

Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı

The Usage Of The Arabic Language By Mu‘tezila In Context Of Sectarian Relations

Turan BAŞİ

Dr. Arş. Gör., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya,
turanbahsi@akdeniz.edu.tr, Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0900-9258.

Makale Bilgisi	Article Information
Makale Türü – Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi – Date Received	29 Ocak / January 2021
Kabul Tarihi – Date Accepted	22 Mart / March 2021
Yayın Tarihi – Date Published	25 Mart / March 2021
Yayın Sezonu	Ocak – Şubat – Mart
Pub Date Season	January – February – March

Atıf / Cite as: Başî, Turan, Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı/ The Usage Of The Arabic Language By Mu‘tezila In Context Of Sectarian Relations. tarr: Turkish Academic Research Review, 6 (1), 253-292. doi: 10.30622 tarr.870752

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and confirmed to include no plagiarism. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Copyright © Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey. All rights reserved.



Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı¹

Turan Bahşi

Özet

İslâm düşünce tarihinde Mu‘tezile, kendine has akılcı söylemleriyle temâyüz eden itikadî bir mezheptir. Söz konusu ekol mensupları, inanç sistemlerini “usûl-i hamse” adını verdikleri beş temel esas üzerine kurmuşlardır. Onlar Kur’ân’ın sözü edilen prensipler doğrultusunda anlaşılması gerektiğini savunmuşlar ve zâhirî anlamı bu esaslarla çelişen âyetleri, mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için kimi zaman Arap diline dayalı olarak tevile yönelmişlerdir. Bu makale Mu‘tezile mensuplarının, dile ait verileri mezhebî fikirlerini destekleyecek şekilde kullanımlarını Arap dili perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmamız Kelâm ve Tefsir ilimlerinin Arap dili orjiniinde bulunduğu disiplinler arası bir araştırma özelliği taşımaktadır. Çalışmada nitel araştırma tekniklerinden döküman analizi metodu esas alınmıştır. Makalede öncelikle mezhep mensuplarının dille irtibat kurduğu alanlar genel hatlarıyla incelenmiş, ardından i‘tizâlî fikirler doğrultusunda kullanılan Arap diline ait veriler, gramatik tahliller ve belâgî yorumlar başlıkları altında analize tabi tutulmuştur. Ayrıca Mu‘tezile’nin mezhebî sâiklerle kullandığı kıraat farklılıkları da dilsel zeminde tartışılmıştır. Mezhep mensuplarının, itikadî fikirleri doğrultusunda yaptıkları gramatik izahlar genellikle âyetlerin farklı i‘râb çözümlmelerine dayanmaktadır. Onlar, âyetlerin anlamlarını mezhebî fikirlerine göre sabitleyip i‘râb çözümlmelerini bu doğrultuda yapmışlardır. Bununla birlikte bazı harflere ideolojilerine uygun anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Mu‘tezile için belâgata dair veriler ise mezhebî fikirlerin ortaya konulması açısından önemli görülmüştür. Mezhep mensuplarının itikadî aidiyetleri bağlamında kullandıkları en temel belagat unsuru mecâzdir. Arap dilinde mecâz, Mu‘tezilî düşünürlerin elinde bir yandan dilsel olarak sınırları çizilen bir kavram halini almış diğer yandan i‘tizâlî düşüncede kullanılan bir yorum aracına dönüşmüştür. Mezhep mensupları gerek nahvî gerek belâgî izahlarda olsun Arap dilini, usûl-i hamseye hizmet edecek şekilde kullanmışlardır. Bu durum onların eserlerinde yer verdikleri kimi dilsel tahlilleri, nastan hareketle düşünceyi inşa etmek gibi bir gaye ile yapmadıklarını bunun yerine

¹ Bu makale *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)* başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

söz konusu dilsel analizleri ideolojik amaçlarla kullandıklarını ortaya koymaktadır. Çalışmamızın Mu'tezilî gelenekteki dil ve düşünce arasındaki ilişkinin sorgulanmasına katkı sunması öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Mu'tezile, Dil-Düşünce İlişkisi, Nahiv, Belâgat.

The Usage Of The Arabic Language By Mu'tezila In Context Of Sectarian Relations

Abstract

The Mu'tazila is a school of theology which became distinguished in the history of Islamic thinking by its peculiar rational expressions. The members of this school being talked of, defended that the Qor'an has to be understood in the direction of the fundamental principles named usul al-khams. They sometimes tend to interpret the apparent meanings based on the Arabic language to get verses that contradict to these principles matched with their sectional thoughts. In this article there is intended to evaluate the usage of language data by Mu'tezilian members in a way that supports their sectarian thoughts from the Arabic language perspective. For this reason, our study has the feature of an interdisciplinary research in which the sciences of Kalam and Tafsir meet in the origin of the Arabic language. In this study the document analysis method, one of the qualitative research techniques, was used. In this article firstly the areas where members of the sect communicate with language were examined in general terms, and then the data belonging to the Arabic language used in line with the ideas of the sect were analyzed under the headings of grammatical analyzes and eloquent comments. In addition, the differences in the recitation that Mu'tezile uses with the sects were discussed on linguistic grounds. The mentioned situation sometimes caused them to move away from the context of the verse due to different i'râb evaluations. However, we witness that they load appropriate meanings to the letters in line with their ideology. In the grammatical explanations mentioned, Mu'tazila sometimes took advantage of the opportunities of the Arabic language, and sometimes has resorted to some strained interpretations that is not inherent in the language. For Mu'tazila, the data on rhetoric are considered important in terms of revealing the theological ideas. The most basic element of rhetoric used by the members of the creed in the context of their theological affiliation is metaphor. Metaphor, in the Arabic language, has become a linguistically demarcated concept in the hands of Mu'tazilian philosophers, on the other hand, it has become a tool of interpretation used in ideological ideas. The

members of the creed regarded the Arabic language as a tool serving the usûl-i hamse, both in nahvî and rhetoric explanations. This situation reveals that they did not make some linguistic analyzes they included in their works with the aim of establishing thought based on verses, instead they used these linguistic analyzes for ideological purposes. It is foreseen that our study will contribute to the questioning of the relationship between language and thought in the Mu'tezilian tradition.

Keywords: Arabic Language, Mu'tazila, The Relation Of Language And Thought, Grammar, Eloquence-Rhetoric.

Structured Abstract

Mu'tazila is a school of Islamic theology that come to fore with its own rational discourse. The members of the school in question have built their belief systems on five basic principles which they call usul al-khams. They understood the Quranic verses in line with these principles that form the basis of their belief system and juggled with the verses that contradict these principles by using some mental methods. These alternative forms of verses include the use of Arabic language as an instrument of interpretation by the members of the school. They had a creed purpose such as having their "i'tizâlî" ideas approved by the Quran through linguistic references. This study aims to evaluate the use of language data by the members of Mu'tazila in a way to support their creed ideas from the perspective of the Arabic language. For this reason, our study has the feature of an interdisciplinary research in which the sciences of Kalam and Tafsir meet in the origin of the Arabic language. The document analysis method, one of the qualitative research techniques, was used in the study. First of all, the areas where members of the creed communicate with language are examined in general terms. In the interpretation activities of Mu'tazila's verses based on linguistic data, the participation of the notables of the school since the emergence of the creed, who are interested in language and literature and conducting studies in this field, has a great role. In fact, having a linguist identity and being interested in language studies can be considered as one of their most distinctive qualities. Members of Mu'tazila used their knowledge and experience in the field of Arabic language to support their theological preferences in the debates they are involved. According to Mu'tazila, an interpreter should use his knowledge and experience in the field of language, as in other religious sciences, to serve the principles of monotheism and divine justice, which are accepted as the summary of the five basic principles of the creed. In the interpretation made by the members of

the sect, the Arabic language is considered to be important as it serves the “usûl-i hamse”. In fact, the Arabic language for Mu'tazila is a mechanism that comes into play in expressing the previously adopted ideology, but not in the formation of the “i'tizâlî” idea. In our study, the data of the Arabic language, which were determined to be used by the members of the creed in line with the i'tizâlî ideas, were analyzed under the headings of grammatical analysis and rhetoric comments. The grammatical explanations used by the members of the creed in the context of their theological affiliation are generally based on different “i'râb” analyzes of the verses. They fixed the meanings of the verses according to their creed ideas and made their analysis in this direction. The mentioned situation sometimes caused them to move away from the context of the verse due to different i'râb evaluations. However, we witness that they load appropriate meanings to the letters in line with their ideology. In the grammatical explanations mentioned, Mu'tazila sometimes took advantage of the opportunities of the Arabic language, and sometimes has resorted to some strained interpretations that is not inherent in the language. For Mu'tazila, the data on rhetoric are considered important in terms of revealing the theological ideas. Namely, the success of the members of the creed in their discussions is closely related to their ability to use their “nice and effective speech” skills. The most basic element of rhetoric used by the members of the creed in the context of their theological affiliation is metaphor. Metaphor, in the Arabic language, has become a linguistically demarcated concept in the hands of Mu'tazilian philosophers, on the other hand, it has become a tool of interpretation used in ideological ideas. Namely, while the verses that comply with the basic principles of the creed are accepted as muhkem and understood in their real meaning; The verses that are contrary to the aforementioned principles were regarded as mutaşâbih and were taken out of their true meanings in line with the verses that were accepted as muhkem on the same subject, and were transferred to metaphorical meanings. The point that draws attention here is that they show their theological prejudices as “presumption” in the verses that they do not consider rational to understand the real meaning and interpreting the mentioned expressions as metaphorical. They have benefited from metaphor in a way to support their theological ideas on the issues mentioned. It is seen that members of Mu'tazila, who stand out with their linguist identity, are also interested in the field of recitation. They took into account the structure of recitations that allowed different linguistic inferences and benefited from this point as long as they supported their creed ideas. The members of the creed regarded the Arabic language as a tool serving the usûl-i hamse, both in nahvî and rhetoric explanations. This situation reveals that they did not make some linguistic analyzes

they included in their works with the aim of establishing thought based on verses, instead they used these linguistic analyzes for ideological purposes. We consider that this study will contribute to the questioning of the relationship between language and thought in the Mu'tazilian tradition, and also provide an idea for future studies where the mentioned relationship will be analyzed and discussed.

Giriş

Son ilâhî mesaj olan Kur'ân, insanlığa Arapça olarak gönderilmiştir.² İslâm düşünce tarihinde Arap dili, farklı etnik kökene sahip Müslümanlar arasında müşterek manevî kültürü yansıtan bir boyut kazanmış ve "din dili" olarak telakki edilmiştir.³ Zira vahyin Arapça oluşu, dinî bilgi ve bu dil arasında bir ilişkinin tesis edilmesini gerekli kılmıştır. Söz konusu ilişki gözetilerek âyetlerin izahında dilsel referanslardan istifade edilmiştir. Öte yandan dil kurallarıyla bağdaşmayan, diğer bir ifadeyle Arap dilinin onaylamadığı tevillerin ise muteber kabul edilemeyeceği de belirtilmiştir.⁴ Yorum faaliyetlerinde dilsel argümanlara yer verenlerden biri de Mu'tezile mezhebidir.

Mu'tezile, hicrî ikinci asrın başlarında tarih sahnesine çıkan ve ortaya koyduğu kendine has akılcı söylemleriyle temâyüz eden itikadî bir mezheptir.⁵ Mezhep mensupları inanç sistemlerini "usûl-i hamse" adını verdikleri beş temel prensip üzerine inşa etmişlerdir. Bu esaslar; tevhid, adalet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-münkerdir. Onlar inanç esaslarının beş esas şeklinde formüle edilmesinin, kendilerini diğer itikadî ekollerden ayırt eden bir yönü olduğuna dikkat çekerek⁶ usûl-i hamse'yi bir bütün olarak benimsemeyen kişinin Mu'tezilî kabul edilemeyeceğini vurgulamışlardır.⁷

Mu'tezile mensupları temel inanç prensiplerini temsil eden usûl-i hamseye uygun olan âyetleri, olduğu gibi kabul ederlerken; zâhirî anlamı bu

² Ahkâf 46/12; Yûsuf 12/2; Zümer 39/28; Nahl 16/103; Ra'd 13/37.

³ Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012, s. 18.

⁴ Yusuf Işıcık, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997, s. 103.

⁵ Osman Aydın, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018, s. 239-240.

⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996, s. 123-124.

⁷ Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrut 1993, s. 126-127.

esaslarla çelişen âyetleri mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için te'vil etmişlerdir. Bu nedenle Mu'tezile'nin diğer itikadî mezheplerle teolojik gerilimi en yoğun yaşadığı yer, hiç şüphesiz Kur'an'ın anlaşılması konusudur. Onlar, Kur'an'ın dinî bilgi için temel referans olma özelliğini, mezhebî gerekçelerle kullanarak kendi fikirlerini Kur'an'a onaylatma çabası içerisine girmişlerdir. Bu hususta onların gâibin şahide kıyası, müteşâbihin muhkeme hamli ve aklın nakle tahkimi gibi birtakım yöntemler izledikleri ifade edilmektedir.⁸ Bahsedilen metotlar uygulanış bakımından Mu'tezile'nin, âyetlerin dilsel analiziyle yakından ilgilenmesini de gerekli kılmıştır. Nitekim mezhep mensupları, usûl-i hamse çerçevesinde ileri sürdükleri itikadî fikirleri dil-düşünce zemininde kurgulamaya gayret etmişler ve dilbilimine dair verileri, sahip oldukları itikadî düşünceleri Kur'an'a dayandırmak maksadıyla istihdam etmişlerdir.

Bu makale Mu'tezile mensuplarının dile ait verileri itikadî fikirlerinin destekleyicisi olarak kullanımlarını Arap dili perspektifinden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle çalışmamız Kelâm ve Tefsir ilimlerinin Arap dili orjininde bulunduğu disiplinler arası bir araştırma özelliği taşımaktadır. Araştırmada başta Zemahşerî (ö. 538/1144) olmak üzere İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî müelliflerin eserlerinden döküman analizi metoduyla elde edilen bulgular dilsel zeminde tartışılmıştır. Söz konusu dilsel argümanlardan önce Mu'tezile'nin Arap diliyle ilgilenmesinin ardında yatan hususlar genel hatlarıyla ele alınacaktır.

1. Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanmasının Arka Planı

Mezhep mensuplarının dille irtibatı incelendiğinde onların kelâmcı kimliklerinin yanı sıra Arap dili alanında yürütülen çalışmalara da katıldıkları görülmektedir. Onlar dil alanında edindikleri bilgileri girdikleri münazaralarda ve beytü'l-hikme'de gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinde kullanmışlardır. Mezhebî âidiyetler bağlamında yararlandıkları dilsel argümanlara geçmeden önce sözü edilen hususlar genel hatlarıyla ele alınacaktır.

