla sınırlandırmıştır" sözleriyle gerekçelendirir.[4] Sibeveyh'ten sonra gelen alimler ilsakın (bağlama) mecazi ve gerçek anlamları arasını ayırmıştır.[5]

Sibeveyh'ten sonra gelen alimler (ب) harfi için bağlama/ilsak dışında anlamlar da saymıştır. Onun ta'diye ve istiâne, ta'lîl, mesâhabe ve zarfiyye gibi başka anlamlara da geldiğini zikretmişlerdir.[6] el-Murâdî alimlerin çoğunun ta'lîl ب'sini sebebiyet ب sinden ayrı zikretmediğini söylemiştir. Çünkü onlara göre ta'lîl ve sebep aynı şeydir"[7] İbn Mâlik sebebiyet بsini istiane بsine tercih etmiş ve " Nahivciler bu بile istiane بsini tabir ederler. Fiiller Allah Teâlâ'ya nispet edildiği için sebebiyet بsini tercih ettim. Çünkü sebebiyet بsinin kullanımı caizdir ancak istiane بsinin Allah Teâlâ için

1 Sibeveyh, C: II, s.304.
2 el-Müberrid**, el-Müktedab**, C: IV, s.142.
3 el-Murâdî, **el-Cinnî ed-Dânnî fî Hurûfi'l-Meânî**, s. 36.
4 İbn Hişâm, **el-Muğnî**, C: I, s.95.
5 İbn Cinnî, **Sırru Sınâatü'l-İ'râb**, (thak. Hasan Hindâvî) C: I, s. 134 ; el-Murâdî, a.g.e., s. 36 ; İbn Hişâm, **el-Muğnî,** C: I, s. 95.
6 İbn Cinnî, **Sırru Sınâatü'l-İ'râb**, C: I, s. 134-136; el-Murâdî, a.g.e., s. 36-48.
7 el-Murâdî, a.g.e., s. 39-40.

kullanımı caiz değildir"[1] demiştir. Alimler بharfi için pek çok anlam zikretmiştir. Aşağıda Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerini ispatlarken بharfinin anlamlarına dayandığı bölümleri sunacağız:

Sebebiyet (ب) si :

Daha önce gördüğümüz gibi, alimler ve dilbilimciler بharfinin Arap dilinde sebebiyet anlamında kullanıldığında ittifak etmiştir. Buna göre bir fiil, ب harfinin dahil olduğu başka bir fiil sebebiyle meydana gelir. Kadı Abdülcebbar بharfinin bu anlamını kendi görüşünü delillendirmek için kullanmıştır. Allah Teâlâ'nın (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ) ayetiyle ilgili " *Hidayetin ödül anlamında olduğuna en güçlü delillerden biri bu ayettir. Çünkü Allah Teâlâ, onların imanlarının karşılığı olarak onları hidayete erdirdiğini söylemiştir*"[2] demektedir. Kadı Abdülcebbar'ın bu sözünden بharfinin anlamına dayandığı açıktır. Zira ayette geçen ب harfinin, onların hidayetinin sebebini açıklamak için geldiğini söylemektedir. Bu durumda onlar önceden iman etmiştir ve bu imanları mükafatlandırılmalarının sebebi olmuştur. Bunun için hidayetin, irşad anlamında değil karşılık/ödül (ceza) anlamına gelmesini delil göstermiştir. Çünkü eğer hidayet irşad anlamında olsaydı, onların imanlarından sonra zikredilmesinin bir anlamı olmazdı. Aksine, onun anlamı ödüldür.. Bu görüşü, Allah'ın kulların imanlarında müdahalesi olmadığı, aksine önce kulların iman ettiğine sonra Allah Teâlâ'nın da mükafat verdiği görüşünü delillendirmek için kullanmıştır.[3]

Kadı'ya muhalif olanlara gelecek olursak, İmam Mâturîdî'nin ayetle ilgili " *Ayetin anlamı, Rableri onları dünyadaki imanları sebebiyle, ahirette Cennet'e erdirdiği olabilir*"[4] demektedir. Bu durumda İmam Mâturîdî her ne kadar açıkça söylemese de ayette geçen ب harfinin sebebiyet anlamında olduğunu düşünmektedir. Nitekim bu onun sözlerinde açıktır. İmam Râzî'ye gelecek olursak, ayetle ilgili " *Allah Teâlâ onları imanları ve salih amellerine karşılık olarak Cennet'e erdirmiştir*"[5] demektedir. Razi'nin karşılık olarak sözünden anlaşıldığı gibi ayette geçen ب harfini tevil etmekte

1 İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, C: III, s.150.
2 Müteşâbihu'l-Kur'âni C: II, s. 426.
3 Müteşâbihu'l-Kur'âni C: II, s. 426.
4 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: VI, s. 13.
5 er-RâzÎ, **Tefsîrü'-RâzÎ**, C: XVII, s. 213.

ve ona sebep anlamını vermektedir. İmam en-Nesefî, sebebi açıkça zikretmekte ve "*Yani, imanları sebebiyle onları mükâfata götüren doğru yola yöneltir*"[1] demektedir.

Kadı'nın ve ona muhalif olan alimlerin görüşlerini sunduktan sonra, he ne kadar Kadı'nın kullanımı onlardan farkı olsa da, ب harfinin Kur'ân-ı Kerîm'de bu bölümde sebebiyet anlamına geldiğinde ittifak ettiklerini görüyoruz. Kadı bunu, Kur'ân-ı Kerîm'deki hidayetin, imanın açıkça yaratılması anlamına gelmediğini, aksine muhaliflerinin iddialarının tersine sadece irşad ve beyan anlamına geldiğini delillendirmek için savunmuştur.

Onun bu delllendirmesinin bir benzerini Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinde müdahalesi olduğunu, münafıkları dalalete atanın Allah olduğunu söyleyen muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için yaptığı yorumlarda görüyoruz. Allah Teâlâ'nın **(**فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا**)** ayetiyle ilgili " *Allah Teâlâ onların kesbi (yapıp etmeleri) sebebiyle onları küfre geri çevirmiştir. Allah (*وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا*) demektedir. Bu durumda ceza/karşılık anlamının doğru olması için, onların nifakı kesb etmeleriyle olmaması gerekir*" [2] demektedir. Kadı, Allah'ın kulların imanı veya nifakını yaratmadığını, aksine iman ve nifakın kulların kesbleri ve kendi yapıp ettiklerinin neticesi olduğunu delillendirmek için, burada geçen ب harfinin sebebiyet anlamına tutunmuştur.

Ona muhalif olanların görüşlerine gelirsek, onların bu ayetle Allah'ın onları küfre geri çevirdiği ve bunun Allah'tan geldiğini savunduklarını görüyoruz. İmam Mâturîdî "*Onların geri çevrilmelerinin Allah'a izafe edilmesi, Allah'ın onların fiillerini yarattığına delilidir*"[3] demektedir. İmam Râzî, Mu'tezile'nin bu delillendirmesine karşı çıkmakta, bu delillendirmenin zayıf olduğunu ve ayetin onları dalalete atanın Allah olduğuna delil olduğunu söylemektedir. Nitekim " *Ayet ile kastedilen Allah'ın onları dinden dalalete attığıdır. Buna delil Allah'ın (*وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا*) sözüdür*"[4] demektedir. en-Nesefî[5] ve İbn Kayyim[6] buna benzer düşünmektedir.

1 En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: II, s. 8.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 266.
3 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: III, s. 290.
4 er-RâzÎ, **Tefsîrü'-RâzÎ**, C: I, s.168-169; En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 382.
5 En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s.382.
6 İbn Kayyîm, **Tefsîrü'l-Kayyîm**, C: I, s. 142.

Yukarıda aktarılanlara atfen, Kadı Abdülcebbar'ın bu harfin sahip olduğu anlamlardan sebebiyet anlamını kullandığını ve bunu kendi mezhebinin görüşünü güçlendirmek için delil saydığını söyleyebiliriz.

(مع) anlamına gelen (ب)

Kadı Abdülcebbar'ın بharfinin tevilinden yararlandığı yerlerden biri, Allah Teâlâ'nın (فأثابكم غمًا بغم) ayetidir. Ona muhalif olanlar bu ayetle Allah'ın kulların kalplerinde gamı yarattığına ve bunu onlara ceza/karşılık olarak yaptığına delil olarak sunmuşlardır. Kadı bunu reddetmekte ve "*Bu ayetle anlatılmak istenen Allah'ın onların kalplerine arka arkaya gamı ilhak etmesidir. Onların başarısızlığı ve masiyetlerinde bunu tekrarlamıştır. Çünkü Allah başarıyı, yardımı onların itaatte devamlı olmaları şartına bağlamıştır. Onların gamları tekrarlayınca onları birbiriyle cezalandırmıştır. Bu durumda غما بغم demesi caizdir ve bununla غما مع غم anlamını kastetmiştir. Bu gamın çokluğuna delildir*"[1] demektedir.

İmam Mâturidî'nin burada geçen ب harfinin teksir veya arka arkaya gerçekleşme anlamında olabileceğini zikrettiğini görüyoruz. Zira " *Hezimetin ardından hezimet anlamındadır denildi*" demektedir. Ancak sonra dönmekte ve "*Ayetin hakikati, gamlardan birinin ceza için diğerinin başlangıç için olmasıdır. Bu zillet ve cezanın tahkikidir*"[2] demektedir. İmam Mâturidî'nin harfin anlamının sebebiyet olmasını mümkün gördüğünü görüyoruz. İmam Râzî de Mâturidî'nin sözlerine benzer olarak her iki anlamın da caizliğini zikretmiştir. Nitekim " *Allah Teâlâ'nın (غَمًّا بِغَمٍّ) ayetinde geçen ب harfi, onun yerine bu anlamında هذا بهذا denmesi gibi muârada anlamında olabilir. Aynı şekilde مع anlamında, ayetin takdiri de أثابهم غماً مع غم olabilir*"[3] demektedir. Kadı'nın sözleri, Mâturîdî ve Râzî'nin ب harfinin مع veya بعد anlamlarına taşınması sözleriyle ittifak halindedir. Ancak Kadı, onların zikrettiği ikinci görüş olan sebebiyet anlamını reddetmektedir. Çünkü Allah'ın çirkin şeyleri (kabih) irade etmesini uygun görmez. Bu durumda Kadı Abdülcebbar Allah Teâlâ'yı müminler için kötülüğü ve hezimeti irade etmekten tenzih etmek için بharfinin anlamından yardım almakta ve ayette geçen ب harfinin sebebiyet veya karşılık bildirmediğini aksine مع veya بعد anlamında olduğunu söylediğini görüyoruz. Dil

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 237.
2 el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: II, s. 509.
3 Er-Râzî, **Tefsîrü'-RâzÎ**, C: IX, s. 390-391; **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 301.

kitaplarına baktığımızda, İbn Mâlik'in ب harfinin musahabe anlamında gelebileceğini zikrettiğini ve " *Musahabe* ب*si,* مع *nın konumunu güzelleştiren, ona ihtiyacı ortadan kaldıran* ب *dir. Allah Teâlâ'nın* (قد جاءكم الرَّسولُ بالحقّ) *ayetinde* مع الحق ومحقًّا *anlamındadır.* (اهْبِط بسلامٍ منّا وبركاتٍ عليك) *ayetinde ise* مع سلام ومسلّما *anlamındadır*".[1] Bu durumda Kadı'nın buradaki delillendirmesi dille ve Arapların söz kullanım üslup ve yöntemleriyle uyumludur.

5.1.2 (حتى) Harfinin Anlamlarının Kullanımı

حتى Basralı alimlere göre, cer harfi, atıf harfi veya ibtida harfi olmak üzere üç kısmı olan bir harftir. Kufeli alimler bunlara dördüncü bir kısım olarak, muzari fiili mansub hale getiren nasb harfi kısmını da eklemiştir.[2] Basralılar ile Kufeliler arasında fiili nasb edenin ne olduğu konusunda tartışma olmuştur. Basralılar, fiilin, kendisinden sonra gelen zamirli أن ile mansup olduğunu, Kufeliler ise fiili nasb edenin حتى olduğunu düşünmüş, vurgu için fiilden sonraki أن harfinin izhar edilmesini caiz görümüştür.[3] Alimlerin çoğu, ondan sonra gelen muzari fiilin mansup olduğu ve حتى harfinin ta'lîl anlamında olduğunu yani illeti bildiren كي harfiyle aynı anlamda kullanıldığını düşünmüştür. Bunu destekleyen bir işaret olarak, كي harfini حتى yerine kullanmış ve (أطع الله حتى يدخلَك الجنة)cümlesini örnek olarak vermişlerdir.[4]

Sibeveyh حتى harfi için başka bir anlam zikreder. Bu anlam gaye,hedef anlamıdır. Nitekim o " *Bu senin* سرت حتى أدخلها *demen gibidir. Sanki* سرت إلى أن أدخلها *demiş gibisindir*"[5] demektedir. el-Müberrid de حتى için bu anlamı zikretmekte ve " *إلى أن anlamına gelen şey, senin* أنا أسير حتى تطلع الشمس *sözünde kullandığın* حتى *dir*"[6] demektedir. Abdülhalık Azîme *Dirâsât li-Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabında, حتى harfinin Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği her yerde إلى anlamında olduğunu, ancak bazı yerlerde إلى asli anlamına ek olarak كى anlamında da gelebileceğini söylemektedir.[7]

---

1 İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl,** C: III, s. 151.
2 **el-Cinnî ed-Dânnî fî Hurûfi'l-Meânî**, s. 452.
3 el-İnsâf, s. 597.
4 Sibeveyh**, el-Kitâb,** C: I, s. 413; el-Müberrid, **el-Müktedab**, C: II, s. 38; İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl** C: I, s.24; el-Cinnî ed-Dânnî, s. 554; İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, C: I, s.167.
5 Sibeveyh, **el-Kitâb**, C: III, s. 17.
6 el-Müberrid, **el-Müktedab**, C: II, s. 38.
7 Abdulhâlık Azîme, **Dirâsâtü'l-Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm,** Dârü'l-Hadîs, Kahire, C: II, s.134.

Harfin gaye anlamına istinaden Kadı Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın kullarına dünyada isteklerini ve dalalet sebeplerini verdiğini, tüm bunları kafirin küfrü terk edememesi için yaptığını söyleyen ve bunun için (ولكن متعتهم وآباءهم **حتى نسوا** الذكر وكانوا قوما بورا) ayetini delil gösteren görüşü reddetmeye çalışır. Nitekim " *Ayetin zahiri, onların bundan sonra zikri unutmasına izin vermektedir. Bu yüzden Allah'ın onlara nimetler verdiğine delil değildir*"[1] demektedir. Kadı'nın bu ifadesinden, ayette geçen حتى harfini sebebiyet anlamına değil, gaye anlamına hamlettiği açıkça görülmektedir. Râzî ayetle ilgili "*Allah Teâlâ onlara dünyada isteklerini vererek dalalet sebeplerini vermiştir. Ayet bu sebebin helakı gerektirecek seviyeye ulaştığına delildir. Helakın zikredilmesinin bu sebebin akabinde olması, helakın bu sebeple meydana geldiğine delildir. Ayetin özü, Allah Teâlâ'nın kafirin küfrü terk edemeyecek şekilde işlediği şeylerin faili olduğunu göstermektedir*"[2] demektedir.

Râzî'nin ayette geçen حتى harfini كي anlamına taşıdığını ve Allah'ın kafirlerin zikri unutmaları için onlara dalalet sebeplerini verdiğini düşündüğünü görüyoruz. Ancak bunun mukabilinde, Kadı burada geçen حتى harfinin ta'lîl için olmadığını düşünmektedir. Ona göre Allah onlar zikri unutana kadar mühlet vermiştir. Ve ayetin zahiri Allah'ın bunun için onları ödüllendirdiğine delil değildir. Aksine onları itaat etmeleri için serbest bıraktığı ve düşünüp geri dönmeleri için onlara verdiği müddeti uzattığına delildir. Bunu, tövbeyi terk edene azarlama ve uyarı olsun ve tövbeye teşvik olsun diye zikretmektedir.[3]

Mâturîdi tefsirinde ona gaye anlamını vermiştir. Zira o *" Onların babalarına, dini seçimleri ve amelleri sebebiyle, kitapların ve rasüllerin onlara vaad ettikleri azap ve helaktan hiçbiri onlara isabet etmeden, bu hal üzere ölmeleri gayesiyle bu dünyada mühlet verilmiş ve dünya nimetlerinden yararlanmışlardır. Onlar da kendilerinin hak üzere olduğunu sanmıştır*"[4] demektedir.

Hakikat Râzî'nin kendisi Mu'tezile'nin bu ayetle ilgili tevilini ve delillendirmesini zikrettikten sonra onlara atfen " *Bu ayetin zahiri, her ne kadar onlar için olsa da , bizim görüşümüze mutabık diğer tüm olgulara aykırıdır*"[5] demektedir. Bu durumda

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 598.
2 Tefsîrü'r-Râzî, C: XXIV, s. 444.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 600.
4 Tefsîrü'l-Mâturîdî, C: VIII, s. 14.
5 Tefsîrü'r-Râzî, C: XXIV, s. 442.

İmam Râzî ayetin zahirinin Mu'tezilenin görüşüne daha uygun olduğunu kabul etmektedir. Bunun sebebi, Allah'ın onların dalaletini irade etmediğini, insanın kendisini dalalete düşürdüğünü gösteren delillerin varlığıdır. Allah Teâlâ bundan önceki ayette dalaleti onların kendisine nispet etmiş ve (ويوم يحشرهم وما يعبدون من دون الله فيقول أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء أم هم ضلوا السبيل) demiştir.

Yukarıda alimlerin حتى harfinin anlamıyla ilgili görüşlerinden sunduklarımızdan sonra, Kadı Abdülcebbar'ın gayeanlamına dikkat çektiğini, ayeti sebebiyete göre değil bu anlama göre tefsir ettiğini ve bunu mezhebinin görüşü olan Allah'ın kulları için ancak iyiliği irade ettiğini (salah-aslah) ispatlamak için yaptığını söyleyebiliriz.

5.1.3 لام Harfinin Anlamlarının Kullanımı

ez-Zeccâcî'nin sadece لام harfi için müstakil bir eser kaleme aldığını zikretmiştik. Bu eserinde Arap Dilindeki lam harfinin görevlerini saymış ve otuz bir adet görev bulmuştur.[1] Bundan sonra harfin bu görevlerinden doğan anlamlarını saymıştır. Her bir tür için örnekler vermiş ve alimlerin o konudaki tartışmalarını aktarmıştır. Kadı Abdülcebbar lam harfinin sahip olduğu bu pek çok anlamları delil göstererek, muhaliflerinin kendisine karşı delil olduğunu dşündüğü bazı Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerini tevil etmeye çalışmıştır. Kadı'nın *Müteşâbihu'l-Kurân* adlı eserinde zikrettiği bu anlamlar arasında akıbet anlamı vardır.

- لام Harfinin Akıbet Anlamına Gelmesi

لام harfinin anlamlarından birisi akıbettir. Kufeliler akıbete delalet ettiği zaman bu lam harfine لام الصيرورة adını vermektedir. [2] ez-Zeccâcî " *Bunun örneği* (أعددت هذه الخشبة ليميل الحائط؛ فأدعمه بها) *demendir. Sen duvarın eğilmesini istemezsin. Tahtaları da o eğilsin diye hazırlamazsın. Çünkü senin hedefin bu değildir. Ancak sen onun eğilmesinden korktuğun için hazırlarsın ve tahtaları ona destek yaparsın. Buradaki lam akıbet anlamındadır*"[3] demektedir.

ez-Zeccâcî'nin *el-Lâmât* kitabından aktardığımız örnekle, Arapların lam harfini bir şeyin ileride geleceği hali ifade etmek için kullandığını açıkça görüyoruz. Bu

1 ez-Zeccâcî**, el-Lâmât**, (Tahk: Mâzin el-Mübârek), Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1985, s. 31.
2 ez-Zeccâcî, **el-Lâmât**, s. 119; **el-Cinnî ve'd-Dânnî fî Hurûfi'l-Meânî**, s. 121.
3 ez-Zeccâcî, **el-Lâmât**, s. 119.

Arapların (إنّي أراني أعصر خمرًا) sözünde olduğu gibi, bir şeyi akıbetiyle isimlendirme adetlerindendir. Bu örnekte üzüm sıkılmaktadır, onun akıbeti yorumlanmış ve böyle adlandırılmıştır.[1]

Lam harfinin taşıdığı bu anlamdan hareketle Kadı Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın (إنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا) ayetiyle, bu ayeti Allah'ın küfrü ve çirkin şeyleri irade ettiği görüşüne delil yapanlara karşı çıkmıştır. Nitekim o " *Bu lafız ile, sözde* كي *anlamına dahil olduğu gibi, akıbet kastedilir. Allah Teâlâ, gidişatı böyle olduğu için* (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) *demiştir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın* (إنما نملي لهم **ليزدادوا** إثمًا) *ayetiyle kastettiği de budur. Çünkü eğer Allah Teâlâ, onların ömürlerini bunun için uzatsaydı, onlara zalimce davranmış olurdu. Çünkü onların küfre düşmelerini ve cehenneme girmelerini irade etmiş olurdu*"[2] demektedir.

Bunun benzeri (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا) ayetiyle Allah Teâlâ'nın küfrü irade ettiğini söyleyenlere verdiği cevapta görülür. Nitekim o " *Allah Teâlâ bu ayetle, onların akıbetinin Allah'ın onları iskan ettiği şehirde kurnazlık yapmalarını olmasıdır*" demektedir. Bu şairin şu sözü gibidir:

وأم سماك فلا تجزعي ... فللموت ما تلد الوالدة [3]

Allah Teâlâ'nın o şehrin önde gelenlerini kurnazlık yapan ve isyan eden kılması caiz değildir. Zira Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) demektedir.[4]

Verdiği iki örnekte, Kadı Abdülcebbar'ın, Allah'ın şerri irade etmediği ve emretmediği görüşünü ispatlamak için, lam harfinin anlamlarından birinden nasıl faydalandığı açıkça görülmektedir. O böylece Allah'ın çirkin işleri, kurnazlığı ve küfrü irade ettiğini savunan görüşe karşı çıkmaktadır. Kadı Abdülcebbar lam harfinin akıbet anlamını taşımasında, görüşünü güçlendirmek için kendisine bir dayanak noktası bulmuştur.

Bunun bir benzeri, Allah'ın kafirleri Cehennem için yaratmadığı ve onlardan dini reddetmelerini istemediği görüşü için yaptığı vurguda görmekteyiz.

---

1 ez-Zeccâcî, **el-Lâmât**, s. 119.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 245.
3 Beyit, Semâk bin Amr el-Bâhilî'ye aittir. Bkz: el-Bağdâdî, **Hazzânetü'l-Edeb**, C: IX, s.534.
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 332.

(وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ) ayetiyle bu görüşü savunanlara karşı çıkmakta ve "*Kelamın akıbet anlamına hamledilmesi gerekir. Sanki Allah Teâlâ, onların gidişatı ve yanlış tercihleri sebebiyle akıbetlerinin cehennem olacağının bilinmesi sebebiyle, onları cehennem için yarattık demektedir*"[1] demektedir. Daha sonra bu durumun dilde ve şiirde açık olduğunu vurgulamaktadır.

Kadı Abdülcebbar, Allah'ın kullarının kötülüğünü irade etmediğine, bunların onların kendi fillerinin sonucu olduğuna dair görüşünü, dil verileri ve şiirden yardım alarak delillendirmiştir. Buna delil olması için şairin şu sözünü zikretmiştir:

وأم سماك فلا تجزعي ... فللموت ما تلد الوالدة[2]

Kadı Abdülcebbar, burada geçen lam harfinin akıbet anlamında olduğu görüşünde yalnız değildir. İmam Râzî tefsirinde, Kadı Abdülcebbar'ın lamların akıbet anlamında kullanıldığını söylediği ayetlerde bu anlamı zikretmekte, lamların akıbet lamı olduğunu ve dilde ve şiirde bunu pek çok benzeri olduğunu söylemektedir.[3]

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye gelecek olursak, Allah Teâlâ'nın (ليزدادوا إثمًا) sözüyle ilgili, onun lam harfini ta'lîl anlamında bıraktığını, onun akıbet anlamına gelmediğini söylediğini ve akıbet anlamında kullanıldığını söyleyenlere karşı çıktığını görüyoruz. Nitekim o *" Onların ayetin sadece işlerin sonucunu düşünmeyenlere uyarı ve ikaz olduğuna dair sözleri, ayetin zikrettiği şeyler sebebiyle muhaldir. Sen hiç birinin* ولدت للموت *veya* بنيتُ للخراب *dediğini duydun mu? Bunu söyleyen kimse yoktur. Böyle olduğu düşünülse bile bu ancak zikredilenler sebebiyle vaaz verenin sözü olur. Bu da batıldır. Firavun'un kavmi için* ليكون لهم عندهم *denmemiştir. Aksine* ليكون لهم عند الله تعالى *denmektedir. Allah'ın iradesiyledir. Ve öyle olmuştur*" [4] demektedir. İmam Mâturîdî'nin burada geçen lam harfinin, Mu'tezile'nin savunduğu, harfin akıbet anlamına gelmesini nasıl reddettiğini görüyoruz. O bunu Allah Teâlâ'nın kulların salahını irade etme mecburiyeti olmaması görüşünü ispatlamak için yapmaktadır. Aksine ona göre Allah Teâlâ, kulları için onların maslahatları dışında bir şey irade

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 377.
2 Beyit Semâk bin Amr el-Bâhilî'ye aittir. Bkz: el-Bağdâdî, **Hazzânetü'l-Edeb**, C: IX, s. 534.
3 Tefsîrü'r-Râzî, C: XV, s. 66.
4 Tefsîrü'l-Mâturîdî, C: II, s. 540.

edebilir. Çünkü o kafiri ve inatçıyı bilir, onun bu küfrü ve inadı sebebiyle maslahatı dışında bir şeyi onun için irade edebilir.

Daha önce zikredilenlere atfen, üç mezhebin ayette geçen lam harfinin, Arapların kullandığı gibi akıbet bildiren lam mı yoksa ta'lîl veya sebebiyet lamı mı olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini görüyoruz. Bu ihtilafı iki grupta şöyle özetleyebiliriz:

- **Birinci grup**: Arapçadan mesel ve şiir örneklerini delil göstererek lam harfinin akıbet bildirdiğini düşünmektedir. Kadı Abdülcebbar ve Fahreddin Razi'nin temsil ettiği Mu'tezile ve Eş'arîler bu gruptadır.
- **İkinci grup:** lam harfinin akıbet anlamında olmadığını savunur. Harfi asli anlamı olan ta'lîl ve sebebiyet lamı olarak bırakmayı tercih eder. Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin temsil ettiği Maturidiler bu gruptadır.

Kadı Abdülcebbar ile Razi arasında, lam harfinin akıbet bildirdiğine dair ittifak bulunmasına rağmen, İmam Razi daha sonra ayetin bu yorumundan döner ve Mu'tezile'nin savunduğu bu görüşün zayıflığını vurgular. Hidayeti verenin ve dalalete düşürenin Allah olduğunu söyler. Kur'ân-ı Kerîm, (ومن يهدِ الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون.) gibi Ehli sünnetin görüşünü destekleyen pek çok ayetle dolu olduğunu söyler.[1]

Sonuç olarak, Mu'tezile, Eş'arî ve Maturidiler gibi itikadi mezheplerden her birinin, lam harfinin kendi görüşlerini destekleyecek anlamına sıkıca tutunduğunu görüyoruz. Onların her biri, görüşlerini güçlendirecek dil delilleri bulmaya çalışmıştır. Böylece ayette geçen lam harfini bazıları akıbet anlamına taşırken kimisi de asli anlamı olan ta'lîl ve sebebiyet anlamlarında bırakmayı tercih etmiştir.

- لام Harfinin Mef'ûl li-Eclihi Anlamında Kullanılması

ez-Zeccâci eserinde bu lamdan bahsetmekte ve " *Bu lam bir fiilin meydana gelme sebebini bildirmek için gelir. Bu senin أكرمت زيدا لعمرو demen gibidir. Burada لعمرو ifadenle Amr için anlamını kastedersin*"[2] demektedir. Bu harf ile ilgili sözlerini sunarken mudari fiile dahil olma ihtimalini, dahil olması halinde onu nasp ettiğini ve ta'lîl lamı gibi olduğunu söylemektedir. Onun isimlere dahil olması hakkında ise, bu

1 Tefsîrü'r-Râzî, C: XV, s. 67.
2 ez-Zeccâcî, **El-Lâmât**, s. 138.

durumda lam harfinin, fiilin onun sebebiyle meydana geldiği mefulü anlattığına dair bir görüş olduğunu zikreder.[1]

Lam harfinin bu anlamına istinaden Kadı Abdülcebbar, (اسجدوا لآدم) ayetini delil göstererek Allah Teâlâ dışındakilere secde etmenin mümkün olabileceğini savunanlara karşı çıkmaktadır. Nitekim o "*Ayette Adem'e secde etmek, Adem'i tazim etme veya ona ibadet etme anlamında değildir. Eğer birimiz diğerine صلّ للقبلة veya واسجد لها dese, bu kıblenin mabud olduğu anlamına gelmez. Fakihler إن فلانا سجد للسهو demiştir. Bununla kastettikleri onun, mabud olması değil secdenin sebebi olmasıdır*"[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın sözlerinden aktardıklarımızla, onun lam harfinin sahip olduğu pek çok anlamın farkında olduğunu söyeleyebiliriz. Zira o örnek vermekte ve "*Eğer birimiz diğerine صلّ للقبلة veya واسجد لها dese, bu kıblenin mabud olduğu anlamına gelmez*" demektedir. Burada geçen lam harfinin إلى anlamında geldiğini ve bu anlamın alimlerin onun için belirlediği diğer anlamlardan biri olduğunu söylediğini görüyoruz.[3] Kadı bu örneği, yukarıdaki ayette Adem'e secde ile kastedilenin Allah dışındaki varlıklara ibadet anlamında olmadığı, aksine Adem'in secdenin sebebi olduğu görüşünün doğruluğunu göstermek için vermiştir. Onun bu yorumunu İbn Sîde, ayette geçen secdenin Adem'e ibadet anlamında değil Allah'a ibadet olduğunu söyeleyerek vurgulamıştır.[4] İmam Râzî müslümanların bu anlamdaki icmasını zikretmekte ve "*Müslümanlar bu secdenin ibadet secdesi olmadığında icma etmiştir. Çünkü Allah dışındaki varlıklara ibadet amacıyla secde yapmak küfürdür*" demektedir. İmam Râzi ayette geçen lam harfinin إلى anlamında gelmesini caiz görmektedir. Zira bu görüşü reddedene karşı çıkmakta ve "*صليت للقبلة demek caizdir. Bunu delili (أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) ayetidir. Ayette geçen namaz, gün batımı için değil Allah içindir. Eğer bu caizse, صليت للقبلة demek neden caiz olmasın*"[5] demektedir.

Kadı başka bir bölümde, Allah Teâlâ'nın bundan münezzeh olduğunu söyleyerek, (وبرزوا لله الواحد القهار)ayetini delil gösterip Allah Teâlâ için bir yön belirleyenlere karşı çıkmaktadır. Ayet onların görüşlerine göre Allah Teâlâ'nın, aşikar olan bir cisim

1 ez-Zeccâcî, **El-Lâmât**, s. 138.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 157.
3 **El-Cinnî ed-Dânnî, el-Murâdî**, s. 99.
4 İbn Sîde, **El-Muhkem ve'l-Muhît**, (Tahk: Abdü'l-Hamîd Hindâvî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, C: VII, s. 261.
5 Tefsîrü'r-Râzî, C: II, s. 427.

olduğuna delildir. Kadı onlara reddiye olarak " *Ayetin zahiri onların tevehhüm ettiği anlama gelmez. Çünkü ayette* برزوا إليه *denilmemiştir ki o zahir olsun. Ayette* برزوا له *denilmiştir. Bu zikredildiğinde onunla hedef kastedilir. Bunun örneği birinin* صليت لله, حججت له *demesidir. Bu sözler ile kastedilen namaz kılmanın ve hac yapmanın, Allah için yapılmış olmasıdır. Onların Allah'ı bir mekanda belirlemeleri nerede, ayetin gerçek anlamı olan muhasebe ve ceza için Allah'ın huzuruna çıktılar anlamı nerede*?"[1] demektedir. Kadı Abdülcebbar ayetin siyakını delil olarak gösterip savunduğu görüşü ispatlamaya devam etmektedir. Nitekim o " *Ayetin sonunda buna delil vardır. Çünkü ayette* (لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نفْسٍ مَا كَسَبَتْ) *denmektedir. Bu ayetle onların bu anlamda Allah'ın huzuruna çıktıkları açıktır. Eğer bir mekanda inkişaf anlamında bariz olsalardı, ayetin bu kısmının bir anlamı olmazdı*"[2] demektedir. Kadı Abdülcebbar'ın vermiş olduğu iki örnekten, Kadı'nın lam harfi için mef'ûl li-eclihi anlamını belirlediği sonucuna ulaşıyoruz. Nitekim iki örnekte de lam harfi, ez-Zeccacî'nin *el-Lâmât* kitabında söylediği gibi isimden sonra gelmiştir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın görüşü, كي anlamına gelen لام ve mef'ûl li-eclihi anlamını ifade eden لام arasında fark olduğunu savunan görüş ile uyumludur. Onlara göre كي anlamına gelen لام mudari fiilden sonra, mef'ûl li-eclihi anlamını ifade eden لام ise isimden sonra gelir.

Ta'lîl Lam'ının (لام التعليل) Yorumu

Tartışma alimler arasında Allah Teâlâ'nın (وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنبيِّنَهُ لِقَوْمٍ يعْلَمُونَ) ayetinin tevilinde yapılmıştır. Tartışmanın sebebi (وَلِيَقُولُوا) ifadesinde geçen lam harfidir. Alimler (لِنبيِّنَهُ) ifadesinde geçen ikinci lamın ta'lîl lamı olduğunda icma etmiştir. Ancak (وَلِيَقُولُوا) ifadesindeki lamın anlamı konusunda üç gruba ayrılmıştır:

- **Birinci grup:** burada geçen lamın akıbet, sayruret (bir halden başka bir hale dönüşme) bildirdiğini, yani onların akıbetinin (دَرَسْتَ) demeleri olduğunu düşünmektedir. Bu görüşü Zemahşerî *el-Keşşâf*'ında [3] , el-Ukberî *et-Tebyîn*'inde[4] söylemiştir.

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 492-493.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 493.
3 ez-Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: II, s. 52.
4 el-Ukberî, **Et-Tibyân fi İ'râbu'l-Kur'ân**, (Tahk: Muhammed Alî el-Becâvî), İsâ el-Bânî el-Halebî, C: I, s. 528.

- **İkinci grup:** anlamın mecaz değil hakikat olduğunu düşünmektedir. Lam harfinin ta'lîl lamı olduğunu söylemişler ve onu akıbet anlamına taşımayı uzak bir ihtimal olarak görmüşlerdir. Çünkü ayetin geliş sebebi, (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) ayetinin vurgusuyla, kafirlerin dalalete atılmasıdır. Bu görüşü Razi ve Nesefî[1] savunmuştur.
- **Üçüncü grup**: ayette geçen lamın teaccüb anlamında olduğu görüşündedir. Bunu İmam Maturîdî[2] savunmuştur.

Kadı Abdülcebbar'a gelecek olursak, kendisi için başka bir yol benimsemiştir. O ayette geçen lam ile kastedilenin, (يبين لكم أن تضلوا) ayetinin onlar dalalete düşmesin diye anlamında olması gibi, Allah Teâlâ'nın onlar (دَرَسْتَ) diyemesinler diye, ayetleri halden hale olaylara göre indirmesidir demiştir.[3] Bu durumda Kadı, Ebû Ali el-Fârisî'nin görüşünün[4] aynısını savunmuş ve Basralıların hilafına[5], mudmar lamdan sonra gelen لا harfinin idmar edilmesini caiz gören bazı Kufeliler'in metodunu takip etmiştir.

Alimlerin görüşlerinden aktardıklarımıza binaen, bu ve bunun benzeri yerlerde geçen lam harfinin alimler arasında tartışma konusunu olduğunu görüyoruz. Her bir alimin tercih ettiği yorum mezhebine uygun olan görüştür. Onu akıbet anlamına taşıyanlar, mezhepleri Allah'ın kulları dalalete düşürmediği görüşünü savunduğu için bu yorumu tercih etmiştir. Onun asli anlamı olan ta'lilde kalmasını tercih edenler, mezheplerinin Allah'ın istediğini dalalete atıp istediğini hidayete erdireceği görüşüne uygun olması için bu tercihi yapmıştır. Kadı'nın bizi de ilgilendiren yorumuna gelecek olursak, lam harfinin idmarını savunmuş ve böylece Allah'a kötülüğün izafe edilmesini, Allah'ın küfrü irade eden olmasını reddetmiştir. Kadı'nın bu görüşü, daha önce görülmemiş bir yorum değildir. Aksine ondan önce Ebû Ali el-Fârisî bu yorumu yapmıştır. en-Nehhâs *İ'rabu'l-Kur'ân* adlı eserinde " *Bu ayetle ilgili söylenenlerin en güzeli, anlamın (ولئلا يقولوا) anlamında olmasıdır*"[6] demektedir. Kadı'nın lam harfini yorumlayıp لئلا

1 Tefsi^rü'r-Râzî, C: XIII, s. 107; En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 528.
2 Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, C: IV, s. 204.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 327.
4 Ebû Ali el-Fârisî, **El-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a**, (Tahk: Bedrüddin Kahvecî ve diğerleri), Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk, 2. Basım, 1993, C: III, s. 375.
5 İbn Sîde, **İ'râbu'l-Kur'ân**, C: IV, s. 59.
6 en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, (Tahk: Abdülmün'im Halîl), Menşûrât Muhammed Alî Beydûn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, Beyrut, 1. Basım, h.1421, C: II, s. 26.

anlamına hamlettiği tek yer burası değildir. Eserinde bundan başka yerlerde de bu yorumu yapmıştır.[1]

5.1.4 لعل Edatının Anlamlarının Kullanımı

لعل edatının, Kadı Abdülcebbar'ın mezhebinin doğruluğunu delillendirmek için hurûfü'l-meânî harflerini kullanımlarında önemli bir yeri vardır. Kendisinin ve mezhep mensuplarının görüşleriyle Kur'ân-ı Kerîm'in ifadelerinin uyuşması için pek çok yerde ondan faydalanmıştır. Özellikle Allah Teâlâ'dan bahseden yerler olmak üzere neredeyse bu harfin geçtiği her yerde onun anlamlarına önem vermiştir. Bu harf reca, işfak, istifham, şek ve ta'lil gibi pek çok anlamda kullanılabilir.[2]

el-Kisâî, Kutrub, el-Ahfeş, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Malik'in[3] de aralarında olduğu pek çok alim لعل harfinin ta'lîl anlamında geldiğini zikretmiştir. el-Ezherî bu görüşü İbn Enbârî'den, İbn Sîde ise Sa'leb'den[4] nakletmektedir.

Bununla birlikte Râzî, Zemahşerî ve Ebu Hayyân لعل nin ta'lîl anlamını reddetmektedir. Onun ancak teraccî ve işfâk anlamında olduğunu, Kur'ân-ı Kerîm'in çok az bir yerinde itmâ anlamında geldiğini düşünürler.[5]

Kadı Abdülcebbar'a gelirsek, o لعل nin ta'lil anlamında geldiğini söylemektedir. لعل siygası ile Allah Teâlâ'dan bahseden her yerde, anlamın şek olmasını reddederek harfi yorumlamaya çalışmaktadır. Çünkü Allah hakkında şek bildiren bir ifadenin gelmesi doğru olmaz. Onun kitabında geçen yerlerin hepsini taradıktan sonra, Allah Teâlâ'nın (لعلّهم يتذكرون) ve ,(لعلهم يتقون) , (فاتقوا الله لعلكم تشكرون) ,(ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون) ayetleriyle ilgili, şekkin Allah Teâlâ için kullanılması doğru olmadığı için, buralarda geçen لعل nin dil kurallarına göre كي anlamında olduğu sonucuna vardığını söyleyebiliriz.[6]

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 339-340.
2 ez-Zeccâc, **Hurûfi'l-Meânî**, s.30; el-Mûrâdî, **el-Cinnî ed-Dânnî**, s. 579.
3 el-Ahfeş, **Meâni'l-Kur'ân**, C: II, s. 631; Şerhu'r-Radî, C: IV, s. 33; Şerhu't-Teshîl, C: II, s.7; el-Cinnî ed-Dânnî, s. 580; İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, C: I, s. 379.
4 **Tehzîbü'l-Luga**, C: I, s. 19; **el-Muhkem el-Muhît**, C: I, s. 30.
5 Şerhu'r-Radî, C: IV, s. 333; el-Keşşâf, C: I, s. 53-54; el-Bahru'l-Muhît, C: I, s. 108.
6 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 163; C: I, s. 229; C: II, s. 565; C: II, s. 617.

