

HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN *ET-TEHZÎB FÎ'T-Tefsîr* ADLI TEFSİRİNDE İLÂHIYYÂT BAHİSLERİ VE MU'TEZİLÎ GÖRÜŞLERİN ETKİSİ

*The Issues of İlâhiyyah in al-Hâkim al-Jushamî's Tafsîr Titled al-Tahdhîb fî al-Tafsîr and
the Influence of Mu'tazilite Views*

Faruk ÖZDEMİR

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Sinop/Türkiye
Assoc. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Sinop/Türkiye
fozdemir@sinop.edu.tr
orcid.org/ 0000-0003-1890-9194

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received: 17 Ekim / October 2023

Kabul Tarihi/Accepted: 23 Aralık / December 2023

Yayın Tarihi/Published: Aralık / December 2023

Atıf/Cite as: Özdemir, Faruk. "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Tefsirinde İlâhiyyât Bahisleri ve Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 69-96. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1377504>

İntihal/Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu makalede Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirinde ilâhiyyât bahisleri ve Mu'tezilî görüşlerin etkisi araştırma konusu yapılmıştır. Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye (ö. 60/680) arasında meydana gelen Sıffin (37/657) Savaşı sonrasında "Hakem Olayı"ni takip eden süreçte Müslümanlar arasında itikâdî ve siyasî görüş ayrılıkları sebebiyle birçok mezhep ve fırka ortaya çıkmıştır. Her mezhep kendi görüşünün doğruluğunu ispatlayabilmek ve meşru bir zemin bulabilmek gayesiyle Kur'ân âyetlerine müracaat etmiştir. Mu'tezile mezhebine mensup müfessirler de bu mezhebin *usûl-i hamse* diye meşhur beş esası doğrultusunda tefsir yazmışlardır. Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiri de Mu'tezilî görüşlerin yoğun olarak işlendiği bir tefsirdir. Söz konusu tefsir Mu'tezile ekolünün görüşlerinin Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından sistematik hale getirilmesinin akabinde yazılmış olması açısından önem arz etmektedir. Araştırmamız söz konusu tefsirdeki ilâhiyyât bahisleri ile sınırlandırılmış, makalemizin boyutunu aşacağı düşüncesiyle sem'îyyât ve nübüvvet bahisleri araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın benzerinin olmaması, Allah hakkında "şey" denilmesi, "cisim" denilmemesi, rü'yatullah, Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi ilâhiyyât konularına ilişkin Hâkim el-Cüşemî'nin görüş ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Araştırmamızın amacı ilâhiyyât kapsamına giren itikâdî meselelere dair Hâkim el-Cüşemî'nin görüşlerini tespit etmek, Mu'tezile'nin aynı meselelere ilişkin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Hâkim el-Cüşemî'nin tefsiri başta olmak üzere kelâmî-itikâdî konularda kaleme alınmış kaynaklar incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzîb fi't-Tefsîr, İlahiyyât, Mu'tezile.

Abstract

In this article, al-Hâkim al-Jushamî's (d. 494/1101) tafsîr *al-Tahdhîb fi al-Tafsîr* is analyzed in terms of mentions of ilahiyah and the influence of Mu'tazilite views. After the Battle of Siffin (37/657) between Ali (d. 40/661) and Mu'awiya (d. 60/680), many sects and groups emerged among Muslims due to the differences of opinion on theological and political issues. Each sect appealed to the verses of the Qur'an in order to prove the legitimacy of its views and to find a legitimate ground. Mu'tazilite mufasssirs also wrote tafsir in line with the five principles of this sect known as *al-Uşul al-Khamsa*. Mufasssir al-Hâkim al-Jushamî's tafsir titled *al-Tahdhîb fi al-Tafsîr* covers Mu'tazilite views extensively. This tafsir is important because it was written after the systematization of the views of the Mu'tazilite school by al-Qadi Abd al-Jabbar (d. 415/1025). The present study is limited to the mentions of ilahiyah in this tafsir, and the mentions of sam'îyyât and prophethood are excluded from the scope of the study since they would be beyond the extent of this article. In this context, al-Hâkim al-Jushamî's views and evaluations on topics of ilahiyah such as the existence and unity of Allah, the uniqueness of Allah, calling Allah a 'thing' and not a 'object', ru'yatullah, and the names and attributes of Allah are included. The present study aims to identify al-Hâkim al-Jushamî's views on the itiqadi issues that fall within the scope of ilahiyah and to determine the similarities and differences between the Mu'tazilites' views on the same issues. In this study, the literature review method was used to examine the sources produced on kalâmî-itiqadi issues, particularly al-Hâkim al-Jushamî's tafsîr.