1.1. Dilci Kimlikleri

Mu'tezile'nin, âyetlerin dilbilim verilerine dayalı bir şekilde te'vil çabalarında, ortaya çıkışından itibaren mezhebin ileri gelenlerinin dil ve edebiyata merak duyan ve bu alanda çalışmalar yürüten kişilerden oluşmasının rolü büyüktür. Kaynaklarda Mu'tezile'nin kurucu imamlarından Vâsıl b. Ata'nın (ö. 131/748)

⁸ Sözü edilen metotlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Yasin Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlahiyât Yayınları, Ankara 2015, s. 191-203.

Arapça'da “garîb” kelimelerin anlamlarını bile çok iyi bildiği ve bu kelimeleri özenle kullandığı bilgisi bulunmaktadır. Öyle ki onun, içinde “ر” (r) harfi bulunan kelimeleri doğru bir şekilde telaffuz edemediği ve bu harfin bulunmadığı eş anlamlı kelimeleri ustalıkla seçmesi sayesinde konuşurken hiç sıkıntı yaşamadığı da söylenmektedir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Vâsıl'ın “mızrağımı at!” ve “atına bin!” anlamlarına gelen “أَطْرَحُ رُمْحَكَ” ve “ارْكَبُ فَرَسَكَ” gibi “ر” harfli yaygın kullanımları tercih etmediğini; onun bahsedilen anlamları “أَلْقِ فَنَاتَكَ” ve “اعْلُ جَوَاتَكَ” sözleriyle ifade ettiğini söylemektedir.⁹ Hatta dönemin Irak valisinin huzurunda Vâsıl'ın “ر” harfli kelimeleri kullanmadan bir hutbe verdiği ve onun “ر” harfini telaffuz etmeden meramını kolaylıkla anlatabilmesinin Arap edebiyatında “darbimesel” halini aldığı belirtilmektedir.¹⁰

Mu‘tezile mezhebinin ortaya çıkışında önemli rol oynayan Basralı Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) ise dil sahasında uzman bir kişi olduğu; özellikle edebî sanatları kullanımındaki mahareti sayesinde muhataplarını etkilediği ve fikirlerini toplumda rahatlıkla yayabildiği dile getirilmektedir.¹¹ Diğer bir Mu‘tezilî Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ise şiir ve edebiyat konusundaki bilgisiyle meşhur olmuştur. Genellikle didaktik türde şiirler kaleme almasının yanı sıra onun Câhiliyye şiirlerine de vâkıf olduğu görülmektedir. Bu hususta Câhız, mezhep mensupları arasında Bişr'in şiir rivâyeti hususundaki özel konumunu “Tüm Mu‘tezilî âlimler, Arap şiirini nakletmekle ilgilenmişlerdir. Ancak onların şiir rivayetiyle en çok ilgileneni, Bişr'dir.” sözleriyle ifade etmektedir.¹² Şiir konusundaki çalışmalarına ek olarak Bişr'in *Sâhîfetü'l-belâğa* isimli risâlesi belâgatın teorik yönüne ilişkin erken dönem dil çalışmalarından biri olarak görülmektedir.¹³ O, sözü edilen eserde lafız ve anlam

⁹ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004, s. 55. Zemahşeri'nin, Vâsıl'ın “ر” harfli kelimeleri telaffuz edememesinden *Divân* isimli eserinde bahsettiği görülmektedir. O, döneminin yöneticilerinin önemli makamlara yaptıkları atamalarda kendisine de görev vermelerini dileyerek şöyle demektedir:

“لَا تَجْعَلُونِي مِثْلَ هَمْزَةٍ وَاصِلٍ فَيَسْقِطَنِي حَذْفٌ وَلَا رَاءَ وَاصِلٍ”

“Bana ne hazfın düşürdüğü vasıl hemzesi gibi davranın.

Ne de Vâsıl'ın (telaffuz edemediği) “râ” harfi gibi davranın.” (Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Divânü Cârillâh ez-Zemahşeri*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008, s. 503.)

¹⁰ İsmail Durmuş, “Haziif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, c. XVII, s. 124.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 588; Johann Fück, *el-'Arabîyye -dirâsâtu fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1952, s. 59.

¹² Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1965. c. VI, s. 405.

¹³ Bişr, İbrâhim. b. Cebele b. Mahreme es-Sekunî, öğrencilerine hitâbet dersi anlatırken yanlarına gitmiş. Bunun üzerine İbrâhim, Bişr'in dersine katılmak istediğini sanmıştır. Ne var ki Bişr, İbrâhim'in öğrencilerine yönelerek “Siz İbrâhim'in anlattıklarını dikkate almayın!” dedikten sonra belâgatle ilgili tuttuğu notları onlara vermiştir. Bkz. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy.

arasındaki bağ, bir lafzın fasih olarak değerlendirilmesi için aranılan şartlar ve sözdeki ta'kid (kapalılık) gibi unsurları genel hatlarıyla ele alarak; kendisinden sonraki dilcilerin belâgatı, teorik olarak incelemelerinin yolunu açmıştır.¹⁴ Mu'tezile'nin itikadî bir mezhep haline gelmesinde etkin bir rol oynayan Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) da dil ve edebiyat konularına ilgi duyan bir kişi olduğu görülmektedir. Öyle ki Arap edebiyatının ileri gelen simalarından Müberred'in (ö. 286/900) Ebu'l-Huzeyl'in edebî yönünü övdüğüne ve onu fesâhat sahibi bir kişi olarak betimlediğine dair birtakım rivâyetler aktarılmaktadır.¹⁵

İlk dönem Mu'tezile imamı tarafından Arap diline gösterilen ilgi sonraki kuşaklar tarafından da sürdürülmüştür. Onların arasında da Arap dil çalışmaları ön saflarda bulunan ve itikadî düşüncenin Arap diliyle bağlantısını ortaya çıkarmaya çalışan isimlerle karşılaşmaktadır. Bir örnek vermek gerekirse Mu'tezilî İbn Cinnî (ö. 392/1002) Arap dilinin usûlünü incelediği *el-Hasâis* isimli kitabının “بَابُ مَا يُؤَمَّنُهُ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْإِعْتِقَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ” “Arap dilinin, dinî inancı korumasının bâbı” başlığını taşıyan kısmın, eserinin en kıymetli bölümlerinden biri olduğu söylemekte ve burada dinî düşünce ve Arap dili arasında kuvvetli bir ilişki olduğunu vurgulamaktadır. İbn Cinnî, dinî düşüncede pekçok kişinin doğru yoldan ayrılıp dalâlete düşmesinin onların Arap dilini yeterince bilmemesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır.¹⁶

Mu'tezile'nin son halkasında bulunan ve taassup derecesinde mezhebine bağlı olan¹⁷ Zemahşerî de yaptığı çalışmalar ile Arap diline katkı sunmuştur. O *el-Mufasssal* isimli nahiv kitabında bu dile hizmet etmeyi kendisine nasip ettiği için Allah'a hamdetmektedir.¹⁸ Müellif sözü edilen eserinde fıkıh ve tefsir gibi dinî disiplinlerin Arap dilinden bağımsız bir şekilde düşünülmemeyeceğini söylemektedir.

tsz. c. I, s. 135; İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed, *el-İkdu'l-ferid*, thk. Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. IV, s. 146-147.

¹⁴ Velîd Kassâb, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâğî li'l- Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü's-Sekâfe, Katar-Doha 1985, s. 39-42.

¹⁵ Kassâb, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâğî* s. 35; Hasan Marulcu, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012, s. 30.

¹⁶ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz. c. III, s. 245.

¹⁷ Zemahşerî'nin hayatı incelendiğinde onun yakaladığı her fırsatta i'tizâlî kimliğini ön plana çıkarma gereği hisseden biri olduğuna tanık olunmaktadır. Nitekim kaynaklarda onun yakınlarını ziyarete gittiğinde kim olduğunu soran bir hizmetçiye “Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî geldi, de!” şeklinde bir cevap verdiği rivâyet edilmektedir. Bkz. İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdir, Beyrut 1968, c. VII, s. 168, 170; Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, c. II, s. 87; Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-luğaviyyin ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. II, s. 279.

¹⁸ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Mufasssal fi 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003, s. 29.

Zemahşerî, fıkıh usûlünün pek çok konusunun nahiv ilmine dayandığını¹⁹ bunun yanı sıra tefsirlerde de âyetlerin anlamlarını izah etmek için Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) ve Ahfeş (ö. 215/830) gibi dilcilere müracaat edildiğini ifade etmektedir.²⁰ Zemahşerî nahiv ilminin yanında belâgatle de ilgilenmiştir. O *Keşşâf* isimli tefsirini kaleme alırken kendinden önce temelleri Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) tarafından atılan “nazm” teorisinin uygulayıcısı olmuştur.²¹ Müellif *Keşşâf*’ın girişinde belâgata dair bilgilerin tefsir ilmi açısından müstesnâ bir konumda bulunduğunu Câhız’ın (ö. 255/869) *Nazmu’l-Kur’ân* isimli eserinden yaptığı bir alıntıyla şöyle dile getirmektedir:

Bir fakîh, ahkâma ilişkin ilimlerde ve fetva verme hususunda akranları arasında öne çıkıp varlığını gösterse de bir mütekellim kelâm ilminde diğer insanların fevkinde olsa da kıssa ve haber ezberleyen biri İbnu’l-Kırriyye’den (ö. 84/703) daha çok bilgiye sahip olsa da bir vâiz Hasan-ı Basrî’den (ö. 110/728) daha etkileyici vaaz etse de bir nahivci Sîbeveyhi’den (ö. 180/796) daha iyi gramer kurallarını bilse de lugat ilmiyle meşgul olan biri tüm sözcükleri diline pelesenk etse de bahsedilen kişilerden hiçbiri Kur’ân’a özgü olan şu iki disiplinde yetkinleşmedikçe hakikat (denizine) dalamaz. Bunlar, ilmü’l-me’ânî ve ilmü’l-beyân’dır.²²

Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere mezhep mensupları arasında dilci kimliği ile ön plana çıkan pekçok isme rastlanmaktadır. Bu hususta dilci kimliğe sahip olmanın ve dil çalışmalarıyla ilgilenmenin onların en belirgin vasıflarından biri olduğu söylenebilir. Onlar Arap dili alanında edindikleri bilgi ve tecrübelerini yaptıkları itikadî tartışmalarda da kullanmışlardır. Bu yönüyle söz konusu münazaraların onların Arap diline başvurmalarının arka planını yansıtan bir özelliği bulunmaktadır.

1.2. Yaptıkları Münazaralar

¹⁹ Nahiv-fıkıh usûlü arasındaki ilişki hakkında detaylı bilgi için bkz. Osman Güman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 31-66.

²⁰ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s. 30.

²¹ Hasan Taşdelen, “Belâgat İlmî ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, edt. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 270.

²² Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vucûhi’t-te’vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, Beyrut 2015, c. I, s. 7. Arap dili ve edebiyatı alanında önemli çalışmalar gerçekleştiren son dönem araştırmacılarından Şevki Dayf, Zemahşerî’nin “beyân” tabirinin yanında “me’ânî” şeklinde bir kavram tercih etmesinin ardında müellifin i’tizâlî kimliğinin etkili olduğunu söylemektedir. Daha detaylı bilgi için bkz. Şevki Dayf, *el-Belâğa: Tetavvur ve Tarih*, Dâru’l-Meârif, Kahire tsz., s. 221.

Mu'tezile mensupları Arap diline dair verileri, girdikleri münazaralarda teolojik tercihlerini desteklemek üzere kullanmışlardır. Onların gerek Ehl-i Kitap'la gerekse diğer ekollerle yaptıkları tartışmalarda dilin özelliklerinden ve inceliklerinden istifade ettikleri görülmektedir. Örneğin Hristiyanlar “*Oğlum budur ve ondan razıyım.*”, “*Sevgili oğlum, budur.*”, “*Sen, benim sevgili oğlumsun, senden razıyım.*” gibi İncil ifadelerinden hareketle Hz. İsa'nın (as) Tanrı'nın oğlu olduğunu iddia etmişler ve ona Tanrı'nın hulûl ettiğine inanarak ulûhiyet isnat etmişlerdir. Onlar İnciller'de Hz. İsa (as) için kullanılan “oğlum” ifadesinin Kur'an'da Allah'a izafe edilen “habîb”, “halîl” ve “rûh” gibi kavramlara benzediğini iddia etmişlerdir.²³

Mu'tezile'den Câhız (ö. 255/869) Hristiyanların bu iddialarının geçersiz olduğunu şu şekilde ortaya koymuştur. Câhız “habîb”, “halîl” ve “rûh” gibi ifadelerin Kur'an'da mecâzî olarak kullanıldığını ve mecâzın belirlenmesinde hakiki anlamla mecazi anlam arasındaki “alâka”nın önemli bir fonksiyon yerine getirdiğini söylemiştir. Örneğin Kur'an'da Hz. İbrâhim (as) hakkında kullanılan “halîl” ifadesinin, onun ateşe atılırken gösterdiği sabır ve teslimiyetten kaynaklandığını yoksa Hristiyanların iddia ettikleri gibi Hz. İbrâhim için ulûhiyetten bir payın verilmesi gibi bir durumun asla söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Buna ek olarak Câhız, hakiki anlamı bir yana “ibn/oğul” ifadesinin mecâzî olarak dahi, Tanrı'ya isnat edilemeyeceğini söylemiştir. Çünkü bu şekilde bir kullanım Allah'ın yüceliğine aykırıdır. Nitekim “oğul” ifadesinde mecâzî anlamın varlığını iddia etmek, şefkat ve merhamet amaçlı “amca” ve “dayı” gibi ifadelerin de O'nun hakkında söylenilmesine kapı aralamaktadır. Zira insanlar kendi aralarında konuşurken akrabalık bağı bulunmasa dahi karşısındaki kişi hakkında söz konusu ifadeleri kullanmaktadırlar. Bundan hareketle Câhız, Allah'a isnat edilen bir ifadenin sadece dilsel kullanımını yeterli görmeyerek, aynı zamanda bu ifadenin sübûtu kat'î bir nasta bulunmasının gerekliliğine dikkat çekmiştir. İncillerin ise sübûtunun kesinliğinden bahsetmek imkânsızdır. Zira İnciller bir dilden diğerine tercüme edilerek orjinalliğini yitirmiş ve tahrif edilmiştir. Dolayısıyla İncildeki ifadelerin hakikat mi ya da mecâz mı olduklarının belirlenmesi bundan hareketle de Tanrı için mümkün olan veya olmayan isim ve sıfatların tespit edilmesi mümkün değildir. Câhız'ın ortaya koyduğu bu fikirler daha sonra Mu'tezilî Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) tarafından da benimsenmiştir.²⁴ Değinilen konuda Kâdî Abdülcebbâr ise dinî nasların anlaşılmasında vahyin indiği dildeki hakikî ve mecâzî ifadelerin doğru

²³ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 73-74.