Kadı Abdülcebbar bu yerlerde لعل diğer anlamlarından başka bir anlamı vermeden ta'lil anlamını kesin olarak zikretmektedir. Bununla Allah'ın salahı irade ettiğini, mükelleflerin hepsinden imanı ve salih ameli irade ettiği görüşünü delillendirmektedir.

el- Mâturîdî[1] ve İmam Râzî[2] tefsirlerinde لعل için ta'lil anlamını zikretmektedir. Ancak Kadı'nın hedefi, onların hedeflerinden farklıdır. Nitekim Kadı لعل nin ta'lil anlamında olduğunu söyleyerek, Allah Teâlâ'nın şerri ve çirkinliği değil hayrı ve salahı irade ettiği görüşünü ispatlamayı hedeflemektedir. Bunu vurgulamak için " *Bu Allah'ın onların hepsinden sadece şükrü istediğine delildir. Onlardan neyi tercih ederlerse onu, yani kafirden küfrü, şükreden de şükrü istediği görüşünü de geçersiz kılmaktadır*" [3] demektedir. Bu görüşüne Kur'ân'ın لعل lafzını kullanışını delil getirmektedir. Nitekim " *Bu yüzden Allah Teâlâ kitabında hiçbir şey için لعلكم تكفرون veya تعصون dememiş, bu ifadeyi sadece itaat edilecek şeyler için kullanmıştır*"[4] demektedir.

5.1.5 لن Harfinin Anlamının Kullanımı

لن nefy, istikbali nasb harfidir. Kendisinden sonra gelen mudari fiili nasb eder. Bu durumda لن harfi " *Mudari fiilleri nasb eden ve onu gelecek anlama ait kılan bir harftir... Sibeveyh'e ve nahiv alimlerinin çoğuna göre, kendisinden sonra gelen fiilleri nasb eden harftir*"[5]

Ancak nahiv alimleri onun aslı hakkında ihtilaf etmiştir. el-Halîl ve el-Kisâî, onun aslının (لا أن) olduğunu, sonra çok kullanılması sebebiyle أن ifadesindeki hemzenin hazf olduğunu, böylece لان şekline dönüştüğünü, sonra da elifin hazf olduğunu ve لن haline geldiğini söylemiştir.[6] Bu görüşlerini, لن harfinde, nefy ve geleceğe ait kılan لا ve أن anlamlarının ikisinin de var olduğunu söyleyerek gerekçelendirmişlerdir.[7] Bu görüş İbn Yaîş ve İbn Hişâm[8] gibi bazı nahiv alimlerine göre zayıf bir görüştür. El-Ferrâ bu harfin aslının لا olduğunu sonra elifin nun harfine ibdal olduğunu

1 Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, C: I, s. 398.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 314-315.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 161.
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 161.
5 el-Mâlikî, **Rasfu'l-Mebânî fî Şerhu Hurûfi'l-Meânî**, (Tahk: Ahmed Muhammed el-Hırât), Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyyeti, Dımaşk, s. 285.
6 Sibeveyh, **El-Kitâb**, C: III, s. 5.
7 Süyûtî, **Hem'u'l-Hevâmî**, C: II, s. 365.
8İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: VII, s. 16; İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, s. 374.

düşünmektedir. Zemahşerî, Ferrâ'nın görüşünü gerekçelendirmiş ve şeddesiz tevkid nununda olduğu gibi, nunun bazen elife ibdal olduğunu söylemiştir.[1] Ancak nahiv alimlerinin çoğunluğu, onun bileşik değil basit bir harf olduğunu ve ibdalin meydana gelmediğini düşünmektedir.[2] Alimler لن harfinin, gelecek için nefy bildirdiğinde ittifak etmiştir.[3] Ancak bu nefyin ebedi olup olmadığında aralarında tartışmalar olmuş ve iki gruba ayrılmışlardır:

- **Birinci grup**, لن harfinin nefyin kesinliğini ve ebediliğini bildirdiğini düşünmektedir. Bu başlarında Kadı Abdülcebbar[4] ve Zemahşerî'nin[5] de Mu'tezile'nin görüşüdür.
- **İkinci grup**, لنharfinin nefyin ebediliğini bildirmediğini düşünmektedir. Bu grupta Ebu Hayyân[6], İbn Hişâm[7], İbn Mâlik[8] ve el-Murâdî[9] gibi nahiv alimleri vardır.

لن harfinin geleceğin nefyi ve nefyin ebediliği bildirdiğini reddeden alimlerin cevaplarından, bu karşı çıkmanın kelami fırkaları meşgul eden bir kelami meseleden kaynaklandığını ve alimlerin kendi görüşlerini desteklemek için dilsel deliller bulmaya çalıştığını görüyoruz. Bu kelami mesele, rü'yetullah meselesidir. Harfin ebedi nefiy bildirdiğini reddedenler, rü'yetin caiz olduğunu savunan Ehli sünnetin yolunu takip etmektedir. Onun ebedi nefy bildirdiğini söyleyenler ise rü'yeti caiz görmeyenlerdir. Kadı Abdülcebbar kendi mezhebini desteklemek için, Allah Teâlâ'nın (لن تراني) ayetiyle ilgili " Bu ayet Allah'ın gelecekte görülmesinin ebediyen nefyini gerektirir"[10] demektedir.

Kadı Abdülcebbar bu sözleriyle, Allah'ın kıyamette görülmesini caiz görmeyen mezhebinin görüşünü desteklemektedir. Ondan sonra Zemahşeri bu görüşü takip etmiştir. Ancak Allah'ın görüleceğini savunan Ehli sünnet bu görüşü reddetmekte ve Allah Teâlâ'nın kıyamette görüleceğine dair pek çok delil getirmektedir. İbnü'l-Münîr,

---

1 ez-Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: I, s. 102.
2 Süyûtî, **Hem'u'l-Hevâmî**, C: II, s. 365.
3 Sibeveyh, **El-Kitâb**, 2/30; el-Müberrid, **el-Müktedab**, C: II, s. 45
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 367.
5 ez-Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: II, s. 146; Ez-Zemahşerî, **Şerhu'l-Enmûzeci fi'n-Nahv**, (Tahk: Hüsnî Abdü'l-Celîl), Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, s. 190.
6 Ebu Hayyân, **El-Bahru'l-Muhît**, C: I, s. 166.
7 Muğnî'l-Lebîb, C: I, s. 374.
8 **Şerhu'l-Kâfiye eş-Şâfiye**, C: I, s. 83.
9 El-Cinnî ed-Dânnî, C: I, s. 270.
10Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 367; Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 264.

لن harfinin ebedi nefy anlamını delil göstererek rüyeti men eden Zemahşerî'nin görüşlerini çürütmektedir.[1]

Ancak Kadı Abdülcebbar, bu görüşünü çürüttüğünü iddia eden her ihtimale cevap vermeye çalışmaktadır. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde لن harfinin ebediyet bildirmek için kullanıldığını zikrettikten sonra " *Birisi, Allah Teâlâ Yahudilerden bahsederken (ولن يتمنوه أبدًا بما قدمت أيديهم) yani ölümü temenni etmezler dedikten sonra da (يا مالك ليقض علينا ربك) demiyor mu, bu durumda ayette geçen لن harfinin ebediyet bildirdiği nasıl söylenebilir derse, biz de لن harfi ebediyet için belirlenmiştir onun hakikat anlamı dışında kullanılması doğru olmaz demeyiz cevabını veririz. Aksine onun mecaz olarak kullanılması engellenmez. Nitekim أسد, خنزير ve حمار kelimeleri de her ne kadar hayvan isimleri olsalar da mecazi olarak başka varlıklar için de kullanılır*"[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın لن harfinin ebediyet bildirmesiyle ilgili sözlerini ve onun delillendirmesi için ortaya konan itirazları aktarmak istedik. Böylece, mecaz anlamına dayanmak zorunda kalsa bile, onun mezhebine ve tercih ettiği görüşüne ne derece sıkı sıkı bağlı kaldığını açıkladık. Kadı'nın görüşlerinden, onun mezhebi görüşüne, Arap dili ile yaptığı delillendirmelere ve görüşünü güçlendirmek için ortaya koyduklarına ne derece sıkı bağlı olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Bu durum, mezhebinin kıyamette Allah'ın görüleceğini reddeden görüşünü desteklemek için لنharfine ebedilik anlamı vermesinde açıkça görülmektedir.

5.1.6 لو Edatının Anlamının Kullanılması

Sibeveyh el-Kitâb adlı eserinde لو "*kendisinden başkasının meydana gelmesiyle, meydana gelen şey*"[3] olduğunu zikreder. İbn Hacib " *لو ikincinin imtinası sebebiyle birincinin imtinasıdır*"[4] der. Onun kendisinden sonra gelenin imtinasını gerektiren bir şart harfi olduğu söylenmiştir. Genel olarak kullanımı geçmiş zamandadır. Bu yüzden zorunda kalınmadıkça kullanılmaz[5]. İbn Malik Şerh'inde (لو) hurûfü'l-meânî'den biridir. Onun mevsûle ve şartiyye olmak üzere iki çeşidi vardır. Mevsule olan,

1 İbnü'l-Münîr, **El-İnitsâf mine'l-Keşşâf,Hâşiyetü Alâ'l-Keşşâf**, C: II, s. 487.
2 Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 264-265.
3 Sibeveyh, **El-Kitâb**, C: IV, s. 224.
4 İbn Hacib, **Şerhu Şâfiye**, C: II, s. 363.
5 İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, C: IV, s. 93.

(يود أحدكم لو يعمر) ayetinde olduğu gibi fiilden sonra gelir ve (أن يعمر) şeklinde masdar anlamı verdiği şeklinde tevil edilir. Şartiyye olan ise, ikincisi birincisini istilzam eden iki mazi cümlenin varlığını gerektirir. Birinci cümle şart olurken ikincisi onun cevabı olur ve şartın imtinasını gerektirir.[1]

لو edatının imtina sebebiyle imtina harfi anlamından[2] hareketle, Kadı Abdülcebbar kendi mezhebinin görüşünü güçlendiren deliller bulmaya çalışmıştır. Allah Teâlâ'nın (ولو شاء الله لأعنتكم)ayetiyle ilgili "*Bu ayet Allah Teâlâ'nın onları güçlüğe düşürmeyi (الإعنات) istemediğine delildir. Çünkü bu lafız (لو) bir söze dahil olduğunda, kendisinden sonra gelen şeyin tersini bildirir. Eğer ondan sonra müspet/olumlu gelirse kastedilen nefydir. Eğer nefy gelirse kastedilen müspettir. Bu yüzden birinin, Zeyd yanında olmadığında , لو كان زيد عندنا لأكلنا demesi doğru olmaz.*"[3]

Kadı Abdülcebbar "*Çünkü bu lafız (لو) bir söze dahil olduğunda, kendisinden sonra gelen şeyin tersini bildirir*" ifadesiyle, Allah Teâlâ'nın kötülüğü ve çirkin şeyleri irade etmediğini savunan mezhebî görüşünü doğrulamaya çalışmaktadır. Bunun için (لو) harfinin anlamını kullanmakta ve bu anlama dayanarak bu ayette geçen (لو) harfiyle ilgili "*Allah Teâlâ'nın baskıyı,meşakkati, çirkin şeyleri irade ettiği görüşünü neyf ettiğine delildir. Bu Allah Teâlâ'nın çirkin olan şeyleri irade etmediğini gösterir*"[4] demektedir.

Ona muhalif olanların kitaplarına baktığımızda, Maturidileriden es-Semerkandî gibi Allah Teâlâ'nın bir kavmi güçlüğe düşürmeyi istemeyeceğini söyleyenler olduğunu görüyoruz. Nitekim o " *Eğer Allah Teâlâ isteseydi onları sıkardı ancak onlara kolaylık olması için bunu istemedi*"[5] demektedir. İmam Râzî'yi tefsirinde Mu'tezile'nin (لو) harfiyle yaptığı ve böylece mezhebinin görüşünü güçlendirdiği delillendirmeyi aktardığını ve "*Bu delillendirme, لو harfinin, bir şeyin, kendisi dışındakinin son bulması sebebiyle son bulmasını ifade etmesine dayandığını bil*"[6] dediğini görüyoruz. Onlara verdiği cevaba gelirsek, sebebin umumiliğini değil lafzın hususiliğini delil

1 İbn Mâlik, **Şerhu't-Teshîl**, C: IV, s. 94.
2 ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, CII, s. 71; (Nahiv alimlerinin onu imtina sebebiyle imtina harfi olarak tanımlamalarına itiraz edilmiştir) Bkz: el-Cinnî ed-Dânnî fî Hurûfi'l-Meânî, s. 372-374; el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefs^ir, C: I, s. 188.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 193-194.
4 Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin, C: I, s. 49.
5 Semerkandî, **Tefsîrü's-Semerkandî**, C: I, s. 171; Tefsîrü'l-Kurtubî, C: III, s. 66.
6 Tefsîrü'r-Râzî, C: VI, s. 406.

olarak göstermektedir. Eğer Allah onları güçlüğe düşürmeyi irade etseydi, bu durum mümkün olurdu. Bununla ilgili "*Buna verilecek cevap, onun ilim ve sebebe muarız olmasıdır*" [1]demektedir.

Bunun bir benzeri Kadı Abdülcebbar'ın (لو) harfinin anlamını Allah Teâlâ'nın (وأن لو نشاء أصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم) ayetinde, Allah Teâlâ'nın onların kalplerini mühürlemediği görüşünde kullanmasıdır. Zira o ayetle ilgili *" Bu Allah'ın bunu irade etmemesini gerektirir. O halde kalplerin mühürlenmesinin Allah Teâlâ bunu yapmış gibi ona tealluk etmesi doğru olmaz*"[2] demektedir. Kadı Abdülcebbar (لو) harfinin imtina anlamını kullanmış ve Allah Teâlâ eğer isteseydi onların kalplerini mühürlerdi anlamı için delil saymıştır. Kadı'nın bu delillendirmesi (نطبع على قلوبهم)cümlesini, mudari fiilin mazi anlamına hamledilmesiyle (أصبناهم)ifadesine atıf yapar. Böylece cümle istinaf değil matuf olur. Bu, ayetin ihtimal dahilinde olan yorumlarından biridir.[3] Ancak Razi, Allah Teâlâ'nın (ونطبع على قلوبهم)cümlesinin, kendisinden önceki ifadeden ayrı olmasını evla görmektedir. Çünkü نطبع gelecek bildirir ve mudarinin mazi anlamına atfedilmesi güzel değildir.[4]

Kadı Abdülcebbar'ın (لو) harfinin anlamından [5] yardım aldığı kullanımlarından sunduklarımızla, Kadı'nın bu harfi birinci ayette Allah'ın çirkin şeyleri irade ettiği görüşünü nefyetmek için kullandığını görüyoruz. Onun harfin taşıdığı anlamı buradaki kullanımının, Razi'nin mudarinin maziye atfını eleştirisinde de gördüğümüz yerdeki kullanımından daha doğru olduğunu görüyoruz. Mu'tezile'nin başındaki Zemahşerî[6], Ebu Hayyân[7] ve es-Semîn el-Halebî[8] gibi isimlerin her biri bu görüşün zayıflığını söylemiştir.

Kadı Abdülcebbar'ın hurûfü'l-meânî'nin anlamlarıyla yaptığı tüm delillendirmeleri ve bu harflerin sahip olduğu anlamlara dayanarak ayetlerle ilgili yaptığı yorumları zikrettikten sonra aşağıdaki sonuçlara vardık:

---

1 Tefsîrü'r-Râzî, C: VI, s. 407.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 361.
3 el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, C: I, s. 386; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: II, s. 361; en-Nehhâs, **İ'râbu'l-Kur'ân**, C: II, s. 140; Onun (أولم يهد لهم) ifadesine atfedildiği de söylenmiştir. Bkz: el-Keşşâf, ez-Zemahşerî, C: II, s. 78-79.
4 Tefsîrü'r-Râzî, C: XIV, s. 323.
5 لو harfi için haptığı başka delillendirmeler için bkz: Müteşâbihu'l-Kur'ân, 1/300; 1/306.
6 El-Keşşâf, C: II, s. 78-79.
7 El-Bahru'l-Muhît, C: IV, s. 352-353.
8 Ed-Dürru'l-Ma'sûn, C: V, s. 395-396.

- Kadı Abdülcebbar'ın bu bölümde ve diğer bölümlerde[1], görüşü ve bu harflerle yaptığı delillendirmeler, Arapça'nın kullanımına ve söz kullanım metotlarına uygundur.

- Kadı Abdülcebbar, bu harflerin Kur'ân nassını ve ondaki müteşabih unsurları anlama ve yorumlamadaki önemini idrak etmiştir.

- Kadı Abdülcebbar, birçok yerde kendi kelami görüşünü desteklemek için bu harflerin anlamlarından yardım almıştır.

- Kadı Abdülcebbar, لن harfinin ebediyet bildirmesi anlamında gördüğümüz gibi, cumhurun görüşüne aykırı olsa bile, kendisinin ve mezhebinin görüşlerine uygun olanı tercih etmiştir.

5.2 Nahiv Konuları

Kadı Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserini inceledikten sonra, Kadı Abdülcebbar'ın bazı dil delillendirmelerinde nahiv konularına dayandığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Kadı'nın dilsel kullanımlarında dayandığı ve kelami mezhebini güçlendirmek için yardımını aldığı bu nahiv konularını incelediğimiz müstakil bir başlık açmayı uygun gördük. Kadı bu kullanımlarıyla kendi görüşünün doğruluğunu ispatlayacak deliller bulmaya çalışmıştır. Nitekim böylece Arap dilinin söz kullanım metoduna uygun delillendirmeler yapmış olacaktır. Aşağıda Kadı'nın nahiv delillendirmelerinde dayandığı nahiv konularını aktaracağız:

5.2.1 İsnada Yaklaşımları

İsnad dil olarak bir şeyin başka bir şeye katılması[2] veya bir şeyin başka bir şeye eklenmesi/izafe edilmesi anlamına gelir.[3] El-Cürcânî nahiv alimleri nazarında isnadın anlamını " *İsnad, nahiv alimlerinin geleneğinde, iki kelimeden birini diğerine tam bir şekilde yani sükutun daha iyi olacağı şekilde eklemektir*"[4] şeklinde zikretmiştir. Bu

1 منharfi ile yaptığı delillendirmeler için: C: II, s. 434, C: II, s. 616; ماharfi ile yaptığı delillendirmeler için: C: I, s. 216, C: I, s. 298, C: I, s. 307, C: II, s. 475, C: II, s. 479, C: II, s. 675.
2 İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga**,(سند) maddesi, C: III, s. 105.
3 سندmaddesi , el-Ayn, C: VII, s. 228; Tehzîbü'l-Luga, C: XII, s. 255; Lisânü'l-Arab, C: III, s. 2114.
4 el-Cürcânî, **Et-Ta'rîfât**, s.23.

konunun dildeki ehemmiyetine binaen alimler ona büyük bir önem vermiştir. Sibeveyh bu konu için باب المسند والمسند إليه başlığı altında müstakil bir bab ayırmıştır. Burada müsned ve müsned ileyh arasındaki bağı vurgulamış ve "*O ikisinden - müsned ve müsned ileyh- biri diğerinden ayrılamaz. Konuşan kişi her zaman isnada ihtiyaç duyar*"[1] demiştir. el-Müberrid de *el-Müktedab* adlı eserinde "*Onlardan biri diğerinden ayrılamaz*"[2] demektedir. Zemahşeri *el-Mufassal* adlı eserinde " *Söz, onlardan biri diğerine isnad edilen iki kelimeden mürekkeptir. Bu iki kelime ya ve* بشر صاحبك زيد أخوك *cümlelerinde olduğu gibi iki isim şeklinde ya da* ضرب زيد *cümlesinde olduğu gibi fiil ve isim şeklinde gelir*"[3] demektedir.

İbn Yaîş *Şerh*'inde Zemahşeri'nin tarfini takip etmiş ve " *İsnad, bir kelimeyi başka bir kelimeyle terkip yapmaktır. Onlardan biri diğerine nispet edilir. Onlardan birini diğerine isnat ettim tarifinle mutlak bir terkip kastedilmez. Aksine kelimenin başka bir kelimeyle terkibi kastedilir. Çünkü onlardan biri diğerine, haberin mevkisi güzel olacak ve anlam tamamlanacak şekilde tealluk eder*"[4] demektedir. İbn Yaiş haber yerine isnad kelimesini kullanmayı tercih etmelerinin sebebini, isnadın haberden daha genel olması şeklinde açıklamaktadır. Bu durumda isnad, haberin aksine haberi ve onun dışındaki emri, nehyi ve istifhamı da kapsamaktadır.[5] O halde müsned ve müsnedün ileyh, cümlenin onlarsız oluşamayacağı iki unsurudur.[6]

İsnad için yapılan tanımları ve isnad mefhumunun, iki kelimeden birinin diğerine katılmasından ibaret olan açıklamasını aktardık. Sibeveyh'in *" O ikisinden - müsned ve müsned ileyh- biri diğerinden ayrılamaz. Konuşan kişi her zaman isnada ihtiyaç duyar*" dediğini, ondan sonra gelenlerin bunu vurguladığını, hatta el-Cürcânî'nin lafızların ancak bu gaye ile ortaya konulduğunu[7] ve ancak isnad ile anlamın tamamlandığını söylediğini zikrettik. Bu konunun nahiv açısından öneminden ve onun kelamın anlaşılmasına verdiği büyük katkıdan bahsettik. Tüm bunlardan hareketle, Kadı Abdülcebbar'ın, özellikle de fiillerin failine dayandırılmasıyla ilgili pek çok yerde bu kavrama dayandığını görüyoruz. Kadı'nın kendi mezhebinin doğruluğunu

1 Sibeveyh, **El-Kitâb**, C: I, s. 23.
2 el-Müberrid, **El-Mültedab**, C: IV, s. 126.
3 ez-,Zemahşerî, **El-Mufassal fî Sun'ati'l-İ'râb**, s.23
4 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: I, s. 72.
5 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: I, s. 72.
6 İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassal**, C: V, s. 78.
7 el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz,** C: I, s. 539.

ispatlamak için isnadı delil olarak kullandığı ayetleri incelemeye geçmeden önce, Kadı'nın isnad kavramına الإضافة adını verdiğini söylemek istiyoruz. O " *الإضافة dildeki isnattır*"[1] demektedir. Buradan Kadı Abdülcebbar'ın, Sibeveyh'ten beri nahiv alimlerinin itimad ettiği nahiv terimi yerine الإضافة terimini kullanmayı tercih ettiğini ve bu anlama diğer nahv alimlerinin isnad terimine yüklediği dilsel anlamı yüklediğini görüyoruz.

Kadı'nın isnattan yararlanarak yaptığı delillendirmelere dalmadan önce, isnad için zikrettiği anlamları zikredelim. Nitekim Kadı'ya göre bir şeyin başka bir şeye isnat edilmesinin birden çok anlamı vardır:[2]

- Bir durumun, onu yapana isnadı

- Bir durumun, ona yardım edene isnadı

- Bir durumun, sebebin seyrinde olup biteni yapana isnadı

Aşağıda Kadı Abdülcebbar'ın isnadın hakiki ve mecaz olmak üzere iki çeşidiyle birlikte yaptığı delillendirmeleri inceleyeceğiz:

Hakiki İsnad:

Kadı Abdülcebbar'ın kitabında belirlediği ve birçok yerde vurguladığı, en güçlü izafenin[3] fiilin failine izafe edilmesi[4] kuralından hareketle, insanın fiillerinin faili olduğu, fiilerine etki edenin kendisi olduğu ve onlarda Allah'ın bir müdahalesi olmadığı görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. Allah Teâlâ'nın (إِنَّ الَّذِينَ **كَفَرُوا** سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ) ayetiyle ilgili " *Allah Teâlâ'nın küfrü onlara izafe etmesi, küfrün onların fiili olduğuna delildir. Aksi takdirde onları bununla vasfetmesi doğru olmaz*"[5] demektedir. Kadı Abdülcebbar küfrün onlara, yani fiilin failine isnad edilmesini delil olarak sunmuştur. Filin failine sıkı bağlılığını[6], fiilin failiyle birlikte ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu[7] ifade eden dil kuralına dayanarak, eğer bu onların fiili olmasaydı, Allah'ın onları böyle azarlamasının ve yapmadıkları

1 Evdahu'l-Mesâlik, C: III, s. 70.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 168.
3 İsnad ile daha önce açıklanan olguyu kastediyor.
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 168.
5 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 168.
6 İbn Cinnî, **El-Hasâis**, C: I, s. 102.
7 Sırru Sinâati'l-İ'râb, C: I, s. 235; Süyûtî, **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, C: II, s. 170.

şeylerle onları nitelemesinin caiz olmayacağını söylemiştir.[1] Allah Teâlâ'nın küfrü onlara isnad etmesi, küfrün Allah'ın değil onların fiili olduğuna delildir.

Bunun benzeri oyalanmanın (العمه) kafirlere isnad edilmesidir. Nitekim o " *Eğer tuğyan Allah Teâlâ'nın fiili olsaydı, onlar için bunu yaratan Allah iken, oyalanmanın onlara izafe edilmesi doğru olmazdı. Bunun için onları paylaması ve azarlaması güzel olmazdı*" demektedir.

Bunun benzeri Allah Teâlâ'nın münafıklara (الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِن بعْدِ مِيثَاقِهِ وَيقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ) demesidir. Allah Teâlâ münafıkları, Allah'a verdikleri sözü bozan ve Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayıranlar olarak vasfetmiştir. Bu durum ayette zikredilen bu fiilleri onların yaptığına delildir.[2] Kadı Abdülcebbar bir çok yerde, eğer gerçek fail Allah Teâlâ ise, fiillerin kullara isnad edilemeyeceği görüşünü delillendirmiştir. Bunu yaparken fiilin failiyle olan güçlü bağına ve en güçlü isnadın failin fiiline isnadı olması kuralına dayanmıştır.[3]

Allah Teâlâ'nın kulları dalalete atmayacağı görüşünü vurgulamak için, bu dil kuralından hareketle, fiilin gerçek failine isnad edilmesine dayanmıştır. Allah'ın dalaleti kendisinden başkalarına isnad ettiği bazı ayetleri aktarmış ve Allah Teâlâ'nın (وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ **يرُدُّونَكُم** مِّن بعْدِ إِيمَانِكُمْ...) ayetiyle ilgili " *Dinden döndürmenin onlara izafe edilmesi ve onu kendine izafe etmekten kat etmesi, masiyetin Allah Teâlâ'dan olmadığına dair delillerin en güçlülerindendir*"[4] demektedir.

Başka bir bölümde daha Kadı Abdülcebbar masiyetin, şerrin, küfür ve füsukun Allah'ın iradesiyle olmadığı, aksine Allah'ın kullarından ibadeti istediği meselesi üzerinde durmaktadır. Bu bölümde tevbe ve taatin irade edilmesinin Allah'a isnad edilmesini, küfür ve füsukun ise şehveti takip edenlere nispet edilmesini delil göstermektedir. Allah Teâlâ'nın (وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيماً، يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً) ayetiyle ilgili " *Bu ayet, Allah'ın kullarından masiyeti değil itaati istediğine delildir.*

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 128.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 140.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 58; C: I, s. 168; C: II, s. 487; C: II, s. 495; C: II, s. 504; C: II, s. 656 ve diğerleri.
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 176.

Çünkü masiyeti isteyenlerin eğilimini kendisinden başkasına, tevbenin istenmesini ise kendisine isnad etmiştir. Bize kolaylık istemesi nedeniyle cömert davranmıştır. Eğer Allah küfrü isteseydi bu cömertlik doğru olmazdı"[1] demektedir.

Kadı Abdülcebbar bir kez daha, Allah'ın küfür, masiyet ve kullarının günahlarını irade etmediği görüşü güçlendirmek için Allah Teâlâ'nın (إِنَّ مِنهُمْ لَفَرِيقاً يلْوُونَ أَلْسِنتهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ **وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ**) ayetine dayanmaktadır. Nitekim o " *Kulun fiili, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmez. Çünkü Allah Teâlâ onların kitabı tahrifinin kendi katından olmasını nefyetmiştir.... Daha önce başkasına yapılan izafenin en güçlüsünün, filin faile izafesi olduğunu açıklamıştık. Bu durumda, eğer bu tahrif kendi katından olsaydı Allah'ın tahrifi yaratan kendisi olduğu halde, bunu nefyetmesi caiz olmazdı*"[2] demektedir.

Ancak Kur'ân-ı Kerîm'den küfür ve dalaletin kafirler dışındakilere isnad edildiği ayetleri delil getirerek bu görüşün dışında bir görüşü savunanlar vardır. Kadı Abdülcebbar onlara karşı verdiği cevaplarda, başka bir isnad çeşidine dayanmaktadır. Bu çeşit mecazi isnattır ve aşağıda ona dair örnekler verilecektir.

Mecazi İsnad[3]

Sibeveyh'ten beri alimler, bu terimi açıkça ifade etmiş olmasalar da mecazın öneminin farkında olmuşlardır. Sibeveyh bu terimi *" Sözün zenginliği ve isthfâf*" olarak ifade etmiştir. Allah Teâlâ'nın (بل مكر الليل والنهار)ayetiyle ilgili " *Gece ve gündüz aldatamaz, ancak aldatma onlarda yapılır. Bu, sözün zenginliği ve istihfafa örnektir*"[4] demektedir. El-Ferrâ *el-Meânî* eserinde Arapların fiili, failinden başka bir şeye nisbet ettiğini vurgulamakta ve Allah Teâlâ'nın (فما ربحت تجارتهم)ayetiyle ilgili " *Birisi, kazancı elde eden tacir bir adam iken ticaret nasıl kazanç elde etsin diyebilir. Bu,* ربح بيعك *(satışın kazandı) ve* خسر بيعك *(satışın zararlı çıktı) örneklerinde görüldüğü gibi Arapların söz kullanımına uygundur. Bu kullanım güzeldir. Çünkü kazanç ve zarar ancak ticarette olur*" [5] demektedir. İbn Kuteybe *Te'vîlu Müşkilü'l-Kur'ân* adlı eserinde mecazı savunmakta ve duvarın iradesi olmadığını, köyün sorguya çekilemeyeceğini

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 252-253.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 219.
3 Bu terimi Zemahşeri tefsiri el-Keşşâf'ta kullanmıştır. Bkz: el-Keşşâf, C: II, s. 388.
4 Sibeveyh, a.g.e, C: I, s. 176.
5 el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, C: I, s. 14.

söyleyerek Kur'ân'ı tan edenlere karşı çıkmaktadır. Nitekim o " *Bu tan'ları, onların cehaletlerine, nazarlarının ve anlayışlarının eksikliğine en büyük delildir. Eğer mecaz yalan olsaydı, hayvanlar dışındakine nispet ediklen her söz batıl ve sözümüzün çoğu fasid olurdu. Çünkü biz* نبت البقل *ve* طالت الشجرة *gibi ifadeler kullanırız*"[1] demektedir.

el-Cürcânî'ye gelirsek *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde, sözün oluşmasından ve sözün birbirine isnad edilmesinden bahsetmekte ve " *Telif, fiilin isme ve ismin isme isnad edilmesidir. Bu, mütekellim kasdıyla meydana gelir*"[2] demektedir. Sonra akli mecaza geçmekte ve fiilin, onun fiili olmayacak şeylere nispet edilmesi hakkında " *Eğer* فعل الربيع الوشي *veya* وشّى الربيع *dersek, bununla makul bir anlam kastederiz. Bu anlam, baharın ışıkların rengarenk olmasının sebebi olmasıdır*"[3] demektedir.

Fiilin, kendisine sebep olan şeye isnad edilmesinden hareketle Kadı Abdülcebbar pek çok yerde kendi görüşünü desteklemek için bu durumu delil olarak kullanmıştır. Allah Teâlâ'nın (وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً) ayetine dayanarak, Kur'ân'ın mükelleflerin çoğunun küfrünü arttırdığını söyleyenlere karşı çıkmakta ve *" Kafirler, onu inkar ettikleri ve ona iman etmedikleri için küfürleri ve tuğyanları artmaktadır.. Dil açısından, bir şeyin, sebebine izafe edilmesini doğrudur*"[4] demektedir. Böylece, onların küfür ve tuğyanlarını arttıranın Kur'ân olmadığını, aksine Kur'ân'ın sebep olduğunu ve bu yüzden fiilin ona isnad edildiğini, bunun da Arapların söz kullanım üsluplarına uygun olduğunu söylemektedir.

Bunun bir benzeri Allah Teâlâ'nın (وَننزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَلا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَساراً) ayeti hakkında söylediklerdir. Bu ayeti delil gösterek "*Eğer Kur'ân'ın onların küfürlerini artırmadığını biliyorsak, küfrü artıranın Kur'ân'ı indiren olduğunu da biliriz. Bu durum, Allah'ın onların hüsranını istediği ve bunu yaptığına delildir*" diyenlere karşı cevap verir. Nitekim ayetle ilgili " *Kur'ân'ın nazil olması onların inkar etmelerinin sebebi olması bakımından, bunun ona izafe edilmesi caizdir. Nitekim Allah Teâlâ*

1 İbn Kuteybe, **Te'vîlü'l-Müşkili'l-Kur'ân**, (Tahk: İbrahim Şemsüddîn), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 85.
2 Abdülkâhir el-Cürcânî, **Esrârü'l-Belâğa**, (Tahk: Mahmûd Muhammed Şâkir), Matbaatü'l-Medenî, Kahire, s. 408.
3 el-Cürcânî, **Esrârü'l-Belâğa**, s. 410.
4 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 303-304.

(فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلى رِجْسِهِمْ)ayetinde pisliğin artırılmasını da sureye izafe etmiştir"[1] demektedir.

Ez-Zemahşeri, birçok yerde Kadı Abdülcebbar'ın bu görüşünü takip etmiş (ختم الله على قلوبهم) ayetinde Allah'ın kalplerin mühürlenmesini kendi nefsine isnad etmesiyle ilgili " *Allah için, kendi nefsine isnad ettiği bir şeyi başkasına mecazi olarak isnad etmesi caizdir. Böylece kalplerin mühürlenmesi, Allah'ın ismine mecazi anlamda isnad edilmiş olur. Hakiki anlamda Allah'tan başkasına isnad edilir. Bunun açıklamasına gelecek olursak, fiilin, fail ile mefulun, zamanın ve mekanın ve ona sebep olan şeyin karşışmasına sebep olan pek çok karşıklığı vardır. Onun faile isnad edilmesi hakiki olandır. Diğerlerine isnad edilmesi ise mecaz yoluyla olur*"[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar ve onu takip eden Zemahşeri, mezheplerini desteklemek için, ilki Allah'ın kullarının fiillerini yaratmadığı, ikincisi Allah'ın kulları için küfrü ve measiyi irade etmemesi olmak üzere iki meselede, isnadın mecazi olduğunu söylemişlerdir. Kadı'nın hakiki isnad meselesindeki delillendirmesi, dilin, fiilin gerçek failine isnad edilmesini gerektirmesi bakımından doğruya daha yakındır. Onun mecazi isnad meselesindeki, fiilin müsebbibine (ona sebep olan şeye) isnad edilmesi delillendirmesinde yaptığı delillendiremeler de dilin söylediklerine uygundur. Bu delillendirmeye kitabının bir çok yerinde dilden ve onun kullanımlarından da destek alarak itimat etmiştir.[3]

5.2.2 İstisna ile İlgili Yaklaşımları

Nahiv alimleri istisna konusuna, anlamın belirlenmesindeki büyük etkisi sebebiyle büyük bir önem vermiştir. Nahiv alimlerinin istisna konusunda ilgisini en çok yoğunlaştırdıkları konu, onun munkatı mı muttasıl mı olduğunun, onu hükmün dışına çıkaran şeyin hakiki mi yoksa zikredilen veya إلا ile terk edilenden veya faide şartı anlamındaki ما ile takdiri mi olduğunun belirlenmesidir.[4] İstisnanın doğası, onun muttasıl ve munkatı şeklinde ikiye ayrılması, müstesna minhu'nun takdir edilmesi nahiv alimlerinin, müfessirlerin ve alimlerin önünde anlamların incelenmesi için bir

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 540.
2 Tefsîrü'z-Zemahşerî, C: I, s. 51.
3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 572; C: II, s. 573; C: II, s. 576; C: II, s. 581; C: II, s. 637.
4 İbn Mâlik**, Şerhu't-Teshîl**, C: II, s. 264.

kapı açar. Özellikle de bu istisna munkatı olduğunda ictihad kapısı, te'vil ve müfessirin kelami veya fakhi mezhebine uygun gördüğü anlamın taşınması için kapıyı daha da açar. İbn Serrâc " *Eğer istisna munkatı olursa, إلا'dan önceki kelamın, müstesna minhuya delalet etmesi kaçınılmazdır. Buna delalet etmemesi durumunda anlaşılması zor olur*"[1] demektedir.

Onun "*Buna delalet etmemesi durumunda anlaşılması zor olur*" ifadesi bu konunun, özellikle de daha önce söylediğimiz istisna munkatı olduğu vakit, bu üslupla gelen sözün anlaşılmasında inceliğine ve önemine delalet etmektedir. Kadı Abdülcebbar, kendi mezhebinin görüşünün doğruluğunu ortaya koymada munkatı istisnaya dayanmıştır. Allah Teâlâ'nın küfrü istediğini söyleyenlerin hilafına, onun bunu istemediği meselesinde bu kullanıma dayanmıştır. Hz. Şuayb'ın (a.s) kıssasını anlatan **(**قَدِ افْتَرَيْنا عَلَى اللهِ كَذِباً إِنْ عُدْنا فِي مِلَّتِكُمْ بعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللهُ مِنْها ، وَما يَكُونُ لَنا أَنْ نعُودَ فِيها **إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللهُ رَبُّنا**...**)** ayetiyle ilgili onun yaptığı yorumu sunacağız. Ayette Allah Teâlâ'nın küfrü irade ettiği böylece küfrün kafirden vaki olduğunu, eğer Allah Teâlâ irade etmezse ondan vaki olmayacağını bildiren bir ifade vardır. ez-Zeccâcc gibi Kadı'ya muhalif olanlar "*İnsanlar bunun tevilinde ihtilaf ettiler. Yapılan tevillerin evla olanı, (ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله)demektir. Çünkü Allah'ın meşiet ettiğinden başkası olmaz. Bu Ehli sünnetin görüşüdür... Meşiet dilde tevile gerek duyulmayacak şekilde açıktır. Bu durumda anlam, Allah Teâlâ'nın ilminde ve meşietinde bizim dinden döneceğimiz sebkat etmedikçe biz ondan dönmeyiz olur*"[2] demektedir. ez-Zeccâc bu ayet ile Allah Teâlâ'nın kafirin küfürünü irade ettiğine ve istediğine delil göstermiştir. Bunun Ehli sünnetin görüşü olduğunu söylemiştir.

İmam Mâturîdî bu ayeti muradın meşietin hakikati olduğunda delil göstermiştir. Nitekim " *Bize göre o meşietin hakikatidir. Allah Teâlâ kimin küfrü seçeceğini, bunu iman ve itaat yerine tercih edeceğini bilir ve seçeceğine dair bilgisine binaen onu meşiet eder. Kimin küfrü seçmeyeceğini biliyorsa onun için de bunu meşiet etmez. Çünkü Allah'ın kuldan sadır olmayacak şeyi bilmesi veya kuldan sadır olacak şeyden başkasının istemesi caiz değildir. Çünkü bu cehalet ve acizliktir*"[3] demektedir.

1 İbnü's-Serrâc, **El-Usûl fi'n-Nahv,** C: I, s. 291.
2 ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: II, s. 355-356.
3 Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, C: IV, s. 504.

el-Ukberî'ye gelecek olursak, bu ayetle ilgili ayette geçen istisnanın munkatı istisna olmasını, zarfiyye veya hal olmasını caiz görmektedir. Nitekim o *" Ayette geçen (إلا أن يشاء) istisnanın nasb yerinde bir masdardır. Takdiri إلا وقت أن يشاء الله tır. Bunun munkatı istisna olduğu ve إلا nin Allah'ın meşietinin hali olduğu söylenmiştir*"[1] demektedir. Aktardığımız görüşlerin hepsi Allah'ın meşieti için küfrü ispat etmektedir.

Kadı Abdülcebbar bu ayetle ilgili başka bir görüşe gitmiş ve onunla Allah Teâlâ'nın küfrü irade ettiği anlamından uzaklaşmak için başka bir anlama taşımıştır. Onun görüşüne göre Allah Teâlâ küfrü irade etmez, onu sevmez ve ondan razı olmaz. Bu sebeple ayeti aşağıda özetleyeceğimız şekilde farklı şekillerde yorumlar:

- Ayette geçen (ألا يعودوا) ifadesi bu millet içindir ki Allah onları bu milletin şeriatından uzaklaştırması anlamındadır. Onlar da Allah'ın emrine itaat için dönmektedir.

- (فيها) ifadesindeki zamir, millet ifadesi gibi daha önce zikri geçen köye (قرية) dönmektedir. Bu durumda geri dönme fiili için yapılan müstesna minhu küfre değil köye dönmedir.

- Allah Teâlâ onların oraya geri dönmekten nefret etmelerini istemiştir. O zaman bu onun için kulluk etmek olur. Bu durumu Allah'ın iradesi için imkansız ve uzak kıldı. Arapların söylediği budur.[2]

Kadı Abdülcebbar, ayet için Allah Teâlâ'nın küfrü irade etmesi dışındaki tüm muhtemel anlamları zikretmektedir. Bu yorumların sebebi ondaki müstesnanın takdir edilmesine ve anlamın hamledilmesine dönmektedir. Bu ayet çerçevesinde akide alimleri arasında yapılan tartışma, Allah'ın küfrü irade edip etmemesidir. Mu'tezile'ye göre Kadı'nı sözlerinde açıkça gördüğümüz gibi, Allah küfrü irade etmez, ondan razı olmaz. Nitekim Zemahşerî de tefsirinde burada geçen istisnayı nefyin ebediliği anlamına taşırken bu yorumu vurgulamaktadır. Zira o " *(أَنْ يَشاءَ اللَّهُ) ebedilik bildiren bir cümledir. Sanki onu asla söylemeyin demiş gibidir. Çünkü onların milletlerine dönmesi Allah'ın meşiet etmediği/istemediği şeylerden biridir*"[3] demektedir.

1 el-Ukberî, **Et-Tibyân fî İ'râbü'l-Kur'ân**, C: I, s. 583.
2 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 256-259.
3 El-Keşşâf, C: II, s. 715.

Ancak İbn Atiyye, Ebu Hayyân, es-Semîn el-Halebî gibi Ehli sünnetin bazı müfessirleri, Kadı Abdülcebbar ve Zemahşerî'nin savunduğu, istisnanın ebedilik bildirmesi görüşünü zayıf bulmuştur. Bu alimler, Mu'tezile'nin bu yorumunu müfessirlerin aktardığına ancak bu yorumun içerdiği itizali düşünceleri hissetmediklerine işaret ederler. Eserlerinde[1] Kadı Abdülcebbar'ın bu istisnanın tevili için ortaya koyduğu ihtimalleri ve onu kendi mezhebine uygun edecek anlama hamletmesine karşı cevaplar verirler.

İstisnanın yorumundan kaynaklanan tartışma ve cedele sebep olan ayetler arasında (خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلاَّ ما شاءَ رَبُّكَ) ayeti de vardır. Burada istisnanın dahil olması, cehennem ehlinin cehennemde, cennet ehlinin de cennette ebedi kalışını söyleyen görüşe problem oluşturmuştur. Burada tevil ve ictihad kapısını açan durum, istisnanın munkatı mı muttasıl mı oluşu ve her iki durumda da onunla ne kastedildiğidir. Alimlerin bu konudaki tutumunu aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

- İstisnanın burada muttasıl olduğunu söyleyenler, istisnanın onların mahşerdeki ikamet zamanıyla ilgili olduğunu söyler. Bu Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerinden biridir. Nitekim o "*Allah'ın (إِلاَّ ما شاءَ رَبُّكَ) sözüne gelecek olursak, onunla kastedilen إلا ما شاء ربك أن يوقفهم في الموقف للمحاسبة dir. Çünkü onlar bu durumda cehennemde değildirler*"[2] demektedir. Bu görüşü ez-Zeccâc da *el-Meânî* eserinde savunmuş ve "*إلا ما شاء ربك ifadesinin onların haşri ve muhasebesinin miktarı hakkında olması caizdir. En iyisini Alalh bilir*"[3] demiştir. Bu görüşü İbn Atiyye tefsirinde[4], Razi tefsirinde[5], İbn Hacib *el-Âmâlî*[6] adlı eserinde zikretmiştir. Böylece Kadı Abdülcebbar, bu istisna hakkındaki görüşünde, dil ehline ve Ehli sünnet müfessirlerine muvafık olmuştur.

- Kadı Abdülcebbar'ın zikrettiği ikinci görüşe gelirsek, ayette geçen (إلا)nin burada (الواو)ve (سوى)anlamına geldiğini söylemiştir. Nitekim o "*Allah Teâlâ'nın (إِلاَّ ما شاءَ رَبُّكَ) ifadesi ile kastedilen وما شاء ربك dir. Sanki Allah Teâlâ onların semavat ve arzın kalması miktarında ve daha ne kadar isterse cehennemde oluşlarını beyan*

1 İbn Atiyye, **Tefsîrü İbn Atiyye**, C: II, s. 428; el-Bahru'l-Muhît, C: VII, s. 162; ed-Dürrü'l-Masûn, C: VII, s. 469.
2 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 475.
3 ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: II, s. 292.
4 İbn Atiyye, **Tefsîrü İbn Atiyye**, C: III, s. 208-209.
5 Tefsîrü'r-Râzî, C: XVIII, s. 402.
6 İbnü'l-Hâcib, **el-Amâlî**, C: I, s. 226.

etmektedir. Onunla devamlılık bildirmek istemiştir. Bu dilde yaygın bir kullanımdır. Çünkü birimiz diğerine *قد أحسنت إليك بأن أعطيتك و علمتك ، سوى ما فعلته من تربيتي لك* *diyebilir*"[1] demektedir. Ferrâ da *el-Meânî* eserinde bu yorumu zikretmiş ve " *Araplar büyük bir şeyi benzerinden veya kendisinden daha büyük bir şeyden istisna ettiklerinde,* *إلا* *ve* *الواو* *ın anlamları aynı olur. Bunun örneği Allah Teâlâ'nın* *(خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض)* *sözüdür.* *سوى ما يشاء* *orada kalışın ebediliğin fazlalığındandır. Böylece* *(إلا)* *nin* *(سوى)* *mekanında yapılması doğrudur. Sanki o, Orada semavat ve arzın kaldığı kadar ve ebedi olarak kalacaklardır demiştir*"[2] demektedir. Sonra sözüne şöyle devam eder: *" Bu* *(إلا)* *için yapılan yorumların en güzelidir. Çünkü Allah Teâlâ sözünden dönmez. Allah'ın* *(عطاء غير مجذوذ)* *ayetindeki istisna ulaşmıştır. Onlar için yapılan ebedilik istisnasının onlardan kesilmediğine delil olarak göstermiştir*."[3] Bu görüşü meani ve Kur'ân irabı eserleri yazanlardan ez-Zeccâc[4], en-Nehhâs[5], İbn Cinni[6], en-Neysâbûrî[7] gibi diğer alimler de zikretmiştir. Kadı Abdülcebbar'ın bu görüşünde yaptığı delillendirme de ,dil ehlinin ve Kur'ân-ı Kerîm'in irabı hakkında eser yazan alimlerin söylediklerine uygundur. Bu konuyla ilgili zikredilen diğer görüşleri aşağıdaki şekilde aktarabilriz:

- Bir görüş, ayette geçen istisnanın muttasıl olduğunu, müstesna minhunun muvahhidlerden isyan edenler olduğunu ve ayette geçen ما'nin burada من anlamında olduğunu söylemektedir.[8]

- Diğer bir görüş, istisnanın muttasıl olduğunu ve şekavette olup haklarında hüküm verilmeyenlerle ilgili olduğunu söylemektedir. Bununla ilk görüş arasındaki fark, Allah'ın onları affetmesi (tecâveze an) ve cehenneme girmemeleridir. Yani Allah onları affetmeyi istemedikçe anlamındadır.[9] Bunun dışında başka görüşler de vardır.[10]

Kadı Abdülcebbar'ın görüşüyle çeliştiği için sadece bu iki görüşe itimat ettik. Kadı Abdülcebbar, razı olduğu itikadi mezhebe uygun olarak, kafirlerle birlikte

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 475.
2 el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, C: II, s. 28.
3 el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, C: II, s. 28.
4 **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: III, s. 79.
5 en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'ân**, C: II, s. 491.
6 İbn Cinni, **Şerhu'l-Lüma fi'n-Nahv**, C: I, s. 225.
7 Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân, C: I, s. 425.
8 Rûhu'l-Meânî, C: XII, s. 465; Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân, s. 77; el-Bahru'l-Muhît, C: VI, s. 212.
9 Tefsîrü't-Taberî, C: XII, s. 141.
10 El-Eserü'l-Akadî fî Teaddüdi't-Tevcîhi'l-İ'râbî li-Âyâti'l-Kur'ân-ı Kerîm, s. 495-698.

müminlerden büyük günah işleyenlerin de cehennemde ebedi kalacağını düşünmektedir. İstisnanın asi olan müminler için olduğunu ve belli bir müddet sonra cehennemden çıkacaklarını söyleyen görüş[1], Kadı Abdülcebbar'ın görüşüyle tamamen çelişmektedir. Kadı burada Mu'tezilenin ilkelerinden adalet ilkesini savunmaktadır. Kadı Abdülcebbar'ın savunduğu görüş, daha önce de söylediğimiz gibi Arap diliyle ve Arapların söz kullanım üsluplarıyla uyumludur. Ancak İbn Malik *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinde (إلا) nin (الواو) anlamında olmasını reddetmekte ve şöyle demektedir:

" (إلا ما شاء ربك) *ifadesi, orada olanın muhahhak bir istisnadır. Çünkü cehennem ehli için, ateş dışında bize vasfedilen veye edilmeyen pek çok tür azap vardır. Bunlara* إلا ما شاء ربك *ile işaret edilmiştir. Aynı şekilde Cennet ehli için de cennet dışında, bize vasfedilsin veya edilmesin pek çok nimet vardır. Buna da işasret edilmiştir. En iyisini Allah bilir*."[2]

İbn Malik'in sözlerinden istisnayı, hem cennet hem de cehennem ehli için ebedilik anlamını koruyarak hakiki anlamında bıraktığı açıkça görülmektedir. Aktardığımız bu görüşler arasında tercih yapmaya gelince, bu oldukça zor bir iştir. Her grubun, görüşünü tercih edilen hala getiren ve muhalifine karşı yardım eden güçlü dilsel delilleri vardır. Ancak ifadenin ebedilik bildirdiğini destekleyen bir görüş vardır. Nitekim Araplar ebediyeti zikrettiklerinde (ما دامت السموات والأرض) demektedirler.[3] Buna göre ayetin cehennem azabının ve cennet nimetlerinin ebediyetine taşınması mümkündür.

5.2.1 Atıf ile İlgili Yaklaşımları

Atıf " *Kendisine tabi edilen ile nispetinin maksadına delalet eden ve kendisiyle tabi olanı arasında on harften biri giren tabidir*"[4]. Nahiv literatürüne baktığımızda alimlerin bu konuyu işlerken atıfı, Atf-ı Nesak ve Atf-ı beyan olmak üzere iki kısma ayırdığını görüyoruz[5]. Atf-ı beyan, marife olması durumunda, matbuyu açıklamak için

1 Tefsîrü'l-Kurtubî, C: IX, s. 99.
2 İbn Mâlik, **Şerhu'tTeshîl**, C: III, s. 346.
3 es-Semerkandî, **Bahru'l-Ulûm**, C: II, s. 171; Tefsîrü'r-Râzî, C: XVIII, s. 401; En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: II, s. 85.
4 el-Cürcânî, Et-Ta'rîfât, s. 151.
5 İnbü's-Serrâc, **Usûli'n-Nahv**, C: II, s. 55-59; Elfiyetü İbn Mâlik, C: I, s. 46; İbn Hişâm, **Evdâhü'l-Mesâlik**, C: III, s. 310.

sıfata benzer bir tabidir. Nekra ise onu tahsis etmektedir.[1] Atf-ı Nesak ise, kendisi ile metbusu arasında harflerden birinin dahil olduğu tabidir.[2] Nahiv alimleri bu harfleri saymış ve bu sayı ona ulaşmıştır. Onları iki kısma ayırmışlardır. Birinci grup, birncisi irabında ve hükmünde ikincisine katılan harfledir. Bunlar الواو, الفاء, ثم, حتى, أم ve أو harfleridir. İkinci grup, ikincinin birinciye hükümde değil irabda katılan بل, لكن ve لا gibi harflerdir. [3]

Kadı Abdülcebbar'ın delillendirmelerinde yoğun olarak kullandığı harf الواو harfi ve onun atıf anlamıdır. الواو harfinin anlamı İbn Serrâc'ın söylediği gibi *"İkincinin, birincinin dahil olduğu şeye katılmasıdır. Onlardan hangisinin daha önce olduğuna bir delil yoktur*"[4]. الواو harfi mutlak cem/toplama içindir. Bir düzeni veya düzensizliği veya birliktelik anlamlarını gerektirmez. Aksine bunların hepsi aynı anda gerekli olur.[5]Onun sıralama anlamı konusunda tartışmalar yapılmıştır. Ancak alimlerin çoğu onun mutlak cem için olduğunu düşünmektedir.[6]

Kadı Abdülcebbar'a gelecek olursak , atıf konusunu delillendirmelerinde kullanmış ve "*atıf, farklılığı (muğâyera) gerektirir*"[7] ve İbn Cinnî''nin dediği gibi "*Bir şey fesadı sebebiyle kendisine atfedilmez*" [8] kurallarına dayanmıştır. Bu konuyu, iman ile hidayetin farklı şeyler olduğu meselesini delillendirirken kullanmıştır. Allah Teâlâ'nın (نَحْنُ نقُصُّ عَلَيْكَ نبَأَهُمْ بِالْحَقِّ ، إِنَّهُمْ فِتيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً وَرَبَطْنا عَلى قُلُوبِهِمْ) ayetiyle ilgili " *Hidayet hiçbir zaman iman ile vuku bulmaz. Ancak başarıya ve kurtuluşa sebep olması bakımında böyle vasfedilir. Bu durum, Allah'ın ziyadeyi imana atfetmesidir. Bu durumda imanın hidayetten başka olması gerekir. Çünkü matufun, matuf aleyhten başka bir şey olması doğrudur*"[9] demektedir. Kadı Abdülcebbar burada, atfn , matuf ve matuf aleyhin birbirinden farklı olmasını gerektiren kuralına dayanarak imanın hidayetten farklı olduğunu delillendirmiştir. Allah Teâlâ iman ve hidayetin arasını ayırmıştır. "*Nitekim bir genç bilfiil iman etmiştir ve ziyade, iman anlamına gelmeyen hidayet içindir. Ziyade, deliller ve lütuf ile hidayette olur*" demektedir.

---

1 İbn Hişâm, **Evdâhü'l-Mesâlik**, C: III, s. 310.
2 İbn Hişâm, **Evdâhü'l-Mesâlik**, C: III, s. 317.
3 İbn Hişâm, **Evdâhü'l-Mesâlik**, C: III, s. 318.
4 İnbü's-Serrâc, **Usûli'n-Nahv**, C: II, s. 55.
5 İbn Hişâm, **Şerhu Şüzûri'z-Zeheb**, s. 446.
6 El-cinnî ed-Dânî, s. 158-159.
7 Süyûtî, **El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, 4/123.
8 İbn Cinnî, **El-Muhteseb fî Tebeyyüni Vücûhi Şevâzi'l-Kırâati,** Vizâratü'l-Evkâf, 1999, C: II, s. 101.
9 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 542.

Kadı'ya muhalif olanlara gelince, İmam Mâturîdî'nin iman ile hidayetin arasını ayırmadığını görüyoruz. Nitekim o " *Ziyadenin yenileme ve başlangıçta olduğu söylenmiştir. Çünkü her vakitte iman için yenileme hükmü vardır. Zira kul her vakit küfrün inkar edeni ve ona karşı çıkanıdır. Bu da her vakitte imanın yenilenmesidir. Eğer istersen onu sebat ve daha önce olan şeyin ziyadesi anlamına taşırsın, istersen de ibtida ve teceddüd anlamına taşırsın. Aynı şey Allah Teâlâ'nın (فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا) ayeti için de geçerlidir*"[1] demektedir.

Ancak Kadı'nın atıfın gereği olan farklılıktan hareketle iman, ve hidayet arasında ayrım yapması, Kur'ân- Kerîm'de başka bir yerde onun görüşüne hizmet etmez. Allah Teâlâ'nın (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ayetini Eş'arîler Kur'ân'ın mahluk olduğuna delil olarak kullanmıştır. Çünkü Allah Teâlâ halk ile emr'in arasını ayırmıştır.[2] İmam Râzî tefsirinde bu ayetle ilgili " *Ashabımız bu ayeti Allah'ın kelamının kadim olduğuna delil gösterir. Nitekim Allah Teâlâ yaratma ile emretme arasını ayırmıştır. Eğer emir mahluk olsaydı bu ayrım doğru olmazdı*" [3] demektedir. Aynı şekilde el-Âmidî *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde " *Onun için bir yaratma ve emir belirlemiştir. Eğer emir mahluk olsaydı, anlam ألا له الخلق والخلق olurdu*"[4] demektedir. Aynı şekilde İbn Teymiyye bu ayeti, atfın farklılığı gerektirmesi sebebiyle Kur'ân'ın mahluk olmadığına delil olarak göstermiştir.[5]

Kadı Abdülcebbar'a gelirsek, daha önce işaret ettiğimiz gibi, atfın farklılığı gerektirmesine binaen hidayetin iman anlamında olmadığı görüşüne zıt bir tutum sergilediğini görüyoruz. Nitekim o " *Emrin yaratmadan ayrı olarak zikredilmesi, onun yaratıma dahil olmadığı anlamında olduğunu göstermez*"[6] demektedir. Daha sonra (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) ayeti gibi, görüşünün doğruluğunu gösteren ayetler aktarır. Onun görüşüne göre ihsan adalete dahildir. Aynı şekilde (وما أرسلناك إلا مبشرًا ونذيرًا) ayetinde nezirin beşir olduğunu söylemektedir.

---

1 Tefsîrü'l-Mâturîdî, C: VII, s. 143.
2 el-Eş'arî, **El-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, s. 63-64; Ebû Bekr el-Bakıllânî, **el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu ve Lâ Yecûzü el-Cehle bihi**, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000, s.68.
3 Tefsîrü'r-Râzî, C: XIV, s. 275.
4 el-Âmidî, **Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm**, (Tahk: Hasen Mahmûd Abdü'l-Latif), el-Meclisi'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Kahire, s. 110.
5 İbn Teymiyye, **Et-Tisîniyye**, (Tahk: Muhammed İbrahim el-İclân), Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1999, C: II, s. 586.
6 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 353; Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin, C: I, s.148.

(من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ayetinde Cebrail ve Mikailin meleklere dahil olduğunu söylemektedir.[1]

Daha önce aktardıklarımıza istinaden, Kadı Abdülcebbar'ın son delillendirmesinde daha öne yaptığı delillendirmeye göre daha zayıf bir görüş savunduğunu görüyoruz. Nitekim, atıfın farklılığı gerektirdiğini söyleyerek hidayetin iman olmadığını belirtmiştir. Ancak buradaki atfın ise farklılığı gerektirmediğini iddia etmektedir. Onun beşir, nezir, melekler, Cebrail, Mikail ifadelerinin geçtiği ayetlerde yaptığı delillendirmeye, has olanla itinanın daha fazla olması için[2], hassın genel olana atfıdır şeklinde cevap verdi. Allah Teâlâ'nın tartışma ve cedelin konumunda olan (أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ayetiyle ilgili ise, eğer emir yaratmaya dahil olsaydı, ayette emrin zikredilmesinin tekrar olacağını, sözün aslının tekrar edilmemesi olduğunu söylemiştir.[3] Halk ve emir arasını ayırmış ve emrin yaratmaya dahil olmamasını gerekli kılmıştır.[4]

Her iki grubun delillerini zikrettikten sonra, Ehli sünnetin delillerinin dilin kullanılışına ve Kadı'nın kendisinin zikrettiği ve bir çok yerde açıkladığı atıfın farklılığı gerektirmesi kuralına daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Kadı'nın bu kuraldan faydalandığını ve imanın hidayet olmadığını delillendirmek için, onu hidayet ve imanı birbirinden ayırma meselesinde onu kullandığını görüyoruz. Ancak bu kural, muhalifine karşı cevap verdiği ve emrin yaratma olmadığı ve emir ile yaratmanın arasının ayrılması ve buna göre ehli sünnetin belirlediği gibi Kur'ân'ın mahluk olmadığı meselesine uygulanamadı. Kadı Abdülcebbar, Kur'ân'da pek çok yerde[5] atıf konusundan yararlanmaya ve böylece mezhebinin görüşlerine hizmet eden delillendiremeler yapmaya çalışmıştır.

Kadı Abdülcebbar nahiv konuları ve anlmlarına önem verdiği gibi, cümlenin irabi konumunu da delil olarak kullanmıştır. Aşağıda görüşünün doğruluğunu göstermek için cümlenin irabı konumundan yararlandığı bazı yerleri zikredeceğiz:

---

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 354.
2 el-Eş'arî, **El-İbâne an Usûlî'd-Diyâne**, s. 64; Tefsîrü İbn Atiyye, C: II, s. 546; Hâşiyetü İbnü'l-Münîr alâ'l-Keşşâfi'l-İntisâf, C: I, s. 398; ed-Dürrü'l-Masûn, C: X, s. 368.
3 Tefsîrü'r-Râzî, C: XIV, s. 276.
4 Meâlimu Usûli'd-Dîn, s. 66.
5 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 285; C: I, s.173-174; C: I , s. 252; C: I , s. 383; C: II , s. 433; C: II , s. 542; C: II , s. 592.

5.3 Cümlenin İ'râbı İle İlgili Yaklaşımları

İ'rab olgusu, ilk Sâmî dilinin bir uzantısıdır. Ancak çoğu Sami dili, bu olguyu sürdüren Arap dilinin aksine, irab sonlarını koruyamamıştır.[1] İrab olgusu Arap dilinde mevcut kalmıştır. Nitekim doğru anlamın ve irab harekesinin veya cümlede irab konumunun değişiminin büyük bir etkisi olduğu için kelamın anlamının korunmasını amacıyla bu konuda pek çok eser telif edilmiştir. Anlam, çağlar boyunca dil alimlerini meşgul eden bir konu olmuştur. İbn Cinnî kitabında bunun tersini iddia edenlere cevap verdiği bir bölüm yazmış ve adını " *Arapların anlamı ihmal edip lafızlar ile ilgilendiğini söyleyenlere karşı cevap*" adını vermiştir. Burada " *Bil ki, bu bölüm Arapça'nın en asi, en şerefli ve en yüce bölümlerinden biridir... Araplar, lafızlarla ilgilinip onları düzeltip süsledikleri, onun şiirlerde, hutbede ve secideki hükümlerine bağlı kaldıkları gibi, anlam onlar için daha güçlü, daha şereflidir. Lafızlarla ilgilenme, anlama hizmet etme, onu yüceltme ve onu şereflendirme amacını taşır*"[2] demektedir.

Anlam, kelamın maksadıdır ve kelimelerin, lafızların ve cümlelerin onun çevresinde döndüğü eksendir. İrab ve Arap dilindeki nahive gelecek olursak, onun kelamın anlaşılması ve terkip edilmesinde büyük bir önemi vardır. Bu durumu ,Abdülkahir el-Cürcânî, nahivi küçük görüp onu önemsemeyenelere, nahivin Allah'ın kelamının dışına çıkmak olduğunu söyleyenlere cevap verirken vurgulamaktadır. Nitekim o "*Eğer lafızların anlamlarına bağlı olduğu, onları açanın , gizli amaçlarını ortaya çıkaranın , kelamın eksikliğini gösteren ölçütün nahiv olduğunu, nahivin doğrunun yanlıştan ayrılmasını sağlayan bir kıyas ölçütü olduğunu bilseydi, hissini inkar edenden ve gerçeklere nefsini karıştırandan başkası nahivi inkar etmezdi. Eğer durum böyleyse, bu nasıl önemsenmez*"[3] demektedir. İrab anlamları ayırır ve konuşanların hedeflerine vakıf olmayı sağlar.[4]

Arap dilinde bir bütün olarak i'rab olgusu böyledir. Cümlelerin irabına gelecek olursak, şöhretine rağmen cümle terimi Sibeveyh'e muasır olan nahiv çalışmalarında kullanılmamıştır. Sibeveyh'in kendisi de, ondan sonra gelenlerin kullandığı şekliyle cümle terimini kullanmamıştır. Bu terimi ondan sonra yaygınlaşan anlamıyla ilk

1 Mahmûd Fehmî Hicâzî, **İlmü'l-Lugati'l-Arabiyyeti**, Dârü Garîb li't-Tıbâati ve'n-Neşr, s. 144.
2 İbn Cinnî, **el-Hasâis**, C: I, s. 216-218.
3 el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, s. 28.
4 İbn Fâris, **es-Sâhibî fî Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyyeti**, s.143.

kullanan belki de *el-Müktedab*[1] kıtabında kullanan Müberrid'dir. Bundan sonra bu terim yaygınlaşmış ve kelam teriminin eş anlamlısı olmuştur. İbn Cinni, el-Cürcânî ve Zemahşerî bu iki terimi eşitlemiştir.[2] Sonra Radî, İbn Yaîş ve İbn Hişam gelmiş ve iki terimin arasını ayırmıştır.[3] Bugun de modern alimler kadim nahiv alimlerinin izinden yürümekte ve onların ayak izlerini takip etmektedir.[4]

Daha önce irabın, Arap dilinin varlığını koruduğu dilsel bir olgu olduğunu söylemiştik. İrab İbn Malik'in söylediği gibi ‚ref', nasb, cer ve cezm olmak üzere dört kısma ayrılır... Hareke ve sükunla irab asıldır. Harf ve hazf ile onla temsil edilir.[5] Ancak irabın bu alametleri müfrede has olan alametlerdir. Yani bu irab hareketleri munfasıl olduğu zaman müfred lafızlar içindir. Cümlelere gelince onların irabi mahallî irab olmaktadır. Nahiv alimleri cümleyi irab bakımından ikiye ayırmıştır: İrabda mahalli olan cümleler ve irabda mahalli olmayan cümleler. Cümlelerin irabı için, cümlenin müfred tarafından gerçekleştirilen bir dilbilgisel anlama sebep olmasını ölçüt olarak aldılar. Eğer böyle olursa cümlenin bu müfredin irabı geçerli olur.[6] Böylece, şartın gerçekleştiği ve müfred olarak tevil edildiği sürece, cümlenin irabı bizim için kolay olur. Cümlede aslolan onun irabda yeri olmamasıdır. Çünkü eğer onun irabda bir yeri olursa, müfred olarak takdir edilir. Çünkü mu'reb olan sadece tekildir. Cümlede asıl olan müfred olarak takdir edilmemesidir.[7] Bu durum, bize ilk nahiv alimlerinin cümleler değil müfredâtın irabına verdikleri önemin sebebini göstermektedir. Bunun nedeni onların fer' yerine asıl ile meşgul olmalarıdır. Bu yüzden Fahreddin Râzî *İ'râbu'l-Cümel* adlı kitabının mukaddimesinde " *Bazı eski alimler ve yenilerin bir kısmı, cümlenin ve benzerlerinin irabını yapmaya kalkışmıştır. Ancak onalrdan hiç biri, bu konudaki eksikliği gideren ve yolu açan müstakil bir eser yazamamıştır. İbn Hişam, üstün bir ilgi sarfe etmesiyle bu harekette öncülerden biriydi*"[8] demektedir.

1 Muhammed Hamâse Abdü'l-Latîf, **Binâü'l-Cümleti'l-Arabiyyeti**, Dârü Garîb, 2003, s. 21-22.
2 Hamâse Abdü'l-Latîf, **a.g.e.**, s. 23.
3 Hamâse Abdü'l-Latîf, **a.g.e.,** s. 25-27.
4 Fethî Abdü'lfettâh ed-Decenî**, el-Cümletü'n-Nahviyye- Neş'eten ve Tetavvüran**, MEktebetü'l-Fellâh, Kuveyt, s. 35.
5 İbn Mâlik, **Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Mekâsıd,** (Tahk: Muhammed Kâmil Burkân) Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1967, s. 7.
6 İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, 2/472; **Şerhu'l-Mufassal**, C: I, s. 88; el-Cümletü'n-Nahviyye- Neş'eten ve Tetavvüran, s. 93.
7 es-Suyûtî, **El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, (Tahk: Ğarîd eş-Şeyh), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007, 2/18.
8 Fahruddîn Kabâve, **İ'râbu'l-Cümel ve Eşbâhu'l-Cümel**, Dârü'l-Kalem, Halep, 1989, s. 5.

Cümlenin irabının Kadı Abdülcebbar'ın Müteşâbihu'l-Kur'ân adlı eserinde yaptığı dil delillendirmelerinde büyük bir rolü vardır. Aşağıda buna dair örnekler aktaracağız:

5.3.1 Sıfat Cümlesi

Cümlenin kadim ve modern alimlerin çabalarından elde ettiklerini topluca arz ettikten sonra, Kadı Abdülcebbar'ın, anlamı belirleyip mezhebinin görüşünü güçlendirmek irabda mahalli olan cümleleri delil olarak kullandığını görebiliriz. Bu yerlerden biri Allah Teâlâ'nın (وَاتَّقُوا يَوْماً لَا تَجْزِي نفْسٌ عَنْ نفْسٍ شَيْئاً وَلَا يقْبَلُ مِنهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يؤْخَذُ مِنهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ ينْصَرُونَ)ayetidir. Ayette geçen (لَا تَجْزِي نفْسٌ عَنْ نفْسٍ شَيْئاً) cümlesi (يَوْماً) ifadesi için sıfat olarak gelmiştir. Kadı Abdülcebbar bu ayetle kıyamet günü şefaatin nefyedilmesi meselesinde delil olarak kullanmıştır. Nitekim o " *Bu ayet, cezayı hak eden kişiye Hz. Peygamber'in şefaat etmeyeceği ve ona yardım etmeyeceğine delildir. Çünkü ayet (يَوْماً) için sıfat olarak gelmiştir ve onda bir tahsis yoktur*" [1] demektedir. Zemahşeri, şefaatin nefyedildiği bu delillendirmeyi vurgulamakta ve "*İfadenin, nefislerden bir nefis şeklinde nekra gelmesinin anlamı, külli bir umutsuzluk ve arzuların kesilmesidir*"[2] demektedir.

Nahiv kitaplarına baktığımızda, Sibeveyh[3], ez-Zeccâc[4], İbn Cinnî[5], İbn Hişam[6], İbn Akîl[7] ve es-Suyûtî[8] gibi alimlerin bu cümlenin (يَوْماً) kelimesini sıfatı olarak geldiği görüşünü zikrettiklerini görürüz. Ancak sıfat olarak gelen bu cümlede mevsufu sıfata bağlamak için mutlaka bir zamirin olması gerektiğini söylemektedirler. Onun hazfiyle ilgili iki görüş ortaya konmuştur. Birincisi zamirin ve harfi cerin yani (فيه) ifadesinin hazf edildiğini söylemektedir.[9] İkinci görüş ise hazfin aşamalı olduğu görüşüdür. İbnü'ş-Şecerî bu görüşü es-Sekkâkî'den nakletmektedir. Nitekim o " *Mahzufun الهاء dışında bir şey olması doğru değildir. Yani önce cer harfi hazf edilmiş sonra aid (zamir) hazfedilmiştir"*[10] yani önce harf olan في hazfedilmiştir. Böylece zamir fiile

1 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 161.
2 Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: I, s. 136
3 El-Kitâb, C: I, s. 386.
4 ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, C: I, s. 128.
5 İbn Cinnî, **El-Hasâis**, C: II, s. 475.
6 İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, C: II, s. 617
7 İbn Akîl, **Şerhu İbn Akîl**, C: II, s. 186.
8 Süyûtî, **El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, C: I, s. 147.
9 El-Kitâb, C: I, s. 386.
10 İbnü'ş-Şecerî, **Âmâli,** (Tahk: Mahmûd Muhammed et-Tanâcî), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1991, C: I, s. 6.

birleşmiş ve تجزيه olmuştur. Ardından zamir de hazfedilmiş ve fiil تجزى olmuştur"[1] demektedir. Ancak dil alimlerinin çoğu her iki yorumun da caiz olduğunu söylemiştir.[2]

el-Ahfeş *Meâni* adlı eserinde, zamanın fiile izafe edilmesi başlığı altında bu ayeti incelemekte ve "اليوم" kelimesinin tenvinli gelmesinin sebebi olarak "فيه" nin muzmer olması ve onun "اليوم" in sıfatı olmasını gösterir. Sanki ayet (يوماً لا تَجْزِى نفسٌ عن نفسٍ فيه شيئاً) demektedir. "فيه" ifadesinin idmar edilmesi de onun fiile izafe edilmesi de caizdir. Nitekim sen (هذا يومُ يفعل زيد) dersin. Fiile izafe edilen isimler sadece zaman isimleridir. Bu yüzden "فيه" deki idmar caizdir. Başka bir topluluk الهاء idmar edilmiş ve (لا تَجْزِيهِ) kastedilmiş demiştir. Böylece buradaki الهاء zamirini yevm ismine meful yapmışlardır. Bu senin (رأيتُ رجلاً يحبُّ زيدٌ) demen ve (يحبُّه زيد) anlamını astetmen gibidir. Bu dilde muzaf olur. (اذكر يومَ لا ينفعُكَ شيء)dersin ve (يومَ لا منفعة) anlamını kastedersin. Aynı şekilde zaman bildiren isimler fiile izafe edilebilir. Allah Teâlâ (هذا يَوْمُ لاَ يَنطِقُونَ)demekte ve (يومُ لا نطقَ) anlamını kasteder. (هذا يومُ لا ينطِقون) ifadesinde zamiri idmar etmek ve onu yevm ifadesini sıfatı yapmak cazidir. Çünkü yevm nekra gelmiştir. Fiil ona sebep olan bir şey için kılınmış ve fiil tekaddüm etmiştir. Bu durumda fiil onun hepsinin sıfatı olur. Sanki sen, onun sebebi düşmüş ise, yevm için bir sıfat belirlemiş gibi olursun"[3] demektedir.

Dil alimlerinin görüşlerinden aktardıklarımızla, hepsinin nekra olan "يومًا"ifadesinden sonra gelen cümlenin onun sıfatı olduğunu söylediklerini görüyoruz. Ancak tartışma, gördüğümüz gibi mahzufun takdiriyle ilgilidir. Kadı Abdülcebbar, bu cümlenin i'rabının takdirini, kıyamet gününün bu sıfatının o gün şefaatin kabul olmadığına delil olmasını kullanmıştır. Kadı bu ayetin delillendirmesiyle Allah Rasülü'nün kıyamet günü şefaatini nefyetmeye çalışmıştır.

Maturîdîlere gelirsek, onlar şefaatin gerçek olduğunu ve kıyamet günü gerçekleşeceğini söylemektedir. Mu'tezile'nin bu ayetle şefaatin nefyedilmesine dair yaptığı delillendirmeyi zikrettikten sonra " *Eğer bu ayetin zahirinde zikredilenlerle şefaatin nefyi gerekli olsaydı, Allah Teâlâ'nın (يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ* ve*وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ) ayetleriyle şefaatin varlığı gerekli olurdu. Zira o bu iki ayette Allah Teâlâ o gün لَهُ قَوْلًا)*

1 Şerhu İbn Akîl, C: II, s. 198.
2 İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, C: II, s. 617.
3 el-Ahfeş, **Meânî'l-Kur'ân**, (Tahk: Hüdâ Mahmûd Karâa) Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1990, C: I, s. 92-93.

bazıları için şefaate izin vermektedir. Bu durumda sizin şefaatin nefyi için zikrettikleriniz mutlak bir reddi gerektirmez. Aksine bu nefy bazı varlıklar için geçerlidir. Ancak şefaatin bazıları için var olduğunu söylemek gerekir"[1] demektedir. Yani Maturidi daha önce geçen ayette genelin tahsisini savunmaktadır. Mu'tezile'ye muhalif olan alimlerden gibi bazıları da bu görüşü savunmuştur. Nitekim et-Taberî, müfessirlerin bu ayette geçen nefs ile kastedilenin kafirlerin nefsi olduğunu her nefsi kastetmediğini söylemektedir.[2] İbn Cevzî[3], İbn Kesîr[4] ve el-Beydâvî tefsirinde aynı görüşü zikretmiştir. el-Beydâvî tefsirinde bu ayetin yahudilere hitaben nazil olduğunu ve babalarının kendilerine şefaat edeceğini zanneden yahudilere karşı cevap olarak nazil olduğunu zikretmiştir. Yani bu ayet genel değildir, yahudilere hastır. Nitekim o " *Bu görüşü hitabın Yahudilere olduğuna destekler. Ayet Yahudiler arasında, babalarının kendilerine şefaat edeceğini sananlara cevap olarak inmiştir*" [5] demektedir. Mu'tezile'ye muhalif olanlar şefaatin nefy edilmesi görüşüne ve Zemahşerî'nin burada geçen nekra ifaenin sözün umumu kapsamasına sebep olduğu görüşüne karşı çıkmatadır. Burada geçen umunun onu tahsis etmediğini, aytler ve haberlerin Allah Rasulü'nün şefaatini ispatladığını söyleyerek onlara karşı çıkmışlardır. Yani bu umum tahsis edilmiştir ve has olan umum olana tekaddüm etmiştir.[6]

Bu sunumdan sonra Kadı Abdülcebbar'ın kıyamet günü için sıfat olan cümlenin irab yeriyle yaptığı delillendirmesinin doğru olduğunu, bu cümlenin, nekradan sonra gelmesi sebebiyle, yevm kelimesinin sıfatı olduğunu söyleyen alimlerin görüşlerine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu nefyin umumu ve onun kati görüşü ise, muhaliflerin delillerini aktardıktan sonra zayıf bir görüş olduğu açıkça görülmektedir. Bu zayıflığın iki sebebi vardır:

- Bu ayetin muhatabının Yahudiler olduğunun ihmal edilmesi.
- Bu nefyin tahsis edilmeyip umumu kapsamasıdır. Daha önce gördüğümüzgibi Allah'ın istediği kişi için kıyamette şefaate izin vereceği ihitmalini bildiren ayetler vardır. Bu ihtima, Kadı Abdülcebbar'ın savunduğu ve Zemahşerî'nin

1 Te'vîlâtü Ehli's-Sünne, C: X, s. 382.
2 Tefsîrü't-Taberî, C: I, s. 347.
3 Zâdü'l-Mesîr, C: I, s. 77.
4 Tefsîrü İbn Kesîr, C: I, s. 256.
5 Tefsîrü'l-Beydâvî, C: I, s. 79.
6 Tefsîrü'r-Râzî, C: VIII, s. 241; el-Îcî, **el-Mevâkıf**, C: III, s. 809.

devam ettirdiği, nefyin umumu kapsaması ve kesnliği görüşünü zayıf bir görüş haline getirir.

Kadı Abdülcebbar'ın kendi görüşünün doğruluğunu göstermede ona dayandığı yerle arasında Allah Teâlâ'nın (يا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ) ayeti de vardır. Bu ayette geçen غيرkelimesi için üç farklı kıraat vardır:[1]

- Birincisi onun ref halindeki kıraatidir. Bu kıraate göre o, mahalli takip edilmesiyle (خالق) kelimesinin sıfatı veya (خالق) kelimesinin mübtedası veya istifahama dayanan vasfın haberinin yerini alan fail olur.

- İkinci kıraat kesra ile okunmasıdır. Bu durumda (خالق) kelimesinin sıfatı olur.

- Üçüncü kıraat nasb kıraatidir. Bu durumda o istisna olur.

Ancak burada delillendirme yapılan yer (يرزقكم من السماء والأرض) cümlesinin irabıdır. Zira bu cümle ref mahallinde, kıraat çeşitlerinde gördüğümüz gibi (خالق) kelimesinin sıfatı ,irabde mahalli olmayan istinafi cümle veya (خالق) kelimesini mübteda yapanlara göre (خالق) kelimesinin ref mahallinde olabilir[2]. Buradaki delillendirme noktası, Kadı Abdülcebbar'ın bu ayeti kullanarak Allah'tan başka yaratıcı yoktur diyen muhaliflerine cevap vermesidir. Bu görüşe göre insan fiillerini yaratmamaktadır. Onlar (يرزقكم) ifadesinin irab yerini kullanmakta ve onun istinaf olduğunu söylemektedirler. Kadı Abdülcebbar ise bu yoruma karşı çıkmakta ve bu ayette kullanılan halık ile kastedilenin sadece Allah Teâlâ olduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır. Zira " *Allah Teâlâ bunu kesin olarak söylememiş onu rıka bağlamıştır. Bize göre, Allah'tan başka rızkı veren bir yaratıcı yoktur. Çünkü Allah'tan başkasının rızkı vermesi mümkün değildir*"[3] demektedir.

Zemahşerî de Kadı Abdülcebbar'ın (يرزقكم) cümlesiyle ilgili görüşüne yakın olması için bu ayet için mümkün olan irab çeşitlerini saymıştır. Ancak o başka yerlerde de bu görüşü takip etmekte ve " *(لاَ إِلَـه إِلاَّ هُوَ) ayetinin, üçüncü görüşte (يرزقكم) ayetinde*

1 İbn Mücâhid el-Bağdâdî, **Es-Seb'a fi'l-Kırâat**, (Tahk: Şevkî Dayf), Dârü'l-Meârif, Mısır, h.1400, s.284; İbn Hâleveyh, **el-Huccetü fi'l-Kırâati's-Seb**, (Tahk:Abdülâli Sâlim Mükrim), Dârü'ş-Şark, Beyrut, 4.Basım, h.1401, s.157.