²⁴ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *el-Muhtâr fi'r-reddi 'ale'n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Daru'l-Cil, Beyrut 1991, s. 72-81; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 74.

tespit edilmesine dikkat çekerek bu hususun diğer dillere yapılan tercümelerde de dikkate alınması gerektiğini şöyle dile getirmektedir:

Diller bu konuda (hakikî ve mecâzî ifadeler bakımından) birbirinden farklı mahiyet göstermektedir. Bu nedenle deriz ki: Bir dilden başka bir dile tercüme yapan kimse öncelikle Allah Teâlâ hakkında kullanılması mümkün olan ifadeleri bilmelidir. Buna ek olarak O'nun için söylenilmesi aklen mümkün olmayan ifadelerin farkında olması ve her iki dildeki hakikat ve mecâz kullanımları konusunda bilgi sahibi olması gerekir. Zira bir lafız kimi zaman bir dilde hakikî manada kullanılabilirken öteki dilde mecâzî anlamda kullanılabilir. Dolayısıyla mecâzî olarak geçen ifadeleri, başka dile hakikî anlamda çeviren kişi hata yapmıştır. Söz konusu kitaplardaki (Kutsal Kitaplardaki) mecâzî ifadelerin durumu, Kur'an'daki müteşâbih âyetlerin durumuna benzer. Malumdur ki; Kur'an'ı Arapça'dan Farsça'ya tercüme eden birçok kişi bu hususta ya anlamı aklen idrak edememesi nedeniyle ya da dil konusunda yeterli bilgiye sahip olmadığı için hataya düşmektedir.²⁵

Mu'tezililer gayri müslimlerin yanı sıra diğer mezheplerle yaptıkları münazaralarda da fikirlerini ortaya koyarken dilsel argümanlar kullanmışlardır. Mesela Mu'tezile Allah'ın sıfatları konusunda teşbih ve teccime düşen ve O'nun sıfatlarının insanın sıfatları gibi olduğunu söylemekten geri durmayan akımlara karşı tenzihçi bir yaklaşımla ilâhî sıfatları, zihni kavramlar ve hükümler düzeyine indirgeyen bir anlayış ortaya koymuştur.²⁶ Mu'tezilî düşünürler, Allah'a ilim ve kudret gibi masdâr formunda bulunan sıfatların isnat edilemeyeceği konusunda fikir birliği etmişlerdir.²⁷ Onlara göre bu sıfatların Allah'a isnadı, O'nun dışında başka kadîm varlıkların kabulü (teaddüd-i kudemâ) demek olup; bu durum tevhid fikrine aykırıdır. Bu hususta Vâsıl b. Ata "Kim Allah'a kadîm bir sıfat isnadında bulunursa, o kişi aslında iki ilâhın varlığını kabul etmiştir." demektedir.²⁸ Teaddüd-i kudemâ endişesiyle Mu'tezile, Allah'ın "عَالِمٌ لِذَاتِهِ" "Zâtıyla âlim" ve "قَادِرٌ لِذَاتِهِ" "Zâtıyla kâdir" olduğunu söyleyerek O'nun hakkında söz konusu sıfatların müştâk formlarının kullanılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta onlardan bazıları,

²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hülî, Kahire 1960, c. V, s. 111.

²⁶ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, s. 183; İlyas Çelebi, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, s. 101.

²⁷ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimin ve'l-müşrikin*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982 s. 38.

²⁸ Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 38, 40.

müşfâk halde bulunan sıfatların da mecâzî mana taşıdığını iddia ederek Allah'ın her şeyi iştmesi ve görmesinin aslında her şeyi bilmesinden mecâz olduğunu söylemişlerdir.²⁹ Bu nedenle naslarda geçen sarîh ifadeleri i'tizâlî fikirleri doğrultusunda dilsel analizler yaparak yorumlamışlardır.

Görülüyor ki mezhep mensupları girdikleri tartışmalarda sahip oldukları dilsel birikimden istifade etmişlerdir. Bununla birlikte onlar dilci kimlikleriyle beytülhikme çatısı altında yürütülen faaliyetlere de katılmışlardır.

1.3. Beytülhikme Faaliyetleri

Beytülhikme, fetih hareketleriyle birlikte ilk kez tanışılan Helen, İnan ve Hint gibi kültürlerin tanınması amacıyla felsefe ağırlıklı olmak üzere mantık, matematik, astronomi ve tıp gibi alanlarda pekçok eserin Arapça'ya tercüme edildiği bir kurumdur. Sözü edilen tercüme merkezleri aynı zamanda kültürlerde ortaya atılan dinî söylemlerin tahlil ve tenkit edildiği bir yer olma özelliğine de sahiptir.³⁰ Bu kurumlar Abbasi halifesi Me'mûn zamanında en parlak çağını yaşamıştır. Onun döneminde Konstantin, Efes, Kıbrıs ve Bergama gibi şehirlerden felsefe ve mantık kitapları getirilmiştir. Halife de burada yürütülen ilmî çalışmalara büyük bir değer atfederek diğer dillerden Arapça'ya yapılan tercüme faaliyetlerini teşvik etmiştir. Bu hususta Me'mûn'un mütercimlere bahşış olarak tercüme edilen eserlerin ağırlığınca altın verdiği rivâyet edilmektedir.³¹ Öte yandan i'tizâlî görüşlere meyliyle bilinen ve Mu'tezile'yi devletin resmî mezhebi ilan eden Me'mûn, bahsedilen eserlerin Arapça'ya çevrilmesini ve elde edilen bilgilerin Mu'tezilî fikirleri desteklemek üzere kullanılmasını emretmiştir.³²

Mu'tezile mensupları da bu merkezlerde aktif rol alarak başta felsefe olmak üzere diğer dillerde yazılan eserleri Arap diline tercüme etmişler ve bu kitaplardan öğrendikleri usûl ve metotları ortaya koydukları dinî söylemlerde kullanmışlardır.³³ Onların beytülhikmede özellikle felsefî eserlerdeki kavram ve ıstılahların Arapça'ya aktarımında önemli bir rol üstlendikleri görülmektedir. Bu konuda Câhız (ö. 255/869) Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) "tavil", "basit" ve

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 52.

³⁰ Hıdır Ahmed Atâullah, *Beytü'l-hikmeti fî 'asri'l-Abbâsiyyîn, Dâru'l-Fikri'l-Arabî*, Kahire tsz., s. 202; Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, s. 88-90.

³¹ Atâullah, *Beytü'l-hikme*, s. 203, 209; Mustafa Demirci, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Yıl: 2015, sy. 44, s. 109

³² Atâullah, *Beytü'l-hikme*, s. 203.

³³ Gazi Erdem, "İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme", *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. XVI, sy. 42, s. 65

“kâmil” gibi aruz ilmindeki “bahir”³⁴ adlarını; diğer nahiv âlimlerinin de “hal” ve “zarf” gibi nahiv ilmine dair birtakım kavramları ilk kez ortaya koydukları gibi Mu‘tezile’nin de Araplar tarafından daha önce kavramsal olarak bilinmeyen “cevher”, “araz” ve “hüviyet” gibi ıstılahları icat ettiklerini söylemektedir.³⁵ Buna göre Mu‘tezile mensuplarının bir yandan Beytülhikmedeki Arapça’ya tercüme faaliyetlerinde aktif rol oynadıkları, diğer yandan da bu kurumu i‘tizâlî görüşlerini yaymak için kullandıkları söylenilebilir. Nitekim özellikle halife Mu‘tasım-Billâh döneminden sonra tercüme faaliyetlerinin yürütüldüğü beytülhikmenin, Mu‘tezile’nin siyasî propagandaları için kullanılan bir merkeze dönüştüğü ifade edilmektedir.³⁶

2. Mu‘tezile’nin Kur’ân Yorumunda Kullandığı Dilsel Argümanlar

Arap dili Mu‘tezile için Kur’ân’ın tefsir edilmesinde önemli bir fonksiyon üstlenmekte olup âyetlerin tevlini yapacak kimsenin sadece Arapça konuşma ve yazma edimlerine sahip olması yeterli değildir. Müfessirin, Arap dilinin gramerini inceleyen nahiv ilminin³⁷ yanı sıra belâgat alanında da müktesebat sahibi olması beklenmektedir.³⁸ Mu‘tezile’ye göre bir müfessir dil sahasındaki birikim ve tecrübesini -diğer dinî ilimlerde de olduğu gibi- mezhebin beş temel esasının özeti olarak kabul edilen tevhid ve adalet prensiplerine hizmet edecek şekilde kullanması gerekmektedir.³⁹ Bundan hareketle mezhep mensuplarının yaptıkları tevillerde Arap dilinin, usûl-i hamseye hizmet ettiği ölçüde önem taşıdığı söylenilebilir. Şu husus belirtilmelidir ki Mu‘tezile için Arap dili, i‘tizâlî düşüncenin oluşumunda değil; aslında daha önceden benimsenmiş ideolojinin dile getirilmesinde devreye giren bir mekanizmadır.⁴⁰ Burada mezhep mensuplarının i‘tizâlî fikirlerini ifade ederken başvurdukları dilsel argümanlar; gramatik tahliller, belâgî yorumlar ve kıraat farklılıklarına dayanan dilsel izahlar başlıkları altında incelenecektir.

2.1. Gramatik Tahliller

³⁴ Bahir, şiirin yazımı esnasında şairin gözettiği belli tef’ilelerden oluşan özel bir vezne verilen isimdir. Aruz ilminde toplam onaltı bahir bulunmakta olup; bunların onbeşini Halil b. Ahmed ortaya koymuştur. Bkz. Hüseyin Tural, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 55.

³⁵ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, c. I, s. 139-140.

³⁶ Necatî Avcı, “İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü’l-Hikme’den Dâru’l-Hikme’ye)”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, s. 10.

³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606.

³⁸ Mu‘tezile’nin belâgat ilmine dair yaptığı atıflar, bu alanın teşekkül sürecine bağlı olarak hicrî 6. asırda Zemahşerî ile birlikte daha belirgin bir hâl aldığı gözlemlenmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 7.

³⁹ Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 606.

⁴⁰ Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Galip Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb, İz* Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 211-222.

Mu'tezile'nin, mezhebî fikirlerini ortaya koymak üzere yaptığı gramatik yorumlar nahiv ilminin sınırları içerisinde ele alınabilir. Sözlükte “yönelmek, kastetmek ve izini sürmek” gibi manalarda kullanılan nahiv, bir disiplin olarak “i'râb ve binâ açısından kelimenin cümledeki konumunun tespit edilmesini sağlayan kurallar” şeklinde tarif edilmektedir.⁴¹ Temelleri Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından atılan bu ilmin⁴² tarihî süreç içerisinde sistematize edilerek kayıt altına alınması, dinî ilimlerin dilsel içerikler kazanması üzerinde etkili olmuştur. Bu hususta ilk dönem kelâm kitaplarında âyetlerin izahı için gramer kurallarına yoğun bir şekilde yer verilmediği; sonraki dönemlerde ise bu hususun giderek yaygınlık kazandığı ifade edilmektedir.⁴³ Nitekim nahiv ilmi, ortaya çıkışında da tanık olduğu üzere âyetlerin murad-ı ilâhiye uygun şekilde anlaşılması açısından özel bir konumda bulunmaktadır.⁴⁴ Öte yandan bu ilmin kelâm disiplininde yorumun temel dinamiklerinden birini teşkil ettiği de belirtilmelidir.⁴⁵ Mezhebî düşüncelerini dil ile temellendirme amacı taşıyan Mu'tezile de Arap dilinin gramer boyutuyla ilgilenerek bu sahada çeşitli çalışmalar yürütmüştür. Nitekim İbnü'l-Mukadder (ö. 442/1050) tarafından Mu'tezilî dilcilerin isimlerinden ve nahiv ilmine sundukları katkılardan bahseden bir kitap yazıldığı söylenmektedir.⁴⁶ Söz konusu eser her ne kadar günümüze ulaşmamış olsa da Zeydî kimliği ile meşhur İbnü'l-Murtezâ'nın (ö. 840/1437) *Tabakâtu'l- Mu'tezile* isimli eserinde “من القائلين بالعدل من النحاة” “Nahivcilerden adalet öğretisini (usûl-i hamseyi) savunanlar” başlığı altında nahiv ilmiyle uğraşan mezhep müntesiplerinden bahsettiğine tanık olunmaktadır.⁴⁷

⁴¹ Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993, c. XL, s. 45; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh -Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye-*, (nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerıyyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-hadîs, Kahire 2009, s. 1120.

⁴² İbnü'l-Enbârî, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-elıbbâ fı tabakâti'l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 18; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahıyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008, s. 15.

⁴³ Türcan, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, s. 211.

⁴⁴ İbn Haldûn, Ebü Zeyd Velıyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004, c. II, s. 367; Turan Bahşi, “Arapçada “Lahn”ın Dil Çalışmalarına Etkisi”, *Turkish Academic Research Review* (TARR), yıl:5 sayı: 4, s. 600.

⁴⁵ Güman, *Nahiv ve Fıkah Usûlü İlişkisi*, s. 32.

⁴⁶ Talâl Yahyâ İbrâhîm-Sâmîr Abdülcebbâr Nâsıf, “en-Nuhâtü'l-Mu'tezile”, *Âdâbu'r-Râfıdeyn*, sy. 45, 2007, s. 2.

⁴⁷ İbnü'l-Murtazâ, Mehdî Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Beyrut 1971, s. 131. İbnü'l-Murtezâ sözü edilen bölümde Kutrub (ö. 210/825), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi Mu'tezilî nahivcilerin adlarını sıralamaktadır. Öte yandan o bu listede mezhebî taassubunun da etkisiyle Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), İsa b. Ömer (ö. 149/766) ve Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) gibi kaynaklarda i'tizâlî görüşleri benimsediğine dair herhangi bir bilgi bulunmayan dil âlimlerinin isimlerine de yer vermektedir.