2 el-Ukberî, **et-Tibyân fi İ'râbu'l-Kur'ân**, (Tahk: İbrahim Atvu Avd,) el-Mektebetü'l-İlmiyye, Pakistan, C: II, s. 199 ; es-Semîn el-Halebî, ed-Dürrü'l-Masûn, (Tahk: Muhammed Ahmed el-Harrât), Dârü'l-Kalem, Dımaşk, C: III, s. 212.

3 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 642.

olduğu gibi ayrı bir cümle olduğunu onun irabda mahalli olamdığını söylemektedir. Eğer o (يرزقكم) ayetinin öncesiyle birleşmesi gibi birleşseydi, anlam ona destek olmazdı. Çünkü senin هل من خالق آخر سوى الله لا إله إلاّ ذلك الخالق demen doğru değildir. Zira هل من خالق سوى الله sözün Allah Teâlâ'nın ispatıdır. Eğer bunu deseydin, ispattan sonra nefy ile geçersiz olurdun"[1] demektedir.

Ancak İbn Sîde, ki onun Mu'tezile olduğu söylenir, (يرزقكم) cümlesinin müstanif olduğunu tercih etmektedir. Ona göre bu görüş "*Allah'tan başka bir yaratıcını varlığını engellediği için*"[2] daha evladır. Bu görüş Ehli sünnetin hepsinin savunduğu ve halık lafzının Allah'tan başkası için kullanılmasının caiz olmaması sebebiyle tercih ettikleri görüştür.[3] el-Cürcânî halık lafzının Allah'tan başkasına kullanılmasının zayıf olmasını " *Eğer هل من خالق غير الله رازق لكم denseydi, anlam kastedilen olmazdı*"[4] sözleriyle vurgulamaktadır.

Gerçek şu ki, Kadı Abdülcebbar Allah'tan başka bir yaratıcıyı delillendirme çabasında, bununla mutlak anlamıyla yaratmayı değil fiilleri yaratmayı amaçlamış olsa bile dayandığı şeyde başarılı olamamıştır. Çünkü onun delillendirmesi, onun dilsel ve nahive dayalı analizinden de açıkça görüldüğü gibi, mezhebinin görüşünü güçlendirmeyecek zayıf bir delillendirmedir. İbn Sîde ve Zemahşerî gibi bazı Mu'tezile büyükleri bu nahiv yorumunun zayıf olduğunu ve bunu ayetin siyakına uygun olmadığını söylemiştir.

5.3.2 Hal Cümlesi

Hal cümlesi, irabda mahalli olamayn cümleler arasında sayılır. Nahiv alimleri onunla sıfat cümlesi arasında " *marifeden sonra gelen cümlenin hal, nekradan asonra gelen cümlenin sıfat cümlesi*" olduğunu söyleyerek ayrım yapmaya çalışmıştır. Onlar bu ayrımı yaklaşık olarak yapmıştır. Çünkü marifeden sonra sıfat olarak gelen cümleler olabilir. Allah Teâlâ'nın (كمثل الحمار يحمل أسفارًا) ayeti buna örnektir. Çünkü ayette geçen (يحمل) cümlesi hal cümlesi de sıfat cümlesi de olabilir.[5] Hal cümlesi iki şartın varlığını gerektirmektedir. Bunlardan biri, cümlede halin sahibine dönen bir zamirin

1 el-KEşşâf, C: III, s. 607-608.
2 İbn Sîde, **İ'râbu'l-Kur'ân**, C: VII, s. 223.
3 İbnü'l-Münîr, **el-İntisâf**, C: III, s. 268; el-Bahru'l-Muhît, C: VII, s. 287; Hâşiyetü'ş-Şihâb, C: VII, s. 570.
4 el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, C: I, s. 177.
5 İbn Hişâm, **Muğnî'l-Lebîb**, C: II, s. 428-429.

olması, ikincisi ise واوharfinin daha önce geçmesidir.[1]. Ancak eğer hal müfred ise ona واو harfi dahil olmaz. Cümleye gelirsek böyle değildir. Çünkü o müstakildir ve bu sebeple ona hal olarak gelen unsurla bağlanmasına ihtiyaç duyar. Hem zamir hem de vav harfi bu bağlamaya uygundur.[2]

İsim cümlesinin hal olduğu durumda bağlantı amaçlı gelen vav harfi, Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserinde gördüğümüz gibi şarttır. Aksi durumda doğru olmaz. el-Cürcânî bunu vurgulamakta ve " *Ölçü ve asıl, mübteda ve haberden oluşan cümlenin vav harfi olmadan hal konumunda gelmeyeceğidir. Böyle gelen bir cümle, aslın ve kıyasın dışındadır. Tevilin ve teşbihin bir çeşitidir*"[3] demetedir. el-Cürcânî bu duruma " *Eğer cümlenin mübtedası halin sahibi olan bir zamirse, onun vav harfi olmadan gelmesi elbette doğru değildir*"[4] sözleriyle işaret etmektedir.

Hal cümlesinin, kendisinden önce gelen cümleye hal olabilmesi için iki şartı vardır. Kadı Abdülcebbar hal cümlesinin irab yerinden hareketle, Allah Teâlâ'nın kafirlerin küfrünü irade etmediği görüşünü delillendirmede hal cümlesinin irabına dayanmıştır. Allah Teâlâ'nın **(فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ، إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ)** ayetini delil getirmiş ve " *Sözün zahiri zikrettiği durumlar sebebiyle onlara azap etmek istemektedir. Allah'ın onların küfrünü irade ettiğine bir delil yoktur. Sadece onların kendilerinden istenmeyen bir halde yani küfürde olduklarını zikretmiştir. Onlar bir hal ve sıfat üzereyken, onalrdan bir şey istediğinde onların böyle olmalarını irade etmiş olması gerekmez. Çünkü birisi oğlu hasta olduğunda doktordan çocuğunu iyileştirmesini ister, onun hastalığını istemez*" [5] demiştir. Kadı Abdülcebbar'ın görüşüne göre bu ayetin anlamı ve **(وهُمْ كَافِرُونَ)** cümlesinin irabının takdiri, Allah'ın onların küfür halinde olmasını istemesi değil, onların ruhlarını alacağı halin ve içinde bulundukları durumun haber verilmesidir.

Aynı ayeti delil göstererek Allah Teâlâ'nın kafirlerin küfrünü irade ettiği görüşünü savuan muhaliflerin görüşlerine gelirsek, İmam Râzî'nin "*Ashabımız, (وتزهق أنفسهم وهم كافرون) ayetini mevcut olan her şeyin Allah'ın iradesine dahil*

1 ez-Zemahşerî, **El-Mufassal fî Sun'ati'l-İ'râb**, s. 92.
2 el-Kazvînî, **el-Îdâh**, (Tahk: Muhammed Abdülmünim Hafâcî), Dârü'l-Cîl, Beyrut, 3.Basım, C: III, s.143.
3 el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, C: I, s. 218.
4 el-Cürcânî, **Delâilü'l-İ'câz**, C: I, s. 202.
5 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 409.

olduğuna delil getirmiştir. Ayetin anlamı, Allah Teâlâ'nın onların ruhlarını küfür halinde almayı irade etmesidir. Bunu isteyen onların küfrünü de irade eder" [1] demektedir. Kadı Abdülcebbar'ın delillendirmesi sırasında öne sürdüğü, birisi oğlu hasta olduğunda doktordan çocuğunu iyileştirmesini ister, onun hastalığını istemez görüşüne[2] İmam Râzî " *Eğer hasta olan kişi doktora أريد أن تدخل علي في وقت مرضي derse bunun anlamı hastalığımı gidermen için çabalamanı istiyorum olur... Bu durumda istenen ve talep edilen şeyin bu şeyin ortadan kaldırılmasıdır. Bu ayetin tersine olarak onun varlığının kastedilen şey olması imkansızdır*"[3] sözleriyle karşı çıkmaktadır.

Gerçek şu ki, Kadı Abdülcebbar'ın buradaki dellillendirmesi -ki en doğrusunu Allah bilir- dile daha yakındır. Dil kitaplarına baktığımızda, hal cümlesinden önce gelen vav harfine Sibeveyh'in واو الابتداء adını verdiğini ve onu (إذ)e benzettiğini[4] görüyoruz. İbn Serrâc ona واو الوقت"adını vermiştir.[5] el-İsbehânî " *Hal vavina, واو القطع, واو الاستئناف, واو الابتداء ve واو (إذ). gibi adlar verilmiştir..*"[6] demektedir. Dil alimlerinin sözlerinden anlattıklarımız, hah vavının, kat', istinaf, ibtida ve vakit anlamlarına geldiğine delildir. Bunların hepsi önceki cümlenin hükmünü hal cümlesinden kesilmesine işarettir. Yani Kadı Abdülcebbar'ın buradaki delillendirmesi, Râzî'nin Allah'ın küfrü irade ettiğine dair delillendirmesine göre dil mantığına daha yakındır. Bilakis durum , en doğrusunu Allah bilir, Kadı Abdülcebbar'ın " *Yüce Allah azap ve benzeri şeyleri, ancak kulu kafir olduğu zaman irade ettiği*"[7] görüşüne uygundur.

1 Tefsîrü'r-Râzî, C: XVI, s. 73.
2 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 409.
3 Tefsîrü'r-Râzî, C: XVI, s. 74.
4 el-Kitâb, s. 90.
5 İbnü's-Serrâc, **el-Usûl fi'n-Nahv**, (Tahk: Abdülhüseyn el-Fitlî) Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, C: I, s. 265.
6 el-İsbehânî, **İ'râb'l-Kur'ân**, (Tahk: Fâize binti Amrü'l-Müeyyid), 1.Basım, 1995, C: I, s. 32.
7 Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 409.

6. DİL OLGULARININ KULLANILMASI

6.1 Tazmin ile ilgili Kullanımlar

Dilde Tazmin: Tazmin sözlük geleneğinde ض - م - ن maddesi altında yer almaktadır. Sözlüklerde aktarılan bilgilere göre tazmin bir şeyi ister hakiki ister mecazi[1] anlamda başka bir şeye dahil etmek, içine koymak anlamına[2] gelmektedir.

Bu olgunun terim anlamına[3] gelecek olursak, Sibeveyh Arapların söz kullanımları hakkındaki konuşurken bu olguya " *Onların söz kullanımında, bir şeyi konuşmanın geri kalanında olmayan bir yere koymaları vardır*"[4] sözleriyle işarette bulunmuştur. Aynı şekilde İbn Cinnî de " *Bil ki, eğer bir fiilin başka bir anlamı varsa ve bunlardan biri bir harf ile diğeri başka bir harf ile müteaddi oluyorsa bu durumda Araplar [anlamı] genişletir ve harflerden birini, bu fiilin diğer fiilin anlamında olduğunu bildirerek diğerinin yerine koyar*"[5] sözleriyle bu olguya işarette bulunmuştur. İbn Hişâm ise " *Onlar - yani Araplar- bir lafza başka bir lafzın anlamını katarlar ve onun hükmünün verirler. Bu durum tazmin olarak adlandırılır*"[6] demiştir.

Alimlerin tazmin olgusu hakkında söyledikleriyle bu olgunun " *bir lafza, kelime her iki kelimenin görevini yapacak şekilde başka bir lafzın anlamının katılması*" [7] anlamında olduğu bizim için açıklık kazanmaktadır. Tazmin olgusu, her ne kadar harfler arasında daha çok meydana gelse de[8] kimi zaman isimlerde kimi zaman fiillerde kimi zaman da harflerde gerçekleşir.[9] Kadı Abdülcebbar'ın tutumuna dönecek olursak, onun tazmin olgusunu kelami mezhebinin görüşlerini hizmetinde kullandığını görmekteyiz. Aşağıda bunun örneklerini açıklayacağız:

---

1 Ahmed Hasan Hâmid, **Et-Tadmîn fi'l-Arabiyyeti,** Dârü'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm, 2001, s. 39.
2 El-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luga**, (Tahk. Muhemmed İvaz Murib) Daru-İhyau't - Turâsi'l – Arabî, Beyrut, 2001, C: II, s. 49; el-Cevherî, **es-Sıhâh**, (Tahk. Ahmed Abdülgafûr Attâr) Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1987, C: VI, s. 2155; Lisânü'l-Arab, C: IV, s. 2611; Tâcü'l-Arûs, C: XVIII, s. 347.
3 Burada bahsettiğimiz tazmin olgusu sarfi veya aruzi tazmin değildir.
4 Sibeveyh, a.g.e., C: I, s. 51.
5 İbn Cinnî, **El-Hasâis**, C: II, s. 310.
6 İbn Hişam, **Muğnî'l-Lebîb**, (Tahk. Mâzin el-Mübârek, vd.) Darü'l-Fikri, Dımaşk C: II, s. 685.
7 Ahmed Hasan Hâmid, a.g.e., s. 41.
8 Bedrudd'in ez-Zerkeşî, **El-Burhân fî Ulûmi'l-Kurân**, C: III, s. 338.
9 İbn Cinnî, El-Hasâis, C: II, s. 312.

6.1.1 Muhabbet Kelimesine İrade Anlamının Tazmini

Kadı Abdülcebbar, muhabbet kelimesinin irade anlamını içerdiği görüşüne dayanmıştır. Ve bu görüşünden, Allah Teâlâ'nın şerri kötülüğü asla istemediği/irade etmediği ve sadece hayrı iyiliği istediği, çünkü Allah Teâlâ'nın şerri ve kötülüğü sevmediği bu durumda onu irade etmeyeceği/istemeyeceği şeklindeki görüşünü delillendirmede faydalanmıştır. Kadı Abdülcebbar Allah Teâlâ'nın (لا يحبّ اللهُ الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) ayetiyle ilgili " *Kulların açığa vurduğu çirkin sözleri Allah Teâlâ'nın istemesinin / irade etmesinin caiz olmadığı görüşüne delildir. Çünkü ayette Allah Teâlâ için kullanınan muhabbet fiiili irade anlamındadır. Ayetin hakikati bize göre böyledir*"[1] demiştir.

Muhabbet kavramı Kadı Abdülcabbar'a göre iradeyi içerir ve onu gerektirir. Aynı şekilde Eş'âriler de iradenin muhabbet olduğunu, muhabbetin iradeyi gerektirdiğini ve ikisinin aynı anlamda olduğunu düşünmektedir.[2] el-Bağdâdî Eş'ârilerin bu konu hakkındaki icma ettiğini (aynı görüşte olduğunu zikretmiş) ve "*Ashabımız Allah'ın iradesinin onun meşieti ve ihtiyarı anlamına geldiğinde, bir şeyi irade etmesinin o şeyin yokluğundan hoşlanmaması, onu kerih görmesi anlamına geldiğinde ittifak etmişlerdir*" demiştir.[3] Ancak ondan sonra gele İmam el-Cüveynî, bu konunun Eş'arî imamlarının birbirinden farklı düşündüğü konulardan olduğunu söylemiştir. Onlardan bazıları kötü ve fasid durumlar için muhabbet kelimesinin kullanımasını uygun görürken bazıları da kötü durumlar için bu kullanımı yasaklamış ve "*Eğer bir kimse Allah Teâlâ kafirin küfrünü sever ve ondan razı olur derse, Eş'arî imamlarımızdan bir kısmı bu ismi kullanmaz ve bu kullanımı reddeder*" demiştir. Devamında Eş'arî imamların muhabbet konusundaiki gruba ayrıldığını, gruplardan birinin muhabbet kelimesine lütuf (in'âm) ve üstünlük (ifdâl) anlamlarını tazmin ederken diğer grup irade anlamını tazmin ettiğini zikreder. Bu konuda "*Onlar bu konuda iki gruba ayrıldılar. Bazıları muhabbet ve rıza kelimleriyle Allah Teâlâ'nın lütuf ve yardımları ifade edilir dediler. Onlardan bazıları da muhabbet ve rızayı irade anlamına hamlettiler. İmamlarımızdan muhakkik olanlar muhabbetin irad ve rıza anlamında*

1 **Müteşâbihü'l-Kurân**, C: I, s. 281.
2 Nureddin Hasan bin Abdülhasen, **Er-Ravdatü'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâirati ve'l-Mâtûridiyyeti,** (Tahk:Muhammed Ahmed Abdülaziz), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, s. 61.
3 Abdülkahir el-Bağdâdî, **Usûli'l-Îmân, Dârü'l-Hilâl,** Beyrut, 2003, s. 84.

olduğunu, Allah Teâlâ'nın küfre muhabbet ettiğini ve kafire ceza olması için küfründen razı olduğunu söylediler"[1] dedi.

Eş'arî imamlarının bu konuyu caiz görmek ve men etmekte kendi aralarında ihtilafa düştüklerini görüyoruz. Bunun sebebi Allah Teâlâ'nın küfrü sevmesi ve onu irade etmesidir. Bu nedenle İmam el-Cüveynî'nin söylediklerini aktardıktan sonra onlardan muhakkik olanların Allah Teâlâ'nın küfrü irade ettiğini, ou sevdiğini ve ondan razı olduğunu söylediklerini görüyoruz. Çünkü onlara göre dünyada Allah Teâlâ'nın iradesi olmadan meydana gelen hiçbir şey yoktur. Bu nedenle Allah küfrü irade eder ve ondan razıdı. Onları böyle düşünmeye iten muhabbet kelimesinin irade anlamını, iradenin de muhabbet ve rızayı tazmin ettiğini söylemeleridir.

İmam Mâtürîdî ise bu konuda Mutezile ve Eş'arîlerden ayrılmaktadır. Zira o muhabbetin iradeyi tazmin etmediğini, iradenini muhabbeti gerektirmediği görüşündedir. İmam Mâtürîdî iki kavramın arasını ayırmış ve bu konu için *et-Tevhîd* adlı kitabında özel bir başlık açmıştır. Bu bölümde Allah Teâlâ'nın (إن الله يحب التوابين) ve (والله لا يحب الفساد) وقوله (إن الله يحب التوابين) ayetlerini zikrettikten sonra "*Bu ayetler muhabbet ve rızayı özel, meşiet ve iradeyi genel olarak görmemizi gerektirir. Allah Teâlâ'nın fiillerinden iradesiyle vasıflandırılanlar rıza ve muhabbet ile nitelenmez*."[2] demiştir. İmam Mâtürîdî irade ve muhabbetin arasını ayırmış ve muhabbet daha özel iradeyi ise daha genel kılmıştır. Çünkü bir adam belki de sevmediği (muhabbet etmediği) bir şeyi irade edebilir. Bu konudaki düşüncesini delillendirmek için " *Bir adam razı olmadığı ve sevmediği (muhabbet etmediği) bir şeyi yapabilir. Ancak onun irade etmediği bir şeyi yapması imkansızdır*"[3] demiştir.

Ancak Kadı Abdülcabbar bu görüşe Allah Teâlâ'nın (لا يحبّ اللهُ الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) ayetini delil göstererek karşı çıkar. Kadı Abdülcabbar bu ayete, kulların meydana gelen kötü fiillerinin Allah Teâlâ'nın iradesiyle gerçekleştiğini söyleyen görüşü reddetmek için dayanmıştır. Çünkü ona göre muhabbet irade anlamını tazmin etmektedir. Bu durumda eğer Allah Teâlâ kulların fiillerinden kötü olarak meydana gelenleri sevmiyor olsaydı (muhabbet

1 el-Cüveynî, **El-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd**, (Tahk: Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmin'im Abdülhamid), Dârü's-Seâdeti, Mısır, 1950, s. 258-259.
2 el-Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd,** s. 297.
3 el-Mâturîdî, **Kitâbü't-Tevhîd,** s. 297.

etmeseydi) onları irade etmiyor olurdu. Kadı Abdülcebbar'ı muhabbetin irade anlamını tazmin ettiğini söylemeye iten şey [1], Allah Teâlâ'yı mahlukatına benzetmekten ve muhabbetin gerektirdiği anlamlardan biri olan şehvet anlamından kaçınmak için, muhabbet kelimesinin İlahi Zât ile birlikte kullanılmamasıdır. Kadı Abdülcebbar özellikler bu noktadan hareketle muhabbet kelimesinin bu anlamla Allah Teâlâ'ya nisbet edilmesini reddetmiştir. Bilakis Allah Teâlâ hakkında kullanılan muhabbet kelimesi irade anlamındadır demiş ve bizde bulunan muhabbetin de aslında bu anlamda onlduğunu vurgulamıştır.

Kadı Abdülcebbar muhabbet kelimesi Allah Teâlâ'ya nisbet edildiğinde irade anlamını tazmin ettiğini ve ona halmedilmesi gerektiğini (وأحسنوا إن الله يحب المحسنين) ayetine atıfta bulunarak delillendirmiştir. Bu ayeti muhabbetin irade anlamını tazmin etmediğini söyleyen ve kendisine muhalefet edenlere delil olarak sunmuştur. Onarın bu görüşlerini "*Allah Teâlâ'nın kötülüğe ve fesada olan muhabbeti onlara göre ihsana güzelliğe olan muhabbeti gibidir. Çünkü muhabbet iradedir ve insanın muhabbet ettiği her şey onun irade ettiğidir ve irade ettiği her şey de muhabbet ettiği, sevdiğidir*"[2] sözleriyle çürütmektedir.

Kadı Abdülcebbar dilde muhabbetin irade anlamını içerdğini ve iradenin muhabbeti gerektirdi düşüncesindedir. Ancak İbn Fâris'in *Mekâyîsü'l-Luga* adlı kitabına baktığımızda (حبّ) maddesinde " *Onun üç kök anlamı vardır. Birincisi lüzum ve sebat, ikincisi bir şeyin tohumu, tohumlu anlamı ve üçüncüsü kısalık niteliğidir.* الحبحاب *kelimesi kısa adam için kullanılır. Lüzum ve tohum ve muhabbet anlamlarına gelirsek onun iştikakı, bir şey lazım olduğunda kullanılan* أحبّه *dan gelir*"[3] denmektedir. Bunun bir benzerini *Lisânü'l-Arab*'ın yazarı İbn Manzur söylemiştir. Zira o "*Muhabbet sevgidir ve o buğzun, nefretin zıttıdır. Bu maddenin kökü lüzum ve sebata işarete edet. Onun iştikakı bir şey lazım olduğu zaman kullanılan* أحبّه *dur*"[4] demektedir.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Fürûk el-Lugaviyye* adlı eserine bakacak olursak, Ebû Hilâl'in kitabın yedinci bölümünü "*İradelerin ve ona yakın olan şeylerin sınıflandırılması*" başlığın ayırdığını görürüz. Bu başlığın altında "*Muhabbet bir şey*

1 İbn Manzûr, **Lisânü'l-arab**, C: II, s. 742.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 191.
3 İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga,** C: II, s. 26.
4 İbn MAnzur, Lisânu'l-Arab, C: II, s. 742.

için kullanılır ama onunla başkası kastedilir. Irade için durum böyle değildir. Zeyd'i seviyorum dersin ama onun ikramını ve faydasını sevdiğini kastedersin. Ancak bu anlamda Zeyd'i istiyorum diyemezsin. Allah Teâlâ'yı seviyorum dersin ve ona itaat etmeyi sevdiğini kastedersin ancak bu anlamda onu irade ediyorum diyemezsin"[1] demektedir. Böylece Ebû Hilâl bu bakımdan muhabbet ve iradenin arasını ayırmıştır. Muhabbetin her kullanım ve bağlamda gerekli olmayacak birden fazla anlamı vardır. Ancak içinde geçtiği bağlama göre onun anlamları arasında mutlaka bir ayrım yapmak gerekmektedir.

Ancak Ebû Hilâl muhabbet ve iradenin içerebileceği anlamları zikrettikten sonra bu bölümün sonunda Kadı Abdülcebbar'ın ispat etmeye çalıştıyı konuya döner ve muhabbetin irade anlamını içerdiğini ispat etmek için "*Bununla birlikte muhabbet iradedir. Bunun delili bir insanın herhangi bir şeyden nefret ederken onu istemesinin mümkün olmamasıdır*" [2] demektedir. Eğer durum insan için böyleyse, Kadı Abdülcebbar'ın dediği gibi muhabbetin Allah Teâlâ'ya izafe edildiği durumlarda böyle yorulanması daha evladır.

Yukarıda geçenlerden Kadı Abdülcebbar'ın muhabbetin irade anlamını gerektirdiğini söylemek için (أحبّ) fiilinin (أراد) anlamını tazmin ettiği görüşüne dayandığını görüyoruz. Allah Teâlâ'nın iyiliği isteyip çirkin şeyleri irade etmediği görüşünün doğruluğunu ispat etmesi için, bu görüşü Kur'an-ı Kerim'den başka delillerle de desteklemektedir. Burada Allah Teâlâ'nın çirkin şyler, sevmediği ve ondan nefret ettiğini söylemiş yani Allah'ın bir şeyden nefret etmesinin onu irade etmediği anlamına geldiğini söylemiştir. Zira Allah Teâlâ (كُلُّ ذلِكَ كانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً) demektedir. " *Allah Teâlâ bu sözü zina, cinayet ve diğer günahları zikrettikten sonra söyledi. Bu O'nun günahlardan nefret ettiğine ve onları irade etmediğine delildir. Çünkü Allah'ın bir şeyi irade ederken ondan nefret etmesi mümkün değildir*."[3]

1 Ebû Hilâl el-Askerî, **El-Fürûk el-Lugaviyye,** (Tahk: Muhammed İbrahim Selim), Dârü'l-İlm, s. 121.
2 Ebû Hilâl el-Askerî, a.g.e., s. 121.
3 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kurân**, C: II, s. 533.

6.1.2 Rıza Kelimesine İrade Anlamının Tazmini

Allah Teâlâ'nın (إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلا يرْضى لِعِبادِهِ الْكُفْرَ) ayeti Kadı Abdülcabbar'ı rıza kelimesinin irade anlamını tamin ettiğini söylemeye iten sebeptir. O bu ayeti rızanın iradeyi içerdiği görüşüne delil olarak almıştır. Buna göre, ona muhalefet eden diğer kelam mezheplerinin sandığı gibi Allah Teâlâ çirkin bir şeyi ve küfrü irade etmez. Zira o bu konuda "*Bu ayet Allah Teâlâ'nın vaki olan küfrü irade etmediğine delildir. Çünkü eğer Allah Teâlâ onu isteseydi o vacip olurdu*...."[1] demektedir. Kadı Abdülcebbar *et-Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâin* adlı kitabında bu ayetle ilgili olarak "*Bu ayet Allah Teâlâ'nın masiyeti irade etmediği anlamına gelir. Çünkü rıza, irade anlamına döner. Eğer bir grubun söylediği gibi, Allah Teâlâ küfrü irade ediyor olsaydı, küfür meydana geldğinde ondan razı olurdu. Çünkübir şeyi irade edenin, gerçekleştiği zaman razı olmayacağı bir şeyi irade etmesi doğru olmaz*."[2] Bunun bir benzerini, Zemahşeri tefsirinde Allah'ın kendisi için inkar ettiği küfrün irade edilmesi ve onda razı olmasını ispat edenlerin sözlerini çirkin görürken söylemiştir.[3]

Kadı Abdülcebbar'ın "*rıza anlam olarak irade anlamına döner*" sözünden, rızanın irade anlamını içerdiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir kimsenin bir şeyi irade etmediği halde ondan razı olması mümkün değildir. Ancak Maturidilere gelirsek, onların rıza kelimesinin irade ve meşiet anlamlarını tazmin ettiğini inkar ettikleri söylenir. Çünkü onlar rıza ile iradenin aralarını ayırmıştır.[4] Ancak biz İmam Maturidi'nin tefsirine baktığımızda, irade Allah Teâlâ'ya izafe edildiğinde üç manaya geldiğini söylediğini görüyoruz. " *Allah Teâlâ'ya izafe edilen irade üç şekilde anlaşılır: Birincisi rızadır*.."[5] Burada İmam Maturidi iradenin rıza anlamı içerebileceğini söylemektedir.

Eş'arîler her ne kadar irade ve rıza ile muhabbet ve meşiet arasında bir anlam farkı olmadığını söyleseler de, örneğin İmam Bakıllânî onların arasında hiçbir fark olmadığı belirtmektedir. Zira o "*İrade, meşiet, ihtiyar, rıza ve muhabbet arasında hiçbir fark olmadığını bil*"[6] demektedir. O bu sözleriyle irade ve rızanın arasını ayırmamış ve onların tek bir şey kılmıştır. Aynı şekilde İbn Atiyye iradenin anlamlarından birinin

1 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kurân**, C: II, s. 610.
2 Kadı Abdülcebbar, **Tenzîhu'l-Kurân ani'l-Metâin**, s. 361.
3 Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: IV, s. 114-115.
4 Nureddin Hasan bin Abdülhasen, a.g.e., s. 61.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: V, s. 260.
6 Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tîb, Bâkıllânî, **el-İnsâf fîmâ yecibu ı'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi**, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2000 s. 13.

rıza[1] olduğunu söylemiş ve bunun bir benzerinin Râzî rızanın, iradenin anlamlarından biri olduğunu[2] söylediği bağlamda zikretmiştir. Ancak onlar özellikle bu ayette Mutezile'ye karşılık olarak rıza ile iradenin arasını ayırmaya çalışmış ve ayette umum ve husus olduğunu söylemişlerdir. Eş'arîlerin bu ayetle ilgili olarak Mutezile'ye olan eleştirilerini iki noktada özetleyebiliriz:

Birincisi: Sözün husûsa hamledilmesidir. Yani Allah Teâlâ küfrü razı olmamasını kullarına has kılmıştır. Yani küfrü (عباد) lafzıyla kullarına izafe etmiştir. Bu durumda ayet tüm insanları kapsamamaktadır.[3]

İkincisi: Eğer söz umûm bildiriyorsa bu durumda ayette geçen rıza irade anlamında değildir. Aksine sena, medh, isabe ve kabul anlamındadır. Nitekim el-Bakıllânî ikinci eleştirisinde "*Bir şeyden razı olmak, dini ya da şerî olsun onu methetmek, ona sena etmek ve onu mükafatlandırmak (esâbe aleyhi) demektir. Allah Teâlâ'nın küfürden razı olmaması demek, onun küfrü methetmemesi onu mükafatlandırmaması, dinî ya da şer'î olsun onun varlığından razı olmaması, onun varlığını ve yaratılmasını istememesi anlamına gelir*"[4] demektedir. Bu yorumun benezerini İbn Atiyye ve Râzî tefsirlerinde belirtmişlerdir.[5]

Aktardığımız bu sözün ve görüşlerin tahkiki için dil ehline dönüp rızanın irade anlamını taşıdığını veya onun iradeden bambaşka bir şey olduğunu söyleyip söylemediklerine bakmamız gerekir. Dolayısıyla bu görüşleri her iki kelimenin (rıza ve irade) dilsel anlamı açısından değerlendirmeliyiz. Arapça sözlüklere baktığımızda, İbn Fâris'in " *Râ, dâd ve mutel harfi, öfke ve kızgınlığın (suht) zıttı anlamında tek bir köke işaret eder*"[6] dediğini görürüz. Aynı şekilde el-Cevherî *es-Sıhâh*[7]'da, İbn Sîde *el-Muhkem*[8]'de gibi diğer sözlük ehlinde, *Lisânü'l-arab*[9], *Tâcü'l-Arûs*[10] gibi sözlüklerde bu anlamı görürüz. Yani bu sözlük yazarlarının hiçbiri rıza kelimesinin anlamları

1 İbn Atiyye, a.g.e., C: IV, s. 251.
2 Râzî, Tefsîrü'r- Râzî, C:I, s. 132.
3 el-Bakıllânî, **El-İnsâf**, s. 64; İbn Atiyye, a.g.e., C: IV, s. 251; Tefsîrü'r-Râzî, C: XXVI, s. 425.
4 el-Bakıllânî, El-**İnsâf**, s.64.
5 İbn Atiyye, C: IV, s. 251; Tefsîrü'r-Râzî, C: XXVI, s. 426.
6 İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga,** C: II, s. 402.
7 el-Cevherî, **Es-Sıhâh**, C: VI, s. 2357.
8 İbn Sîde, **El-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zâm**, C: VIII, s. 243
9 Lisânü'l-arab, C: XIV, s. 323.
10 Tâcü'l-Arûs, C: XXXVIII, s. 156.

arasında irade manasını zikretmemiştir. Hatta Mutezile'nin önde gelenlerinden olan Zemahşerî rıza kelimesi için irade anlamını zikretmemiştir.[1]

Dil farklılıklarıyla ilgilenmesiyle meşhur olan Ebû Hilâl el-Askerî rıza ile irade arasındaki fark için bir bölüm ayırmış ve "*Taatin iradesi ondan önce olur, taatten razı olmak ise ondan sonradır. Rıza ile iradeden bir parça değildir. Aynı şekilde rıza öfkenin (suht) zıttıdır. Suht Allah Teâlâ'ya izafe edilerek kullanıldığında ceza iradesi anlamına gelir. Bu durumda Allah Teâlâ'ya nispetle kullanılan rızanın, mükafat iradesş veya onunla hükmetmek anlamına gelmesi gerekir*"[2] demiştir.

Verdiğimiz örnek ve görüşlerden, rızanın iradeden farklı olduğu açıkça ortaya çıkmıştır. Rızanın iradeden farklı olduğunu söyleyen görüş, dilsel verilere binaen ve Arapça'nın mantığı gözetildiğinde doğru olan görüştür. Ehli sünnetten Maturidi ve Eş'arîlerin Mutezile ve Kadı Abdülcebbar'a muhalif olarak yaptıkları iradenin rızadan farklı veya ondan daha genel olduğu delillendirmesi, dil bakımından doğru olan görüştür. Nitekim iradenin anlam bakımından tazmin ettikleri veya gerektirdikleri arasında irade zikredilmemiştir. Ve Ebu Hayyan'ın isâr meziyeti olarak söylediği gibi[3] bir şeyden razı olmak iradenin üzerindedir. En iyisini allah bilir.

6.1.3 Müslim ve İslam Kelimelerinin Mümin ve İman Anlamlarını Tazmini

Kadı Abdülcebbar mümin ve müslim kelimelerinin şer'î kullanımda aynı anlamda olduğunu, aralarında bir fark olmadığını düşünmektedir. Bu durumda onlardan biri zikredildiğinde diğerinin de kastedilmiş olur. Ve şöyle der "*Mümin sözümüz dilden şeriata intikal eden isimlerden biridir. Şer'î olarak medh - övgü ve tazimi- yüceltmeyi hakedenlere kullanılan bir isim olmuştur. Aynı şekilde mümin sözümüz de yüceltme ve iclali hak edenlere kullanılan bir isim olmuştur. Aynı şekilde müslim şer'î olarak medh ve tazimi hak edenlere kullanılan bir isimdir. Öyle ki mümin ile müslim arasında telaffuz dışında herhangi bir fark yoktur*"[4] demektedir.

1 Zemahşerî, **Esâsü'L-Belâğati**, (Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sûd) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998. C: I, s. 359.
2 Ebû Hilâl el-Askerî, **El-Fürûk el-Lugaviyye**, s. 123.
3 Ebû Hayyân el-Endelûsî, **El-Bahru'l-Muhît**, C: II, s. 331.
4 Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 705.

Kadı Abdülcebbar bu sözleriyle islam kelimesinin anlamının dilsel anlamdan şer'î anlama taşındığını şu sözleriyle vurgulamaktadır: "*Eğer dilsel kökeninde kalsaydı onun kafir için kullanılması caiz olurdu. Çünkü diğeri bir diğerine boyun eğebilir*"[1]. *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı kitabında bu anlam taşınmasını teyit ederek "*İslam bu bağlamda dilsel anlamda değil şer'î anlamda kullanılmıştır. Çünkü Eğer onunla teslim olma (istislâm) boyun eğme (hudû) kastedilmiş olsaydı, dua ve diğerleri gibi, amelleri arasında kaçınılmaz olarak kabul edilmesi gerekenler olurdu*"[2] demiştir.

İslam ve iman ile müslim ve mümin kelimelerinin anlam taşınmasına ilişkin bu değerlendirmeden sonra, Kadı Abdülcebbar islamın iman anlamında olduğuna Kur'ân-ı Kerîm'den deliller getirmeye başlar. Onun getirdiği deliller arasında Allah Teâlâ'nın (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) ayeti de vardır. Bu bağlamda "*Bu ayet dinin İslam olduğuna ve islam ile imanın bir olduğuna delildir. Çünkü ayette kabul edildiği zikredilen şeyin iman olduğunu söylemek gerekir. Eğer din ve iman islamdan ayrı bir şey olsaydı, kabul olunmayan şeyler altına girerdi*"[3] demktedir. Başka bir bölümde Allah Teâlâ'nın (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاء وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ) ayetiyle ilgili "*Bu ayet bunların hepsinin din olduğuna delildir. Allah Teâlâ İslam'ın din olduğunu (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ) ayetiyle belirtmiştir. Bu ayet din ve islamın tüm vacipler ve taatler, aynı şekilde iman olmasını gerektirir. Çünkü eğer ondan başkası olsaydı, bu kabul edilmezdi ki bunu düşünmek batıldır*"[4] demiştir.

Bu durumda Kadı Abdülcebbar'a göre Kur'ân'ın İslam ve iman kelimelerini birbiri yerine kullanması, islamın iman anlamını, iamnın da islam anlamını tazmin ettiğine ve böylece şer'î kullanımda sanki aralarında hiçbir fark olmadığına en açık delildir. Bu görüşünün Kur'ân-ı Kerîm'den başka br ayetle güçlendirmektedir ki bu ayet (يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا، قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمانِ) ayetidir. Ayetle ilgili "*Eğer onlardan biri diğerini tazmin etmiyor olsaydı, ikincinin birinciye bir tealluku-bağlantısı olmazdı*" [5] demektedir. Yine bu konudakş görüşünü Allah Teâlâ'nın (فَأَخْرَجْنا مَنْ كانَ فِيها مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَما وَجَدْنا فِيها غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ayetinde geçen istisnayı delil göstererek güçlendirmekte ve " *Bu imanın islam anlamında olduğuna*

1 Kadı Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 705.
2 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 220-221.
3 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 220.
4 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 769.
5 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: II, s. 696.

delildir. Eğer böyle olmasaydı, anlam olarak onlardan birini diğerinden istisna etmek mümkün olmazdı ve bu söz şunu diyenin sözü gibi olurdu (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين، فما وجدنا فيها غير جماعة من العرب). Ancak bu cümle anlamsız olurdu"[1] demektedir.

Bu durumda Kadı Abdülcebbar, imanın islam anlamını tazmin ettiğine dair delillendirmelerini zikredişinde gördüğümüz gibi, islamın dilsel değil şer'î anlamda iman anlamında olduğunu ve ikisinin de birbirinin anlamını tazmin ettiğini söylemektedir.

Eş'arîlere gelecek olursak, imanın islam anlamını tazmin ettiği görüşü onların mezhebinde tartışmalı konular arasındadır. El-Bakıllânî dilsel anlamlarının[2] farklılığı sebebiyle ikisinin ayrı şeyler olduğunu söylemiştir. Bu görüş Eş'arîlerin çoğuna nispet edilmiştir. Nitekim *Şerhu Cevherati't-Tevhîd* adlı eserde " *İman ve islam dilde anlam olarak birbirinden farklıdır. Çünkü İman tasdik, islam ise boyun eğme ve itaat etme anlamındadır. Bu ikisinde ihtilaf edildi ve Eş'arîlerin çoğu onların birbirinden ayrı olduğu görüşündedir*"[3] denmiştir. Eş'arîlerin çoğu imanın islam anlamını tazmin ettiğini dilde anlamlarının birbirinden farklı olmasından hareketle inkar etmektedir. Bu durumda Eş'arîler kelimlerin dilsel anlamında bırakılmasını ve anlamsal olarak gerekli olan ayrılığı tercih etmektedir. Mutezile'nin söylediği gibi islamın imanı tazmin ettiğini söylememekte ve bu adlandırmayı yapmamaktadırlar. Eş'arîlerin islamın iman anlamında kullanılmamasına dair getirdikleri deliller arasında Allah Teâlâ'nın (قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا) ayeti vardır. el-Bakıllânî " *Bu görüşün doğruluğuna, Allah'ın bedevilerden imanı nefyetmesi ve onlar için imanı değil islamı koymasıdır*"[4] demektedir.