Mezhep mensuplarının i'tizâlî söylemlerini Kur'ân'a dayandırmak üzere kullandığı gramatik izahların "i'râb" ağırlıklı olduğu görülmektedir. "أُغْرِبَ" fiilinin masdarı olan i'râb kelimesi sözlükte, "bir şeyin hakikatini ortaya çıkarmak ve bir şeyi açıklamak" gibi manaları ifade etmektedir. Bir terim olarak i'râb "kelimenin cümle içinde fâil, nâib-i fâil ve mübtedâ gibi sahip olduğu konumlara işaret eden bilgiler" şeklinde tarif edilebilir.⁴⁸ Mu'tezile'nin i'râbı bir tevil enstrümanı olarak benimsemesinin arkasında i'râb ve anlam arasındaki ilişkiyi⁴⁹ mezhebî saiklerle kullanma arzusu bulunmaktadır. Nitekim lafzın i'râbında yapılan küçük değişimler ifade edilmek istenilen anlamda kimi zaman büyük farklılıkları beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Mu'tezile'nin itikadî hüküm bildiren âyetlerde i'râba bakış açısının, anlamı önceleyen bir tavır barındırdığı söylenilebilir. Diğer bir ifadeyle onlar, âyetlerin anlamlarını mezhebî fikirlerine göre sabitleyip i'râb çözümlmelerini bu doğrultuda yapmışlardır. Bahsedilen durum kimi zaman farklı i'râb değerlendirmeleri sebebiyle âyetin bağlamından uzaklaşmalarına da sebep olmuştur. Şöyle ki âyetlerin gramatik çözümlmelerinin yapıldığı eserlerde onlara özgü bahsedilen i'râb çözümlmeleri kimi zaman "هَذَا إِغْرَابٌ الْمُعْتَرَلَةُ" "Bu, Mu'tezile'nin i'râbıdır." şeklinde betimlenmiştir.⁵⁰

Örneğin Mu'tezile adalet prensibi uyarınca Allah'ın bütün fiillerinin iyi ve güzel (hasen) olduğunu dolayısıyla O'na kötü ve çirkin (kabîh) olarak gördükleri fiillerin isnat edilemeyeceğini savunmaktadır. Diğer bir deyişle onlar Allah'ın, hasen kabul ettikleri fiiller işlediğini, kabîh gördükleri eylemlerin ise insandan kaynaklandığını düşünmektedirler.⁵¹ Bu düşünceden hareketle mezhep mensuplarının, insanın eylemlerinin (ef'âl-i ibâd) yaratıcısını insan olarak

⁴⁸ İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., c. I, s. 588-593; Cevherî, *es-Sihâh*, s. 748-749; Cürçânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007, s. 34; Emîl Bedî Yakûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 296. Kur'ân'ın anlaşılmasında i'râbın önemine dikkat çeken Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân'ı araştıran ve onun inceliklerini öğrenmek isteyen bir kişinin âyetlerde yer alan ifadelerin mübtedâ-haber, fâil-mef'ûl gibi i'râb konularına dikkat etmesi gerektiğini belirtmektedir. Bkz. Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz., c. I, s. 302.

⁴⁹ Bahsedilen ilişkiye Mu'tezile'den İbn Cinnî (ö. 392/1002) *el-Hasâis* adlı kitabında değinmektedir. O "بَابُ فِي تَجَادُّبِ الْمَعَانِي وَالْإِغْرَابِ" "Anlamlar ve i'râb arasındaki mücâdele bâbı" başlığı altında i'râb ve anlamın çatışması durumunda esas alınması gereken tarafın anlam olduğunu dolayısıyla i'râb çözümlmelerinin anlam odaklı yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c. III, s. 255.

⁵⁰ Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk tsz., c. X, s. 255; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. VIII, s. 226; İbrâhim-Nâsîf, "en-Nuhâtü'l-Mu'tezile", s. 2.

⁵¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 133-134.

belirledikleri ve bu hususta söz birliği içerisinde oldukları ifade edilmektedir.⁵² Ef'âl-i ibâd hakkındaki düşünceleri nedeniyle Mu'tezile “ وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ ” : “İster sözünüzü açıktan söyleyin, ister gizleyin; O, içinizde olanı bilir. Yaratan (Allah) bilmez mi hiç?! O, latîftir, habîrdir.”⁵³ âyetindeki ism-i mevsûl olan “مَنْ” kelimesinin “يَعْلَمُ” fiilinin fâili olarak merfû olduğunu kabul etmekten uzak durmaktadır. Zira bahsedilen i'râb çözümlemesine göre anlam, meâlî verilen şekilde ortaya çıkmakta yani hem gizli hem de aşikâr bütün sözlerin dolayısıyla da insanların fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu kanıtlamaktadır.⁵⁴ Ancak mezhep mensuplarından Ca'fer b. Harb (ö. 236/850) ve Ebû Bekr el-Esam (ö. 200/816) âyeti mezhebî fikirleriyle uyumlu hale getirmek için farklı i'râb çözümlemesinde bulunmuşlardır. Onlar “يَعْلَمُ” fiilinin fâilinin, fiil içindeki Allah'a râci müstetir “هو” olduğunu ve “مَنْ” kelimesinin ise âyette mef'ûl konumunda bulunduğunu ayrıca “خَلَقَ” “yarattı” fiilinin faili olan müstetir “هو” zamirinin insana râci olduğunu ileri sürmek suretiyle âyetin “Allah, kulunun yarattığını bilmez mi hiç!” şeklinde bir anlam taşıdığını iddia etmişlerdir.⁵⁵

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd konusunda itikadî düşüncelerine uygun i'râb analizinde bulunduğu diğer bir yer “ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ” : “Hâlbuki sizi ve yaptıklarınızı (eylemlerinizi/putları) Allah yarattı.”⁵⁶ âyetidir. Diğer âyetlerde geçen bazı “mâ/ما” kalıplarının ism-i mevsûl ya da masdariyye olma durumlarını bir anlam zenginliği olarak telakki eden Zemahşerî⁵⁷ bu âyetin tefsirinde söz konusu tavrından vazgeçmek durumunda kalmaktadır. Ona göre âyetteki “mâ” kelimesine “ellezi/الذي” yani ism-i mevsûl anlamı verilmelidir. Bu izahın ardından müellif “Mâ/ما” kelimesine ism-i mevsûl anlamı verdin de, neden Cebriyye'nin dile getirdiği masdariyye olmasını inkâr ettin ve âyeti ‘Allah sizi ve eylemlerini yarattı.’ gibi anlamadın?”⁵⁸ şeklinde bir soruya yanıt aramaktadır. Burada Zemahşerî, mezhebinin “halku'l-ef'âl” konusundaki söylemleriyle çelişmemek için “mâ”nın masdariyye anlamına hamledilmesine karşı çıkmakta ve ism-i mevsûl manasında kullanıldığını ispat etmeye çalışmaktadır. Böylece o, âyetten insanın kendi fiillerinin yaratıcısı

⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 39.

⁵³ Mülk 67/13-14.

⁵⁴ Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005, c. III, s. 514.

⁵⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010, c. XV, s. 301; Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, c. III, s. 514.

⁵⁶ Saffât 37/96.

⁵⁷ Örneğin müellif *Keşşâf*'ta “وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ” : “O (Allah), onların ortak koştuğu şeylerden münezze ve yücedir”⁵⁷ (Yûnus 10/18) âyetinde bulunan “mâ” kelimesinin ism-i mevsûl ve masdariyye anlamları taşıyabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 325.) Benzer açıklamalar için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 415, 495-496.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 49.

olduğu fikrine aykırı bir mana anlaşılmasının önüne geçmek istemektedir. Ardından müellif “mâ”yı masdariyye olarak yorumlayanları Arap dilini bilmemekle ve mezhebi taassuba sahip olmakla suçlamaktadır.⁵⁹ Şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî söz konusu “mâ”yı masdariyye olarak tevîl edenleri mezhebî önyargılara sahip olmakla eleştirirken kendisi de bu harfî i‘tizâlî fikirlerinin etkisiyle salt mevsiile olarak belirlemekle aynı türden bir tavır sergilemektedir. Çünkü söz konusu âyetteki “mâ/ما”nın masdariyye olarak anlaşılması da Arap dili açısından makul bir yorum⁶⁰ olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Zemahşerî bu anlam zenginliğini i‘tizâlî saiklerle görmezden gelmektedir.

Mezhep mensuplarının itikadî eğilimleri doğrultusunda i‘râb değerlendirmesinde buldukları diğer bir yer “وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا”⁶¹ âyetidir. Mu‘tezile rızık kavramına yüklediği anlama uygun bir şekilde bu âyeti i‘râb etmiştir.⁶² Şöyle ki onlar rızık sadece helal şeylerden ibaret olduğunu buna mukabil haram yollarla ele edilen şeylerin rızık olamayacağını iddia etmişlerdir. Bahsedilen fikir, haram yiyen ya da hayatı boyunca haramdan geçimini temin eden kişilere Allah’tan başkasının rızık vermesi gibi yanlış bir sonuca ulaştırması nedeniyle tenkit edilmiştir.⁶³ Mu‘tezile benimsediği rızık anlayışına uygun bir şekilde âyetteki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesini şöyle i‘râb etmektedir: Onlara göre bahsedilen ifade, öncesinde geçen “كُلُوا” emir fiilinden anlaşılan “لَاكُلُّ” masdarına müteallik olmalıdır. Dikkat edilirse onların yaptıkları i‘râb çözümlemesine göre helal ve temizlik vasıfları rızık olarak verilen şeyin bir nitelemesi olarak kabul edilmemekte ve âyete “Allah’ın size rızık olarak verdiği şeyleri helal ve temiz bir şekilde yiyin!” şeklinde bir mana yüklenmektedir. Bu anlam üzerinden Mu‘tezile şu önermeyi kurmaktadır:

Allah, rızık olarak verdiklerinin yenilmesine izin vermiştir.

O’nun yenilmesine izin verdikleri, helal bir şekilde yenilenlerdir.

Bundan hareketle rızık olan her şey, helal bir şekilde yenilenlerdir.⁶⁴

Görüldüğü gibi Mu‘tezile, âyeti ilk olarak mezhebî düşünceleri doğrultusunda i‘râb etmekte, ardından da i‘râb farklılığı ile ortaya çıkan anlamı mantık kuralları çerçevesinde itikadî fikirlerini destekleyecek şekilde

⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 50.

⁶⁰ Neseî, *Medâriku’t-tenzil*, c. III, s. 130; İbnü’l-Müneyyir, Ebu’l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed, *el-İnsâf fî mâ tedammehü’l-Keşşâf* (Keşşâf zeylinde), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2015, c. IV, s. 49.

⁶¹ Mâide 5/88.

⁶² Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn, *Mefâtihu’l-ğayb: et-Tefsîru’l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981, c. XII, s. 77.

⁶³ Teftâzânî, Sa’düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Neseîyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyyâti’l-Ezheriyye, Kahire 1987, s. 64-65; Şerafeddin Gölcük, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 73.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XII, s. 77.

kullanmaktadır. Hâlbuki “حَلَالًا طَيِّبًا” ifadesi Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi “الأكل” “yeme” eylemine değil; bunun yerine “المأكل” yani “yenilen şeye” de müteallik olması dilsel açıdan mümkündür. Böylece söz konusu âyetin meali; “Allah'ın size verdiği rızıktan helal ve temiz olanı yişin.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla âyet, rızkın bazı durumlarda haram olduğunu ve Allah Teâlâ'nın yenilecek şeyleri helal ve hoş olan rızka tahsis ettiğini ortaya koymaktadır. Buna mukabil Mu'tezile'nin ileri sürdüğü i'râb çözümlemesi ise âyetteki tahsîs ve takyîdi işlevsiz hale getirmektedir.⁶⁵

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetleri bağlamında yaptığı gramatik izahlar arasında kimi zaman kelimelere yüklenen farklı anlamlarla da karşılaşılmaktadır. Örneğin mezhep mensupları Allah'ın dünya hayatında imân ve itaat eden kullarına mükâfat vereceğini (va'd), âsilere de ceza tehdidinde (va'îd) bulunduğunu dolayısıyla itaatkâr mü'minlere mükâfat, âsilere de ceza verilmesinin Allah için zorunlu (vâcip) olduğunu ileri sürmektedirler.⁶⁶ Bu anlayış ekseninde Mu'tezilî Zemahşerî “وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ” : “Mü'min erkekler ve mü'min kadınlar birbirlerinin velileridir. Onlar ma'rûfu emredip münkeri yasaklarlar, namazı dosdoğru kılar, zekâtı verirler, Allah ve Rasulüne itaat ederler. Allah işte bunlara rahmet eder.”⁶⁷ âyetini tefsir ederken tenfis harflerinden olan “sîn/السين” harfinin⁶⁸ “kat'iyyet/kesinlik” anlamı taşıdığını ileri sürmektedir.⁶⁹

Zemahşerî'nin bu harfe “kat'iyyet/kesinlik” anlamı vermesi Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) da belirttiği üzere “i'tizâlî bir kaygı”dan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki Zemahşerî'nin yaptığı dilsel izahının nirengi noktası, gerek günahkâr bir kimsenin cezalandırılması gerekse itaat eden bir mü'minin mükâfatlandırılması gibi konularda Allah'a vücûbiyet isnat eden i'tizâlî mefkûrenin temellendirilmesidir. Ebû Hayyân bu konuda Zemahşerî'nin dilsel bir hataya düştüğünü çünkü “sîn/السين” harfinin, muzâri fiilin anlamını gelecek zamana tahsis

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. XII, s. 77.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 135-136.

⁶⁷ Tevbe 9/71.

⁶⁸ Muzâri fiil, yalın bir şekilde yani “sîn/السين” harfi kullanılmadan, hâl (şimdiki zaman) ya da müstakbel (gelecek zaman ve geniş zaman) anlamı ifade etmektedir. Buna karşın söz konusu harf eklendiği muzari fiilin zaman anlamı sınırlandırarak gelecek zamana tahsis etmektedir. Örneğin “يَفْعَلُ” fiili şimdiki, gelecek ve geniş zamanlarını ifade ederken “سَيَفْعَلُ” gibi bir kullanım, fiilin bildirdiği oluşun (hades) gelecek zamanda ortaya çıkacağını göstermektedir. Detaylı bilgi için bkz. Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radi'ale'l-Kâfiye*, Câmîatu Karyunus, Bingazi 1996, c. IV, s. 6; İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, c. I, s. 39.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 280.

eden bir kelimedenden ibaret olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Ebû Hayyân'ın yanı sıra İbn Hişâm (ö. 761/1360) da Zemahşerî'nin va'd ve va'îd bildiren fiillerin başına gelen "sîn/السين" harfine ilişkin izahlarının gramatik temellerden yoksun olduğunu söyleyerek bu harfe kesinlik anlamı veren bir nahiv âlimi bulunmadığına dikkat çekmektedir.⁷¹

Mezhep mensuplarının itikadî fikirleri doğrultusunda kelimelere yükledikleri farklı anlama diğer bir örnek olarak "Len/لن" harfi⁷² verilebilir. Bu harf başına eklendiği muzâri fiilin i'râbını etkilemekte ve fiilin anlamını olumsuzla dönüştürerek zamanını geleceğe tahsis etmektedir.⁷³ Ayrıca gramer kitaplarında "len/لن" harfinin, olumsuzla dönüştürdüğü anlamı tekit ettiği de belirtilmektedir.⁷⁴ Mu'tezile'nin ideolojik gayelerle bu harfin anlamına ilişkin yaptığı müdahale "وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ" "Mûsâ, belirlediğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabbi kendisiyle konuştuğunda o, 'Ya Rabbi! Bana kendini göster de sana bakayım.' dedi. Rabbi, 'Sen beni göremezsün. Ama şu dağa bak! Şayet o, yerinde durabilirse; o zaman sen de Beni görürsün' buyurdu." âyetinde açık bir şekilde görülmektedir. Nitekim Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr *Şerhu'l-usûli'l-hamse* adlı eserinde mezhebinin ru'yetullâha ilişkin görüşlerini desteklemek üzere "لَنْ مُؤْتَوَعَةً لِلتَّأْيِيدِ" "len/لن", (olumsuzlanan ifadenin) ebedîlik durumunu göstermek üzere vaz' edilmiştir.⁷⁵ demektedir. Böylece o "len/لن" ile ortaya çıkan olumsuz anlamın ilâ nihâye âhirette de devam edeceğini ileri sürmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın "len/لن" harfinin vaz'ına ilişkin ileri sürdüğü fikir, birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Ondan yaklaşık yarım asır sonra yaşayan ve müfessir kimliğinin yanı sıra Arap dili alanındaki çalışmalarıyla da tanınan Vâhidî (ö. 468/1076) söz konusu harfe ebedîlik anlamının verilmesine karşı çıkmıştır. O, dilcilerin referans gösterilerek "len/لن" kelimesine ebedîlik anlamı yüklenmesinin, onlara yapılmış bir iftiradan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ayrıca

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. IV, s. 34.

⁷¹ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârib*, thk. Abdullatif Muhammed el-Hatîb, es-Silsiletü't-Türâsiyye, yy. tsz., c. II, s. 345-346.

⁷² "Len/لن" in, türetilmesine dair nahiv âlimleri arasındaki ihtilaf için bkz. Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn, *Hem'ul-hevâmi' fi şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. II, s. 286.

⁷³ İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 501; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât – Mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998, s. 791.

⁷⁴ Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi'*, c. II, s. 286; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 501

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 264

Vâhidî muteber kabul edilen kitaplarda böyle bir görüş ortaya atılmadığını söylemektedir.⁷⁶

Buna karşın sonraki tarihsel süreçte Mu‘tezile saflarında Kâdî Abdülcebbâr gibi Zemahşerî’nin de “len/لن” kelimesine ebedilik anlamı verdiği görülmektedir. Zemahşerî zikredilen âyeti tefsir ederken ru’yetullâhın Allah’ın sıfatlarına aykırı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761), Ebû İshâk en-Nazzâm (ö. 231/845), Ebu’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 131/748), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu‘tezililerden daha üstün bir şekilde Allah’ı tanıyan Hz. Mûsâ aleyhisselâm’ın “أَنْظُرُ إِلَيْكَ” : “Sana bakayım” şeklindeki sözü bizzat kendisinin bir isteği olmayıp; bu ifade İsrâilîoğullarının dile getirdiği bir talebin hikâye edilmesi şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁷ Ardından Zemahşerî ‘len’ kelimesinin bir işin gerçekleşmesinin muhâl olduğunu nitelemek üzere kullanıldığını göstermektedir. O, itikadî görüşleri uyarınca “لَا تُرْكُهُ الْأَبْصَارُ” : “Gözler onu idrak edemez.”⁷⁸ âyetinin, Allah’ın görülmesinin gelecekte mümkün olmadığını ortaya koyduğunu, “لَنْ تَرَانِي” : “Beni asla göremezsin” âyetinde ise bu durumun vurgulu bir şekilde ifade edildiğini iddia etmektedir.⁷⁹

Zemahşerî’nin “len/لن” harfinin anlamına yaptığı müdahale, dilci kimliği ile meşhur âlimler tarafından eleştirilmiş ve bu tercihin i‘tizâlî aidiyetlere dayandığı ifade edilmiştir. Sözelimi İbn Mâlik (ö. 672/1274) nahiv ilminde kaleme aldığı *el-Kâfiyetü’ş-şâfiye* isimli manzumesinde⁸⁰ şu beyte yer vermektedir:

“وَمَنْ رَأَى النَّغْيَ بَلَنْ مُؤَبِّدًا فَقَوْلُهُ ارْزُدْ وَسِوَاهُ فَاغْضُدَا”

“Her kim hükmederse; len/لن ile gerçekleşen nefyin, ebedî olduğuna

Reddet bu görüşü, sen sarıl gayrına!”⁸¹

⁷⁶ Vâhidî’ye göre bu iddianın mesnetsiz olduğunu ortaya koyan delillerden biri de Yahudilerin dünya hayatında ölümü istememelerinden bahseden “وَلَنْ يَمْتَوُوهُ أَبَدًا” âyetidir. (Bakara 2/95) “len/لن” harfinin ebedilik anlamına hamledilmesine mebni âyetten Yahudilerin gerek dünyada gerekse âhirette hiçbir şekilde ölümü temenni etmeyeceklerinin anlaşılması gerekmektedir. Oysaki onlar, kıyâmet gününde ölümü temenni edeceklerdir. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, c. XIV, s. 237-244.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

⁷⁸ En‘âm 6/103

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. II, s. 148-149.

⁸⁰ *el-Kâfiyetü’ş-şâfiye* Arap dilinin gramere ilişkin konularının ele alındığı 2557 beyitlik bir manzumedir. İbn Mâlik bu eseri dil öğretiminde pratik bir fayda sağlama amacıyla daha sonra özetleyerek *el-Elfiyye* isimli manzumesini hazırlamıştır. Daha geniş bilgi için bkz.: Turan Bahşi, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2012, s. 31-32.

⁸¹ İbn Mâlik, *Şerhu’l-Kâfiyye*, thk. Abdulmun‘im Ahmed Herîrî, Dâru’l-Menâmûn li’t-Türâs, yy. 1982 c. III, s. 1531; İbnu Ebi’l-İz, Ebu’l-Hasen Sadruddîn, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâviyye*,

İbn Mâlik bu satırlarda ebedilik anlamı veren kişinin kimliğini açıkça zikretmese de o, *el-Kâfiyetü's-şâfiye*'ye yaptığı şerhinde bu kişinin Zemahşerî olduğunu söylemektedir. Ona göre Zemahşerî'nin “len/لن” harfini ebedilik anlamına hamletmesi, Allah'ın görülemeyeceği şeklindeki mezhebî düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra İbn Mâlik, ru'yetullâh'ı bildiren âyet ve sahih hadislerin varlığı nedeniyle Zemahşerî'nin benimsediği düşüncenin doğru olmadığına dikkat çekmektedir. Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin ardından o, Allah Teâlâ'dan ru'yeti inkâr etmekten kendisini korumasını ve ru'yetle şereflenen kullar zümresine dâhil olmayı istemektedir.⁸² İbn Mâlik'in Zemahşerî özelinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler birçok dilci tarafından benzer şekillerde tekrarlanmaktadır.⁸³

Mu'tezile taraftarları “len” harfinde de görüldüğü üzere kelimenin anlamına ilişkin açıklamalarında tıpkı i'râb çözümlerinde yaptıkları gibi mezhebî fikirlerini incelemişlerdir. Bundan hareketle özellikle i'tizâlî fikirlerine aykırı buldukları âyetlerin tevilde, Mu'tezile'nin yaptığı gramatik tahlillerin, nastan hareketle düşünceyi kurma gibi bir gaye ile yapılmadığı bunun yerine ideolojik aidiyetlerin Kur'an'a dayandırılması gibi mezhebî bir amacı gerçekleştirmek üzere bahsedilen dilsel çözümlere yer verildiği söylenilebilir. Bu durum örneklerde de görüldüğü üzere kimi zaman onların dilin tabiatında bulunmayan birtakım dilsel çıkarımlar yapmalarını ve bu tavrın eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Söz konusu eleştirilerin dil ilimlerinin öğretimini hedefleyen temel eserlere taşınması ve satır aralarında bu türden tenkitlere yer verilmesi ise dikkat çekicidir. Bahsedilen eserlerde karşılaşılan Mu'tezile eleştirilerinin; dilin, kişiler ve gruplardan bağımsız bir kimliğe sahip olduğunu ve bünyesinde barındırdığı kurallara aykırı sayılabilecek eklentilere boyun eğmediğini⁸⁴ ortaya koyma çabası olarak okunması mümkün gözükmektedir. Mezhep mensupları i'tizâlî fikirlerini Kur'an'a dayandırmak amacıyla sadece gramatik izahlarda bulunmamış ayrıca belirtilen amacı gerçekleştirmek üzere Arap dilindeki mecâz olgusunu kullanmışlardır. Onların mecâza dair söylemleri, belâgat içerikli yorumlar üzerinden incelenebilir.

2.2. Belâgî Yorumlar

thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî ve Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz., c. I, s. 214.

⁸² Bkz. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiye*, c. III, s. 1531.

⁸³ Örneğin bkz. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, c. III, s. 504-504; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 791-792.

⁸⁴ Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969, s. 13-14.

Sözlükte, “varmak, hedefe ulaşmak ve son bulmak” gibi anlamlar ifade eden belâgat⁸⁵ Arap diline dair ilimler içinde tekâmülünü en geç tamamlayan ilimdir. Nitekim ilk dönemlerde belâgatın “güzel ve etkili konuşma melekesi”⁸⁶ olarak tanımlandığı ve tarihsel süreç içerisinde bu anlayışın “güzel konuşmanın kâide ve kurallarını incelemeye” evrildiği görülmektedir. Müstakil bir disipline dönüşmeden önce ise belâgat konuları “beyân”, “bedî”, “şiiir ve nesir kritiği” ve “fesâhat” gibi başlıklar altında incelenmiştir.⁸⁷ Mu'tezile mensupları nahiv disiplininde olduğu gibi belâgat sahasında da bu ilmin üzerine inşâ edileceği temel kuralları belirlemeye yönelik çalışmalar yürütmüşlerdir. Nitekim Câhız (ö. 255/869) ve Rummânî (ö. 384/994) gibi Mu'tezilî dilcilerin “belâgat nedir?” sorusunun cevabını aradıkları ve belâgata dair birtakım kavramlar üretmek suretiyle bu alana katkı sundukları ifade edilmektedir.⁸⁸ Mu'tezile'nin ilk dönem belâgat çalışmalarına katılmasında, mezhebin ileri gelenlerinin o zaman henüz nüve halinde bulunan belâgat bilgilerine, dinî bir boyut yüklemesi etkili olmuştur. Bu hususta Câhız (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde mezhebin ileri gelenlerinden olan ve edebî vaazlarıyla tanınan Amr b. Ubeyd'in (ö. 144/761) belâgate dinî bir değer atfettiğine dair bazı rivâyetlere yer vermektedir.⁸⁹

Mu'tezile için belâgata dair veriler, itikadî düşüncelerin ifade edilmesi açısından önemlidir. Şöyle ki mezhep mensuplarının girdikleri tartışmalarda başarı elde etmeleri, onların “güzel ve etkili söz söyleme” becerisini kullanabilmeleriyle yakından ilişkilidir. Bu hususta Sümâme b. el-Eşras (ö. 213/828), Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850), Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi (ö. 319/931) gibi Mu'tezilî kimliği ile tanınan kişilerin belâgata dair nüansları bildikleri ve girdikleri tartışmalarda bu bilgilerden yararlandıkları dile getirilmektedir.⁹⁰ Nitekim belâgat kabiliyeti, tartışma esnasında muhatabı ikna etmeye yarayan temel araçlardan biridir. İkna ise Mu'tezile'nin

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. VIII, s. 419; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979, c. I, s. 301.

⁸⁶ Belâgat kavramı İngilizce'de “rhetoric” ve “eloquence” terimleriyle ifade edilmektedir. Bu terimlerden rhetoric belâgatın teorik; eloquence ise meleke özelliğini yansıtmaktadır. Bkz. Elias Anton – Edvar E., *el-Kâmûsu'l-'Arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire tsz., s. 75.

⁸⁷ Taşdelen, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, s. 215-217.

⁸⁸ Sekkâkî'ye kadar belâgat alanına katkı sunan diğer Mu'tezilî dilciler için bkz: Zafer Kızıklı, “Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri” *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, s. 1018-1023.

⁸⁹ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. I, s. 114.

⁹⁰ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, s. 218.

münazaralarda kullandığı cedel⁹¹ metodunun nihâi bir gâyesidir. Mu'tezile mensupları bu açıdan yani belâgatı muhataplarını ikna etmek için kullanması nedeniyle antik çağ filozoflarından sofistlere benzetilmiştir. Atina sokaklarında gezip ikna kabiliyetlerini kullanarak kendi fikirlerini halka anlatmak için nutuklar veren Sofistler gibi, Mu'tezile'nin de Basra mescit ve sokaklarında benzer metotlarla insanları kendi saflarına çekmek için propagandalar yaptığı ifade edilmektedir.⁹²

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetleri bağlamında yaptığı belâgî yorumlarda üzerinde durulması gereken en temel unsur mecâzdır. Sözlükte “bir yeri geçmek ve yol katetmek” gibi anlamlar ifade eden⁹³ mecâz, belâgat ilminde “bir lafzın, hakikî anlamının dışında kullanılması”⁹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır. Sîbeveyhi (ö.180/796) başta olmak üzere ilk dönem dilcileri, eserlerinde her ne kadar bir ıstılah olarak mecâzdan bahsetmeseler de olgusal düzlemde mecâzın Arap dilinde varlığına dikkat çekmişlerdir.⁹⁵ Mu'tezilî dilciler de mecâzın kavramlaşma sürecine⁹⁶ katkı sağlamışlardır. Nitekim mecâz kelimesi, ıstılahî olarak hakikatin karşılığı anlamında ilk defa Câhız (ö. 255/869) tarafından *el-Beyân ve't-tebyîn* isimli eserde kullanılmıştır.⁹⁷ O, *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde ise mecâzın dilde farklı kullanımlara olanak veren (ittisa') bir özelliğe sahip olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar ise Kur'an'ın Arap diliyle nâzil olduğuna dikkat çekerek Kur'an'da hakikat anlamında kullanılan lafızların yanı sıra mecâzî ifadelerin de yer aldığını vurgulamıştır.⁹⁹

Şunu belirtmek gerekir ki Arap dilinde mecâz, Mu'tezilî düşünürlerin elinde bir yandan kavramsal olarak sınırları çizilen bir belâgat ögesine dönüşmüş

⁹¹ Cedel, münazara ilmine dair bir kavram olup, “tartışmada hasmın ileri sürdüğü fikirlerin iptali ve kendi düşüncesinin ispatı için karşılıklı yürütülen diyalog” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Hasan Marulcu, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018, s. 47-50.