Ancak Kadı Abdülcebbar bu itiraza, ayetin imanın islam anlamında olmadığını göstermediğini söyleyerek cevap vermektedir. Zira bu söz ile kastedilen oonların gerçekten iman etmedikleri sadece itaat ettikleri ve teslim olduklarıdır. Kalbine iman girmeyen bir kişi elbette herhangi bir kimseye göre müslüman değildir." [5] Bu

1 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: II, s. 699.
2 El-İnsâf, el-Bakıllânî, s. 56.
3 Muhammed bin Muhammed bin Ahmed es-Sinbâvî, **Hâşiyetü İbni'l-Emîr alâ İthâfi'l-Mürîd Şerhi Cevherati't-Tevhîd,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 95-96.
4 el-Bakıllânî, **El-İnsâf**, s. 56.
5 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: II, s. 695.

duurumda Kadı Abdülcebbar bu bölümde islamın Kur'ân-ı Kerîm'in kullanımıyla sabitleşen şer'î anlamını değil dilsel anlamını kastetmektedir.

Ancak biz İmam Gazalî'nin *Kavâidü'l-Akâid* adlı eserindeki görüşünün - en iyisini Allah bilir- doğru olana en yakın olan görüş olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Gazali iman ve islamdan üç bölümde bahsetmektedir. Bunlardan ilki dil ile ilgilidir ve burada iman ve islamın dilde birbirinden farklı ik terim olduğunu vurgulamaktadır. İkinc bölüm tefsir ile ilgilidir ve burada terimlerin şer'î kullanımından bahsetmekte ve bu kullanımda terimlerin eş anlamlıi farklı anlada ve anlamları birbirine girmiş şekillerde kullanıldığını sösylemektedir. Üçüncü bölüm şer'î kullanımla ilgilidir. Gazali burada müslim ve müminin arasındaki şer'î hüküm farklılığından bahsetmektedir.[1]

Dil kitaplarına baktığımıza, imanın emn kökünden geldğinin ve ikrar ve mutmainlik anlamında olduğunu görüyoruz. İman kalpte tasdik ve itaaat yerleştiği zaman meydana gelir. Emn'in aslı tasdiğe işaret eder.[2] İslama gelecek olursak o teslim olma, itaat etme ve boyun eğme anlamlarındadır.[3]

Eş'ariler, dilsel anlamından yola çıkarak iki kavram arasındaki ayrım olduğuna dayanmıştır. Ancak Kadı Abdülcebbar daha önce de zikrettiğimiz gibi bu delillendirmenin başında ikisi arasındaki dilsel farklılığı kabul etmiş ve onların birbirini tazmin etmesinin ancak Kur'ân-ı Kerîm'deki şer'î kullanımı için söz konusu olduğunu vurgulamıştır. Ve tazmin olgusunun bu şekilde kullanılmasını konusunda, Kadı Abdülcebbar'ın aktardığı, iman ve islamın birbirlerinin anlamını tazmin ettiğini ispatlayan delillerle bu konudaki görüşünde haklı olduğunu görürüz. Kur'ân-ı Kerîm daha önce de gördüğümüz gibi pek çok yerde bu iki kelimeyi birbirinin anlamını içerecek şekilde kullanmıştır. Kadı Abdülcebbar'a hem mezhep hem de görüşler bakımından muhalif olan örneğin İmam Gazali gibi alimler de bunu savunmuştur.

Her iki grubun delillerini, görüşlerini ve aralarındaki farkı ortaya koyduktan sonra, iman ve islam kelimelerinin geçtiği bağlam, Kur'ân-ı Kerîm'in imanı islam yerine veya islamı iman yerine kullanması bu konunun hükmüdür. Bu durumda imanın şer'î

1 Gazali, **Kavâidü'l-Akâid**, (Tahk: Muhammed Ali), Âlemü'l-Kütübi, Lübnan, 1985, s. 238-243.
2 El-Ayn, C: VIII, s. 398; el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luga**, C: XV, s. 368; İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga**, C: I, s. 133; İbn Sîde, **el-Muhassıs**, C: IV, s. 54.
3 İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-Luga**, C: III, s. 90; el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam, C: VIII, s. 514; Muhtârü's-Sıhâh, C: I, s. 153; Lisânü'l-Arab, C: XII, s. 293.

anlamda islamı gerektirdiği konusunda zikrettiği delillerde Kadı Abdülcebbar haklıdır. Aynı şekilde aralarındaki ayrım için delillendirmed kullandıkları ayetler üzerinden iman ve islam kavramlarının arasını ayıran Eş'arîler de haklıdır. Bu lafızların içinde geçtiği bağlam, iki gruptan her birini sahip olduğu görüş götürmüş ve diğerine karşı delil getirmesini sağlamıştır. Kimi zaman lafızların içerdiği anlamları tazmin eden kimi zaman da birbirinden ayıran şey kelimelerin geçtiği bağlamdır.

Kadı Abdülcebbar'ın tazmin olgusunu mezhebini güçlendirmek için kullandığını söyleyebiliriz. Bunun örneğini, Allah Teâlâ'nın çirkin olanı sevmeyeceği ve onu irade etmeyeceğini, hayrı sevip irade ettiğini delillendirmek için muhabbetin rıza anlamını tazmin ettiğini söylemesinde görmekteyiz. Rıza kelimesinin irade anlamını tazmin ettiği görüşü, aynı şekilde şer'î kullanımıyla islamın iman anlamını tazmin ettiği görüşleri bunun benzeridir. Bu, Kadı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerim'de nahiv içindeki tazmini kullandığına ve bu olgunun yardmıyla daha önce de söylediğimiz gibi kelami mezhebini güçlendirmeye çalıştığına delildir.

6.2 İştirak İle İlgili Kullanımılar

Lafzî iştirak olgusu, tüm dillerde önemli ve yaygın olan dil olgularından biridir. Tüm dillerde hakkında tartışmalar yapılan müşterek kelimeler vardır. Ve bu kelimelerin varlığını kabul edenler olduğu gibi inkar edenler de vardır.[1] Arap diline gelince, bu olgu hakkındaki sözlerin, bu olgusan ilk defa bahsedenlerden biri olarak kabul edilen Sibeveyh'e kadar uzanır. Sibeveyh, Arapların söz çeşitleri, konuşma tarzları ve üsluplarından bahsederken, Arapların sözlerinde telaffuzları aynı anlamları farklı kelimelerin[2] var olduğunu söylemiştir. İbn Fâris de es-Sâhibî adlı eserinde bu olgudan bahsetmiştir.[3]

Eski alimler arsında el-Müberrid'in *Mâ İttefelka Lafzuhu ve İhtelefe Meanâhu mine'L-Kur'âni'l-Mecîd*[4] adlı eseri, ez-Zebîdî'nin *Mâ İttefelka Lafzuhu ve İhtelefe Meanâhu*[5]

1 Stifın Evleman, **Devrü'l-Kelimeti fi'l-Luga**, (terc. Kemal Muhammed Beşer) Mektebetü ş-şebab, yayın evi s.134; Subhî Sâlih, **Dirâsât fî Fıkhı'l-Lugati**, Darü l-ilim lilmeleyin Beyrut 1960 , s.302.
2 Sibeveyh, a.g.e, C: I, s. 4.
3 İbn Fâris, **Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Lugati'l-Arabiyyeti,** s. 59.
4 el-Müberrid, **Mâ İttefaka Lafzuhu ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd**, (Tahk: Ahmed Muhammed Süleyman Ebu Rad), 1989.
5 İmam İbrahim bin Ebi Muhammed Yahya el-Yezîdî, **Mâ İttefaka Lafzuhu ve'htelefe Ma'nâhu,** (Tahk: Abdurrahman bin Süleyman el-Asimeyn), 1987, s. 225.

ve Kerrâ en-Neml'in *el-Müncid fi'l-Luga*[1] eseri ve sonraki dönem alimlerinden Suyûtî'nin *Mu'terekü'l-Akrân*[2] eseri gibi müşterek lafzî olgusu için müstakil eserler kaleme alan alimler vardır. Modern dönemdeki yazarlardan İbrâhim Enîs *Dilâlâtü'l-Elfâz*[3] adlı kitabında, Subhî es-Sâlih *Dirâsât fî Fikhu'l-Luga*[4] adlı kitabında, Ahmed Muhtar Ömer *el-İştirâk ve't-Tedâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* [5] ve *İlmü'd-Dilâleti* [6] kitaplarında ve Ramadan Abdü't-Tevvâb *Fusûl fî Fikhi'l-Luga*[7] adlı kitabında bu olgudan bahsetmişlerdir.

İştirâk olgusu, dildeki varlığı konusunda inkar edenler ve varlığını savunan alimler arasında ihtilafa düşülen konulardan biri sayılır. Alimlerin kimisi olgunun varlığını inkarda aşırıya gitmiş ve müşterek olduğu söylenen kelimelerde tevile gitmiştir. Kimisi Arap dilinde çok sayıda müşterek lafzın olduğunu söylemiş ve birçok örnek vermiştir. Her iki gurubun da deliller vardır.[8] Abdülvâhid el-Vâfî'nin söylediği gibi her iki grup da savunduğu görüşte doğru olandan sapmıştır. Ne inkarda ne de olguyu ispatlamada aşırılığa gitmemek gerekir.[9] Gerçek şu ki lafzî müşterek inkar edilmesi mümkün olmayan dilsel bir gerçekliktir. Dilcilerin çoğu da bu görüştedir.[10]

Eski alimler ve modern alimlerin ilgilendiği dildeki bu önemli olgu hakkında kısaca sunduklarımızla,onun dili anlama ve mananın yönlendirilmesindeki önemli yeri ortaya çıkmıştır. Kadı Abdülcebbar, itikadi görüşünü ispatlama çabasıyla, lafzi müşterek olgusunu *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı kitabında pek çok yerde kullanmıştır. Aşağıda bu durumun örnekleri verilecektir:

6.2.1 الإذن

Kadı Abdülcebbar'ın dilsel kullanımlarında dayandığı ve müşterek lafızalrdan olduğunu söylediği kelimelerden biri الإذن kelimesidir. Nitekim bu kelimenin bir çok

---

1 Ali bin el-Hasenel-Hinâî el-Ezidî, **El-Müncid fi'l-Luga**, (Tahk: Ahmed Muhtar Ömer ve Dâhî Abdülbaki), Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1988.
2 Celalüddin es-Suyûtî, **Mu'terekü'l-Akrân,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
3 İbrahim Enis, **Delâletü'l-Elfâz**, Mektebetü'l-Ancelo, 3. basım, 1960, s. 302-303.
4 Subhi es-Sâlih, **Dirâsât fî Fıkhı'l-Luga,** Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 3.Basım, 1960, s.302-309.
5 Ahmed Muhtar Ömer, **El-İştirâk ve't-Tedâd fi'l-Kur'ân-ı Kerîm Dirâsetün İhsâiyye**, Âlemü'l-Kütüb, Kahire.
6 Ahmed Muhtar Ömer, **İlmü'd-Dilâle**, Âlemü'l-Kütüb 5. BAsım, 1998 ; el-İştirâk el-Lafzî, s. 147-190.
7 Ramadan Abdüttevvab, **Fusûl fÎ fIkhı'l-Luga,** Mektebetü'l-Hancî, 6.Basım, 1966; el-İştirâk el-Lafzî, s. 324-336.
8 Her mezhebin görüşüne Ali Abdülvahid Vâfî'nin Fıhı'l-Luga adlı eserinde sayfa 145'ten bakınız.
9 Ali Abdülvahid Vâfî, **Fıkhu'l-Luga**, s. 145-146.
10 Hâdî Nehr, **İlmü'd-Dilâleti't-Tatbîkî**, Dârü'l-Emeli, Ürdün, s. 515-516.

anlamını saymış ve bu anlamları emir, irade, ibahe, i'lâm, tahliye, ilim ve itlâk olarak belirtmektedir.[1] Allah Teâlâ'nın (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَاباً مُؤَجَّلًا) ayetiyle ilgili olarak " *Bu ayette geçen izin kelimesiyle anlatılmak istenen ilimdir, bilgidir. Çünkü hiç kimse 'onun emriyle ölür' demez. Zira emir kulun itaat ve benzeri fiillerine etkide bulunmaktadır*" demektedir.[2] Dil kitaplarına baktığımızda الإذن kelimesi için العلم anlamını kaydettiklerini görürüz[3]. İbn Fâris *Mekâyîsü'l-Luga* adlı eserinde hemze-zel-nun kökü için لعلم anlamını ikinci asıl anlam olarak zikretmişir.[4] O halde Kadı Abdülcebbar'ın bu konudaki sözüyl dil verileri arasında bir çelişki olmadığını görmekteyiz. Bununla birlikte ayette geçen (إذن الله) ifadesinin Allahı'n ilmi, bilgisi anlamında olduğunu söyleyen diğer Eş'arîler[5], Maturidiler[6] gibi diğer mezheplerle de arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır.

Allah Teâlâ'nın (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) ve (الر، كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) ayetlerine gelecek olursak, burada geçen الإذن kelimesi (الأمر) anlamında olup بإذن الله ifadesiyle (بأمر الله) kastedilmektedir. Bu ayeti, kulun meydana getirdiği her şeyin aslında Allah'ın iradesiyle meydana geldiği ve izin kelimesi Allah Teâlâ ile birilikte kullanıldığında iradenin kastedildiğini söyleyen görüşe karşı reddiye olarak kullanmaktadır. Bunu "Sözün zahiri Allah Teâlâ'nın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması için Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Muhammed'e indirmiş olduğu anlamını gerektirmektedir. Hz. Muhammed'in insanları zorla dine davet etmediği bilinmektedir. O halde bu ifadeyle Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderildiği ve insanları Allah'a davet ettiği kastedilmektedir. Ayette geçen (بِإِذْنِ رَبِّهِمْ) ifadesiyle بأمره (Allahîn emriyle) manası kastedilmektedir. Çünkü eğer izin kelimesi kullanıldıysa onunla emir ve ibâhânın kastdilmesi daha evladır. İbâhanın (izin verme, yasallaştırma) küfürden imana dönme anlamına gelemdiğini biliyoruz. O halde ayette geçen izinden maksat emirdir. Sanki Yüce Allah kendi emriyle Kur'ân-ı Kerîm'i insanları küfürden imana döndürmek için

1 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 171; C: I, s. 199; C: I, s. 236; C: I, s. 243.
2 Kadı Abdülcebbar, **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 236.
3 Tehzîbü'L-Luga, 5/17; İbn Fâris, **Mekâyîsü'L-Luga**, 1/75; er-Râgıb el-İsfâhânî, el-Müfredât fî Ğarîbü'l-Kur'ân, (Thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî), Dârü'l-kalem, Dımaşk 1412, s. 71.
4 İbn Fâris, **Mekâyîsü'L-Luga**, C: I, s. 75.
5 Tefsîrü'r-Râzî, C: IX, s. 378.
6 Tefsîru'l-Mârturîdî, C: II, s. 500; En-Nesefî, Tefsîrü'n-Nesefî, C: I, s. 298.

Hz. Muhammed'e indirdiğini açıklamaktadır. Bu anlam açıktır" [1] ifadeeleriyle belirtmektedir.

İmam Maturîdî tefrsirinde Kadı Abdülcebbâr'ın söylediği gibi " *(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) ayeti Allah'ın emriyle Allah'a itaat etsinler anlamındadır. Çünkü O öncelikle Allah'a itaattir. İtaat O'nun izni ve emriyle kendisine itaattir*."[2] Oysa İmam Râzî bu konuda hem Kadı Abdülcebbar'a hem İmam Matûrîdî'ye muhaliftir. O bu konuda ayette geçen izin kelimesinini anlamını emir anlamı hariç irade anlamına gelmesi ve kendi mezhebini desteklemesi için " Bizim ashabımız ayetin, hayır ve şer, küfür ve iman, itaat ve isyandan hiçbir şeyin Allah'ın iradesi olmadan meydana gelmeyeceğine delil olduğunu söyler. Bunun delili ayette geçen إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ifadesidir. Ayette geçen izinden maksadın emir ve teklif olması mümkün değildir. Çünkü Allah kendisine itaati emretmedikçe rasul olmasının bir anlamı yoktur. Eğer izinden maksat bu olsaydı, ayetin takdiri (وما أذنا في طاعة من أرسلناه إلا بإذننا) olurdu. Bu ise çirkin bir tekrar olurdu. O halde ayette geçen izin kelimesini tevfik ve yardım anlamına taşımak gereklidir. Bu yoruma göre ayetin takdiri : وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بتوفيقنا وإعانتنا، olur. Bu ise herkesten Rasule itaat etmelerini istemediğinin, aksine Allah'ın buna muvaffak kıldığı ve yardım ettiği kimseler olan müminlerden istediğinin açıklaması olurdu. Tevfik ve yardımdan mahrum olanlara gelince Allah onlardan itatti istememiştir. O halde bu ayet bizim mezhebimizin görüşü için en güçlü ayetlerden biridir"[3] demiştir.

Kadı Abdülcebbar bu konuda İmam Maturidi ile aynı görüşü savunmuş ve bu ayette geçen (الإذن) kelimesini irade anlamına değil emir anlamına taşımıştır. Bununla birlikte bu bağlamda geçen izin kelimesinin emir veya teklif anlamına geldiğini inkar edern İmam Râzi ile bu konuda farklı düşünmüşlerdir. Râzî'nin izin kelimesini emir anlamına hamledilmesini inkarına gelecek olursak, bu yorumu, Allah Teâlâ'nın imanı tüm insanlardan istemediğini söyleyen mezhebini desteklemek içindir. Bu durum Bu Allah Teâlâ'nın Rasule itaati herkesten istemediğinin açıklamasıdır sözlerinde açıkça belirtilmiştir.

---

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 236; Allah Teâlâ'nın (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)ayetiyle ilgili sözlerine bakınız Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 261.
2 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: III, s.231.
3 Tefsîrü'r-Râzî, C: X, s. 125.

Ancak ayette geçen izin kelimesini daha önce zikredilen iki bağlamda emir anlamına taşıyan Kadı Abdülcebbar'ın Allah Teâlâ'nın (وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ) ayetinde emir anlamında olduğunu inkar ettiğini görüyoruz. Nitekim " *Eğer ayette geçen izin ile emir anlamı kastedilseydi bu doğru olmazdı. Çünkü Uhud günü müşriklerin başına gelenleri Allah Teâlâ emretmemiştir. Çünkü bu masiyettir ve mutlaka onunla kastedilenin ilim ve tahliye anlamlarına taşınması gerekir*" [1] demiştir. Kadı Abdülcebbar izin kelimesinin bu ayette emir anlamına gelmesinin mümkün olmadığını gerekçelendirmekte ve o vakit Allah Teâlâ masiyeti emretmiş olurdu demektedir. Bu ise onun mezhebi görüşüyle çelişmektedir. Böylece Kadı Abdülcebbar izin kelimesini bu bağlamda irade veya emir anlamlarına değil, ilim ve tahliye anlamlarına taşımakatdır. Bu yorum Mâturîdî ve Eş'arîlerin tersine bir yorumdur. Nitekim onalr buradaki izin alfzının Allah 'ın meşieti, iradesi ve kazası anlamlarına gelmesini mümkün görmektedir. [2]

Bunun bir benzeri, Allah Teâlâ'nın (وما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلاَّ بِإِذْنِ اللهِ) ayetine geçen izin lafzının yorumunda görebiliriz. Kadı Abdülcebbar, ayet ile müminin Allah'ın meşieti ve iradesi olamdan iman edemeteceği görüşünü delillerndirenleri reddetmektedir. "*Eğer ayette geçen izin kelimesi ile ilim ve ibaha kastedlmediyse, bu durumda onunla kastedilen emir ve ilzamdır. Allah Teâlâ'nın ayetetn muradı budur. Çünkü teklif, emir ve ilzam olmasaydı, herhangi birinin kendisine emredilen veya ondan istenen şekilde iman etmesi mümkün olmazdı. İzin kelimesini irade anlamında kullanılması alışılmış değildir*"[3] demektedir.

Mâturîdî ve Eş'arîlere gelecek olursak, bu ayetteki (بإذن الله) ifadesinin ancak Allah'ın meşieti ve iradesi anlamında olduğunu düşünmektedirler. Zira İmam Mâturîdî tefsirinde "*Allah Teâlâ'nın (إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) ifadesi onun meşieti ve iradesi dışında bir anlam taşımamaktadır. Çünkü iman emredilmiş olduğu halde iman etmeyen birçok kişi vardır. Ayette geçen izin kelimesi emir anlamında da ibaha anlamına da gelmez. Çünkü hangi hal olursa olsun imanın terki mübah değildir*"[4] demektedir. Bunun bir benzerini İmam Râzî izin kelimesiyle kastedilenin ilim veya tahliye değil meşiet ve irade anlamına geldiğine dair bir çok akli delil sıraladıktan sonra, "*Ashabımız var olan*

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 243.
2 Tefsiru'l-Mâturîdî, C: II, s. 524; Tefsiru'n-Nesefî, C: I, s. 309; Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: IX, s. 421.
3 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 443.
4 Tefsiru'l-Mâturîdî, C: VI, s. 88.

her şeyin Allah'ın meşieti ile olduğuna dair görüşlerinin sıhhatı doğruluğu için bu ayeti kullanmıştır" demektedir. Kadı Abdülcebbar'a itiraz olarak, izin kelimesini ilim anlamına taşıma konusundaki görüşünü aktardıktan sonra "*Cevabımız izin kelimesinin daha önce zikrettiğim anlama taşınması, zahirin terk edilmesidir ki bu caiz değildir*"[1] demiştir.

Şimdiye kadar aktardıklarımızla, Kadı Abdülcebbar'ın lafzî müşterek olgusunu kelami mezhebine hizmet amacıyla kullandığı açıkça görülmüştür. Önce zikredilen iki bağlamda, Allah Teâlâ'nın güzelliği emrettiği ve irade attiği anlamının oluşması için izin kelimesinin emir anlamına taşınması görüşünü savunmuştur. Ancak diğer iki bağlamda izin kelimesinin emir veya meşiet anlamına gelmesini mezhebiyle çelişmemek için inkar etmiştir.

Bu konuda dilbilimcilerin,**(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ)** ayetindeki izin kelimesinin emir anlamına geldiği konusundaki görüşüne gelecek olursak, Rağıb el-İsfehânî *el-Müfredât* adlı kitabında " *Allah Teâlâ'nın (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) ayetinde geçen izin onun iradesi ve emri anlamına gelir*" demektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın **(**وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله**)** ayetiyle ilgili tadîf sigasıyla buradaki izinin ilim anlamında olduğunu söylemiş ve " *Ayetteki izin kelimesinin anlamının O'nun ilmiyle anlamında olduğu söylenmiştir*" demiştir. Daha sonra açıklamalarına devam etmiş ve ilim ile izin kelimelerini birbirinden ayırmıştır. " *İlim ile izin arasında fark vardır. İzin daha özel bir anlamdır. Allah'ın meşieti olmayan şeylerde, fiilden hoşlanılsa ya da hoşlanılmasa da pek kullanılmaz. Allah Teâlâ'nın (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) ayetinde imanda Allah'ın meşietinin ve emrinin olduğu (وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) ayetinde Allah'ın meşieti olduğu malumdur*"[2] demektedir.

Ragıb el-İsfehânî'nin sözlerinden her ne kadar izin kelimesi emir anlamını taşısa da onda meşiet ve irade anlamlarının da olduğu açıktır. Aynı zamanda vücûh ve nezâir kitaplarına döndüğümüzde durumun Kadı Abdülcebbar'ın izin kelimesinin her iki ayette irade anlamına gelmesinin alışılmış olmadığı sözünün tersine olduğunu görüyoruz. ed-Dâmiğânî *" İzin kelimesinin dört ihtimali vardır: Duyma, nida, irade,*

1 Er-Râzî, Tefsîru'r- Râzî, C: XVII, s. 304-305.
2 el-İsfehânî, **El-Müfredât fi Garîbü'l-Kur'ân**, s. 71.

emir... Allah Teâlâ'nın bir şeye izin vermesi demek, Âli İmran suresindeki (وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ) ayetinde olduğu gibi onun iradesi anlamındadır"[1] demektedir. İbn el-Cevzî "*İzin kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de üç farklı anlamdadır. Onlardan üçüncüsü iradedir. Allah Teâlâ'nın Âli İmran suresindeki (وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله) izin bu anlamdadır*"[2] demektedir. Bu konudan onlardan başka aynı yorumu yapanlar da vardır.[3]

Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın izin kelimesinin irade ve meşiet anlamlarında geldiği görüşüne ve dilin caiz görmesine de muhaliftir. Hakikat şudur ki Kadı Abdülcebbar, her iki bağlamda izin kelimesinin irade anlamına gelmesini kendi mezhebine yardımcı olmak için reddediyor. Birincisinde irade anlamına gelmesini Allah Teâlâ'nın çirkin şeyleri ve masiyeti irade etmesi anlamına geldiği için, ikincisinde ise kulların fiillerine müdahalede bulunma anlamına geldiği için reddetmektedir.

6.2.2 القضاء

(القضاء) lafzı ve içerdiği bir çok anlam Kadı Abdülcebbar'ın dildeki lafzî müşterek olgusuna dayanarak kullandığı kelimelerden biridir. (القضاء) kelimesinin dilde zahiri olarak yaratma anlamına gelmediğini[4] ispat ettikten sonra, (القضاء) lafzı için Kur'ân-ı Kerîm'de içinde geçtiği bağlamın gerekli kıldığı duruma göre birçok anlam zikretmiştir. Kadı Abdülcebbar (القضاء) lafzı için hüküm, delalet, ihtiyar[5], ilâm, ihbâr, bir şeyi bırakıp başka bir şeye geçme[6], îcâb ve ilzâm anlamlarını saymıştır.[7]

Kadı Abdülcebbar'ın (القضاء) lafzını yaratma dışındaki anlamlara taşıdığı ve Allah Teâlâ'nın **(**ولكن ليقضي الله أمرًا كان مفعولًا**)** ayetine dayanıp ayette geçen kaza kelimesini yaratma anlamına hamledip, kulun yaptığı her şeyin O'nun kazası ve yaratması ile meydana geldiğini söyleyenleri reddettiği bağlamlar vardır. Bu görüş Mâturîdî'nin

---

1 ed-Dâmiğânî, **Kâmûsü'l-Kur'ân ve İslâhu ve'-Vücûhi ve'n-Nezâiri fi'l-Kur'ân**, (Tahk: Abdülazîz Seyyidülehl), Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 3. Basım, 1980, s.26.
2 İbn Cevzî, **Nüzhetü'l-A'yan en-Nezâir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir,** (Tahk: Muhammed Abdülkerim), Müessetü'r-Risâle, 1987, s. 98.
3 Süleyman bin Salih el-Karaâvî, **El-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirasetün ve Müvâzene,** Mektebetü'r-Rüşd, 1990, s. 144-145.
4 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 177.
5 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 391.
6 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 500.
7 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 634.

görüşüdür. Zira tefsirinde bu ayet hakkında *" ليقضي الله ifadesi, Allah'ın yaratması , var olacağını bildiği şey meydana gelir anlamındadır*"[1] demektedir.

Ancak Kadı bu görüşü reddetmekte ve burada geçen kaza kelimesinin yaratma anlamında olduğunu kabul etmemektedir. Çünkü emir yapılmıştır yani gerçekten mevcuttur. Zaten var olan bir şeyin yaratılması anlamsızdır. O bu konuda *"Sözün zahiri, işin yapılmasından sonra meydana gelmesini gerektirir. Bu onların görüşüne göre doğru olmaz. Çünkü kazanın yaratma anlamında olduğunu söylemişlerdir. Çünkü daha önceden mevcut olan bir şeyin yaratılması mümkün değildir. Sözün zahiri onların görüşünü engellemeketdir. Zira kazanın ihtiyar, hüküm ve delalet anlamına hamledilmesi doğru olur. Çünkü bu anlamlar, emir veya müstakbeli engellemediği gibi zaten var olan bir şeyi engellemez*"[2] demiştir.

Kadı Abdülcebbar'ın "*Onlar kazanın yaratma anlamında olduğunu söylediler*" ve "*Eğer ihtiyar, hüküm ve delalet anlamlarına hamledilirse daha doğrudur*" ifadeleri Kadı'nın her iki anlamın da farkında olduğuna delildir. Ancak bu bağlamda kaza kelimesinin yaratma değil hüküm ve ihtiyar anlamlarına gelmesini tercih etmiştir. O bu tercihini, onun dediğine göre, sözün zahiriyle bir çelişkinin olmaması için yapmıştır. Bunların hepsi kulların fiillerinin Allah'ın yaratması olmadan meydana gelmdiğini söylemek içindir. Aksine insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır Böylece Kadı Abdülcebbar bu lafzı ve taşıdığı anlamları kendi itikadi görüşünü savunmak için kullanmış olmaktadır.

Bu lafzı kullanmasının bir başka örneği, Allah Teâlâ'nın (قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيانِ) ayetinde görülmektedir. O bu yorumunu, kulların fiillerinin zorunlu olarak Allah Teâlâ'dan zorunlu olarak meydana geldiğini söyleyenlere reddiye olarak seçmiştir. Bu konuyla ilgili " *O bu konu hakkında haber verdiğinde, haber vediği konudaki doğru sözlülüğünü tahkik etmek için -peygamberlerin haberleri her zaman doğrudur- o ikisine (قضي الأمر الذى فيه تستفتيان) dedi. Çünkü kaza haber anlamında olabilir*"[3] demektedir. Kadı Abdülcebbar kaza kelimesini burada zorunluluk veya yaratma anlamına değil ihbâr anlamına taşımıştır. Kadı Abdülcebbar kaza kelimesini ihbâr anlamına hamletme konusunda Mâturîdî ile ittifak etmiştir. Nitekim İmam Mâturîdî

1 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: V, s. 229.
2 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 391.
3 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 465.

bu ayetle ilgili " Allah Teâlâ'nın (قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ) ayeti sorup durduğunuz şey sona gelmiştir (intehâ) anlamına gelir"[1] demiştir. Aynı zamanda bu yorumuyla Râzî ile ittifak etmiştir. Zira o da *" (قضي الأمر الذي فيه تستفتيان) ayeti ile zikrettiği şeyin kaçışı olmadan meydana geldiği anlamındadır. Bilakis onların sordukları şeylerde hüküm verdiği anlamındadır*"[2] demektedir.

Her ne kadar Kadı Abdülcebbar'ın hedefi onların hedeflerinden farklı olsa da kaza kelimesini bu bağlamda bir şeyi terk etme ve zorunluluk olmadan sona erdirme anlamlarına taşıma konusunda İmam Mâturîdî ve Râzî ile ittifak etmiştir. Nitekim Kadı'nın buradaki hedefi, kulların fiillerinin Allah'ın yaratması ve nihai kararından kaynaklanmamasıdır.

Kulların fiillerini Allah'ın yarattığı, masiyetin ve kulların tüm fiillerinin Allah Teâlâ'nın yaratması ve kazası sonucu meydana geldiği konusu[3], eğer Allah Teâlâ'nın kazası salih amellere taaluk ediyorsa onun masiyete taalluk etmesi[4] daha doğrudur denilerek (وَقَضى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوالِدَيْنِ إِحْساناً) ayetiyle delillendirilmiştir. Kadı Abdülcebbar bu görüşü "*Kaza ile kastedilen kullanıldığı bağlama göre değişir ve onunla kastedilen şey sınırlandırma ve delalet ile bilinir. Burada onunla kastedilen ilzâm ve emir anlamıdır. Bunlar kaza kelimesinin meşhur anlamlarındandır*" [5] sözleriyle reddetmektedir. Mâturîdî tefsirinde bu ayeti incelerken kaza kelimesinin birden çok anlam ihtimali olduğunu belirttikten sonra " *Kaza kelimesi emir anlamında olabilir. Bunun örneği (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) ayetidir. Ayette geçen (قَضَى رَبُّكَ) ifadesi أمر ربك anlamındadır. Çünkü emir kesindir*" [6] demektedir. El-Bakıllânî bu ayeti inançsız ve Kaderîlere karşı Allah'ın masiyeti yarattığı ve hükmettiğine delil olarak bu ayeti aktarmış ve " *Kaza kelimesi emir anlamında olabilir. Örneğin Allah Teâlâ'nın (وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) ayetindeki kaza kelimesi Rabbin emrederse anlamındadır*"[7] demiştir. Râzî de bu görüştedir.[8]

1 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: VI, s. 242.
2 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî,** C: XVIII, s. 460.
3 el-Bakıllânî, **El-İnsâf**, s.160.
4 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 535.
5 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 535.
6 Tefsiru'l-Mâturîdî, C: VIII, s. 387.
7 el-Bakıllânî, **El-İntisâr li'l-Kur'ân**, C: II, s. 679.
8 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: IV, s. 25.

Kadı Abdülcebbar kaza kelimesinin yaratma anlamı taşımak zorunda olmadığı görüşünü desteklemeye döner ve bunu Allah Teâlâ'nın (وَما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ) ayetiyle delillendirir. O bu konuyla ilgili "*Ayette geçen kaza kelimesi ile kastedilen îcâb ve ilzâmdır. Bu anlamların kaza kelimesi için dilde kaydedilen anlamlardan olduğunu açıklamıştık. Onların [kulların fiillerinin] yaratıcısının [Allah] olduğunu söylemeleri doğru değildir*"[1] demektedir.

Dilbilimcilerin kaza kelimesinin taşıyabileceği anlamlar hakkındaki görüşlerine gelecek olursak, İbn Fâris'in cinaslı kelimeler ile ilgili sözlerinde ve Arapların sözleri arasında lafzı ortak olup anlamları farklı olan kelimeler olduğu konusunda kendisine delil olması için kaza kelimesini kullandığını görmekteyiz. O bu konuda "*Bu kelimelere örnek olarak عين الماء, عين المال , عين الركبة ve عين الميزان kullanımlarında gördüğümüz عين kelimesi verilebilir. Allah Teâlâ kitabında (قضى) kelimesini (قضى عليها الموت) ayetinde olduğu gibi hatm (buyruk,zorunluluk) anlamında, (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ayetinde olduğu gibi emir anlamında, (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب) ayetinde olduğu gibi i'lâm anlamında, (فاقض ما أنت قاض) ve (ثم اقضوا إلي) ayetlerinde olduğu gibi yapmak (sanea), amel anlamlarında ve bir işi bırakmak (ferağa)[2] anlamında kullanmıştır*" demektedir. [3]

Daha önce sunulanlardan, Kadı Abdülcebbar'ın kaza kelimesinin taşıdığı anlamlara dayandığı ve bazı yerlerde onu yaratma dışında farklı anlamlara taşıdığını görmekteyiz. Kadı Abdülcebbar bu tercihini, kendi itikadi mezhebini delillendirmek için yapmıştır. Bu sırada kaza kelimesi için lafzî iştirak olgusunu ve bu lafzın geçtiği Kur'ân-ı Kerîm ayetlerindeki farklı kullanımlarını kullanmış ve böylece kendi mezhebinin doğruluğunu göstermeye çalışmıştır.

6.2.3 الضلال

Kadı Abdülcebbar'ın Allah Teâlâ'nın kulları için küfrü yaratmadığı görüşünü delillendirmek için kullandığı kelimelerden biri de الضلال kelimesidir. الضلال kelimesi dilde ona göre helak, ceza, bir işin iptali, şüphe, arada kalma, hata yapma ve bir işten

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 636.
2 İbn Fâris, **Es-Sâhibî**, s. 327.
3 Tehzîbu'l-Luga, C: IX, s. 170; el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam, C: VI, s. 482; Tâcü'l-Arûs, C: XXXIX, s.310.

vazgeçme gibi pek çok anlama gelmektedir.[1] Eğer lafız bu anlamlara sahipse, o الضلال kelimesinin küfrü yaratmak, onun için dua etmek veya delilleri tahrf etmek anlamları dışında Allah Teâlâ'ya nispet edilmesi caizdir. Bunların ise Allah Teâlâ'ya nispeti caiz değildir. Aksine bunlar şeytanın özelliklerindendir ve bunu yapanlar kötülenir.[2]

Dil kitaplarına dönüp (ض ل) maddesine baktığımızda, sözlük sahiplerinin onun hidayetin zıttı olduğunu söylediklerini görüyoruz. Bu kökün kaybolma, kasıttan sapma, yolu bulamama, bir şeyin yok olması, helakı, yokluğu, saklnamsası ve helak anlamları dahil pek çok anlamı vardır.[3] Dalâl kelimesinin taşıdığı bu anlamlardan hareketle Kadı Abdülcebbar bu lafzı kullanmaya çalışmış ve böylece Allah Teâlâ'nın kulların küfrünü yaratmadığı, delilleri onlardan saklamadığı ve onlar için kötülüğü istemediği görüşünü delillendirmiştir. Allah Teâlâ **(**أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّه**)** demektedir. Bunun anlamı Allah'ın ceza (ikâb) ile dalalete götürdüğü ve onu Cehennem'e koyduğudur" [4] demektedir. Yani Kadı Abdülcebbar buradaki dalâl kelimesini ikâb (ceza) ve helak anlamlarına taşımıştır. Nitekim bu anlamlar, sözlük sahiplerinin kayıtlarında gördüğümüz gibi, dil bakımından lafız için zikredilen muhtemel anlamlar arasındadır. Kadı Abdülcebbar bu anlamlardan birinden yardı almış ve böylece Allah Teâlâ'nın kullarının küfrünü yarattığı, kullarına delilleri karıştırdığı görüşlerini çürütmüştür. Allah Teâlâ bu kullarını kendi yaptıkları küfürleri sebebiyle cezalandırmıştır. Allah Teâlâ sadece yaptıkları ve işledikleri suçlar sebebiyle onları cezalandırmaktadır.

Kadı Abdülcebbar ile ihtilafa düşenlere gelince, Mâturîdî'nin tefsirinde **(**أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ**)** yaptığı gibi onların dalaletin, Allah Teâlâ'nın onları hidayete sevk etmemesi anlamında olduğunu ve Allah'ın onların dalaletini irade ettiğini ve doğru yola irşad etmediğini söylediklerini görmekteyiz. Bu konuda "*Ayetin tevili, Allah hidayete ermeyeceklerini bildiği için dalaletini istediği kişilerin hidayetlerini mi istiyorsunuzdur. Veya Allah onları hidayete erdirmedkçe siz onların hidayetlerini takdir edemezsiniz anlamıdır*"[5] demiştir. Bunun bir benzerini İmam Râzî söylemiştir. Ancak Râzî tefsirinde Mute'tezile'nin zikrettiğimiz görüşünü aktarmakta ve ona bu

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 136-139.
2 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 136.
3 el-Ferâhidî, **El-Ayn**, C: VII, s. 8**;** İbn Düreyd**, Cemheratü'l-Luga**, 1/147; İbn Sîde, **el-Muhkemü'l-Muhît**, C: VIII, s. 153; Zemahşerî, **Esâsü'L-Belâğati**, C: I, s. 585; Tâcü'l-Arûs, C: XXIX, s. 343.
4 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: I, s. 267.
5 El-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne**, C: III, 290-291.

ayetin anlamının, Allah'ın onlarda dalalet yarattığı ve onları dinden dalalete götürenin Allah olduğu şeklinde açık olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.Ona göre Mu'tezilenin görüşünün bu bağlamda zayıf bir tercihtir. Devamında "*Ayette kastedilenin Allah Teâlâ'nın onları hidayetten dalalete götürdüğü olmasının delili (ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا) ayetidir. Dünya iman eden müminler münafıklardan iman etmelerini istemekte ancak onlar imana girmeleri konusunda aldatmaca yapmaktadırlar. Daha sonra Allah Teâlâ (ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا)* demektedir. *Bu durumda ayetin anlamının, Allah onları imandan dalalete bıraktığında, mahluku imana girme konusunda bir yol bulması için engellediği olması gerekir. Bu ayette apaçık ortadadır*" [1] demektedir. En-Nesefî ise bu ayetle, mezhebinin Allah'ın yaratması görüşünü delillendirmektedir. Zira onları yoldan sapmış hale getiren Allah Teâlâ'dır.[2]

Kadı Abdülcebbar' a muhalif olanlara göre, Allah'ın dalalet kelimesini kendi nefsine izafe etmesi, kulda bu dalaleti yapanın kendisi olduğu ve bunu irade edenin ve yaratanın kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Bu görüş Kadı Abdülcebbar'ın Kur'an'da pek çok yerde ispatlamaya çalıştığı, dalalet ile kastedilenin küfrün yaratılması ve delillerin karıştırılması anlamında olmadığı görüşünün tersidir. Kadı Abdülcebbar'ın zikrettiği ve böylece kendi tercihini güçlenirmeye çalıştığı deliller arasında, الضلال kelimesinin helak anlamında olduğunu söylemesi vardır. Bunu ardından **(**فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ**)** ayetini aktaran Kadı " *Bu ayet الضلال kelimesinin helak anlamında olabileceği, muhaliflerin iddia ettiği gibi dinden sapma anlamında olmadığına delildir. Bu durumda ayetin anlamı Allah Teâlâ'nın onların amellerini helak etmesi ve iptal etmesi olur*" [3]demektedir.