⁹² İhsan Abbas, *Târîhu'n-nakdî'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-ş-ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983, s. 66-67; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, s. 277.

⁹³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 326.

⁹⁴ Tefâtânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 322-324; Fadl Hasan Abbâs, *el-Belâğa, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü'l-beyân ve'l-bedi')*, Dâru'l-Furkân, Ummân 2007, s. 140-142.

⁹⁵ Sîbeveyhi (ö.180/796), *el-Kitâb* isimli eserinde Arap dilinde ifadelerin anlam boyutundaki genişlemelerini “ittisâ”, “si'atü'l-keâm” ve “tevesü” gibi genel kavramlarla ifade etmektedir. Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb (Kitâbu Sîbeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz., c. I, s. 160, 167, 211-216.

⁹⁶ Bahsedilen sürece dair detaylı bilgi için bkz. Esat Sabırlı, *Selefi Söylemde Mecaz Karşılığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Özelinde)*, Aybil Yay., Konya 2017, s. 92-96.

⁹⁷ Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî*, s. 335.

⁹⁸ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. V, s. 426.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl* s. 152.

ifadesinin hakikat anlamında olmadığını bu ifadeye mecâz yoluyla “bekleyen” anlamının verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.¹⁰⁶

Ancak ru’yetullâha delâlet eden “إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ifadesinin mecaza hamledilmesinde Mu‘tezile’nin haklı bir gerekçesi bulunmamaktadır. Zira Ehl-i sünnet âlimlerinin de belirttiği gibi her ne kadar dünyada bizzat karşılığı olmasa da görme eyleminde esas olan mevcudiyettir ve nassın görmeye işaret etmesinden hareketle ru’yetullâh mümkündür.¹⁰⁷ Şunu ifade etmek gerekir ki Mu‘tezile tarafından ideolojik gayelerle bu kelimeye “bekleme” manasının yüklenmesi Kur’ân’ın kendisiyle indirildiği Arap dilinin gramatikal yapısına yapılan bir müdahaledir. Zira “نَظَرَ” fiili “bekleme” manası taşıdığına mef’ûlünü, harf-i cer kullanılmadan almaktadır.¹⁰⁸ Hâlbuki söz konusu ifade Kur’ân’da “bakmak” anlamında kullanılan diğer âyetlerde de olduğu gibi¹⁰⁹ harf-i cer ile müte‘addî yapılmıştır. Ayrıca belâgat açısından “إِلَى رَبِّهَا” “Rablerine” ifadesinin, “bakan ve gören” manasında kullanılan “نَاطِرَةٌ” kelimesine takdiminin Allah’ın âhirette görüleceğini te’kid ettiği de ifade edilmelidir.¹¹⁰

Mu‘tezililer ru’yetullâh’ın yanı sıra haberî sıfatları bildiren âyetler karşısında da itikadî fikirlerini destekleyecek şekilde mecâzdan istifade etmişlerdir. Söz konusu haberî sıfatlardan biri de “istivâ”dır.¹¹¹ Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى”: “*Rahmân, arşa istivâ etti.*”¹¹² âyetini tevîl ederken “istivâ” kelimesinin “bir yere yaslanmak ve yerleşmek” manası taşıdığını ve bu anlamın da cisimler için geçerli olduğunu belirtmektedir. O, Allah’ın cismaniyetten tenzih edilmesi gerektiğini düşünerek “istivâ” ifadesinin mecâza hamledilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Kâdî Abdülcebâr bu kelimenin mecâzî olarak “istilâ” yani “üstün gelme ve hâkimiyeti altına alma” anlamı taşıdığını söylemekte ve bu kullanımın yaygın bir üslup olduğunu göstermek üzere Arap şiirinden şu beyti örnek vermektedir:

“قَدِ اسْتَوَى بِشَرْ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدِمٍ مَهْرَاقِ”

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, Ebu’l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Tenzihu’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2008, s. 418-419; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 61.

¹⁰⁷ Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkullâni ve Kâdî Abdülcebâr’da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 427.

¹⁰⁸ “نَظَرَ” fiilinin Kur’ân’daki harf-i cersiz kullanımları için bkz. Yâsîn 36/49; En’âm 6/158; Fâtır 35/43; Neml 27/35.

¹⁰⁹ A’râf 7/198; Kâf 50/6; Âl-i İmrân 3/77.

¹¹⁰ Pişgin, Yasin, “Kur’an’a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yönünden Müteşabih Âyetlerin Tevili Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, s. 128.

¹¹¹ İstivâ kavramıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Güven, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşabih Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, İbn Rüşd ö.s., s. 175-192.

¹¹² Taha 20/5.

“Bişr kılıç kullanmaksızın ve kan dökmeksizin Irak’a istivâ etti/egemen oldu.”¹¹³

Kâdî Abdülcebbar’ın “istivâ” kavramını mecâza hamletmesi, onun bu tür müteşâbih ifadeler karşısında müntesibi olduğu mezhebin genel karakteristiğini yansıtmakta diğer bir ifadeyle “tefvîz”i değil de “te’vîl”i esas aldığını ortaya koymaktadır. O, mecâza dayalı olarak yaptığı söz konusu teville bir yandan tenzihçi bir yaklaşım sergileyerek müşebbihe ve mücessime gibi grupların antropomorfik Tanrı anlayışlarına karşı çıkmakta, diğer yandan “istivâ”nın Zât-ı Kibriyâ hakkında simgelediği sırlı ve akıl üstü bağlamı aklileştirmeye çalışmaktadır.¹¹⁴

Mezhep mensuplarının haberî sıfatların yanı sıra mecâzdan yararlandıkları diğer bir konu, halife Me'mûn döneminde siyasî bir zemine taşınarak halka zorla dayatılan halku'l-Kur'ân ideolojisidir. Mu'tezililer Allah'ın kıdem sıfatı dışında ezeli bir sıfatının bulunmaması iddiasıyla O'nun ezeli kelâm sıfatına sahip olmasını inkâr etmişler bunun neticesinde Kur'ân'ın mahlûk olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹¹⁵ Tevhid ilkesine aykırı olacağı endişesiyle sıfatların zât ile aynı şeyi ifade ettiğini söyleyen ve Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini savunan Câhîz'a (ö. 255/869) göre kelâm-ı ilâhî ses, telif, nazm ve hece harflerinden oluşan bir cisimdir. Ona göre Kur'ân'ın harflerden oluşması, onun bir başlangıcı ve sonu olduğunu göstermektedir ki başlangıcı ve sonu olan her şey mahlûktur. Bu düşünceden hareketle Câhîz, “وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٍ وَالْبَحْرِ يَمْدُءُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَدِدْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ”: “Şayet yeryüzündeki ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın kelimeleri tükenmezdi.”¹¹⁶ âyetindeki “Allah'ın kelimeleri” ifadesiyle, hakikî anlamın yani Kur'ân'ın kastedilmediğini ve bu ifadenin mecaza hamledilerek “Kur'ân'ın nimetleri,

¹¹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 226.

¹¹⁴ Pişgin, “Müteşâbih Âyetlerin Tevili Meselesi”, s. 118, 123. Bu bağlamda diğer bir müteşâbih ifade olan “yed” “el” kelimesinin “kudret” anlamında kullanılmasına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 57-58.

¹¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 38-39; Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, s. 219-220; Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Eklü*, s. 259-261. Mu'tezile'nin ileri sürdüğü halku'l-Kur'ân ideolojisinin Allah'ın kelâm sıfatına sahip olmasına aykırı olduğu, bundan hareketle de Kur'ân'ın mahlûk kabul edilmesinin isabetli bir fikir olmadığı ortaya konulmuştur. İtikâdî içeriğe sahip söz konusu tartışmalar, Arap dili alanında yürütülen çalışmalar üzerinde de etkili olmuştur. Özellikle dillerin kökenine dair ileri sürülen tezlerde ve belâgat alanında yapılan çalışmalarda bu tartışmaların izlerine rastlanmaktadır. Bkz. Kees Versteegh, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997, s. 107; Ali Ceyhan, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009, s. 49.

¹¹⁶ Lokmân 31/27.

güzellikleri ve incelikleri hakkındaki sıfatlar” gibi bir anlam taşıdığını ileri sürmektedir.¹¹⁷

Mu‘tezile’nin itikadî fikirlerini desteklemek üzere yaptığı mecâz yorumlarında dikkat çekmek istediğimiz husus mezhep mensuplarının Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Müberrred (ö. 286/900) gibi erken dönem dilcileri tarafından dilsel bir olgu olarak değerlendirilen ve Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) ile birlikte kavramsallaşan “mecâz-ı aklî”¹¹⁸ türünü yoğun bir şekilde kullanmalarındır. Aklî mecâz, bir fiilin ya da fiil anlamı taşıyan isimlerin gerçek fâiline değil de; bir ilgi/mülâbeset¹¹⁹ gözetilerek fâilinden başka bir ögeye isnat edilmesidir.¹²⁰ Mecâzın bu türüne aklî adı verilmesi, özne ve yüklem gibi cümle unsurları arasındaki ilişkiyi belirlemede aklın işlevsel bir konumda olduğunu göstermektedir.¹²¹ Öte yandan diğer mecâz türlerinde olduğu gibi aklî mecâzda da bir “karîne” bulunmalıdır. Sözü edilen karine, aklî mecâz bulunan ifadede isnadın hakikat üzere anlaşılmasına engel olmakta ve bu isnadın mecâzî bir anlam taşıdığını ortaya koymaktadır. Mu‘tezile ise aklî mecâzın varlığını ileri sürdüğü bazı âyetlerde i‘tizâlî ön yargılarını aklî mecâzın karinesi olarak göstermekten geri durmamaktadır.

Örneğin Zemahşerî “إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ : “Şüphesiz Allah (gerçeği açıklamak için) herhangi bir şeyi, bir sivrisineği hatta onun da ötesinde bir varlığı misal getirmekten çekinmez. İnananlar, bu misallerin Rablerinden gelen hak ve gerçek olduğunu pekâlâ bilirler. İnkâr edenler ise: Allah bu misali vermekle neyi kastediyor ki? derler. Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoğunu da doğru yola ulaştırır. Fakat O, bununla sadece fâsıkları saptırır.”¹²² âyetinde açık bir şekilde Allah’a isnat edilen “يُضِلُّ” “Dalâlete düşürür/saptırır” fiilini zâhirî anlamından çıkarmak için aklî mecâza başvurmuştur. Zemahşerî “Allah bir misal vermiş (sivrisinek örneği) bunun üzerine bir grup insan dalâlete düşmüş; diğerleri ise hidâyete ulaşmıştır. Dolayısıyla Allah söz konusu misali vermekle ilk grubun sapmasına, ikincisinin de hidâyetine

¹¹⁷ Câhız, *Kitâbu'l-hayevân*, c. I, s. 209. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 51-52.

¹¹⁸ Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu mustalahâtî'l-belâğiyye ve tetavvurihâ*, ed-Dârü'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006, s. 199-200.

¹¹⁹ Aklî mecâzın varlığından bahsedilirken üzerinde durulan en meşhur mülâbeset türleri şunlardır: Fâiliyye (mechûl fiilin veya ism-i mef'ûlün, fâile isnadı), mef'ûliyye (mâ'lûm fiilin veya ism-i fâilin, mef'ûle isnadı), masdariyye (fiilin, masdarına isnadı), zamâniyye (fiilin, zamana isnadı), sebebiyye (fiilin, sebebe isnadı) ve mekâniyye'dir (fiilin, mekâna isnadı). Konu hakkında daha kapsamlı bilgi için bkz. Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn, *Telhisu'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz., s. 18.

¹²⁰ Tefâtânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, s. 45.

¹²¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 504; Abbâs, *el-Belâğa*, s. 140.

¹²² Bakara 2/26.

sebepe olmuştur.”¹²³ sözleriyle “يُضِلُّ” ifadesinin Allah’a aklî mecâz yoluyla isnat edildiğini dile getirmektedir. Ona göre buradaki mecâz, fiilin sebebe isnadı kabilindedir.¹²⁴

Zemahşerî'nin söz konusu fiilin Allah'a isnadını, hakikat üzere anlamayı terk ederek aklî mecâza sarılmasının temelinde i'tizâlî amaçlar bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile Allah'ın, kulunu dalâlete düşürmesini kabîh bir fiil olarak yorumlamakta ve kabîh fiil işlemekten Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna karşın Ebû Hayyân ve İbnü'l-Müneyyir gibi ilim adamları kâinattaki her şeyin yaratıcısının Allah olmasından hareketle; Allah'ın kulunu saptırmasının tıpkı hidâyet etmesi gibi onun yarattığı bir fiil olduğunu belirtmişler ve âyetteki isnadın hakikat olarak değerlendirilmesinin önünde bir mâni bulunmadığını ifade etmişlerdir.¹²⁵

Benzer şekilde Zemahşerî “حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً” “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”¹²⁶ âyetini tefsir ederken “حَتَمَ” “mühürleme” fiilinin, Allah'a isnadının, O'nun kullarını hakkı kabul etmekten ve hakka ulaşmaktan engellediği anlamına geleceğini söylemektedir. Ardından müellif böyle bir eylemin kabîh bir fiil olacağını bu nedenle de Allah Teâlâ'nın bundan tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Zemahşerî “حَتَمَ” ifadesinde fiilin sebebine isnad edilmesine dayanan akl-i mecâz bulunduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre “حَتَمَ” fiilinin hakikî anlamdaki isnadı ya şeytana ya da kâfire yapılmalıdır.¹²⁷ Zemahşerî'nin âyetin tefsirinde yaptığı bu izahlar, Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) tarafından i'tizâlî görüşleri benimseyenlerin ileri sürdükleri te'viller arasında zikredilmektedir.¹²⁸ Ayrıca İbnü'l-Müneyyir, âyetteki isnadın mahiyetine ilişkin kullandığı ifadelerle Zemahşerî'nin “âyetin sarih anlam zirvesinden te'vîl vadisine” indiğini söylemiş ve onun bu konuda aklî ve naklî delillere muhalefet ettiğini belirtmiştir.¹²⁹

İncelenen örneklerde de görüldüğü gibi Mu'tezile, müteşâbih kabul ettiği âyetlerin tevîlinde Arap dilindeki mecâz olgusundan yararlanmıştı. Bu hususta mezhep mensuplarının i'tizâlî fikirlerinden hareketle mecâzda bulunması zorunluluk

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

¹²⁴ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 123.

¹²⁵ İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 123; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. I, s. 270.

¹²⁶ Bakara 2/7.

¹²⁷ Zemahşerî bu âyetin tefsirinde mecâz-ı aklî dışında diğer belâgat unsurlarından da istifade etmektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 60.

¹²⁸ Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, c. I, s. 23.

¹²⁹ Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 57-59.

arz eden “karîne” tespitinde buldukları görülmektedir. Sözü edilen durum da onların mezhebî düşüncelerini haklı çıkarmak amacıyla Arap diline yaklaşıklarını ortaya koymaktadır. Mu‘tezile’nin itikadî fikirlerini ortaya koyarken kullandığı dilsel argümanlar âyetlerin farklı okunuş şekillerinde de bulunmaktadır.

2.3. Kıraat Farklılarına Dayanan Dilsel İzahlar

Kur’ân’ın korunarak nesilden nesle intikali hususunda Müslümanların son derece titiz ve gayretli olduklarının bir göstergesi kabul edilen kıraatlerde¹³⁰ âyetlerdeki kelimelerin farklı okunuş şekilleri, râvilerine nisbet edilerek incelenmektedir.¹³¹ Kıraatler sıhhat bakımından bazı şartlara göre tasnif edilmiştir. Bu şartların arasında kıraatin imlâ olarak Hz. Osman’a nispet edilen mushaf hattına mutabık olması ve bir yönüyle bile olsa dil kurallarına uygunluk arz etmesi gibi dil alanını ilgilendiren birtakım kriterler de bulunmaktadır.¹³² Ayrıca kıraatlerde kelimelerin malum-meçhul, müfred-cemi ve muhâtab-gâib gibi farklı okunuş keyfiyetleri de Arap diliyle ilişkilidir.¹³³ Belirtilen hususlar kıraatin Arap dilinden bağımsız bir alan olmadığını ortaya koymaktadır.

Dilci kimliği ile ön plana çıkan Mu‘tezile mensupları da kıraat alanıyla ilgilenmişlerdir. Mu‘tezile’nin kıraat olgusuna yaklaşımının incelendiği çalışmalarda mezhep mensuplarının itikadî görüşlerini temellendirme kaygısıyla eklektik bir yaklaşım benimsedikleri; onların kimi zaman mütevâtir kıraatler arasında tercihte buldukları kimi zaman ise şâz kıraatleri, mütevâtir kıraatlere öncelikleri ifade edilmektedir.¹³⁴ Hatta bu hususta onların bazı okuyuş biçimleri ihdâs etmeleri iddiasıyla eleştirildikleri dahi görülmektedir.¹³⁵ Mezhep mensuplarının itikadî amaçlarla kullandıkları kıraatlerin bütünüyle incelenmesi makalemizin kapsamı

¹³⁰ Bu konuda ilim adamlarının Kur’ân’daki kelimelerin işmâm, imâle ve teshil gibi telaffuz şekillerini ayrıntılı bir şekilde tespit ettikleri, şifahi olarak aktardıkları ifade edilmektedir. Bkz. Abdurrahman Çetin, “Kur’ân’ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, s. 98.

¹³¹ İbnü’l-Cezerî, Ebu’l-Hayr Şemsüddin Muhammed, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’l-tâlibîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 9.

¹³² Suyûtî, Ebu’l-Fazl Celâlüddin, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şuayb Arnaut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2008, s. 163-176; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013, s. 118-119; Nazife Nihal İnce, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmî Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018, s. 90.

¹³³ Mustafa Altundağ, “Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, s. 47-48.

¹³⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-müfessirün*, c. 1, s. 268-269.

¹³⁵ Batalyevsî, Ebû Muhammed Abdullâh, *el-İnsâf fî’t-tenbîhi ale’l-me’ânî ve’l-esbâbi’lletî evcebeti’l-ihtilâf beyne’l-müslimîn fî ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1987, s. 159-160.

dışında kalmaktadır. Bu nedenle söz konusu kıraatlerin dile ilişkin boyutları örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Arap dilinde isimler, fiil cümlelerinde kimi zaman i'râb bakımından fâil ya da mef'ûl olarak değerlendirilmeye imkân tanıyan bir şekilde bulunmaktadır. Bu durum da doğal olarak cümlede ifade edilmek istenilen anlamın değişmesine neden olmaktadır. Mu'tezile “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” : “Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu.”¹³⁶ âyetinde bahsedilen anlam farklılaşmasından yararlanmaktadır. Şöyle ki mütevâtir kıraatlerin tamamı âyetteki lafza-i celâlin merfu okunması hususunda görüş birliği içerisindedirler. Buna göre âyette “اللَّهُ” lafzı “كَلَّمَ” fiilinin fâilidir. Mütevâtir okuyuşa göre anlam ise mealini verdiğimiz şekilde ortaya çıkmakta ve Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Fakat Mu'tezile daha önce de değindiğimiz üzere “teaddüd-i kudemâ” iddiasıyla Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatına sahip oluşunu kabul etmemektedir. Sözü edilen görüş İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) Allah lafzının mansûb olarak okunduğu “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” şeklindeki İbrâhim en-Nehaî'ye (ö. 96/714) ait şâz kıraati tercih etmesinde etkili olmuştur. Görüldüğü üzere bu okuyuşa göre “كَلَّمَ” fiilinin fâili “مُوسَى” kelimesi; mef'ûlü ise lafza-i celâl olarak belirlenmektedir. Bahsedilen âyette cümledeki fail ve mef'ûl arasındaki değişim, “Mûsa, Allah ile konuştu.” şeklinde bir manayı ortaya çıkarmakta ve bu anlam i'tizâlî görüşlere de uyum göstermektedir.¹³⁷

Kaynaklarda İbn Cinnî'nin öncelediği şâz kıraatle ilgili şöyle bir olay nakledilmektedir: Bir gün kıraat imamlarından Ebû Amr b. Alâ'ya (ö. 154/771), itikat bakımından i'tizâlî fikirleri savunan biri gelmiş ve “Ben “كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” âyetinde fâilin Allah değil de Mûsâ olması için lafza-i celâli mansûb bir şekilde okumanı istiyorum.” demiştir. Ebû Amr bu istek üzerine “Hadî bu âyeti senin istediğin şekilde okudum! diyelim, peki “وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ...” : “Mûsâ belirlediğimiz vakit gelip de Rabbi kendisine konuşunca...”¹³⁸ âyetinde ne yapacaksın ki?!” şeklinde bir cevap vermiştir. Söz konusu kişi, Ebû Amr'ın verdiği bu cevap karşısında söyleyecek bir ifade bulamamıştır.¹³⁹

Mu'tezile'nin itikadî görüşleri nedeniyle mütevâtir kıraati bırakıp şâz kıraate başvurduğu diğer bir örnek ise “إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ” “Şüphesiz biz her şeyi

¹³⁶ Nisâ 4/164.

¹³⁷ İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâati ve'l-idâhi anhâ*, thk. Ali en-Needî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâîl Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986, c. I, s. 204; Bayram Demircigil, “İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIX, sy. 35, s. 96-97.

¹³⁸ A'râf 7/143.

¹³⁹ İbnu Ebi'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, c. I, s. 177.

bir ölçüye göre yarattık."¹⁴⁰ âyetidir. Mütevâtir kıraatlerin tamamında âyetteki “كُلُّ” kelimesi, mansub olarak yer almaktadır. Bu okuyuş şekline göre “كُلُّ” ifadesi, mezkûr fiilden anlaşılan mahzûf “خَلَقْنَا” fiilinin mef'ûlü olarak i'râb edilmektedir.¹⁴¹ Söz konusu i'râb değerlendirmesine göre âyetin anlamı, meâli verilen şekilde ortaya çıkmakta ve bu ifade âlemdeki tüm oluş ve eylemlerin mahlûk, bunların yaratıcısının ise sadece Allah olduğunu göstermektedir. Bu anlam ise Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd konusundaki düşüncelerine ters düşmektedir. Söz konusu nedenle mezhep mensupları, insanın gerçekleştirdiği eylemleri âyetin mefhumundan çıkarmak için Ebu's-Semmâl'e nisbet edilen şâz bir okuyuşa itibar etmişlerdir.¹⁴² Bahsedilen şâz kıraatin tercih edilmesini savunanlardan İbn Cinnî, bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır:

Her ne kadar ilim adamlarının çoğunluğu “كُلُّ” ifadesinin mansûb okuyuş şeklini tercih etse de bu kelimenin merfu okunması mansûb okunmasından daha kuvvetlidir. Merfu okuyuş biçimine göre ilgili kelime, mübtedâ konumunda yer almaktadır. Böylece âyet “زَيْدٌ ضَرَبْتُهُ” “Zeyd, benim dövdüğüm kimsedir.” ifadesine de benzerlik göstermektedir. Bu gibi ifadelerde ref'a seçimi, *el-Kitâb* sahibinin (Sîbeveyhi) yanı sıra birçok dilcinin görüşüdür.¹⁴³

İbn Cinnî'nin ortaya koyduğu tercihe göre âyetteki “خَلَقْنَا” fiili, “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinin sıfatı olmaktadır. Dolayısıyla âyet her şeyin değil de, Allah'ın yarattığı şeylerin bir takdir üzere olduğunu bildirmekte; diğer bir deyişle “كُلُّ شَيْءٍ” ifadesinden bazı istisnâların çıkarılmasına olanak sağlamaktadır. Nihayetinde âyet Mu'tezile aleyhine bir delil olmaktan çıkmakta ve mezhebî fikirlerle uyumlu hale gelmektedir. İbn Cinnî'nin mütevâtir kıraati devre dışı bırakarak şâz kıraati öncelimesinde i'tizâlî görüşleri değil de gramatik gerekçeleri kullanması ise dikkat çekicidir. Fakat İbn Cinnî'nin öne sürdüğü bu tercihin, diğer nahivciler tarafından onaylanmadığı ve genel geçer bir doğru olarak da telakki edilmediği belirtilmelidir. Örneğin içlerinde İbn Mâlik'in de bulunduğu dilciler, mütevâtir okunuş şekline mebni âyetin umumî bir anlam ifade ettiğini; ref okuma biçiminde ise bu mananın

¹⁴⁰ Kamer 54/49.

¹⁴¹ “كُلُّ” kelimesinin mansûb okunuş biçimiyle ilgili diğer i'râb çözümlenmeleri için bkz. Seyf, Muhammed b. Abdillâh, *el-Eseru'l-'akdî fi teaddüdi't-tevcîhi'l-i'râbî li âyâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2008, c. II, s. 580-586.

¹⁴² Semî Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn*, c. X, s. 146-147; Marulcu, *Kelâm – Belâgat İlişkisi*, s. 133; Mehmet Adıgüzel, “Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, s. 188-191.

¹⁴³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, c. II, s. 300.

ortadan kalktığına dikkat çekmişler ve anlam boyutunda ortaya çıkan değişim nedeniye ilgili kelimenin mansûb okunmasını tercih etmişlerdir.¹⁴⁴

Mu'tezile'nin ef'âl-i ibâd konusundaki fikirlerine aykırı bir durum oluşmasını engellemek üzere kıraat farklılığından yararlanmasına diğer bir örnek “قُلْ أَغُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ” : “De ki: Yarattığı tüm şeylerin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım.”¹⁴⁵ âyetidir.¹⁴⁶ Bu hususta İbn Atıyye (ö. 541/1147) Allah Teâlâ'nın şerri yaratmadığını ileri süren Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) başta olmak üzere Mu'tezile mensuplarının âyetteki “şerr” kelimesini tenvinle okuduklarını ve “mâ” kelimesini de nefy/olumsuzluk anlamına hamlettiklerini söylemektedir. Bu tercihe göre âyetin meali “De ki: Yaratmadığı şerden Sabahın Rabbine sığınırım.” şeklinde ortaya çıkmaktadır. İbn Atıyye mezhep mensuplarının ileri sürdüğü söz konusu kıraatin, aslında mezhebî düşünceleri haklı çıkarmak gayesiyle kurgulandığını bu nedenle de reddedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah, “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” : “Allah her şeyin yaratıcısıdır”¹⁴⁷ âyetinde de görüldüğü üzere kâinattaki her şeyin yaratıcısı olduğunu açık bir şekilde bildirmektedir.¹⁴⁸

Mu'tezile'nin mezhebî aidiyetler bağlamında kıraat farklılıklarından yararlanmasına diğer bir örnek “شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْإِسْنِطِ لَا إِلَهَ إِلَّا” : “Allah, melekler ve ilim sahipleri O'ndan başka tanrı olmadığına adaletle şahitlik ettiler. (Evet) O'ndan başka tanrı yoktur; O mutlak güç ve hikmet sahibidir. Hiç şüphe yok ki; Allah katında din, İslâm'dır...”¹⁴⁹ âyetidir. Zemaşerî bu âyetin tefsirinde “أُولُو الْعِلْمِ” : “ilim sahipleri” ifadesiyle kastedilen kimselerin Mu'tezilî bilginler olduğunu söylemektedir. Ardından o, âyette yer alan “أَنَّهُ” ve “أَنَّ” harflerinin hemzelerinin fethalı ve kesralı okunuş şekillerinin gramatik uzantılarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Burada dikkat çeken husus müellifin hemzenin okunuşa bağlı olarak ortaya çıkan anlamlarda İslâm'ın aslında Mu'tezile'nin tevhid ve adalet prensiplerinden ibaret olduğunu vurgulamasıdır.

¹⁴⁴ İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed, *Şerhu't-Teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el- Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz., c. II, s. 142; Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyli, *Netâicü'l-fiker fi'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcüd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, s. 336.