Kadı Abdülcebbar, Kur'ân-ı Kerîm'den bazı ayetler aktararak kendi görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. Onlardan birisi **(**وَأَنَّا مِنَ الضَّالِّينَ**)** ayetidir. Nitekim o bu ayetle bu ayetin zahirinin, kendisine muhalif olanların savunduğu dalaletin küfrün yaratılması anlamında olduğuna delil olmadığını söyler. Kadı " *Çünkü dalalet dinde olabileceği gibi din dışı bir konuda da olabilir. İkab (ceza) da dalalet olarak adlandırılabilir. Aynı şekilde rüşd yolundan başka herhangi bir yola giden için sıfat*

1 Tefsiru'-Râzî, C: X, s. 169-170.
2 En-Nesefî, a.g.e., C: I, s. 382.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 687.

olarak kullanılabilir. Çünkü o böylece kendisinin helakına sebep olmaktadır" [1] demektedir. Kadı Abdülcebbar kitabında bu bağlamda الضلال kelimesinin dilde küfür anlamında olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Aksine onun, irşadın yokluğu ve ikab (cezâ) şeklinde daha genel bir anlamı vardır. Kadı üm bu yorumları küfrün yaratılmasını veta delillerin karıştırılmasını Allah Teâlâ'ya nispet etmemek gayesiyle yapmaktadır. Çünkü bu, onun görüşüyle ve mezhebinin Allah Teâlâ'nın kulları çirkin şeyleri yapmaması ve irade etmemesi anlamına gelen adalet prensibiyle çelişmektedir.

Dil kitaplarına dönecek olursak, daha önce işaret ettiğimiz gibi, dilde الضلال kelimesinin, aralarında kaybolma, maksattan sapma, yolu bulamama, bir şeyin yok olması, helakı yokluğu, gözden kaybolması, unutulması ve helak anlamlarının da arasında olduğu pek çok anlamı vardır.[2] İbn Fâris " *Dâd ve lâm sahîh bir köktür. Tek bir anlama işaret eder o da bir şeyin kaybolması ve hakkı olmayana gitmesidir*"[3] demektedir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar'ın görüşü bu bakımdan dil verileriyle ve sözlük sahipleri ile الضلال kelimesinin dilde küfür anlamında olmadığında ittifak halindedir. Dil alimlerinden hiç biri küfrün الضلال kelimesinin taşıyabileceği anlamlardan biri olduğunu söylememiştir. Aynı şekilde Rağıb el-İsfehânî " *الضلال doğru yoldan sapma demektir. Zıttı hidayettir. Az ya da çok, kasıtlı olarak veya hatayla yöntemden sapan herkes için bu kelime kullanılır. Eğer الضلال, az ya daçok, kasıtlı veya hatayla yoldan sapmak demekse, الضلال kelimesinin, hatayla bunu yapan kişi için de kullanılması caiz olur. Bu yüzden her ne kadar iki dalalet arasında büyük bir fark olsa da , o enbiyâya ve kafirlere nispet edilmiştir*"[4] demektedir.

Dilbilimcilerin sözlerinden, Kadı Abdülcebbar'ın dalalet kelimesiyle ilgili sözlerinin dil ile uyumlu olduğu ve الضلال kelimesinin temel anlamının bir şeyin kaybolması ve hakkı olmayan bir şeye gitmesi olduğu açıkça görülmektedir. الضلال kelimesinin Allah Teâlâ'ya nispet edilmesine gelecek olursaki Rağıb el-İsfehânî'nin sözleri bu bakımdan Kadı Abcülcebbar'ın görüşüne yakındır. O "*Allah Teâlâ'nın bir insanı dalalete götürmesi iki anlamdadır. Biri onun dalaletine sebep olmasıdır. İnsan dalalete düşer ve Allah Teâlâ onun için dünyada buna hükmeder, bu dalaletiyle onu ahirette*

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 604-605.
2 el-Ferâhidî, **El-Ayn**, C: VII, s. 8; İbn Düreyd**, Cemheratü'l-Luga**, 1/147; İbn Sîde, **el-Muhkemü'l-Muhît**, C: VIII, s. 153; Zemahşerî, **Esâsü'L-Belâğati**, C: I, s. 585; Tâcü'l-Arûs, C: XXIX, s. 343.
3 Mekâyîsi'l-Luga, 3/356.
4 er-Râgıb el-İsfehânî, **Müferdâtü'l-Kur'ân**, s. 510.

cennetten cehenneme götürür. İkincisi, Allah Teâlâ insanı övülen veya kınanan bir yolu seçtiğinde onu bir şekle sokar, insnaı bu şekle alıştırır, onu tatlı gösterir ve lüzümlu kılar. İnsanın onu terk etmesi zorlaşır. Öyle ki bu tabiat nakledenin .. gibi olur. Bu sebeple adet, insanın ikinci tabiatıdır. Ve bu kuvvet ilahi bir fiildir. Eğer böyle ise bu fiilin ona nisbet edilmesi doğru olur. Bu durumda kulun dalaletini bu bakımdan Allah Teâlâ'ya nispet etmek doğrudur. أضله الله *ifadesi cahillerin düşündüğü gibi kullanılmaz. Daha önce söylediğimiz sebeplerle, kendisine nispet edilen dalalet mümin için değil, kafir ve fasıklar içindir. Zira Allah Teâlâ müminleri dalalete götürmeyi kendisinden nefyetmekte ve (*وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم*) demektedir*"[1] demektedir.

Er-Râgıp el-İsfehânî'nin sözlerinden, onun Kadı Abdülcebabr'ın Allah Teâlâ'nın kulları için küfrü yaratmadığı görüşünde yakın olduğu açıktır. Aksine Allah Teâlâ'nın kullarını dalalete götürmesi ya onlar bu halde oldukarında onların dalaletine hükmetmesi anlamındadır ya da onların hidayet yerine dalaleti tercih etmede harcadıkları güç ve kuvveti yaratanın Allah Teâlâ olması bakımından durum sebebe nispet edilmektedir.

Bu örnekler, Kadı Abdülcebbar'ın birden birden çok anlam taşıyan pek çok lafızda müşterek lafzî[2] olgusunu kullanmasına örnektir. Bunu yaparkenki tüm hedefi sözü veya anlamı, kendi mezhebiyle uyumlu olacak hale taşımaktır. Böylece, müşterek lafzî olgusu bağlamıda, lafızların taşıdığı anlamlardan hareketle, kendisine muhalif olanlara itiraz etmeye kadir olacaktır.

6.3 Tezat İle İlgili Kullanımlar

Tezat olgusu dilde bir kelimenin bir anlam ve aynı anlamın zıttı için kullanılmasıdır. Örneğin الجون lafzı hem beyaz hem siyah renk için kullanılır. Aynı şekilde الجلل lafzı hem görkemli (celîl) hem de önemsiz, kolay (heyyin) anlamları için kullanılır.[3] Tezat olgusu da dilde varlığı konusunda hakkında tartışmaların yapıldığı olgulardan biridir. Zira tezat olgusu müşterek lafzînin bir çeşididir. Bu sebeple müşterek lafzî de olduğu

1 er-Râgıb el-İsfehânî, **Müferdâtü'l-Kur'ân**, s.511.
2 Kadı Abdülcebbar'ın müşterek olduğunu düşündüğü kelimlere bakınız: الاستواء için Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/145-143, 422; الهدى için Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/119,131,132-136,158,206; الختم Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/125; الطبع için Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/282; الفتنة için Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/170,297,405-406,2/619; الإركاس için Müteşâbihü'l-Kur'ân, 1/266-267; التسليط için Müteşâbihü'l-Kur'ân,1/271-272.
3 İbn Fâris, **Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga**, s. 117.

gibi bu olguyla ilgili de ihtilaflar ortaya çıkmıştır.[1] İbtâlu'l-Ezdâd[2] adında bir kitap telif eden İbn Dürüsteveyh alimlerden oluşan birir grup ezdâd olgusunu reddetmiş ve onun dildeki varlığına karşı çıkmıştır. Sîbeveyh, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Sîde ve müteaahir alimlerden olan es-Suyûtî gibi alimleden oluşan diğer bir grup ise kullanımının çok olması ve bir çok öreneğinin verilmesinin imkanı sebebiyle bu olgunun varlığını savunmuştur.[3] Kutrub, el-Asmaî, İbn Sikkît, es-Sîcistânî ve İbn Enbârî gibi alimler olgu için müstakil eserler kaleme almıştır.[4] Bu dildel olguyla iligili tartışma varlığını ispat etme ve reddetme şeklinde alimler arasında devam etmiştir. Ancak olgunun varlığını inkarda keyfi davranmak, her ezdâd lafzın yorumlanma denemesi, ezdâdın varlığı ve çokluğu konusunda aşırılığa gitme gibi tutumlar niyeti ciddiyetten uzaklaştıran tutumlar olmuştur.[5]

Dildeki tezat olgusu, bu konudaki görüşlerin kısa bir sunumundan gördüğümüz gibi, bazı alimler tarafından reddedilmiş diğerleri tarafından savunulmuştur.[6] Bu konuda bizi ilgilendiren lafzın tezat bakımından taşıdığı anlamı ve Kadı Abdülcebbar'ın mezhebi olarak onu nasıl ifade ettiğini sunmaktır. Aşağıda Kadı Abdülcebbar'ın bu olguya dayanarak kendisinin ve mezzhebinin görüşünün doğruluğunu göstermeye çalıştığı iki örnek zikredeceğiz:

6.3.1 İhsân ve Kötülük Anlamında Kullanılan البلاء Kelimesi

البلاء kelimesi dilde iki farklı anlama delalet eden lafızlardandır. el-Asmaî *el-Ezdâd* adlı kitabında البلاء kelimesinin nimet, hediye anlamlarına gelebileceği gibi nikmet (gazap) ve mihnet (zorluk) anlamlarına da gelebileceğini söylemiştir.[7] el-Meâni türü eser yazan ve tefsir alimlerinden pek çoğu buna benzer örnekler vermiştir.[8] Bu kelimelerin iki zıt anlamı taşıma ihtimaline dayanarak Kadı Abdülcebbar mezhebine yardım etme ve Allah Teâlâ'nın çirkin işi yapmadığı, onu irade etmediği ve emrettiği konusundaki görüşünün doğruluğunu ispat etmede bu olguyu kullanmıştır. O Allah Teâlâ'nın

1 Ali Abdülvahid Vâfî, **Fıkhu'l-Luga**, s. 149.
2 Bu kitap bize ulaşmamıştır. **Es-Sâhibî fiFikhu'l-Lugati'l-Arabiyyeti**, s. 149.
3 Sbeveyh, a.g.e., C: I, s. 24; İbn Sîde, **el-Muhassıs**, C: IV, s. 173; es-Seâlibî**, Fıkhu'l-Luga**, s. 328; esSuyûtî, **el-Müzhir**, C: I, s. 186.
4 Kitâbu'l-Ezdâd, Kutrub.
5 Fıkhu'l-Luga, Vâfî, s. 150.
6 Fıkhu'l-Luga, Abdülvahüd Vâfî, s. 151; İlmü'd-Dilâle, Ahmed Muhtar Ömer, s.158; İmu'd-Dilâti't-Tatbîkî fi't-Türâs, s. 258.
7 Kitâbü'l-Ezdâd, El-Asmaî, s. 59.
8 Tefsîru Mukâtil, 3/823; Meâni li'l-Ferrâ, 3/42; Meâni'l-Kur'ân, en-Nehhâs, 6/407; Tefsiru İbn Atiyye, 5/66.

(وَإِذْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ، يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ) ayetiyle, masiyetin Allah Teâlâ'dan olduğunu söyleyenlere karşı çıkmıştır. Azabın , erkek çocukların öldürülmesi ve kızların hayatta bırakılmasının Allah'a izafe edilmesinin ancak Allah Teâlâ'nın belâsı (البلاء) olduğu, yani tüm bu masiyetin Allah Teâlâ'nın fiili olduğu,Allah'ın belâyı kendi nefsine izafe ettiğini delil getirmiştir.[1] Kadı Abdülcebbar bu konuyla ilgili "*البلاء kelimesi dilde aynı zamanda ihsân anlamında kullanılır. Bu durumda ayetin anlamı bütün bunların Allah Teâlâ'nın ihsanı olmasıdır. Nitekim Allah'a onları kendilerine bu muameleyi yapanlardan kurtarmıştır. Bunun delili ihsânın البلاء olarak adlandırılmasıdır. Bu dilde açıkça ortadadır*" demektedir.[2]

Kadı Abdülcebbar, Allah Teâlâ'nın masiyeti ve çirkin işleri irade etmediği görüşünün delillendirmesinde , البلاء kelimesinin ihsan anlamına taşınmasına dayanmıştır. Bu durum daha önce alimlerin sözlerinden beyan ettiklerimizde görüldüğü gibi dilde mevut bir durumdur. Nitekim el-Asmaî'yi el-Ezdâd adlı eserinde, bu ayetteki bela kelimesiyle kastedilenin hem zorluk (mihnet) hem de kolaylık (minha) olabileceği söylediğini görmekteyiz. Bu ihtimali, kelimenin anlamını (يذبحون أبناءكم) ifadesinde zorluk (mihne) (أنجاكم) ifadesinde ise kolaylık (minha) anlamına döndürerek sağlamaktadır. [3]

Bununla birlikte Kadı Abdülcebbar kendi mezhebini doğrulamak için, البلاء kelimesinin anlamını minha (kolaylık) anlamı ile sınırlandırmıştır. Eş'arî ve Maturidilere gelecek olursak, bu ayette البلاء kelimesinin minha (kolaylık) anlamına gelmesine reddetmediklerini görmekteyiz. Aksine onlar da bu ihtimali caiz görmektedir. İmam Mâturîdî bu ayetle ilgili olarak belanın nimet anlamında olduğunu söylemektedir. İmam Mâturîdî "*O sanki "Allah'ın Firavun ve ailesinden kurtarması büyük bir nimettir demektedir. Ayettki belanın deneme ve imtihan anlamında olduğu da söylenmiştir. Sanki sizi baskı altına alması büyük bir imtihandır anlamındadır.*"[4] demektedir. Razi de tefsirinde bu yorumun bir benzerini yapmıştır. Nitekim o " *البلاء deneme (ibtilâ) anlamındadır. Bu kelime kimi zaman nimet kimi zaman da mihnet*

1 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, 1/160.
2 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, 1/162.
3 Kitâbü'l-Ezdâd, El-Asmaî, s. 59.
4 Tefsiru'l-Mâturidi, 5/171.

(zorluk,sıkıntı) anlamlarına da gelebilir. Allah Teâlâ ونبلوكم بالشر والخير فتنة demiştir"[1] yorumunu yapmaktadır. Bu konuda nu en-Nesefî de takip etmiştir[2] İmam Razi tefsirinde bu ayetle ilgili sözlerinde البلاء lafzının her iki anlamı da taşıma ihtimalini zikretmiş ve " *Onun nimet anlamına taşınması daha evladır. Çünkü nimet Allah Teâlâ'dan sadır olan şeydir. Bağlam Yahudilere ve seleflerine Allah'ın nimet vermesinden bahsedilmektedir*"[3] demiştir. Bu durumda Râzî'nin bu konudaki sözü Kadı Abdülcebbar'ın görüşüyle, dilsel verilerrle ve ezdâd türü eserlerde aktarılanlarla ittifak halindedir.

6.3.2 İlim ve Şüphe Anlamlarında Kullanılan الظن Kelimesi

İki zıt anlamı taşıyan kelimelerden biri de الظن kelimesidir. Zira o hem şüphe hem de kesin bilgi anlamına gelmektedir. [4] Ancak Kadı Abdülcebbar'ın (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) ayeti üzerinde durmuş ve bu ayetle Allah Teâlâ'nın kendisi için mekanın ve buluşma eyleminin caiz olduğu bir cisim olduğunu düşünenleri reddetmek için delil olarak kulllanmıştır. Bu konuyla ilgili " *Bunun cevabı, ayetin zahiri bu şekilde zannetmelerini gerektirmektedir. Zannın, zannedilen şeyin (maznûn) incelediğine göre olması gerekmemektedir. Ona tealluk etmeleri de doğru değildir. Müfessirler burada geçen zan kelimesi ile anlatılmak istenenin ilim olduğunu ve bunun cazi olduğunu söylemiştir. Bizim savunduğumuz, lafzın zahirini terk edilmesi görüşü doğru olandır*"[5] demektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın "*zannın zannedilen şeyin kendisi olması zorunlu değildir*" sözünden, bu bağlamda zan kelimesini ilim değil şüpde anlamında taşıdığı açıkça görülmektedir. Böylece müfessirlerin çoğuna ve dil alimlerine muhalefet etmiştir. Zira selefin daha önce aktardığımız ezdâd kitaplarına başvurduğumuzda, bu ayet ile zan lafzının kesin bilgi anlamına geldiğini delillendirdiklerini görmekteyiz.[6] Aynı şekilde müfessirler, " *Zan kelimesi burada ilim anlamındadır*"[7] diyen Ebû Ali el-Fârisî ve

---

1 Tefsiru'r-Râzî, 19/66.
2 En-Nesefî, Tefsîrü'n-Nesefî, 1/601.
3 Tefsiru'r-Râzî, 3/507.
4 **Selâsetü Kütübin fi'l-Ezdâd**, (neş.August Hıfner), Beyrut, 1912; Kutrub, El-**Ezdâd**, s. 71; el-Asmaî, **el-Ezdâd**, s. 35; el-Ezdâd, es-Sicistânî, s.77; el-Ezdâd, İbn Sikkît, s.188; el-Ezdâd, İbn Enbârî, s.14.
5 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 159.
6 Kutrub, **El-Ezdâd**, s. 71; el-Asmaî, **el-Ezdâd**, s. 35; es-Sicistânî, **el-Ezdâd**, s.77; İbn Sikkît, **el-Ezdâd**, s.189; İbn Enbârî, **el-Ezdâd**, s.14.
7 Ebu Ali el-Fârisî, **El-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a,** (Tahk: Bedruddin Kahvecî), Dâru'l-Me'mûn, Dımaşk, 1993, C: II, s. 24.

Zemahşerî [1] gibi hatta Mu'tezilî alimler de zannın ilim anlamında olduğunu savunmuştur. Buna ilaveten Maturidiler bu ayetle iligili *"Allah Teâlâ'nın (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) ayeti onlar kespleri ve yapıp ettikleriyle Rabbleri ile buluşacaklarını biliyorlar, yakinen biliyorlardı anlamındadır*" [2] demektedir. Imam Râzi ve en-Nesefî gibi Eş'arî alimler tefsirlerinde [3] Kâdı Abdülcebbar'a muhalif yorum yapmıştır.

Kadı Abdülcebbar'ın, bu konuda alimlerin sözlerini bilmesine rağmen, bu bağlamda zan kelimesinin ilim anlamına taşımama sebebi, Allah Teâlâ'dan cismaniyeti nefyetmek, Allah'ın mekanı olması görüşünü reddetmektir. [4] Ancak Kadı Abdülcebabr'ın alimlerin zan kelimesinin ilim anlamına geldiğini söylediklerini bilmesine rağmen, kelimeyi ilim anlamına taşımaması, zan kelimesinin er-Râğıb el-İsfehâni'nin söylediği şekilde kalmasını tercih ettiğini akla getirmektedir. Nitekim el-İsfehâni " *Zan işaretten (emâre) elde edilendir. Ne zaman kuvvetlenirse ilme dönüşür. Ne zaman da zayıflarsa vehimden öteye gidemez*" demiştir. [5] Yani er-Râğıb zan kelimesi için söylenen " *İçerde olan önemli bir şeyin kuvvetli bir işaret sebebiyle buna dönmesini beklemek*"[6] temel anlamının[7] taşıdığı şekilde bırakmıştır. Ancak er-Râğıb bu ayette döner ve zan lafzını yakin bilgi anlamına taşır. Nitekim o " *Allah Teâlâ'nın (الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم) yakin anlamındadır*"[8] demektedir.

Yukarıdakilerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Kadı Abdülccebbar - her ne kadar zan kelimesinin ezdâd olgusundan olduğunu inkar etmese de- zan lafzını şüphe duyulmayan kesin bilgi (yakîn) anlamı yerine bir şeyin tevakku anlamına taşımayı tercih etmiştir. Bu tercihi mezhebine hizmet ve metne farklı anlam kazandırarak kelami mezhebinin doğruluğunu delillendirmek için yapmıştır.

---

1 Zemahşerî, **El-Keşşâf**, C: I, s. 134.
2 Tefsîru'l-Maturidi, C: I, s. 450.
3 En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: I, s. 86; Tefsru'r-Râzî, C: VI, s. 513.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 159.
5 **Müfredât, er-Râğıb**, s. 317.
6 Muhammed Hasan Cebel, **El-Mu'cem el-İştikâkî el-Müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm**, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 2010, C: III, s. 1373.
7 İhâb Saîd İbrahim İbrahim, **Nefyü't-Tedâd ve Te'vîlü'l-Ezdâd fî'l-Müncîz el-Lugavî li'd-Duktûr Muhammed Hasen Cebel,** Mecelletü's- siyâkât, 3. Cild, 2. Sayı, 2018, s. 73-103.
8 **Müfredât, er-Râğıb**, s. 317.

7. BAĞLAMLA İLGİLİ KULLANIMLAR

Siyak lafzı Arap dilinde [س و ق] maddesinde bulunur.[1] Sözlük yazarları hariç dilbilimcilerinin kullanımına gelirsek , Abdülfettâh el-Birkâvî'nin söylediği gibi siyak lafzı zikredildiğinde onun birden fazla şey kastedilir:

- Kelimlerin cümlelerde veya cümlelerin metinlerde birbirini takip etmesi

- Sözün eşlik ettiği makam

- Onun sayesinde sözün anlaşılmasının mümkün olduğu dış şart veya kıssa[2]

İ'yd Belba', Arap alimlerin siyak çerçevesinde yaptığı İslami çalışmaların oldukça erken ve derin çalışmalar olarak başladığını söyler. Öyle ki bu çalışmalar Arap bilgisinde modern dönemdeki teorilerle ittifak halindedir. Siyak çalışmalarını tesis eden temel teoriler modern Batı teorilerine göre daha eksiksizdir.[3] Bu sebeple, ister metinlerin anlaşılması isten onlardan hükümler çıkarma ve analiz etme bakımından olsun, siyak teorisi Arap geleneğinde ve modern dil çalışmalarında önemli bir yeri işgal etmiştir.[4]

Kadı Abdülcebbar Kur'ân metninin anlaşılması ve ayetlerin tevil edilmesi hususunda siyaka büyük ilgi gösteren alimler arasındadır. Bu konuyla ilgili " *Fesahat sözün bağımsız unsurlarında ortaya çıkmaz. Akine özel bir yolla her unsuru içererek ortaya çıkar. Bu içermede her kelimenin mutlaka bri sıfatı olması gerekir. Bu sıfat, toplanmayı içeren muvâdda ile, ona müdahalesi bulunan irabla ve konumları ile olabilir. Bu üç kısmın dördüncüsü yoktur*"[5] demektedir. Ona göre fesahatin ölçüsü ancak nazmın verileri ile belirlenebilir. Özellikle de işlevsel kelimelerin konumları, isnad ilişkileri ve düzen vasıtasıyla konumu ile belirlenebilir. Çünkü anlamın destekçileri, güzellik ve bozulma sebepleridir.[6] Kadı Abdülcabbar'ın sözlerinden "

1 İbn Fâris, **Mekâyîsu'l-Luga**, C: III, s. 117; el-Cevherî, **es-Sıhâh**, C: IV, s. 1499.
2 Abdülfettâh el-Birkâvî, **Dilâletü's-Siyâk Beyne't-Türâs ve İlmi'l-Lugati'l-Hadis**, Darul el-Mener, 1991 s. 26-27.
3 İyd Belba', **Es-Siyâk ve Tevcîhü Dilâletü'n-Nass**, Belansye. 2008, s.120.
4 Abdülfettâh el-Birkâvî, a.g.e., s.10.
5 Kadı Abdülcebbar, **El-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve'tTevhîd**, (tahk. Emin el-Hûlî), Vizaretü s-Sekâfe, 1960, C: XVI, s. 205.
6 Adnan Mehdi Sultan ed-Deylemi, **El-İcaz el-Belâğî fi'l-Kıssati'l-Kurâniyye Dirase fi Suveri'l-Tavâsîn**, Dâru Ğaydâ li'n-Neşri ve't-TEvzî, 2013, s. 25.

Biri müstakil hallerinde diğeri sözdeki diğer unsurlarla oluşturduğu düzen içinde olmak üzere, kelimelere iki farklı bakış açısıyla baktığı sonucuna varabiliriz. Kelimeler her iki halde de üç durum altında incelenir:

Birincisi: Ehli ve konuşanlarının dildeki ilk kullanımına bağlı olarak sahip olduğu müsatkil anlamı

İkincisi: İrab hareketleri dahil olduğunda kazandığı anlamı

Üçüncüsü: Terkipte özel bir yer veya üslup kazanıp, cümlede öne veya arkaya geçtğinde verdiği anlam.[1]

Birinci durum kelimenin içinde kullanıldığı bağlamlar haricinde sahip olduğu zati anlamıdır. İkincisi dilbigisel veya iraba bağlı anlamdır. Üçüncüsü ise bağlama bağlı analamdır.

Kadı Abdülcabbar'ın siyak meselesine ve kelimenin orada kazandığı anlama verdiği önem, sadece öneminin bilmek ve beyan etmekle sınırlı kalmamıştır. Bilakis *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı kitabında pek çok yerde, siyakı ve kelimelerin siyaka bağlı kazandığı anlamı kullanmasıyla da göstermiştir. Bu kullanımıyla savunduğu görüşü ispatlamayı ve kendisine muhalif olan görüşleri de çürütmeyi hedeflemiştir. Aşağıda bunun örneklerini sunacağız:

7.1 Dilsel Siyakın Kullanımı

Kadı Abdülcebbar, siyak koşullarını kullanarak ve siyakın lafzın anlamını belirlemdeki öneminin farkında olarak, içinde geçtiği ayetlere göre bazı Kur'ân-ı Kerîm lafızlarının anlamlarını belirlemede siyakı kullanmıştır. Bu konuyla ilgili *" Onu içeren bir bağlama sahip olamayan müstakil kelime, ruhu olamyan bir ölü hükmündedir. İçinde geçtiği bağlama göre anlamı belirleyen bu ruhu canlandıran şey siyakın kendisidir*"[2] demektedir. Siyakın taşıdığı bu anlamı Batı çok geç fark etmiştir.[3] Zira Fenders " *Kelimenin değerini belirleyen siyaktır. Çünkü kelime, anlamını geçici olarak belirleyen bir atmosferde her kullanıldığında var olur ve siyak, kelimenin*

1 Lâşîn, a.g.e., s.471.
2 İhâb Saîd el-Necmî, **El-Luga ve'l-Mezhebiyye, Kırâatün fi Rudûd İbn Teymiyye el-akadiyye**, Dârü Mısri'l-Arabiyyeti li'n-Neşri ve'tevzî, 2015, s.184.
3 E İyd Belba', a.g.e, s.120.

işarette bulunabileceği çeşitli anlamlara rağmen o kelimenin değerini belirler. O aynı zamanda, kelimeyi belleğin biriktirdiği ve daha önce sahip olduğu anlamrından kurtaran ve şimdiki değerini yaratan şeydir"[1] demektedir. Bu durumda kelime bir dereceye kadar kapalı bir anlam taşır ve bu anlam ancak kullanımının göz önüne alınmasıyla ortaya çıkabilir. O halde önce kelimenin kullanımı gelir ve anlam ondan süzülür.[2] Siyak, kelimenin anlamını tam olarak belirleyen şeydir ve onun vasıtasıyla dilin kelimeleri sözlük anlamının sınırlarını aşıp, mecazi, psikolojik vb yeni anlamlar kazanır.[3]

Kelimelerin önemini belirlemede siyaktan yola çıkarak, Kadı Abdülcebbar'ın bazı Kur'ân kelimelerini, içinde geçtiği bağlamlara uygun olduğunu düşündüğü anlamlara taşıdığını görmekteyiz. Bunu yaparken ayetin öncesi ve sonrasıda gelenleri de anlamın çeşitlendirilmesinde kullanıdğını görmekteyiz. Örneğin Allah Teâlâ'nın **(**قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم**)** ayetiyle ilgili yaptığı yorumlar sırasında, hidayet ve imanın Allah Teâlâ'nın emriyle olduğunu ve bunu kullar için Allah'ın yaptığını söyleyenlere karşı cevap olarak, hidayetin sadece delalet ve beyan anlamında olduğunu söylemiştir. Nitekim Allah Teâlâ bunu gerçekten kişinin kalbinde yaratmamış, kulun fiiline bağlamıştır. Böylece Kadı Abdülcebbar kendi görüşünün doğruluğunu, (الهدى) kelimesinin geçtiği siyaktan yararlanarak ispatlamış ve " Ayette doğru yolun zikedilmesi" hidayet ile kastedilenin delaler ve tarif olduğuna delildir"[4] demiştir. Onun "ayette doğru yolun zikredilmesi" ifadesi, lafzın anlamını belirlemede bağlama olan güveninin göstermektedir. Bu durumda Kadı Abdülcebbar, الهدى kelimesine delalet ve tarif anlamını vermeye ve sadece bu anlamlarla ksıtlamaya çalışmıştır. O bu yorumunu, الهدى kelimesinin ayetteki konumunu fark ettikten ve "ayette doğru yolun zikedilmesi" ifadesinin kelimenin sadece delalet ve tarif anlamına gelmesini gerektirdiği delillendirmesinden sonra yapmıştır. Bu yorumunu tüm Mâturîdî[5] ve Eş'arîlerin[6] hilafına olarak yapmıştır.

---

1 Fenders Tor, **El-Luga,** (Terc: Abdülhamid ed-Devâhili ve Muhammed el-Kassâs), Mektebet'l-Ancelo, Mısıri s. 231.
2 Ahmed Muhtar Ömer, **İlmü'd-Dilâle,** Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998, s.72.
3 Hadi Nehir, **ilmü'd-Dilâletü't-Tatbîkî fi't-Türâsi'l-arabî**, daru el-Amel, Ürdün, 2007 s. 236.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 181.
5 **Tefsîru'l-Maturidî**, C: I, s. 581.
6 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî**, C: IV, s. 83.

Kadı Abdülcebabr başka bir yerde, الهدى kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de genel olarak geçtiği yerlerde, Allah'ın yaratması ve kul üzerindeki filleri anlamında değil, sevap anlamında olduğunu düşünmektedir. Yani hidayeti ve imanı kulun kalbinde yaratan Allah Teâlâ değildir. Böylece o, (وَلَوْ شاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً ، وَلكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ) ayetinde ve Kur'ân'ın diğer bir çok yerinde geçen (الضلال) ve (الهدى) kelimelerinin, Allah'a isnad edilerek kullanıldığında, (الضلال) kelimesi ile, kulun kendisine zorunlu hale getirdiği ikâb (ceza) kastedildiğini, (الهدى) kelimesiyle de kulun hak ettiği sevap kastedildiğini düşünmektedir. İki kelimenin bu anlamlara geldiği konusundaki görüşünü delillendirmek için bağlamlardan ve kelimelerin geçtiği yerleden yararlanmıştır. Özellikle bu ayetin bağlamıyla ilgili " Allah'a isnad edilerek kullanılan (الضلال) ikâb (ceza) anlamındadır. Kim kendisine bunu zorunlu hale getirise Allah istediğinde ona ceza verir. Ve istediğini de bunu hak eden kişi için sevaba hidayet eder. Eğer Allah bunları muhtelif yapsaydı ve bir kısmını dalalete atıp bir kısmını hidayete erdirseydi, ayetin sonunda (وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) demesi caiz olmazdı"[1] demektedir. Onun " ayetin sonunda (وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) demesi caiz olmazdı" ifadesi kelimenin anlamını belirlemede siyaka dayandığını göstermektedir.

Aynı yöntemi başka bir yerde de uygulamış ve " *Allah Teâlâ'nın (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً) ayetine gelirsek, Allah'ın tüm mükellefleri hidayete erdirdiğine açık bir delildir. Çünkü bundan önce insanı zikretmiş ve devamında (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً) demiştir. Hitap tek bir lafız üzerinden yürütülmüş ancak bununla tüm mükellefler kastedilmiştir. Devamında hak yola hidayet ettiği zikredilmiştir. Onu hidayete erdirdikten sonra ya şükreden ya da inkar eden/nankörlük eden olacağını açıklamıştır*" [2] demiştir. Kadı Abdülcebbar'ın "*Onu hidayete erdirdikten sonra ya şükreden ya da inkar eden/nankörlük eden olacağını açıklamıştır*" sözü, (هدى) lafzının anlamını belirlemede siyaka başvurmaktan başka bir şey değildir. Ne dilbilimciler[3] ne de kendi mezhebinin karşısındaki diğer mezhep

1 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 520.
2 Müteşâbihü'l-Kur'ân, C: II, s. 746.
3 el-Ferrâ, **El-Meânî**, C: III, s. 15; ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu,** C: V, s. 257; en-Nehhâs, **Meâni'l-Kur'ân**, (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî) Ummu-l Kura Üniversitesi, 1409, C: VI, s. 256; **el-Müfredât fi Garibu'l-Kur'ân**, s. 715.

mesupları[1], (الهدى) kelimeinin anlamını belirlemede Kadı Abdülcebbar ile ihtilaf etmemiştir.

Kadı Abdülcebbar (الهدى) kelimesinin, irşad, delalet, tarif anlamalrına geşdiği konusunda siyaktan yararlandığı gibi الطبع ve الختم kelimelerinin anlamını belirlemede de ondan yararlanmıştır. Örneği Allah Teâlâ'nın (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبنَا غُلْفٌ. بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) ayetiyle ilgili " Bu ayette geçen الطبع kelimesi الختم gibidir. O kalbi matbu olanın halinden bilinecek bir işarettir...Onun engelleme anlamında olmadığını açıklamıştık. Alamet (işaret) yazma ve haber gibidir. O kitabın üzerindeki mühür (hatm) gibidir ve onun okunmasını engellemez. Allah Teâlâ'nın (فلا يؤمنون إلا قليلا) ayeti, onun engellemediğine delildir. Çünkü hepsini tek bir had üzere engellemesi gerekirdi. Bu durumda iman, birçoğu için geçerli olmadığı gibi, birkaçı için de sahih değildir. Çünkü eğer engel genel olursa, yokluğunda da ondaki yasağın geçerli olması gerekir"[2] demektedir.

İmam Mâtûrîdî'ye gelecek olursak, onun bu ayette geçen الطبع kelimesini engelleme anlamında taşıdığını görüyoruz. Zira "Allah Teâlâ onların küfürleri sebebiyle kalplerini mühürlediğini ve artık hiçbir şeyi anlamadıklarını bildirmiştir"[3] demektedir. Bir benzerini İbn Atiyye'nin tefsirinde " Allah Teâlâ tüm bunların kendisinin onların kalplerini mühürlemesi olduğunu bildirmiştir. Onlar anlayışlarının kıtlığı sebebiyle çağrıldıkları doğru yolu yalanlamışlardır" [4] sözlerinde görmekteyiz. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın ayetin sonunu zikrederken burada siyaktan yararlanmıştır. Bunu الختم ve الطبع kelimelerinden engelleme anlamını uzaklaştıran kendi görüşünü delillendirmek için yapmıştır. Bu sözün bir kısmının diğerine atfedilmesi ve öncesinin sonrasına döndürülmesi bakımından siyakın kullanılmasından başka bir şey değildir.

Kadı Abdülcebbar'ın bir lafzın anlamlarını belirlerken siyaktan yararlandığı yerlerden biri de الفتنة kelimesinin anlamı hakkıdaki sözleridir. Onun küfrün yaratılması anlamında olmadığını söyler ve devamında " Allah Teâlâ'nın (وَلَقَدْ فَتَنَّا قبلَهُمْ قوْمَ فِرْعَوْنَ) ayeti onlar için küfrü yarattığı anlamına gelmez. Çünkü fitne kelimesinin zahirinin küfrü gerektirmediğini açıklamıştık. Allah Teâlâ teklifi ve sıkıntının şiddetini

1 Te'vlâtü Ehlü's-Sünne, C: X, s. 360-361; Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî,** C: III, s. 741; En-Nesefî, **Tefsîrü'n-Nesefî**, C: III, s. 576.
2 **Müteşâbihü'l-Kur'ân**, C: I, s. 282.
3 Tefsİru'l-Maturidî, C: III, s. 409.
4 İbn Atiyye, **Tefsiru'l-Muharrir el-Veciz**, C: II, s. 132.

kastetmektedir. Bu yüzden devamında (وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ أَنْ أَدُّوا إِلَيَّ عِبَادَ اللَّهِ) ayetini getirmiştir"[1] demektedir.

Kadı Abdülcebbar الفتنة kelimesinin anlamını belirlerken siyaktan yararlanmıştır. Bu " devamında şu ayeti getirmiştir" sözlerinde açıkça görülür. Ayetin siyakı, ayette geçen kelimenin kastedilen anlamını açıklamakta ve onu bir bütün olarak zikretmektedir. Bu yorumu, Allah Teâlâ'nın kullara kötülük yapmadığı ve onlar için küfrü irade etmediğini savunan mezhebine yardımdan başka bir şey değildir.

Bunun bir benzeri Allah Teâlâ'nın (إِنْ هِيَ إِلَّا فِتنَتُكَ) ayetiyle ilgili sözlerinde görülür. Zira " Onunla kastedilen imtihan ve şiddettir...Eğer fitne kelimesiyle kastedilen azap olsaydı, Allah Teâlâ'nın (تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ) ayetinin bir anlamı olmazdı. Çünkü onun aynı azapla olması doğru değildir"[2] demektedir. Yani ayette geçen fitne kelimesiyle kastedilen azap veya küfür değil imtihan ve şiddettir. Allah Teâlâ'nın bu ayetten sonra (تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ) demesini bu görüşüne delil olarak sunmuştur. Yani bu imtihan ile Allah kafir ve fasıkları azab doğru yöneltir. Aynı zamanda Allah Teâlâ (وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ) demiştir. Bu imtihan Alalh'ın alih kulları için bir lütfu olabilir.

Fitne kelimesinin azap anlamında olmadığının delili, kelimenin bu anlama hamledilmesi durumunda Allah Teâlâ'nın (تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ) ayetinin bir anlamı olmayacağıdır. Çünkü azabın bu anlamda olması doğru değildir. Aynı şekilde (وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ) ayetinin gelmesi sebebiyle, onunla masiyetin kastedilmesi de doğru olmaz.[3]

Kadı Abdülcebbar'ın " eğer fitne kelimesi ile kastedilen azap olsaydı Allah Teâlâ'nın (تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ) ayetinin bir anlamı olmazdı" ifadesi, Kadı Abdülcabbar'ın metnin anlamını ve onda geçen kelimelerin anlamlarını belirlemede siyaka ne kadar önem verdiğini açıkça göstermektedir. Buradan açıkça görülmektedir ki, Kadı Abdülcebbar sözün bir kısmını geri kalamıyla bağlantılı görmüştür. Sözün, kendisinden önce ve sonra gelen ifadelerle bağlantılı olmasıyla, siyakı ispat etmedeki önemine dayanarak, savunduğu anlamı delillendirmeye çalışmaktadır.

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 681.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 370.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 370.

Siyakı kullandığı ve onunla karşı görüşlere cevap verdiği yerler arasında Allah Teâlâ'nın yaratıcı anlamında المقدر, her şeyin fâili olduğu, kulların fiillerinin de onun mahluku olduğu ve masiyetin de Allah'tan olduğu görüşleri de vardır. Bu görüşlere karşı Allah Teâlâ'nın (وكل شيء عنده بمقدار) ayetini delil göstermiş ve " Ayetin zahiri, Allah her şeyin miktarını ve kendisine has olanı bildiği gösterir. Çünkü ayetteki (عِنْدَهُ) ifadesinin anlamı في علمه (onun ilminde) dir. Ayetin başı buna işaret etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ (اللَّهُ يعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىَ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تزْدَادُ) demektedir. Ardından buna atıf olarak {وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ} ayeti gelir"[1] diyerek onların görüşünü reddetmiştir. . Bu durumda ona göre ayetin anlamı, Alalh Teâlâ her şeryin miktarını ve ona özgü olanı bilir olur. Çünkü burada geçen (عِنْدَهُ) ifadesinin anlamı في علمه anlamıdır. Kadı Abdülcebbar'ın lafzın anlamını belirlemede itimat ettiği şey, sözün birbirine atfedilmesi, bağlanması ve lafzın geçtiği siyaka dikkat etmedir. Onun "Ayetin başı buna işaret etmektedir" ve "Ardından buna atıf olarak" sözleri, Kadı Abdülcebbar'ın ayetlerin ve onlarda geçen kelimelerin anlamlarını belirlemede aiyaka ne derece önem verdiğini göstermektedir. Kadı Abdülcebbar burada siyaka dayanmış ve (عِنْدَهُ) ifadesini, yaratma anlamına değil, العلم anlamına taşınmasında siyaka güvenmiştir. Bunu yaparken Ayetin Allah'ın ilmini vurgulayan, onun ilminden ne semada ne yeryüzünde tek bir hardal tanesinin dahi gizli kalamayacağını belirten bir bağlamda kullanıldığını delil olarak getirmiştir.

Daha önce sunulanlardan,Kadı Abdülcebbar'ın, kelimelerin anlamını belirlemede ve kendi bakışını ve görüşünü ispat etmede lafzi bağlama verdiği önemi açıkça göstermektedir. Kadı Abdülcebbar'ın siyak olgusunu kullanmasının amacının, ayetlerde geçen lafızları kelami mezhebine uygun olacak şekilde anlamlandırma olduğunu kitabında bir çok yerdeki [2]tekrarla gördüğümüzü söyleyebiliriz.

7.2 Makam Siyakının Kullanımı

Siyak çeşitleriden bir diğeri tutum veya makam siyakıdır.[3] Bu tür dilsel siyakın bir parçasıdır. Dilsel süreci çevreleyen dilsel olmayan arka planda temsil edilen

1 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 476.
2 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 298; C: I, s. 307-308; C: I, s. 308-309; C: I, s. 324; C: I, s. 356; C: I, s. 371; C: II, s. 492-493; C: II, s. 520; C: II, s. 529.
3 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-arabiyye Manahâ ve Mebnâhâ**, s. 39.

bağlamdır.[1] Bu siyak metnin tabiatı, katılımcıların ikna, ayartma, alay ve hakaret gibi sezilen hedefleri, sözün mekanı, tarihi ve zamanı gibi çeşitli unsurlardan oluşur.[2]

Makam siyakının Kur'ân metni ve söylemini anlamadaki öneminin alametlerinden biri, alimlerin esbâb-ı nüzül bilgisini şart koşmalarıdır. Bu alimler indirilen ayetlerin şartlarını bilme konusundaki şiddetli hırsları bu konuda müstakil eserler kaleme almalarını sağlamıştır. El-Vâhidî'nin *el-Esbâbü'l-Nüzûl*[3] ve Suyûtî'nin *el-Esbâbü'l-Nüzûl*[4] eserleri bunlar arasındadır. Bu alimler aynı zamanda Allah'ın kitabını tefsir etmeye başlayanara, Kur'ân'ın indiği vecihlerini[5] bilmeyi şart koşmuşlardır. el-Vâhidî'ni söylediği gibi bu ikisinin bilgisi olmadan ayetin tefsiri ve onunla ne kastedildiğinin bilinmesi imkansızdır.[6] Sözün şartlarını bilmek ve ihata etmek, söz ile ne kastedildiğinin bilinmesine yol açar.[7] Bu durum sözün maksadını anlama konusunda makama büyük bir önem vermelerini sağlamıştır. Bu sebeple her makamın bir makali vardır, her bağlamın kendine has söylemi vardır[8] kuralında karar kılmışlardır.

Kadı Abdülcebbar delillendirmelerinde, Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetlerinde anlamı belirleme hususunda halin ve makamın sahip olduğu önemi idrak etmiştir. Ayetle kastedilen maksadın ayetin zahiri olmadığı konusunda birçok yerde bu siyak türünden yararlanmış veonunla delillendirmeler yapmıştır. Onun makam siyakıyla ilgili delillendirmelerinin iki nokta çerçevesinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Onlardan birincisi sözün geçtiği zaman iken ikincisi sözün aktarılma sebebidir.

7.2.1 Sözün Geçtiği Zamanla Delillendirme Yapması

Kadı Abdülcebbar Allah Teâlâ'nın (وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ayetiyle ilgili sözlerinde, kafirlerin iman etmesini engelleyenin ve onları dalalate atanın Allah Teâlâ olduğunu iddia edenlere karşı çıkmıştır. Bu

1 Hadi Nehir, a.g.e., s. 264.
2 Hadi Nehir, a.g.e., s. 266.
3 Ebu'l-Hasen Ali bin Ahmed, **Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'ân,** (Tahk: İsam bin Abdülmuhsin el-Humeydân), Dârü'l-İslâhi'd-Dimâm, 1992.
4 Celalüddin es-Suyûtî, **Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-nüzûl,** (Ahmed Abdüşşafî) Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
5 El-Feyrûzâbâdî, **Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz**, (Tahk: Muhammed Ali en-Neccâr), Lecnetü İhyaİ't-Türâsi'l-İslâmî, Kahire, C: I, s. 108.
6 el-Vâhidî, **Esbâbü'n-Nüzûl**, (Tahk: İsam bin Abdülmuhsin el-Humeydân), Dârü'l-İslâhi'd-Dimâm,1992, s. 8.
7 İbn Cinnî, El-Hasâis, C: I, s. 249.
8 el-Câhiz, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, C: I, s. 129.

konuda “ Buna verilecek cevap, ayette onların bu hal üzere olduğu vakit zikredilmemiştir. O halde genellik iddiaso her zaman için doğru olmaz”[1] demektedir. Bu yorumuna devam etmekte ve “ Allah Teâlâ onları ahirette bu halde yapacağını anlatmak istiyor olabilir. Çünkü bu durumu , (ثُمَّ إلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ) ayetinde haşrin akabinde zikretmiştir”[2] demektedir. Kadı Abdülcabbar bu ayetin anlamını belirlemede makam siyakını kullanmakla yetinmemiş aksine makam siyakı ile dilsel siyaktan birlikte yardım almıştır. Nitekim görüşünün doğruluğunu, Allah'ın, daha önce gelen ayette(.... ثم إلى ربهم يحشرون والذين كذبوا بآياتنا) sözleriyle dirilişten bahsettikten sonra onların bu durumlarını bildirmesini zikrederek ve anlam buna hamledilirse sözün mecaz değil gerçek anlamda olacağını ve bunun daha evla olduğunu söyleyerek delillendirmiştir. Daha sonra geri döner ve bu delillendirmesini Kur’ân-ı Kerîm’in alim siyakını kullanarak güçlendirir. Bu bölümde Allah Teâlâ’nın (وَنَحْشُرُهُمْ يوْمَ الْقِيَامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمًّا) ayetini getirir ve ayeti yönlendirdiği anlamı güçlendirir. Zira “ Allah Teâlâ’nın (وَنَحْشُرُهُمْ يوْمَ الْقِيَامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ عُمْياً وَبُكْماً وَصُمًّا) ayeti buna delildir”[3] demektedir.

el-Mâturîdî anlamı genel anlamıyla bırakmış, dalalet ve hidayetin Allah’ın meşietine izafe edilmesini tasdik etmiş ve Kadı Abdilcebbar’ın yöneldiği yorumu zikretmemiştir. el-Mâturîdî bu ayetle ilgili “ Allah Teâlâ kendisini kudret ile vasfetmiş ve onların hepsini kendi meşietinde döndürdüğünü bir kısmı için dalaleti bir kısmı için hidayeti istediğini haber vermiştir”[4] demektedir. Bu yorumun bir benzerini İmam er-Râzî yapmış ve “ Allah Teâlâ’nın (مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ) ayeti hidayet ve dalaletin ancak Allah’tan olduğuna açık bir delildir”[5] demiştir.

Kadı Abdülcebbar’ın zaman siyakını kullandığı yerlerden biri de Allah Teâlâ’nın (وَلَوْ شِئْنا لَآتَيْنا كُلَّ نفْسٍ هُداها) ayetidir. O bu ayetle, herkese hidayeti verenin Allah Teâlâ olduğunu söyleyenlere karşı çıkmış ve Allah Teâlâ’nın kafirler için iman ve hidayeti istemediğini söylemiştir. Kadı Abdülcebbar ayetin geçtiği zamanın siyakını kullanmış ve bu ayetin ahiret ve cehennem ehli hakkında nazil olduğunu söylemiştir. Daha sonra kafirler Cehennemdeyken Allah ile aralarında geçen diyaloğu aktarmıştır. “Bu ayet

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, C: I, s.314.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, 1 C: I, s.315.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu’l-Kur’ân**, C: I, s.315.
4 Tefsîru’l-Mâturidî, C: IV, s. 81.
5 Er-Râzî, **Tefsîru’r- Râzî**, C: XII, s. 530.

cehennem ehli hakkındadır. Allah Teâlâ (وَلَوْ تَرى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نعْمَلْ صَالِحاً إِنَّا مُوقِنُونَ) demektedir. Kafirler Allah'tan, kendilerine hazırlanan azaptan kurtulmak için dünyaya dönmelerini talep etmişlerdir. Allah Teâlâ onlara cevap olarak (وَلَوْ شِئنَا لَآتينَا كُلَّ نفْسٍ هُدَاهَا) demiştir. Yani eğer isteseydik onların geri dönüş taleplerini yerine getirirdik demiş ve bunu hidayet olarak isimlendirmiştir. Çünkü bu kelime kurtuluş ve zafer anlamlarını içermektedir. Sonra onun daha önceki vaadinin zorunlu olduğunu açıklamış ve (وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ) demiştir"[1]

Kadı Abdülcebbar ayetin geliş sebebinin siyakını kullanmıştır. Nitekim bu ayet, Allah Teâlâ'dan, kendileri için hazırlanan azaptan kurtulmak için dünyaya geri dönmeyi talep eden kafirler için gelmiştir. Allah Teâlâ onlara (وَلَوْ شِئْنا لَآتيْنا كُلَّ نفْسٍ هُداها) cevabını vermiştir. Bu makam siyakı ve sözün içinde geçtiği bağlamı göz önünde bulundurarark, الهدى kelimesini الرجعة anlamına taşımış ve bu tercihini, mesele sona ermişken kafirlerin hidayeti yani ahiretten dünyaya dönüşü istediklerini söyleyerek gerekçelendirmiştir.

Kadı Abdülcebbar'ın durum siyakını kullandığı yerlerden biri de Allah Teâlâ'nın (وَقِهِمُ السَّيِّئاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئاتِ **يوْمَئِذٍ** فقَدْ رَحِمْتَهُ) ayetidir. O bu ayetle, Allah'ın masiyeti yaptığı ve onu yok ettiği anlamına gelen ifadeler zikrettiğini söyleyenlere karşı çıkmıştır. O ayetle ilgili " Ayet ahiret ehli hakkındadır. Onların ahirette mükellef olduklarını, bir kısmının masiyet işlediğini bazılarının ise ondan kaçındığını söylemek doğru olmaz. O halde ayette geçen السيئات kelimesinin, ondan kurtulmanın rahmet ve açık bir zafer olacağı azap anlamına taşınması gerekir."[2] demektedir.

Kadı Abdülcebbar, bu ayette geçen (**يومئذ**) kelimesinde temsil edilen kıyamet günü anlamı için zaman siyakını delil olarak sunmuştur. Sanki masiyetten uzak durma sadece kıyamet günü için geçerliymiş gibi düşünmüştür. Bu durumda ayet ahiret ehli hakkındadır. O halde onların mükellef olduklarını ve bazılarının masiyet işlediğini söylemek doğru olmaz. O halde bu masiyetin azap anlamına taşınması gerekldir.

Sunduğumuz örnekler aracılığıyla, Kadı Abdülcebbar'ın makam siyakını önceledığini ve bu yerde zaman siyakını öne çıkardığını söyleyebiliriz. Makam siyakına, anlamın

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: II, s. 629.
2 Kadı Abdülebbar**, Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: II, s. 670.

belirlenmesinde ve sözde geçen bazı kelimelerin mezhebine ve itikadi görüşüne uygun olmasında büyük önem verdiği görülmektedir.

7.2.2 Sözün Yapılma Aamacını Delil Olarak Kullanması

Sözün kullanılma sebebini Kadı Abdülcebbar'ın görüşlerinden şüphe duyanlara cevap vermeye çalıştığı kitabında birden fazla yerde kullanmıştır.Ve konuşmanın hangi amaçla yapıldığını bilmek, onun kastedilen anlamını belirlemede büyük bir etkiye sahiptir.[1] Kadı Abdülcebbar da bazı delillendirmelerinde bu amaca dayanmıştır. Örneğin Allah Teâlâ'nın (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ayetiyle, Allah'ın küfrün, haksızlık, zulüm ve sefahetin yaratıcısı olduğunu söyleyenlere karşı delil olarak getirmiştir. Zira İmam Mâturîdî bu ayetin kulların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin Yaratıcısı olduğuna delili olduğu görüşündedir. O bu konuda "Allah Teâlâ'nın (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ayeti Mu'tezilenin görüşünü çürütür, çünkü ayet Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu bildirmektedir"[2] demiştir.

Ancak Kadı Abdülcebbar bu görüşü reddetmesini,ayetin yetin övgü mahiyetinde zikredildiğini söyleyerek gerekçelendirmektedir. Nitekim " Allah Teâlâ bu ayeti tasdik ettiği ve inkar ettiği şeylerde hamd kaynağı olarak zikretmiştir. Bu durumda sözün yergi gerektiren anlama taşınması doğru değildir. Çünkü bu anlam ayetin maksadını bozmaktadır... Çünkü eğer anlam buna yani Allah'ın hak,batıl,adalet,zulüm, sefahet ve fesat gibi her şeyin yaratıcısı olduğu anlamına taşınsaydı ve O'na kulluk etselerdi, bu övgüye layık olmazdı. Ve kullarından uzaklaştırmak istediği şeyleri aktarmış olurdu. O halde anlamın bu manaya taşınması doğru değildir"[3] demektedir.

Kadı Abdülcebbar burada ayetin zikredilme sebebine dayanmaktadır ki bu amaç övgüdür. Allah Teâlâ kendi nefisini övmektedir. Bu övgünün amacı kulları kendisine ibadet etmeye davettir. Eğer ayet muhaliflerin görüşüne hamledilirse, ayetin amacına ve maksadına aykırı olurdu.

---

1 Temmâm Hassân, **El-Beyân fi Ravâii'l-Kur'ân**, Alemü'l-Kütübi'l-Hadis, 1992, s. 214.
2 Tefsîru'l-Mâturidî, C: IV, s. 195
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 324.

Kadı Abdülcebbar, Allah'ın kulların fiillerini yarattığı görüşüne reddiyesinde Allah Teâlâ'nın (ألا له الخلق والأمر) ayetini delil olarak kullanımştır. Bu konuyla ilgili " Allah Teâlâ bu ayeti kendi kudretini överek zikretmiş ve (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ) demiştir. Sonra (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ) ayetiyle devam etmiştir. Bunun amacı Allah'ın daha önce zikredilen ve insanların faydalandığı işlere muktedir olduğuna dikkat çekmektir. Çünkü Allah Teâlâ yeryüzünü, gökyüzünü, Güneş'i, Ay'ı, geceyi, gündüzü zikretmiştir ve insanlar tüm bunlardan yarar sağlamaktadır. Ayetin amacı kendi zatını övmektir. Eğer (ألا له الخلق والأمر) ifadesinin maksadı kulların fiillerini yaratmak olsaydı, faydalı olan bu işlerden sonra zikredilmezdi.. Bu sözdeki hata olarak kabul edilir ki Allah Teâlâ bundan beridir"[1] demektedir.

Bunun bir örneğini de Allah Teâlâ'nın her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyenelre verdiği cevapta görürüz. Allah Teâlâ'nın (وكل شيء فصلناه تفصيلا) ayetini delil olarak gösterip, الفصل kelimesi için yapılan bazı yorumları aktarır. Bu kelimenin amelin kendisine verilmesinin doğru olmadığını söyler ve dönü ayetin geçtiği bağlama ve ayetin amacına dayanır. Bu konuda " Allah Teâlâ, gece, gündüz vb. gibi üzerimizdeki nimetlerini Allah'tan yaptıklarıyla saydı. Sonra ayeti (وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا) : ayetiyle devam ettirdi"[2] der.

Kadi Abdülcebbar bu ayetin anlamının belirlenmesinde, (فصل) kelimesinin anlamını, ayetin gelme amacına uygun olarak yaratma anlamı dışında belirlemeye dayanmıştır. Nitekim ayet Allah Teâlâ'nın bize verdiği nimetleri saymak içindir. Zira ayetin başında (وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ ۖ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَا ءَايَةَ ٱلنهَارِ مُبْصِرَةً لِّتبتغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ) denmektedir. Bu ayetin gelmesinin amacı olan nimetlerin sayılması ve onların kullara hatırlatılması, kulların fiillerinin Allah'a nisbet edilmesine uymamaktadır.

Daha önce Kadı Abdülcebbar'dan sunduklarımızda, onun makama, amaca ve ayetin geldiği zamana dikkat çekme konusunda ısrarlı olduğu, ayetlerin yorumunda ve savunduğu görüşe uygun olacak şekilde çıkarımda bulunmasında bu olgulara itimad ettiği açıkça görülmektedir.

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 356.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 529.

7.3 Kültürel Siyakın Kullanılması

Kadı Abdülcebbar'ın delillendirmelerinde dayandığı hususlardan biri de kültürel ve sosyal bağlamı ve Kur'an'ın indirildiği dilin ehlinin örf ve adetlerini dikkate almaktır. Nasıl dilsel bağlam ve makam bağlamı metnin yorumlanmasında rol oynuyorsa, kültürel bağlam da metni yorumlama sürecine katkıda bulunur.[1] Kültürel bağlam "din, inanç ve mitoloji gibi bilgi ve kültürel arka planları içeren ve belirli toplumlarla ilgili gelenek ve göreneklerle ilgili olan ve bu nedenle diğer toplumlarda tuhaf veya önemsiz kabul edilen şeylerdir. Bunlara, sadece bazı çevrelere özgü olan medeniyet mirasları, insan zihninin bir çevrede oluşmasına katkıda bulunan diğer sayısız koşul, bu zihnin dilsel olgu üretmesine ve yorulamasını destekleyen metin dışı unsurlar da eklenir."[2] şeklinde tanımlanabilir.

Kadı Abdülcebbar'ın bu tür bağlama olan ilgisi, kitabında birden fazla yerde ortaya çıkmıştır. Bu bağlam çeşidiyle, bir sözün Arapların söz oluşturma yoluna veya yöntemine uygun geldiğini ya da Arapların örf ve adetlerine ve konuşma tarzlarına [3]göre olduğunu delil olarak sunup, bir konudaki görüşünün doğruluğunun kanıtlamıştır .Örneğin Allah Teâlâ'nın (الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) ayetiyle ilgili " Ayette geçn beyanın bilinmesi, Arap'ların sözlerini, konumlarını ve faydalarını bilmektir. Bu kimsenin kaçamayacağı zorunlu bir durumdur"[4] demektedir.

Kadı Abdülcebbar, Arapların sözlerinin bilgisini, konumlarını ve Kur'an-ı Kerim'i anlamadaki faydalarını birbirine bağlamış Allah'ın kelamıyla ne kastettiğini anlamak için zorunlu kılmıştır. Sözün maksadının anlaşılamsında bu tür siyakın kavranmasının önemini vurgulamak için kitabının mukaddimesinde, Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşabihlerin , dil, adetler (teârif) veya akli deliller gibi kendilerine güvenilen sebeplere dönebileceğini söylemiştir.[5]

Bu sözünden ve örfü dilin eş anlamlısı olarak zikretmesinden yola çıkarak, onun kültürel ve sosyal bağlamın, dilin vaz'ının, dili kullananların üsluplarının Kur'ân'ın tevili ve manasının anlaşılamasındaki önemini kavradığı açıkça görünmektedir. Kadı

1 Ahmed Saîd en-Necmî, **Te'vîlu'n-Nass ve İcrâeâtuhu ve Davâbituhu,** Zehrâü'ş-Şark, 2017, s. 190.
2 İyd Belba', a.g.e., s. 167.
3 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 126; C: I, s. 154; C: I, s. 347; C: I, s. 357; C: II, s. 626; C: II, s. 706; C: II, s. 732 vb bakınız.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 706.
5 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 108.

Abdülcebbar, Arapalrın adetlerinin, söz söyleme üsluplarının ve hitap çeşitlerinin bilgisinin Kur'ân'ın tefsiri ve onunla ne kastedildiğinin anlaşılması için zorunlu olduğu görüşünde yalnız değildir. Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde " Kur'ân tefsir edilmiştir. Onun direği ise Arapça'da derin bilgi, Arapların üslubunun, kelimelerin kullanılışının bilgisi ve ifade özelliklerinde güçlü olmaktır"[1] demiştir. Kim Kur'an'ı anlamak isterse, ancak Arap dili bakımından anlayabilir. Onu bu yön dışında anlamanın bir yolu yoktur.[2]

Temmâm Hasân sosyal ve tarihi bağlamın bilinmesinin sözün ne anlama geldiğini anlamak için önemini vurgulamıştır.Bu bağlam bilinmediği takdirde okuyucu elindekileri yanlış anlayabilir veya sözün amacından başka bir anlama gidebilir. Burada Kur'ân'dan hükümler çıkarmak isteyenlerde bulunması gereken şartlerdan bahsedilir. Alimler makam adı altında kısalttıkları bu şartlar arasında hüküm çıkaranın Arapların sosyal düzenini bilmesi gerektiğini söylemişlerdir.[3] Kültürel bağlamın, sözün maksadını belirlemede büyük bir önemi vardır ve Kadı Abdülcebbar sözün kullanıldığı kültürel ve sosyal çevre ile uyumlu olan anlamın bilinmesi hususunda ona güvenmiştir[4].

Aşağıda Kadı Abdülcebbar'ın anlamın belirlenmesinde, görüşünün doğruluğunu ispatlamada ve muhaliflerinin görüşlerini çürütmede kültürel bağlamı kullandığı örnekler sunulacaktır:

Mu'tezile'nin görüşlerini genel olarak bilen bir kimse, onların ilgilerinin çoğunun, Allah'ı takdis etmek ve yüceltmek, ve Allah'ın bir benzerinin olduğunu redddetmek için Kur'an'ın veya müteşabihlerin tefsiri olduğunu görür. Bunalrın hepsi onların ilkelerinden ilki olan tevhid ilkesi altında toplanmıştır. Bu ilkeyi sağlamlaştırmak için Kadı Abdülcebbar, teşbihin reddedilmesi ve görüşlerinin doğruluğunu vurgulamak için Arapların söz söyleme yöntemlerini ifade etmiştir. Kadı Abdülcebbar'ın kültürel bağlamı, Arapların söz söyleme üsluplarını ve söz söyleme adetlerini kullandığı yerlerden biri, Mücessime'ye karşı tutumudur. Onlar Allah Teâlâ'nın (إنا لله وإنا إليه راجعون) ayetini delil gösterip, Allah Teâlâ'ya dönüş, Allah'ın bir mekanda olamsını

1 Ebu Ubeyde, **Mecâzü'l-Kur'ân**, (Mehmet Fuad Sezgin), Mektebetü'l-Hanci, Kahire, h. 1382, s. 16.
2 eş-Şâtibî, **El-Muvâfakât**, C: II, s. 102.
3 Temmâm Hassân, **El-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ,** s. 348.
4 Ahmed Muhtar Ömer, **Ilmü'd-Dilâleti,** s. 71.

gerektirir demektedir. Kadı Abdülcabbar bu ayeti delil olarak gösterenlere karşı cevap olarak " Araplar eğer onu üstlenen kişi olursa رجع أمر زيد إلى فلان der"[1] demiştir. Bu durumda ayette zikredilen rücû, bir mekanın varlığını gerektiren gerçek anlamda bir dönüş değildir. Aksine işlerin Allah'a dönmesi yani hükümde Allah'a dönmesi kastedilmektedir. Bu Arapların söz söyleme üsluplarına uygundur.

Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın (إليّ مرجعكم) ve (إليه مرجعكم جميعًا) ayetlerinde onların şüphelerini " Allah'a dönüş ile kastedilen mekan bakımında değil hüküm bakımından bir dönüştür"[2] sözleriyle karşılamaktadır. Savunduğu bu görüşünün doğruluğunu ayetin siyakı ile delillendirmekte ve " Allah Teâlâ (إليّ مرجكم) demiştir. Hükmeden Allah'tır. Bundan sonra ise (فأحكم بينكم...) demektedir. Bu durum rücû için yaptığımız yorumun doğruluğuna delildir"[3] demektedir.

Böylece Kadı kitabının bu bölümünde, bir yandan Allah Teâlâ'nın ayeti (فأحكم بينكم..) şeklinde devam ettirmesini söyleyerek dilsel bağlam delillendirmesi yapmış, diğer yandan da Arapların konuşma geleneğini kullanmıştır. Zira " Arapalr bu keliemyi kullandığında onunla mekanı kastetmezler. Çünkü eğer birisi işimiz falan kişiye döndü derse, bazı işlerin bir zat ya da kişiye döndüğünü kasteder. Bu durumda Allah Teâlâ bu ayetle onların üslubunu devam ettirmiştir"[4] demektedir

Bunun başka bir örneği, Allah'ın yarattığı şeyleri ne zaman yaratmak isterse (كن فيكون) diyerek yarattığını söyleyenlere verdiği cevapta görülür. Onlar bu görüşlerini **(وَإِذَا قَضى أَمْراً فَإِنَّمَا يقُولُ لَهُ كُنْ فيَكُونُ)** ayetine dayandırmaktadır. Kadı Abdülcebbar onların bu delillendirmesini " Bu söz ile kastedilen bir şeyin, herhangi bir gevşeklik, sıkıntı veya meşakket olmadan hemen meydana gelmesidir. Allah Teâlâ كن lafzına muhtaç olmaktan münezzehtir. Bunu sadece Arapların söz söyleme üsluplarına uygun olamsı için zikretmiştir. Çünkü Araplar bir sözü zikreder ve onunla cevabın hızını kasteder[5]. Şairin dediği gibi sözün hakikati yoktur:

"قَالَتْ لَهُ العينانِ: سَمْعًا وَطَاعَةً، ... وحدَّرتا كالدُّرِّ لمَّا يثقَّب"[6]

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 185.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 217.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 185.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 423
5 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 179.
6 Beyit sahibine nisbet edilmeden Lisânü'l-Arab'da 11/572'de geçmektedir.

Ardından Kur'ân'ın bunun bir dengini getirdiği görüşünün doğrulamak için (قَالَتَا: أَتَيْنَا طَائِعِينَ) ayetini ve cehennemin vasfedilmesi için (وَتقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) ayetini delil olarak öne sürer.[1]

Kadı Abdülcabbar, Allah Teâlâ'ya bi erl, avuç içi, becak ve bunu gibi diğer sıfatları kabul edenlerin delil olarak kullandığı ayetlerin çoğunda bu yaklaşımını sürdürmektdir. Kadı bu gibi lafızların geçtiği ayetlerin teaalluklarını reddetmiştir ve bunun için kültürel bağlamdan ve alıcıya ulaştırılaması hedeflenen anlamdan yararlanmıştır. Onların (وَالسَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ) ayetini delil göstererek Allah Teâlâ'nın (يمينا) sağ eli olduğunu ve (وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ) ayetini delil göstererek Allah Teâlâ'nın (قبضة) avuç içi olduğunu söylemelerine " Dildeki bu gelenek bunun övgü sırasında gerçekleştiğini, bu kelime ile mülk ve güç kastdeildiğini ve Araplar böyle bir lafız kullandığında kastedilenin mülk sahibi olma hususunda mübalağa ifade ettiğini gösterir"[2] sözleriyle cevap vermiştir.

Bunun bir benzeri Kadı Abdülcebbar'ın (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ) ayetini delil göstererek Alalh Teâlâ 'nın bir bacağı olduğunu zannedenlere verdiği cevapta görülür. Onların iddialarına bu ayet ile anlatılmak istenenin " o günün şiddetinin, ceza ehlini ne kadar büyük cezaların beklediğinin açıklanmasıdır. Bu kullanım Arapların kullanımlarına uygundur"[3] söyleyerek karşılık verir.

Bahsettiğimiz örneklerden, Kadı Abdülcebbar'ın Arapların konuşma tarzına ve konuşma âdetlerine, söz oluşturmak için izledikleri üsluplarına, sözün içinde geçtiği kültürel bağlama uygun olması için tevile ve dili kullanan insanların doğasına nasıl itimat ettiğini görüyoruz. Dolayısıyla Kadı Abdülcebbar, Arapların söz söyleme üsluplarını bilmeyenlerin teşkil edebilceği anlam sorunlarını çözmek için, zikrettiğimiz bu yerlerde ve diğer yerlerde [4] Arapların söz söyleme tarzlarını kullanmıştır. Böylece bu tür kullanımların Arapların söz söyleme tarzlarına göre yorumlanmasının gerekliliğini göstermiştir.

Ve Kadı Abdülcebbar'ın el, bacak ve sağ el gibi gerçek anlamda Allah'a isnat edilmesi caiz olmayan şeylerle Allah'ı cisimleştirenlere cevap vermede Arapların söz söyleme

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 180.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 669.
3 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: II, s. 734.
4 Kadı Abdülebbar, Müteşâbihu'l-Kur'ân, C: I, s. 227; C: I, s. 367; C: II, s. 586; C: II, s. 709; C: II, s. 740.

üsluplarından yararlandığı gibi, Allah Teâlâ'nın her ne kadar onlardan razı olmasa da , meydana gelen masiyeti ve çirkinkilkeri irade ettiği görüşünü reddetmekte de Arapların dil kullanımından ve söz söyleme yöntemlerinden faydalanmıştır. Bunun için (وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللهُ) ayetinin delil getirmiştir. Kadı'ya muhalif olanlar bu ayet ile Allah'ın ayette hiçbir şeyi ayırmadığı için kuların fiillerinin Allah'ın meşieti olmdan meydana gelmeyeceğini delillendirmişlerdir. O halde kulun yaptığı her şey Allah'ın iradesi ve meşieti olmadan meydana gelmez.

İmam Mâturîdî bu ayetle ilgili bu meselede Mu'tezile'ye karşı çıkarak " Bu şey hayırlarda söz konusu olmaktan hali değildir. Bu ise Mu'tezilenin görüşüne göre boş sözdür. Çünkü Allah istemiştir, eğer böyle olmasaydı, yalan söylemekle emrolunmuş olurdu. Çünkü öyle olmasa da, şöyle demesini emretmiştir. Eğer şer olursa onu istemez. Bu durumda onun zikredilmesinin Mu'tezile'ye göre bir anlamı yoktur"[1] demektedir. Aynı şekilde İmam Râzî bu ayetle ilgili " Bize göre Allah Teâlâ'nın irade ettiği her şey meydana gelir. Allah kafirden küfrü, müminden imanı ister. Bu takdire göre galip olan Allah Teâlâ'nın iradesidir. Kulun iradesi ise mağluptur"[2] demektedir.

Ancak Kadı Abdülcebbar, Arapların ayette geçen "إن شاء الله" ifadesini kullanma üsluplarını belirtmeye çalışır ve Arapların kendi dillerinde aşina oldukları yöntemlerle delillendirme yapmanın önemini akılda tutarak bu kullanımı mezhebi görüşüne hizmet etmek için kullanır. Konuyla ilgili " "إن شاء الله ifadesinin kötü fiiller ile kullanımını caiz gören hiç kimse yoktur. Hiç kimse ben yarın inşallah zina edeceğim, hırsızlık yapacağım, yol keseceğim veya inşallah yarın adam öldüeceğim denmesini caiz görmez. Aksine Araplar bu kullanımları şiddetli bir şekilde engeller. Bu kullanımı insanların sadece güzel işlerin bildirilmesinde kullanmasını caiz görürler.Bu durum onların görüşlerine delil olarak kullanmalarını engeller"[3] demektedir.

Kadi Abdülcebbar, Arapların kullanım ve üsluplerını öne sürmüş ve Allah'ın meşietiyle ilgili lafzın ancak güzel fiiller için kullanıldığını, bunun Arapların söz söyleme üsluplarından olduğunu ifade etmiştir.Bu durumda, Arapların kullanımın

1 el-Mâturîdî, **Et-Tevhîd**, s. 289.
2 **Tefsiru'r-Râzî,** C: XXI, s. 450.
3 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 543.

aykırı olması sebebiyle çirlin şeylerin Allah'ın iradesi anlamına hamledilmesi doğru değildir. Zira onların kullanımları bunu engellemektedir.

Bunun bir benzeri Kadı Abdülcebbar'ın, (إن الله يفعل ما يريد) ayetini delil olarak sunup Allah'ın her istediğini yaptığını söyleyenlee verdiği karşı cevapta görülür. Onlara göre, eğer Allah Teâlâ itaat edilen hususları irade ediyorsa onların faili demektir. Aynı şekilde eğer onların irade ediyorsa masiyetin de faili olur. Kadı bu görüşe Arapların örflerini delil getirerek karşılık verir ve " Ayetin zahiri Allah'ın yapmayı istediği her şeyi yaptığı anlamına işaret eder. Ancak ayet kendisinden başkasının her istediğini, yani kendisine ait olmayan fiilleri yaptığı anlamına gelmez. Bu örf ila bilinir. Çünkü eğer birisi istediğim şeyi yaparım derse, daha önce ziredilen şeyleri irade etmesi makuldur. Bu durumda eğer birisi istediğim şeyi yerim derse, bununla kastedilen yemeyi istediğim şeyi yerimdir, أضرب من أريد ifadesi de vurmayı istediğime vururum anlamındadır"[1] demektedir.

Böylece Kadı Abdülcebbar, bu ayeti delil olarak gösterip Allah Teâlâ'nın masiyeti ve taatleri yaptığını söyleyenlere cevap vermiştir. Bunun için, dilde bilinen kullanımları zikretmiş ve hakkında söz söylenmeyen şeylerin (meskût anhu) söz ile kastedilen şey olmasının zorunlu olamdığını, kastedilen şeyin zikredilen ve özellikle ifade edilenler olduğunu söylemiştir. Bu durumda ayette geçen irade genel değildir ve hakkında bir şey söylenmeyen şeyleri kapsamaz. Bu konudaki delili Arapların söz söyleme üslup ve yöntemleri olmuştur.

Bu delillendiremeye yakın olan ve Allah Teâlâ'nın kötü fiilleri yapmadığı görüşünün doğruluğunu gösteren bir başka delillendirme, (أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ما خَلَقَ اللهُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلاَّ بِالْحَقِ) ayeti hakkındaki sözleridir. Bu ayet Allah'ın kötü şeylerin faili olmadığına delildir. Çünkü eğer onların faili olsaydı, sema ve yeri ancak hak olarak yarattığını söylemezdi. Çünkü batıl olan şeylerin yapılması hak değildir. Kadı Abdülcebbar bu görüşünün doğruluğunu Arapların sözlerinin kullanış yöntemiyle ve konuşmadaki örfleriyle güçlendirmiştir. Zira " Görmez misin eğer bir adam borçlusuna senden bu malı ancak hak üzere alırım derse, borcu güzel bir şekilde aldığına delildir. Eğer Allah kötü şeylerin fail olsaydı, yaptığı şeyleri hak üzere yaptığında ona güvenilmezdi. Sonra devam eder ve (إلا بالحق) ifadesiyle Allah'ın (كن فيكون) ayeti

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 579.

kastedildiğini söyleyenlere bunun dilde bilinen bir kullanım olmadığını söyeleyerek cevap verir. Bunu söyleyenleri dil konusunda cahil olarak nitelendirir zira bu dilde bilinen bir şey değildir"[1] demektedir.

Kadı Abdülcebbar'ın, mezhebinin hizmeti için kültürel bağlamı kullandığı meselelerden biri kulların fiillerinin yaratılması meselesi vardır. Bu mesele Kadı'nın, Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığını ve onlarda haerhangi bir etkisinin olmadığını ispatlamak için bütün ilgisini verdiği konulardandır. Ona göre, kelami mezhebinin ilkelerinden biri olan adalet ilkesine uygun olması bakımından, insan kendi fiillerin yaratıcısıdır ve sonuçlarından sorumludur. Bu sebeple Kadı Abdülcebbar, bu görüşünü ispat etmek için deliller toplamaktadır. Bu deliller arasında Arapların söz söyleme üslup ve âdetlerini kullanma ve Allah Teâlâ'nın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğu anlamına gelebeilecek ayetleri mezhebine uygun bir şekilde yorumlama da vardır. Muhaliflerin ona bu konuda karşı gelip delil getirdiği yerler arasında Allah'ın (والله خلقكم وما تعملون) ayeti vardır. Kadı Abdülcebbar burada takdir edilenin kulların fiilleri ve amelleri değil, putlar ve elle oyulmuş cisimler olmasını tecih ettikten sonra, görüşünü doğrulamak için Arapların sözü kullanım üsluplarını ve dildeki örflerini delil olarak göstermiştir. Bu konuyla ilgili " Söylediklerimiz gösteriyor ki, eğer fasih bir kişiye, karşısındaki yeme, içme ve giyinmede isyan etse, ben seni yetştirip büyütmüş, ve yediğin içtiğini vermişken nasıl bana isyan edersin dese, sözün zahirini, yeme ve içmeye değil, yenilen ve içilen şeye hamletmek gerekir. Bunu insanlar arasında yaygın ve bilinenle delillendirir, Eğer bir insan, imalatçı halhal yapıyor dese bununla kastedilen cinstir. Ve yine marangoz kapı yapıyor dese...Bu delillendirmesinin sonunda bu onların örfüne en güçlü delildir"[2] demektedir.

Bu bağlamda Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu söyleyenlere cevap verir ve (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ) ayetlerini delil olarak kullanır. Bu konuda " Ayetin zahiri onların fiillerini yaratmayı gerektirmez. Aksine kavmin örfünde, eğer birisi كففت فلانا عن فلان derse, bu onu zorladığı anlamına gelmez. Aksine bununla kastedilen, onun ilerlemesini durduran sebplerin yerine getirildiğidir. Eğer Allah, yasaklayarak, azarlayarak ve kafirlerin kalplerine şüphe ve (فَعَجَّلَ لَكُمْ هذِهِ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ)

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 623.
2 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: II, s. 563-654.

salarak onların kafirlerle savaşmasını engelliyorsa (وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ) denmesi caizdir"[1] demektedir.

Kadı, lafızların, cümleleri ve fiillerin içinde geçtikleri bağlamlarda hangi anlama geldiklerini belirlerken kavmin örfünden ve söz üsluplarından yardım almıştır. Bunu yaparken problem oluşturan anlamları ve muhaliflerin kendi görüşlerinin doğruluğunu ispatlamak için getirdikleri delilleri yorumlamaya çalışmıştır. Kadı bu karşı cevaplarında, anlamı dilin ehlinin kullanımına ve kullanım üsluplarına göre başka bir anlama taşımaktan yardım almıştır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm daha önce de belirttiğimiz gibi, Arapların söz söyleme üslup ve yöntemlerine göre indirilmiştir. O halde ancak onların terimlerine, konuşma tarzlarına, karşı çıkma ve delillendirme üsluplarına[2] uygun olarak gelmiştir. Arap dilinini ve üsluplarının bilinmemesi ise bidate, anlamada sapkınlığa yol açmaktadır. [3]

Bu yüzden Kadı Abdülcebbar bu eserinde,Allah'ın kulalrın fiiilerini yaratmadığı,onda bir müdahalesinin olmadığını, kafirleri imandan engellemediği ve müminlerin hidayetini yaratmadığı [4] görüşlerini delillendirmede, Arapların söz söyleme üsluplarına ve konuşma ve hitap yöntemlerine güvenmiştir. Bu konudaki tüm karşı cevapları, Arapların dili nasıl kullandıklarına, örflerine ve bu kelimelerin içinde geçtikleri bağlamlarda ne gibi anlamlara geldiğine odaklanmıştır.

Kadı Abdülcebbar'ın, Kur'ân'ın nass ve üslubuna göre nazil olduğu Arapların örf ve âdetlerini kullanmasından verdiğimiz örneklerle, Allah'ın kelamını anlamada, onda geçen müteşabih unsurların yorumlanmasında ve anlamı müşkil olan ayetlerin Kur'ân'ın ilk muhatapları tarafından nasıl anlaşıldığı konularında, bu özelliğin ne derece mühim olduğunun farkında olduğu açıktır.

Bundan sonra, Kadı Abdülcebbar'ın, Allah'ın sözlerini anlama ve yorumlamada ve bununla ne kastedildiğini bilmede, söyleme dayalı ve makama dayalı olmak üzere iki bölümü olan bağlama büyük önem verdiği sonucuna varıyoruz. Ancak Kadı Abdülcebbar'ın, bağlamla ilgili delillendirmesinin ve una dayanmasının birden fazla

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, 2/692.
2 es-Suyutî, **Savnu'l-Mantıkı ve'l-Kelâmi an Fenneyi'l-Mantıkı ve'l-Kelâm,** (Tahk: Ali Sami en-Neşşâr), Mecma el-Buhûsi'l-İslâmiyye, s. 48.
3 es-Suyutî, **Savnu'l-Mantıkı ve'l-Kelâm,** s. 56.
4 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân,** C: I, s. 359; C: I, s. 391-392; C: II, s. 546-547.

yerde aktarıldığı bu sunumdan sonra, Kadı Abdülcebbar'ın mezbeiyle çelişen bölümlerin yorumlanmasında gördüğümüz gibi bağlama verdiği öneme rağmen, itikadi mezhebinin rüyeti reddeden görüşüne destek olmak için bağlamı göz ardı ettiğine işaret etmek istiyoruz. Hz. Musa ve kavmiyle ilgili kıssada Allah Teâlâ'nın (أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا) ayetinin beyanının (فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) olduğunu söylemiştir. Bu konuyla ilgili " Eğer bu onların Allah'ı açıkça görmek istemelerine karşı verilen bir cezadır. Bu da rüyetin olmayacağına delildir"[1] demektedir. Zemahşeri tefsirinde, onların rüyet talep etmelerine karşı verilen bir ceza olduğunu söyleyerek bu konuda onu takip eder.[2]

Ayetin bağlamı,onların rüyet taleplerine karşı bir ceza olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine bu ayet levhaların ve onlar buzağıyı ilah edinmişken Hz.Musa'nın kavmine dönüşünün zikrinden sonra gelmiştir.Hz. Musa kavminden içlerindeki sefihlerin buzağıya tapmalarına tevbe etmek için rableriyle buluşmaya gideceği kimseleri seçmiştir. Bu aynı zamanda İmam Râzî'nin, bu cezanın rüyet talep etmelerinden doalyı geldiğini söyleyenlere verdiği cevaptır.Zira o "Allah Teâlâ mikat konuşmasını ve onların rüyet talebini zikretmiş sonra buzağı hikayesiyle devam etmiş ardından da bu kıssayı zikretmiştir.. Fesahete uygun olan bir yerdeki aynı kıssanın tamamlanmasıdır. Sonra o tamamlandıktan sonra başka bir kıssaya geçilir. Ancak kıssanın bir kısmının zikredilmesi sonra başka bir kıssaya geçilmesi, sonra o tamamlandıktan sonra birinci kıssanın tamamlanmasına geri dönülmesi, bir tür problem doğurur. Allah Teâlâ'nın kelamını ondan korumak evladır"[3] demektedir.