¹⁴⁵ Felak 113/1-2.

¹⁴⁶ Batalyevsî, *el-İnsâf fi't-tenbihi ale'l-me'ânî*, s. 159-160.

¹⁴⁷ Zümer 39/62.

¹⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, c. VIII, s. 533.

¹⁴⁹ Âl-i İmrân 3/18-19.

Ayrıca onun kendi mezhebî dışındaki bütün ekollerin İslâm dairesi dışında olduğunu iddia etmesi de mezhebî taassubundan kaynaklandığı ifade edilmektedir.¹⁵⁰

Görüldüğü üzere Mu'tezile sadece mütevâtir kıraatlerden değil aynı zamanda âyetlerin diğer okunuş şekillerinden de yararlanmıştı. Bu durum onların söz konusu kıraatlerin farklı dilbilimsel çıkarımlara imkân tanıyan yapısını gözettiklerini ve mezhebî düşüncelerini desteklediği ölçüde bu hususu kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Sonuç

Mu'tezile, Kur'ân âyetlerini inanç sistemlerinin temelini oluşturan "usûl-i hamse" doğrultusunda anlamış ve mezhebî fikirleriyle çelişen âyetleri birtakım akli yöntemler kullanarak teville başvurmuştur. Söz konusu tevillerde Arap dilinin, mezhep mensupları tarafından bir yorum enstrümanı olarak kullanıldığı görülmektedir. Onlar dilsel referanslar aracılığıyla i'tizâlî düşüncelerini Kur'ân'a onaylatma gibi mezhebî bir amaç taşımışlardır.

Mu'tezile mensuplarının itikadî gerekçelerle kullandıkları dilsel argümanlar genel hatlarıyla gramatik tahliller, belâgî yorumlar ve kıraat farklılıklarına dayanan dilsel izahlar şeklinde tasnif edilebilir. Onların mezhebî aidiyetleri bağlamında başvurdukları gramatik izahlar genellikle âyetlerin farklı i'râb çözümlmelerine dayanmaktadır. Bununla birlikte kimi harflere ideolojilerine uygun anlamlar yüklediklerine de tanık olunmaktadır. Bahsedilen gramatik açıklamalarda Mu'tezile kimi zaman Arap dilinin imkânlarından istifade etmiş; kimi zaman ise dilin tabiatında olmayan zorlama olarak kabul edilebilecek birtakım yorumlara başvurmuştur.

Mu'tezile için belâgata dair veriler, itikadî fikirlerin ortaya konulması açısından önemli kabul edilmiştir. Mezhep mensuplarının i'tizâlî aidiyetler bağlamında başvurdukları en temel belagat unsuru mecâzdır. Arap dilinde mecâz, Mu'tezilî düşünürlerin elinde bir yandan dilsel olarak sınırları çizilen bir kavram halini almış diğer yandan ideolojik fikirlerde kullanılan bir yorum aracına dönüşmüştür. Onlar akla uygun bulmadıkları bazı âyetlerde i'tizâlî ön yargılarını hakikî mananın anlaşılması önündeki "karine" olarak göstermek suretiyle bahsedilen ifadeleri mecâza hamletmişlerdir.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c. I, s. 339-340. Krş. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. VII, s. 223; İbnü'l-Müneyyir, *el-İnsâf*, c. I, s. 340.

Görülüyor ki mezhep mensupları gerek nahvî gerek belâğî izahlarda olsun Arap dilini usûl-i hamseye hizmet eden bir araç olarak görmüşlerdir. Bu durum onların eserlerinde yer verdikleri kimi dilsel tahlilleri, nastan hareketle düşünceyi kurma gibi bir gaye ile yapmadıklarını bunun yerine söz konusu dilsel analizleri, ideolojik amaçlarla kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın Mu'tezilî gelenekteki dil düşüncesi arasındaki ilişkinin sorgulanmasına katkı sağlayacağı bununla birlikte sözü edilen bağın analiz edilip tartışılacağı diğer çalışmalar için fikir vereceği de söylenilebilir.

Kaynakça

- Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâğâ, funûnuhâ ve efnânuhâ (ilmü'l-beyân ve'l-bedî')*, Dâru'l-Furkân, Ummân 2007.
- Abbas, İhsan, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab (Nakdu's-ş-ri)*, Dâru-s-Sekâfe, Beyrut 1983.
- Adıgüzel, Mehmet, "Kıraat Farklılıklarından Kaynaklanan Bazı Kelâmî İhtilaflar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, sy. 28, ss. 165-200.
- Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.
- Ahmed Matlûb, *Mu'cemu mustalahâti'l-belâğiyye ve tetavvurihâ*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûat, Beyrut, 2006.
- Altundağ, Mustafa, "Sahih Kıraatlerin Arap Lehçeleriyle İlişkisi Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, sy. 20, ss. 23-48.
- Atâullah, Hıdır Ahmed, *Beytü'l-hikmeti fî 'asri'l-'Abbâsiyyîn*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire tsz.
- Avcı, Necati, "İslâm Dünyasında Kütüphaneciliğin Doğuşu ve İlk Örnekleri (Beytü'l-Hikme'den Dâru'l-Hikme'ye)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000, ss. 5-14.
- Aydınlı, Osman, "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2003, c. III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı, ss. 27-54.
- _____, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü, Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- Bahşi, Turan, "Arapçada "Lahn"ın Dil Çalışmalarına Etkisi", *Turkish Academic Research Review (TARR)*, yıl:5 sayı: 4.

- _____, *İbn Mâlik ve Nahiv İlmi Açısından el-Elfiyye Adlı Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya 2012.
- Batalyevsi, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed, *el-İnsâf fi't-tenbihi ale'l-me'ânî ve'l-esbâbi'letî evcebeti'l-ihtilâf beyne'l-müslimîn fi ârâihim*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1987.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, yy. 1965.
- _____, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, yy. tsz.
- _____, *el-Muhtâr fi'r-reddi 'ale'n-nasârâ*, thk. Muhammed Abdullah Şerkâvî, Daru'l-Cil, Beyrut 1991.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh -Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye-*, (nşr. Muhammed Tâmir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerıyyâ Câbir Ahmed), Dâru'l-hadîs, Kahire 2009.
- Ceyhan, Ali, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş 2009.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-ta'rifât*, thk. Âdil Enver Hızır, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 2007.
- Çelebi, İlyas, "Sıfat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 100-106.
- Çetin, Abdurrahman, "Kur'ân'ın Farklı Yorumlanmasında Kıraatlerin Rolü", *Diyanet İlmi Dergi*, 2001, c. XXXVII, sy. 4, ss. 77-100.
- Dayf, Şevkî, *el-Belâğa: Tetavvur ve Tarih*, Dâru'l-Meârif, Kahire tsz.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Demirci, Mustafa, "Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslâm Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 2015, sy. 44, ss. 99-119.
- Demircigil, Bayram, "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, c. XIX, sy. XXXV, ss. 77-101.
- Dereli, M. Vehbi, *Kur'ân Tefsirinde Yanılgı Sebepleri ve Bunlardan Korunma Yolları*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Durmuş, İsmail, "Hazif", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1998, c. XVII, ss. 124.

- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât – Mu'cemun fi'l-mustalahâti ve'l-furûki'l-luğaviyye*, thk. Adnan Derviş – Muhammed el-Mısrî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Elias Anton – Edvar E., *el-Kâmûsu'l-'Arabî (Modern Dictionary Arabic-English)*, el-Matbaatü'l-Asriyye, Kahire tsz.
- Emîl Bedî Yakûb, *Mevsûatu 'ulûmi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 296.
- Erdem, Gazi, “İslâm Kültür Tarihinin İlk İlimler Akademisi: Beytü'l-Hikme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, yıl: 2013, c. XVI, sy. 42.
- Fück, Johann, *el-'Arabiyye -dirâsâtün fi'l-luğa ve'l-lehecât ve'l-esâlib-*, (çev. Abdulhalim en-Neccâr), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1952.
- Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, (çev. Rahmi Er-Azmi Yüksel), Vadi Yayınları, Ankara 2012.
- Gölcük, Şerafeddin, “Rızık”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 73-74.
- Güman, Osman, *Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlişkisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.
- Güneş, Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass – Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr'da Kelâmullah Meselesi Örneği-*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Güven, Mustafa, “Hakikat ve Mecâz Bağlamında Müteşâbih Bir Kavram Olarak “İstivâ””, *Hikmet Yurdu*, 2010, c. III, sy. 6, ss. 175-192.
- Ğusn, Suleyman b. Salih b. Abdilaziz, *Mevkîfu'l-mütekellimîn mine'l-istidlâl bi nusûsi'l-Kitâb ve's-sünne*, Dâru'l-Âsime, Riyad 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sy. 11, ss. 268-298.
- _____, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İcâz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991, sy. 10, ss. 208-220.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-reddi 'alâ İbni'r-Râvendî el-mulhid*, nşr. H. Samuel Nyberg, Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, Beyrut 1993.
- Işıcık, Yusuf, *Kur'ân'ı Anlamada Temel İlkeler*, Esra Yayınları, Ankara 1997.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdulmecîd et-Terhînî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, yy. tsz.
- _____, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirââtî ve'l-îdâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdulhalîm en-Neccâr, Abdülfettah İsmâîl Şelebî, Dâru Serkîz, yy. 1986.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselam M. Harun, Dâru'l-Fikr, yy. 1979.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dâru'l-Belhî, Dımaşk 2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas, Dâru Sâdır, Beyrut 1968.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'arîb*, thk. Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, es-Silseletü't-Türâsiyye, yy. tsz.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed, *Şerhu'l-Kâfiye*, thk. Abdulmun'im Ahmed Herîrî, Dâru'l-Menâmûn li't-Türâs, yy. 1982.
- _____, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn, Dâru Hicr, yy. tsz.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbnu Ebi'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadruddîn, *Şerhu 'akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî – Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, yy. tsz.
- İbnu'l-Enbâri, Kemaluddîn Abdurrahmân, *Nuzhetu'l-elibbâ fi tabakâti'l-udebâ*, (nşr. İbrahim Samurâî), Mektebetü'l-Menâr, Ürdün, 1985, s. 18; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, Dâru'l-Meârif, Kahire 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Müncidü'l-muğri'în ve mürişidü't-tâlibîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebu'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed, *el-İnsâf fi mâ tedammenehü'l-Keşşâf* (*Keşşâf* zeylinde), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- İbnü'l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ, *Tabakâtu'l -Mu'tezile*, Beyrut 1971.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- İnce, Nazife Nihal, *Arap Dili İlimleri İle Tecvit İlmi Arasındaki Münasebet*, İlahiyat Yayınları, Ankara 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr, *Fadlu'l- i'tizâl ve tabakâti'l- Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1996.
- _____, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Emin el-Hûlî, Kahire 1960.
- _____, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2008.
- Kassâb, Velîd, *et-Türâsin-nakdî ve'l-belâgî li'l- Mu'tezile hatta nihâyeti'l-karni's-sâdisi'l-hicrî*, Dârü's-Sekâfe, Katar-Doha 1985.
- Kaya, Mahmut, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1992, c. VI, ss. 88-90.
- Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâlüddîn, *Telhisu'l-miftâh*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- Kızıklı, Zafer, "Arap Dilinde Retoriğin Bir Bilim Dalı Olarak Doğuşu, Gelişimi ve Öncüleri" *ICANAS 38 Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Kitabı*, Ankara 2007, ss. 1007-1026.
- Küçükkalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Denizkuşları Matbaası, Konya 1969.
- Marulcu, Hasan, *Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile Kelâmı Bağlamında Kelâm – Belâgat İlişkisi*, Dilara Yayınları, Isparta 2012.
- _____, Hasan, *Kelâm'da Nazar ve Münazara Âdabı*, Dilruba Yayınları, Isparta 2018.
- Mâtürîdî Ebû Mansûr Muhammed, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, Mizan Yayınları, İstanbul 2010.
- Nasr Hâmid, Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim -Mu'tezile'ye Göre Kur'ân'da Mecâz Meselesi-*, çev. Numan Konaklı-Nihat Uzun, Mana Yayınları, İstanbul 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2005.
- Pişgin, Yasin, "Kur'an'a Göre Akıl-Gayb İlişkisi Bağlamında Mana Yönünde Yöünden Müteşabih Âyetlerin Tevili Meselesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, sy. 29, ss. 105-136.
- _____, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2015.
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşeri'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İz yayıncılık, İstanbul 2009.
- Radî el-Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*, Câmiatu Karyunus, Bingazi 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut 2004.

- _____, *İ'tikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, nşr. Alî Sâmî en-Neşşâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- _____, *Mefâtihu'l-ğayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru Fikr, Lübnan 1981.
- Sabırlı, Esat, *Selefi Söylemde Mecaz Karşılığı (İbn Teymiyye'nin Kur'an'da Mecaza Bakışı Özelinde)*, Aybil Yay., Konya 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2014.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed, *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dımaşk tsz.
- Seyf, Muhammed b. Abdillâh, *el-Eseru'l-'akdî fî te'addüdi't-tevcîhi'l-i-râbî li âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru't-Tedmuriyye, Riyad 2008.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman, *el-Kitâb (Kitâbu Sibeveyhi)*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hâncı, Kahire tsz.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979.
- _____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesstü'r-Risâle, Beyrut 2008.
- _____, *Hem'ul-hevâmi' fî şerhi Cem'il-cevâmi'*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh, *Netâiciü'l-fiker fî'n-Nahv*, thk. Ali Muhammed Muavvaz- Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ahmed Fehmî Muhammed Bağdâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Talâl, Yahyâ İbrâhîm – Nâsîf, Sâmîr Abdülcebbâr, “en-Nuhâtü'l-Mu'tezile”, *Âdâbu'r-Râfideyn*, sy. 45, 2007.
- Taşdelen, Hasan, “Belâgat İlmi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri –Tarih ve Problemler-*, edt. İsmail Güler, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, ss. 215-306.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzu'âti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- _____, *Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, Kahire 1987.

- Tural, Hüseyin, *Arap Edebiyatında Aruz*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- Türcan, Galip, *Kelam İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 2017, c. IV, sy. 2, ss. 1-28.
- Versteegh, Kees, *Landmarks in Linguistic Thought III, The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Oxon 1997.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Türâsü'l-Arabî, Kuveyt 1993.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire tsz.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Dîvânu Cârillâh ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut 2008.
- _____, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2015.
- _____, *el-Mufasssal fî 'ilmi'l-'Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâra, Ummân 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim, Mektebetü Dâru't-Turâs, Kahire tsz.