Râzî, bağlama itimat ederek, Hz. Musa'nın kavminin helakını, içlerinden sefih olanların buzağıyı ilah edinmeleri sebebine bağlamayı tercih etmiştir. Ayetin geçtiği bağlamın gerektirdiği budur ve metni itikadi mezheplerine uygun olması için gerçek anlamından uzaklaştırmaya çalışan Kadı Abdülcebbar'ın ve Zemahşeri'nin sözleriyle çelişmektedir. Kadı Abdülcebbar, mezhebinin doğruluğunu vurgulamak için burada bağlamı görmezden gelmiştir. Bununla birlikte İmam Râzî'nin verdiği cevapta gördüğümüz gibi, burada bağlam ile delillendirme yapmak en uygun olan değildir.

1 Kadı Abdülebbar, **Müteşâbihu'l-Kur'ân**, C: I, s. 368.
2 Zemahşeri, **El-Keşşâf**, C: II, s. 155.
3 Er-Râzî, **Tefsîru'r- Râzî,** C: XV, s. 376.

8. SONUÇ

Kadı Abdülcebbar'ın *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserini okuduktan, onun birincisi mezhebine yöneltilen şüpheleri reddetmek ikincisi mezhebini ve görüşünü güçlendirmek için ortaya koyduğı deliller olmak üzere, iki eksen etrafında dönen maddelerini inceledikten ve her iki eksende kullandığı dilsel kullanımlara vakıf olduktan sonra şu sonuçlara varıyoruz:

Kadı Abdülecabbar'ın fıkıh, Ûsulü'l-fıkh, hadis, cedel ve vb islami ilimlerde önemli bir yeri vardır. Ancak onun ismi kelam ilminde öne çıkmıştır. Öyle ki Mu'tezile'nin başı olmuş, bu kelami ekolün en önemli ve en meşhur savunucusu olmuştur.

Kadı Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* adlı eserinde pek çok yerde dilsel kullanımlara dayanmıştır. Bu kullanımlar vasıtasıyla, kelami mezhebine yöneltilen şüpheleri cevaplamaya veya mezhebinin görüşlerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Kadı Abdülcebbar'ın Kur'ân-ı Kerîm hitabına bakışı, diğer alimlerinin bakış açısından farklıdır. Bir cihetten bu hitabın mahluk olduğunu ve bu yüzden ona hitap adının verilmesinde bir zarar olmadığını düşünmektedir. Diğer yandan bu hitabın bir hedef ve maksada binaen nazil olduğunu, bu hedefin de insanları hiadeyete erdirmek ve onları irşad etmek olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple Kur'ân hitabında anlaşılması ve kendisiyle ne kastedildiğinin bilinmesi imkansız olan hiçbir şey yoktur.

Kadı Abdülcebbar, sarfi kullanımlara ve sarf siygalarıyla yapılan delillendirmelere, bazı Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde çıkarım yapma ve delillendirme hususunda dayanmıştır. Fiilin kula nispet edilmesinde ve kulun yapıp ettiklerinden sorumlu olduğu meselesinde bu kullanımlara itimad etmiştir. Bazı şüphelerin ve bazı Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin yorumlanmasında da fiillerin zamana delaletine dayanmıştır.

Kadı Abdülcebbar'ın bu eserinde, ayetlerin tevili ve anlamların çıkarılmasında itimat ettiğini nahiv düzeyindeki kullanımlarına gelirsek, hurûfu'l-meânî'nin anlamlarına, isnad, atfın anlamı, istisna vb gibi nahiv konularına ve bazı nahiv istidlallerinde de hal ve sıfat cümlelerinin irablarına itimat ettiğini görüyoruz.

Kadı Abdülcebbar, muhabbet ve rıza kelimelerinin irade anlamını içerdiği meselesinde dayandığı meselede gördüğümüz tazmîn olgusu , kaza kelimesiyle Allah Teâlâ'nın kötü ve çirkin şeyleri irade ettiğini delillendirenlere kelimenin hüküm, ihbar vb anlamlara da sahip olduğunu söyleyerek cevap vermesinde görüldüğü gibi iştirak olgusu ve Allah Teâlâ'nın kötülüğü yaptığı görüşünü bela kelimesini ihsan anlamına taşıyarak cevap verdiği yerde gördüğümüz gibi tezat olgusu gibi pek çok dil olgusuna itimat etmiştir.

Kadı Abdülcebbar, dilsel, durum ve kültürel olmak üzere tüm çeştileriyle bağlamın sözün anlaşılmasındaki önemini fark etmiştir. Ona göre dilsel bağlam, kelimelerin anlamını çeşitlendirmekte, sözün bir kısmını diğerine katmakta, başını sonuna eklemektedir. Dilsel bağlam, sözde geçen kelimelerin anlamını belirleyen unsurdur. Durum bağlamı da anlamın belirlenmesinde, kelamda bahsedilenlerin caiz veya caiz olmamasında veya bu bağlamda zikredilen kelimelerin tevilinde büyük önem taşımaktadır. Kültürel bağlama gelince, Kur'an Arapların sünnetine ve onların konuşma tarzlarına göre nazil olduğu için, bu sözü ve bu sözün maksadını, Arapların söz söyleme üslup ve metolarına hamletmeden bilmek mümkün değildir.

Kadı Abdülcebbar, Kur'ân âyetlerinin tefsir ve tevillerinde ve kendisine muhalif olanlara verdiği cevapların çoğunda, dil âlimleriyle mutabık kalmış ve sınırlı yerler dışında onların sözlerinin dışına çıkmamıştır. Bu durum, Kadı Abdülcebbar'ın dil ilimleri ve meselelerindeki yüksek konumunu gösterir. Bu, aynı zamanda sözün anlaşılması ve dilin verileri dışına çıkmadan uygun görülen anlama taşınması hususunda onun derin anlayışına delildir.

KAYNAKLAR

Ahfeş, S. (1990). *Meâni'l-Kur'ân*. (tahk. Hüde Mahmud Kura'a) Kahire: Mektebetü'l-Hancî.

August Hıfne, (1912). Selâsetü Kütübin fi'l-Ezdâd, (neş.August Hıfner), Beyrut.

Azîme,A. *Dirâsâtü'l-Üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dârü'l-Hadîs.

Brockelmann, C. *Fıkhu'l-Luga es-Sâmiyye*, (Terc: Ramadan Abdüttevvab), Câmiatü'-Riyâd li'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye.

Budra, A. (2013). *el-Lisâniyyâtü'n-Nass ve Tahlîlü'l-Hitâb*, Kur'an Araştırmaları Sempozyumunda sunulmuş bildiri

Ebû Ali el-Fârisî, (1993). *El-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Tahk: Bedrüddin Kahvecî ve diğerleri), Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 2. Basım.

Ebu Ali el-Fârisî, H. (1993). *El-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a,* (Tahk: Bedruddin Kahvecî), Dâru'l-Me'mûn, Dımaşk.

Ebû Bekâ el-Ukberî, (1995). *el-Lübâb fî İleli'l-Binâi ve'l-İ'râb,* (Tahk: Abdulilah en-Nibhân) Dımaşk: Dârü'l-Fikr.

Ebu Bekir el-Bakıllânî, M. (1998). *Et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr*, (Tahk: Abdülhamîd bin Ali Ebu Zeyd), Müessesetü'r-Risâle, 2.Basım

Ebu Bekir el-Bakıllânî, M. (2000) *el-İnsâf fîmâ yecibu ı'tikâduhu ve lâ yecûzü'l-cehlu bihi*, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs.

Ebu Bekir el-Bakıllânî, M. (2001). *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, (Tahk: Muahmmed Âsım Kudât), Dârü İbn Hazm

Ebû Bekr el-Bakıllânî, (2000). *el-İnsâf fîmâ Yecibü İ'tikâduhu ve Lâ Yecûzü el-Cehle bihi*, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

Ebû Hâmid el-Gazâlî, M. (1985). *Kavâidi'l-Akâid*, (Tahk: Musâ Muhammed Alî), Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, , 2. Basım, , s.194 .

Ebû Hâmid el-Gazâlî, M. (1985). *Kavâidü'l-Akâid*, (Tahk: Muhammed Ali), Lübnan: Âlemü'l-Kütübi,

Ebû Hâmid el-Gazâlî, M. (1993). *el-Mustasfâ*, (Tahk: Muhammed Abdusselam eş-Şâfî), Dârü'l-Kütübi'l- İlmiyye.

Ebû Hâmid el-Gazâlî, M. (1998). *El-Menhûl*, (Tahk: Muhammed Hasen Haytû), Dârü'l-Fikr, 3. Basım.

Ebû Hasen el-Eş'arî, A. *El-Lüm'a*, (Tahk: Hamûde Ğarâbe), Bâbü'l-Kelâm fî'l-İstitâa.

Ebû Hayyân el-Endelûsî, M. (1420). *el-Bahru'l-Muhît*, (Tahk: Muahmmed Cemîl), Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Ebû Hilâl el-Askerî, H. (1987). *Kitâbü's-Sınâateyn*, (Tahk: Ali Muahmmed el-Bicâvî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye,.

Ebû Hilâl el-Askerî, H. *el-Furûki'l-Lugaviyye*, (Tahk: Muahmmed İbrahim Selim) Mısır: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfeti,

Ebu Ubeyde, M. (1382). *Mecâzü'l-Kur'ân*, (Tahk: Mehmet Fuad Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hanci,

Ebu'l-Hasen A. (1992). *Esbâbü'n-Nüzûli'l-Kur'ân*, (Tahk: İsam bin Abdülmuhsin el-Humeydân), Dârü'l-İslâhi'd-Dimâm.

Ebu'l-Hasen el-Âmidî, (2004). *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli*, (Tahk: Ahmed Muhammed el-Mehdî), Dârü'l-Kütübi ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye, Kahire, 2.Basım.

Ebü'l-Bekā el-Kefevî, E. *el-Külliyyât*, (Tahk: Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî), Beyrut: Müessetü'r-Risâle.

ed-Dâmiğânî, A. (1980). *Kâmûsü'l-Kur'ân ve İslâhu ve'-Vücûhi ve'n-Nezâiri fi'l-Kur'ân*, (Tahk: Abdülazîz Seyyidülehl), Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 3.Basım

ed-Decenî, F. *el-Cümletü'n-Nahviyye- Neş'eten ve Tetavvüran*, Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh,

ed-Deylemi, A. (2013). *El-İcaz el-Belâğî fi'l-Kıssati'l-Kurâniyye Dirase fi Suveri'l-Tavâsîn*. Dâru Ğaydâ li'n-Neşri ve't-Tevzî.

el-Ahfeş, (1990). *Meânî'l-Kur'ân*, (Tahk: Hüdâ Mahmûd Karâa) Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

el-Âmidî, *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Tahk: Hasen Mahmûd Abdü'l-Latif), Kahire: el-Meclisi'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.

el-Âmidî, Ğâyetü'l-Merâm, s. 105;

el-Âmidî, S. *Ğâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, (Tahk: Hasan Mahmed Abdullatîf), Kahire: el-Meclis el-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye.

el-Aynî, B. (1990). *Şerhu'l-Merâh fi't-Tasrîf*, (Tahk: Abdüssettar Cevâd), , Bağdat,

el-Bağdâdî, A. (2003). Usûli'l-Îmân, Beyrut: Dârü'l-Hilâl

el-Bağdâdî, İbn Mücâhid. (1400). *Es-Seb'a fi'l-Kırâat*, (Tahk: Şevkî Dayf), Mısır: Dârü'l-Meârif.

el-BasarÎ, İ. (1993). *Tabaktü'ş-Şâfiîn*. (Tahk: Ahmed Mahmud Hâşim), Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye

el-Birkâvî, A. (1991). *Dilâletü's-Siyâk Beyne't-Türâs ve İlmi'l-Lugati'l-Hadis*. Darul el-Menar.

el-Câhiz, A. (1998). *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Tahk: Abdüsselâm Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

el-Cevherî, İ. (1987). *es-Sıhâh*, (Tahk. Ahmed Abdülgafûr Attâr) Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn.

el-Cürcânî, A. (1987). *El-Miftâh fi's-Sarf*. (Tahk: Ali Tevfik el-Hamd), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,.

el-Cürcânî, A. (1992). *Delâilü'l-İ'câz*. (Tahk: Mahmud Muhammed Şâkir). Matbataü'l-Medenî.

el-Cürcânî, A. *Esrârü'l-Belâğa*, (Tahk: Öahmûd Muhammed Şâkir), Kahire: Matbaatü'l-Medenî,

el-Cüveynî, R. (1950). *El-İrşâd ilâ Kavâtii'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*, (Tahk: Muhammed Yusuf Musa ve Ali Abdülmin'im Abdülhamid), Mısır: Dârü's-Seâdeti.

el-Cüveynî, R. (1969). *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, (Tahk: Ali Sâmî en-Neşşâr ve ark.) İskenderiyye: Menşeetü'l-Meârifi.

el-Esterâbâdî, R. (1975). Şerhu'ş-Şâfiye, (Muhammed Nur el- Hasan) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l'İlmiyye,.

el-Esterâbâdî, R. (1975). *Şerhu'l-Kâfiye*, (Muhemmed Nur el- Hasan) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye.

el-Esterâbâdî, R. (1975). Şerhu'r-Radî alâ'l-Kafiye li-İbni Hacib, (Tahk: Yusuf Hasen Ömer), Libya: Camiatü Kâr Yusuf,

el-Esterâbâdî, R. (1996). *Şerhu'r-Radî alâ Kâfiyeti İbn Hacib*, (Talik: Yusuf Hasen Ömer), 2. Basım, , Libya: Menşûrât Câmiatü Kâr Yunus,

el-Ezherî, H. (2000). *Şerhu't-Tasrîh alâ't-Tavdîh*, (Tahk: Muhammed Bâsil Uyûni's-Sevd). Beyrut: Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye.

el-Ezherî, M. (2001). *Tehzîbu'l-Luga*, (Tahk. Muhemmed İvaz Murib) Beyrut: Daru-İhyau't - Turâsi'l – Arabî.

el-Ezidî, A. (1988) *El-Müncid fi'l-Luga*, (Tahk: Ahmed Muhtar Ömer ve Dâhî Abdülbaki), Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım.

el-Ferâhidî, H. *el-Ayn*, (Tahk: Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî), Dârü'l-Hilâl.

el-Ferrâ, Z. *Meâni'l-Kur'ân*, (Tahk: Ahmed Yusuf en-Necâtî ve ark.), Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.

el-Feyrûzâbâdî, M. *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz,* (Tahk: Muhammed Ali en-Neccâr), Kahire: Lecnetü İhyaİ't-Türâsi'l-İslâmî.

el-Fiyûmî, A. *el-Misbahu'l-Münîr fî Garîbü'ş-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Hamevî, Y. *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

el-Hatîb el-Kazvînî, C. *el-Îdâh fî Ulûmi'l-Belağati* (Tahk: Muhammed Andülmünim Hafâcî), Beyrut: Dârü'l-Cîl, 3. Basım.

el-İsbehânî, (1995). *İ'râb'l-Kur'ân*, (Tahk: Fâize binti Amrü'l-Müeyyid).

el-Kâdı Abdülcebbar, (1960). *El-Muğnî fi Ebvâbi'l-Adl ve'tTevhîd,* (tahk. Emin el-Hûlî), Vizaretü s-Sekâfe.

el-Kâdı Abdülcebbar, (1972). *el-Miniyye ve'l-Emel*, (Tahk: Sâmî en-Neşşâr ve İsâmüddîn Muhammed), el-İskenderiyye: Dârü'l-Matbûât el-Câmiiyye.

el-Kâdı Abdülcebbar, (2005). *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, Beyrut: Dârü'n-Nehda el-Hadîsiyye,.

el-Karaâvî S. (1990). *El-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirasetün ve Müvâzene*, Mektebetü'r-Rüşd.

el-Kassâb, A. (2003). *En-Nüket ed-Dâlle alâ'l-Beyân fî Envâİ'l-Ulûm ve'l-Ahkâm*, (Tahk: Şâbi bin Abduh), Dârü'l-Kayyim.

el-Kazvînî, *el-Îdâh*, (Tahk: Muhammed Abdülmünim Hafâcî), Beyrut: Dârü'l-Cîl, , 3.Basım.

el-Kırâfî, Ş. (1973). *Şerhu Tenkîhü'l-Fusûl*, (Tahk: Taha Abdurrauf Sad), ŞeriketüTibâati'l-Fenniyye el-Müttehide.

el-Kurtubî, M. (2003). *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Tahk: Hişâm Semîr el-Buhârî), Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb,.

el-Mâlikî, *Rasfu'l-Mebânî fî Şerhu Hurûfi'l-Meânî*, (Tahk: Ahmed Muhammed el-Hırât), Dımaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyyeti, ,

el-Mâturîdî, M. (2005). *Tefsîru'l-Mâturîdî Te'vîlâtu ehli's-Sünne*, (Tahk: Mecdi Baslûm), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Murâdî, H. (1413). *el-Cinnî ed-Dânî fî Hurûfi'l-Meânî*, (Tahk: Fahruddîn Kabâve), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Müberred, M. *el-Muḳteḍab*, (Tahk: Muhammed Abdülhalık Azime), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.

el-Müberrid, M. (1989). *Mâ İttefaka Lafzuhu ve'htelefe Ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Tahk: Ahmed Muhammed Süleyman Ebu Rad).

el-Mürteza, A. (1961). *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Tahk: Susanna Diwaldwilzer), Beyrut: Dârü'l-Hayât.

el-Ukberî, *et-Tibyân fî İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk: İbrahim Atvu Avd,) Pakistan: el-Mektebetü'l-İlmiyye.

el-Ukberî, *Et-Tibyân fi İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk: Muhammed Alî el-BecâvÎ), İsâ el-Bânî el-Halebî

el-Vâhidî, A. (1992). Esbâbü'n-Nüzûl, (Tahk: İsam bin Abdülmuhsin el-Humeydân), Dârü'l-İslâhi'd-Dimâm.

el-Yezîdî İ. (1987) *Mâ İttefaka Lafzuhu ve'htelefe Ma'nâhu*, (Tahk: Abdurrahman bin Süleyman el-Asimeyn).

en-Necmî, A. (2017). *Te'vîlu'n-Nass ve İcrâeâtuhu ve Davâbituhu*, Zehrâü'ş-Şark.

en-Nehhâs, (1421) *İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk: Abdülmün'im Halîl), Beyrut: Menşûrât Muhammed Alî Beydûn, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyyeti.

en-Nehhâs, İ. (1409). *Meâni'l-Kur'ân,* (thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî) Ummu-l Kura Üniversitesi.

en-Nemle A. (1996). *İthâf zevî'l-Besâir bi Şerhi Ravdati'n-Nâzir.* Dârü'l-Âsıme

En-Nemmâs, A. *Bahs fî Siygati Ef'ale Beyne'n-Nahviyyi^n ve'l-Lgaviyyîn ve İsti'mâlâtuhâ fi'l-Arabiyyeti*, Medine: Mecelleti'l-Camiatü'l-İslâmiyye, 49.sayı .

en-Nîsâbûrî, *Bâhirü'l-Burhân fî Meânî Müşkilâti'l-Kur'ân*.

en-Nîsâbûrî, M. (1995). *İ'câzı'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân,* (Tahk: Hanif bin Hasen el-Kâsımî), Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî

er-Râgıb el-İsfâhânî, M. (1412). *el-Müfredât fî Ğarîbü'l-Kur'ân*, (Thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî), Dımaşk: Dârü'l-kalem,

er-Râzî, F. (1420). *Tefsîru'r-Râzî Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3.Basım.

er-Râzî, F. (1995). *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti, Beyrut, .

er-Râzî, F. (1997). *El-Mahsûl*, (Tahk: Câbir Feyyâz), Müessetü'r-Risâle, 3. Basım,

er-Râzî, F. *Meâlim fî Usûli'd-Dîn*, (Tahk: Taha Abdürrauf Sad) Lübnan:Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

er-Recrâcî, H. (2004). *Ref'un-Nikâb an Tenkîhi'ş-Şihâb,* (Tahk: Ahmed bin Muhammed es-Serrâh, Dr.Abdurrahman bin Abdullah el-Cibrin), Suudi Arabistan: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşri Ve't-Tevzî, Riyad.

es-Sa'lebî, A. (2002). *Tefsîru'l-Keşşâf ve'l-Beyân*, (Tahk: Ebû Muhammed bin Âşûr), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

es-Sâmerrâî, F. (2000). *Meânî'n-Nahv*, Darü'l-Fikr li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî.

es-Sâmerrâî, F. (2007). *Meânî'-Ebniyeti'l-arabiyyeti*, Dârü Ammâr.

es-Seâlibî, A. (2002). *Fıkhu'l-Luga ve's-Sirru'l-Arabiyyeti*, (Tahk: Abdürrezzak el-Mehdî), Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

es-Sekkâkî, S. (1987). *Miftâhu'l-Ulûm*, (Zabt: Naîm Zerzûr), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

es-Sem'ânî, A. (1962) *Ensab li's-Süm'ânî*. (Tahk: Abdurrahman bin Yahyâ), Haydarabad: Meclisü Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyyât

es-Semerkandî, A. (1984). *Mîzânu'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*, (Tahk: Muhammed Abdülber), Katar: Metâbiü'd-Doha.

es-Semerkandî, A. *Bahru'l-Ulûm*, (Tahk: Mahmûd Matracî), Beyrut: Dârü'l-Fikr,

es-Semîn el-Halebî, A. (1996). *Umdetü'l-Huffâz*, (Tahk: Muhammed Bâsil el-Uyûn es-Sevd), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

es-Semîn el-Halebî, A. *ed-Durrü'l-Masûn*, (Tahk. Ahmed Muhemmed el-Karaat). Dımaşk: Darul Kelam,.

es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, (Tahk: Muhammed Ahmed el-Harrât), Dımaşk: Dârü'l-Kalem.

es-Suyûtî, C. (1988). *Mu'terekü'l-Akrân*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

es-Suyûtî, C. *Savnu'l-Mantıkı ve'l-Kelâmi an Fenneyi'l-Mantıkı ve'l-Kelâm*, (Tahk: Ali Sami en-Neşşâr), Mecma el-Buhûsi'l-İslâmiyye.

es-Suyûtî, C. (1396). *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. (Tahk: Ali Muhammed Ömer), Kahire: Mektebetü Vehbe,

es-Suyûtî, C. (1974). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Tahk: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), el-Hey'etü'l-Mısriyyetü li'l-Kitâb.

es-Suyûtî, C. (1990). *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

es-Suyûtî, C. (2004). Târîhu'l-Hulefâi, (Tahk: Hamdî ed-Demirdâş Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz).

es-Suyûtî, C. (2007). *El-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*, (Tahk: Ğarîd eş-Şeyh), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım.

es-Suyûtî, C. *Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-nüzûl*, (Tahk. Ahmed Abdüşşafi) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,.

es-Sübkî, T. (1413). *Tabakâtü'ş-Şâfiiyye el-Kübrâ*. (Tahk: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî), Hicr li't-Tıbâa,

Eşmûnî, A. (1998). Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Malik, Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

eş-Şâtibî, İ. (1997). *el-Muvâfakât* (Tahk: Ebu Ubeyde İbn Hasan) Dâru İbn Affân.

eş-Şevkânî, M. (1999). *İrşâdü'l-Fuhûl*, (Tahk. Ahmed Azu) Dimaşk: Darü'l-Kitabi'l-Arabi.

eş-Şinkıtî, N. (1995). *Edvâü'l-beyân fi izâhil Kurân bil Kurân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

et-Tehânevî, M. (1996). *Keşşâfü İstilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, (Tahk: Ali Dehrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn,

ez-Zebîdî M. *Tâcü'l-Arus*, (Tahk. Komisyon), Dâru'l-hidâye.

ez-Zeccâc, İ. (1988). *İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk: Abdulcelil Abduh Şelbî), Beyrut: Âlemü'l-Kütübi.

ez-Zeccâcî, (1983). *Mecâlisü'l-Ulemâ*, (Tahk: Abdüsselam Harun), Kahir: Mektebetü'l-Hancî,

ez-Zeccâcî, (1985) *el-Lâmât* (Tahk: Mâzin el-Mübârek), Dımaşk: Dârü'l-Fikr.

ez-Zeccâcî, (1986). *İdâh fî İleli'n-Nahv*, (Tahk: Mazin el-Mübarek), Beyrut: Dârü'n-Nefâis,

ez-Zeccâcî, A. (1983). *Mecâlisü'l-Ulemâ*, (Tahk: Abdüsselam Harun), Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım.

ez-Zeccâcî, A. (1926). *el-Cümel*, (Tahk: İbn Ebî Şeneb), Cezayir: Jule Carbonal.

ez-Zehebî, M. (1985). *Seyrü A'lâmi'n-Nübelâ*, (Tahk:Şuayb el-Arnavut), Müessetü'r-Risâle, 3. Basım.

ez-Zehebî, M. (1999). *Tezkiratü'l-Huffâz*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İmiyye.

ez-Zemahşerî, C. (1993). *El-Mufassal fî Sunati'l-İ'râb*, (Tahk: Ali Ebû Melham), Mektebetü'l-Hilâl.

ez-Zerkeşî, B. (1991). *Bahru'l-Muhît, Dârü'l-Kütübî*.

ez-Zerkeşî, B. (2002). *Selâsilü'z-Zeheb*, (Tahk: Muhammed Muhtâr eş-Şınkîtî), Medine, 2.Basım.

ez-Zerkeşî, B. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân,* (Tahk: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim). Dârü't-Türâs.

Fenders T. *El-Luga*, (Terc: Abdülhamid ed-Devâhili ve Muhammed el-Kassâs), Mısır: Mektebet'l-Ancelo.

Fuad S. (1991). *Târîhu't-Türâs el-Arabî (li-Ulûmi'ş-Şer'iyye),* (Ter: Mahmûd Fehmî Hicâzî), Neşru Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûd.

Genette, C. (2003). *Hitâbu'l-Hikaye*, (Terc: Muhammed Mutasım ve diğ.) Menşûrâtü'l-İhtilâf, , 3.Basım.

Hâdî N. (2007). *İlmü'd-Dilâletü't-Tatbîkî fi't-Türâsi'l-arabî*, Ürdün: Dârü'l-Emeli.

Hamâse, A., (2003). *Binâü'l-Cümleti'l-Arabiyyeti*, Dârü Garîb, ,

Hâmid, A. (2001). *Et-Tadmîn fi'l-Arabiyyeti*, Dârü'l-Arabiyyeti li'l-Ulûm.

Hicâzî, Mahmûd Fehmî, *İlmü'l-Lugati'l-Arabiyyeti*, Dârü Garîb li't-Tıbâati ve'n-Neşr

İbin Hazm A. (1404). *el-Ahkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire: Dârü'l-Hadîs.

İbn Atiyye, A. (1422) *el-Muharrir el-Vecîz*, (Tahk: Abdüsselam esş-Şâfî). Beyrut: Dârü^l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Cevzî, A. (1987). *Nüzhetü'l-A'yan en-Nezâir fî İlmi'l-Vücûh ve'n-Nezâir*, (Tahk: Muhammed Abdülkerim), Müessetü'r-Risâle.

İbn Cinnî, (1999). *El-Muhteseb fî Tebeyyüni Vücûhi Şevâzi'l-Kırâati*, Vizâratü'l-Evkâf,

İbn Cinnî, O. *el-Hasâis*, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kütübi, 4.Basım.

İbn Cinnî, O. *El-Lüma fi'l-Arabiyyeti*, (Tahk: Fâiz Fâris), Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfeti.

İbn Cinnî, *Sırru Sınâatü'l-İ'râb,* (thak. Hasan Hindâvî)

İbn Düreyd, H. (1958). *el-İştikâk*, (Tahk: Abdüsselam Harun), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

İbn Düreyd, M. (1987). *Cemheratü'l-Luga*, Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn.

İbn Ebî Dâvûd, A. (2002). *el-Masâhif*, (Tahk: Muahmmed Abduh), Kahire: Dârü'l-Fârûki'l-Hadîse.

İbn Esîr, A. (1997). *el-Kâmil fi't-Târîh*. (Tahk: Ömer Abdüsselam Tedmîrî), Dârü'l-Kitâb al-Arabî.

İbn Fâris, A. (1979). *Mekâyîsü'l-Luga*, (Tahk: Abdusselâm Hârun), Dârü'l-Fikr.

İbn Fâris, A. *Es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, (Tahk: Ahmed Sakar), Matbaatü îsâ el-Bânî el-Halebî.

İbn Hâcib, J. (2010) *el-Îdâh fî Şerhi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, (Tahk: Muhammed Osmân), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Hâcib, J. (2010). *El-Kâfiye fî İlmi'n-Nahv*, (Tahk: Sâlih Abdülazim eş-Şâir), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.

İbn Hâleveyh, (1401). *el-Huccetü fî'l-Kırâati's-Seb*, (Tahk:Abdülâli Sâlim Mükrim), Beyrut: Dârü'ş-Şark, , 4.Basım.

İbn Hişâm, M. (1995), *Şerhu Şüzûri'z-Zeheb*, (Tahk: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetü'l-Mısriyye.

İbn Hişâm, M. *Evdahu'l-Mesâlik li'elfiyeti İbn Malik*, (Tahk: Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bukâî), Dârü'l-Fikr.

İbn Hişâm, M. *Muğnî'l-Lebîb*, (Tahk. Mâzin el-Mübârek, vd.) Dımaşk: Darü'l-Fikri.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ş. (1408). *es-Savâiku'l-Mürsele fi'r-Raddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla*, (Tahk: Ali bin Muhammed ed-Dahîl), Riyad: Dârü'l-Âsıme.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ş. *Bedâiü'l-Ferâid*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-arabî,

İbn Kesîr, İ. (1419). *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm* (Tahk: Muahmmed Hüseyin Şemsuddin), Beyrut: Dârü'L-Kütübî'l-İlmiyye.

İbn Kuteybe ed-Dîneverî M. *Te'vîlu Müşkilu'l-Kur'ân*, (Tahk: İbrahim Şemsuddîn), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye,

İbn Kuteybe, *Te'vîlü'l-Müşkili'l-Kur'ân*, (Tahk: İbrahim Şemsüddîn), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Mâlik, (1967). *Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Mekâsıd*, (Tahk: Muhammed Kâmil Burkân) Dârü'l-Kütübî'l-Arabî.

İbn Mâlik, C. (1990). *Şerhu Teshîlü'l-Fevâid*, (Tahk: Abdurrahman es-Seyyid, Mahammed Bedevî el-Mahtûn), Dâru Hicr li't-Tıbâati ve'n-Neşr

İbn Mâlik, C. (2002). *Îcâzü't-Ta'rîf fî İlmi't-Tasrîf*, (Tahk: Muhammed el-Mehdî İmâde), Medine: el-Câmia el-İslâmiyye'de sunulan bilimsel çalışma,.

İbn Manzûr, M. *Lisânu'l-Arab*, (Tahk: Abdullah Ali el-Kebîr ve ark.), Kahire: Dârü'l-Meârif.

İbn Sîde, A. (2000). *el-Muhkemü'l-Muhît*, (Tahk: Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Sîde, A. *el-Muhassas*, (Tahk: Abdüsselam Harun).

İbn Teymiyye, (1999). *Et-Tisîniyye*, (Tahk: Muhammed İbrahim el-İclân), Riyad: Mektebetü'l-Meârif.

İbn Teymiyye, T. (1404). *Dekâiku't-Tefsîrü'l-Câmî*, (Tahk: Muhammed es-Seyyid el-Cilınd), Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, , 2. Basım.

İbn Teymiyye, T. (1435). *el-İntisâr li-ehli'l-Eser*, (Tahk: Abdurrahman bin Hasen Kâid), Mekke: Dârü İlmi'ş-Fevâid,.

İbn Teymiyye, T. (1995). *Mecmûu'l-Fetâvâ,* (Tahk: Abdurrahman bin Muhammed bin el-Kâsım), Medine: Mecmau'l-Melik Fehd.

İbn Teymiyye, T. (2000). en-Nebut, (Tahk: Abdulaziz bin Sâlih et-Tûyân), Riyad: Dârü Edvâi's-Selef.

İbn Teymiyye, T. (1403). *el-İstikâme*, (Tahk: Muhammed Reşâd Sâlim), Medine: Câmiatü'l-İmâm Muhammed bin Suûd,

İbn Usfûr, Y. (1996). *El-Mümti el-Kebîr fi't-Tasrîf*, Lübnan: Mektebetü.

İbn Yaîş, M. (2001). *Şerhu'l-Mufassal*, (Takdim: Emil Bedi Yakup), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Ma'sûm, *et-Tırâzü'l-evvel ve'l-Kinâz limâ aleyhi min Lugati'l-Arabi'l-Muavvel*, (Tahk: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Türâs).

İbnü'n-Nedîm, M. (1997). *el-Fihrist*, (Tahk: İbrahim Razaman), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbnü's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, (Tahk: Abdülhüseyn el-Fitlî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

İbnü'ş-Şecerî, (1991). *Âmâli*, (Tahk: Mahmûd Muhammed et-Tanâcî), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî.

İbrahim E. (1960). *Delâletü'l-Elfâz*, Mektebetü'l-Ancelo, 3. Basım..

İbrâhim es-Sahrâvî, (1999). *Tahlîlü'l-Hitâbi'l-Edebî*, Cezayir: Dârü'l-Âfâk.

İbrahim es-Sâmirrâî, *el-Fi'lu Zemânuhu ve Mâddetuhu*, Bağdat: Matbaatü el-Ati,

İhâb S. (2015). *El-Luga ve'l-Mezhebiyye, Kırâatün fi Rudûd İbn Teymiyye el-akadiyye*, Dârü Mısri'l-Arabiyyeti li'n-Neşri ve'tevzî.

İhâb S., (2018). *Nefyü't-Tedâd ve Te'vîlü'l-Ezdâd fi'l-Müncîz el-Lugavî li'd-Duktûr Muhammed Hasen Cebel, Mecelletü's- siyâkât*, 3. Cild, 2. Sayı.

İyd B. (2008). Es-Siyâk ve Tevcîhü Dilâletü'n-Nass, Belansye.

Kabâve, F. (1989). *İ'râbu'l-Cümel ve Eşbâhu'l-Cümel*, Halep: Dârü'l-Kalem.

Lâşîni, A. (1978). *Belâğatü'l-Kur'ânfî Âsâri'l-Kâdı Abdülcebbar*. Darü'l-Fikri'l-Arabi.

Marsiyûnî, (1992). *Nazariyyetü'l-Mekâsıd İnde'ş-Şâtibî*, Dârü'l-İlmiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2.Basım.

Mehdî el-Mahzûmî, (1896). *Fi'n-Nahvi'l-Arabî Nakd ve Tevcîh*, Dâru'r-Râid el-Arabî, 2. Basım.

Mekkî b. Ebû Tâlib, (1405). *Müşkilu İ'râbu Kur'âni'l-Kerîm*, (Tahk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, , 2.Basım.

Micân er-Rûlî, (2000) *Sa'd el-Bâziî, Delîlü'n-Nâkid el-Edebî,* Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfî'l-Arabî, ed-Dârü'l-Beydâ, , 3.Basım.

Muhammed bin Abdullah bin Hamdusseyf, (2008). *el-Eseru'l-Akadî fî Teaddüdi Tevcîhi'l-İ'râbî li-Âyâti'l-Kur'ân*, Riyad: Dârü't-Tedmîriyye.

Muhammed bin Ali el-Mısrî, *Abkariyyetü'l-İmâm Ahmed fî Kavlihi el-Hukmü'ş-Şer'î Hitâbu'ş-Şeri ve kavluhu*, Alukah internet sitesinde yayınlanmış makale, https://www.alukah.net/culture/0/32077/

Muhammed bin Muhammed bin Ahmed es-Sinbâvî, (2001). *Hâşiyetü İbni'l-Emîr alâ İthâfi'l-Mürîd Şerhi Cevherati't-Tevhîd*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Muhammed el-Bâridî, (2000). *İnşâiyyetü'l-Hitâb fiR-Rivâyeti'l-Arabiyyeti'l-Hadîse,* Dımaşk: Menşûrât İttihâd Kütübi'l-Arab.

Muhammed Hasan Cebel, (2010). *El-Mu'cem el-İştikâkî el-Müessal li-elfâzi'l-Kur'âni'l- Kerîm*, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.

Muhammed, A. (2007). *el-Ma'nâ ve zilâlü'l-ma'nâ, Dârü'l-Müdîr el-İslâmî*, Bingazi: Dârü'l-Kütübi'l-Vataniyye, , 2.Basım

Muhyiddün Mestû, (1998). *Tefsîru'n-Nesefî, Dârü'l-Kelimü't-Tayyib*, Beyrut.

Mütevekkil A. (2010). *el-Hitâb ve Hasâisu'l-Lugati'l-Arabiyyeti*, Ribat: Dârü'l-İmân.

Nureddin es-Sed, (1997). *el-Uslûbiyyetü ve Tahlîl,'l-Hitâb*, Cezayir: Dârü Hüve.

Nureddin Hasan bin Abdülhasen, *Er-Ravdatü'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâirati ve'l-Mâtûridiyyeti*, (Tahk:Muhammed Ahmed Abdülaziz), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

Ömer, A. (1998). *İlmü'd-Dilâle*, Âlemü'l-Kütüb 5. Basım,

Ömer, A. *El-İştirâk ve't-Tedâd fi'l-Kur'ân-ı Kerîm Dirâsetün İhsâiyye*, Kahire: Âlemü'l-Kütüb.

Ramadan A. (1966). *Fusûl fÎ fIkhı'l-Luga*, Mektebetü'l-Hancî, 6.Basım.

Raşîd K. (2008) *ez-Zemen en-Nahvî fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti*, Ürdün: Dârü İlmi's-Sekâfeti.

Saîd Y. (1997). Tahlîlü'l-Hitâbi'r-Rüvâî, el-Merkezü's-Sekâfi'l-Arabî, Beyrut, 3.Basım.

Seyruvân el-Cinânî ve Haydar İydân, (2008). *Cedeliyyetü's-Siyâk ve'd-Dilâleti fi'l-Lugati'l-Arabiyyeti en-Nassü'l-Kur'ânî Enmûzece*, Kufe: Merkezü Dirâsâ.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, A. (1983) *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'lİlmiyye.

Sibeveyh, (1988). *el-Kitâb*, (Tahk: Abdüsselam Harun), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım.

Stifin Evleman, *Devrü'l-Kelimeti fi'l-Luga*, (Terc. Kemal Muhammed Beşer) Mektebetü ş-şebab.

Subhî Sâlih, (1960). *Dirâsât fî Fıkhı'l-Lugati*, Beyrut: Darü l-ilim lilmeleyin, 3.Basım.

Taha, A. (1988). *et-Tekavsür el-Aklî*, el-Merkezü's-Sekâfî el-Arabî, ed-Dârü'l-Beydâ.

Temmâm H. (1992). *El-Beyân fi Ravâii'l-Kur'ân*, Alemü'l-Kütübi'l-Hadis.

Temmâm H. (1998). *el-Lugatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Kahire: Alemü'l-Kütübi, 3.Basım.

Usfûr C. (1997). *Âfâku'l-Asr*, Dımaşk: Dârü'l-Hedyi li's-Sekâfeti ve'n-Neşr.

Zâfir A. (2004). *İstitrâciyyâtü'l-Hitâb.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Cedîd,

Zemahşerî, (1407). *el-Keşşâf*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 3.Basım.

Zemahşerî, (1988). *Esâsu'l-Belâğa*, (Tahk: Muhammed Bâsilü'l-Uyûn es-Sevd) Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Zemahşerî, *Şerhu'l-Enmûzeci fi'n-Nahv*, (Tahk: Hüsnî Abdü'l-Celîl), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.