Keywords: Tafsîr, al-Hâkim al-Jushamî, al-Tahdhîb fi al-Tafsîr, İlahiyyah, Mu'tazila.

Giriş

Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden Sıffin (37/657) Savaşına kadar Müslümanlar arasında derin kelâmî-itikâdî ve siyasî görüş ayrılıkları olduğunu söyleyemeyiz. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken Müslümanlar arasındaki Kur'ân'ı anlamaya yönelik ihtilafları çözüme kavuşturuyordu. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) âhirete irtihalinden sonra Müslümanlar arasında ihtilaflar meydana gelmiş fakat bunlar derin fikrî ayrılıklar değildi. Başka bir ifadeyle söz konusu ihtilaflar Müslümanların birbirlerini tekfir etme ve bidatçılıkla suçlama derecesine ulaşmamıştı. Mesela ashâb, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Bana kâğıt kalem

getiriniz de benden sonra dalâlete düşmemeniz için size bir yazı yazayım.” sözü hakkında ihtilaf etmiş hatta Hz. Ömer (ö. 23/644) “Şüphesiz ki Nebî'nin (s.a.s.) ağrısı iyice arttı. Allah'ın kitabı bize yeter.” demiştir. Bu konuda gürültü ve yaygara artınca Nebî (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Yanımdan kalkınız. Benim yanımda tartışma uygun değildir.”¹ Ashâbın, Resûlullâh'ın (s.a.s.) defni konusundaki ihtilafları da ayrışmalara sebep olacak derin ihtilaf türünden değildi. Onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğduğu yer, kiblesi ve haccın yapıldığı mekân olan Mekke'de mi yoksa hicret ettiği ve ensarın vatanı olan Medîne'de mi yoksa peygamberlerin şehri Beyt-i Makdîs'te mi defnedileceği konusunda ihtilaf etmişlerdi. Yine sahâbenin Allah Resûlü'nün (s.a.s.) vefatından sonra kimin halife olacağı konusunda Sakîfetü Benî Saîde'de meydana gelen ihtilafları da böyledir. Bunların hiçbirindeki ihtilaf, ortaya çıktığı dönemde Müslümanlar arasında tefrika, fitne ve nefretin ortaya çıkabileceği tehlikeli noktalara ulaşmamıştı. Müslümanlar arasındaki bu durum Hz. Osman (ö. 35/656) zamanına kadar bu minval üzere devam etti. Bazı Müslümanların ona karşı isyanı, evini kuşatmaları ve nihayet onu şehit etmeleriyle olan oldu. İşte o vakit Müslümanlar arasında fikrî sarsıntılar ortaya çıkmaya başladı. Bu sarsıntılar düşünceleri savurdu. Bu noktada bir grup Hz. Osman'ın kanını talep etti. Akabinde Hz. Ali ile Muaviye arasında Sıffin (37/657) savaşı patlak verdi. Bu harbin akabinde “tahkim olayı”nı takip eden süreçte Havâric, Şîa, Mürchie, Ehl-i sünnet ve Kaderiyye gibi fırkalar zuhur etti. Ardından Basra'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) arasındaki kader ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* gibi meselelerdeki fikrî tartışmalar sebebiyle Vâsıl b. Atâ onun meclisinden ayrıldı ve o vakitten sonra Mu'tezile fırkası ortaya çıktı. Müslümanlar arasındaki bu tefrikadan evvel gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) gerekse ondan sonraki dönemde insanlar Kur'ân-ı Kerîm'i okuyorlar ya da dinliyorlardı ve onun ruhunu tefekkür etmekle yetiniyorlardı. Şayet onlardan âlim olanlar Kur'ân'la ilgili olarak bunun dışında bir şeyle ilgilenecek olurlarsa âyeti nüzûl sebebi ile açıklıyorlar, garip bir lafzı ya da müphem bir ifadeyi Arap şairlerinin beyitlerinden istişhatta bulunarak tefsir etme yoluna gidiyorlardı. İslâm'ın bu ilk asrında sahâbenin dinî mezheplerin tarafını tuttıkları ve muhtelif din ve mezheplerdeki görüşlere katıldıklarını bilmiyoruz. Fakat ne zaman ki yukarıda işaret edilen tefrika zuhur etti işte o zaman bu fırkalardan her bir fırka ve mezhep Kur'ân'a kendi akideleri çerçevesinden bakmaya ve Allah'ın kitabını kendi mezhepleriyle uyumlu olacak şekilde tefsir etmeye başladı.² Nitekim Mu'tezile ekolüne mensup müfessirler

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Kitâbu'l-Megâzi”, 84; “Kitâbu'l-Merdâ”, 17; “Kitâbu'l-İtisâm”, 26; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüürî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), “Vasıyye”, 20 (1637).

² Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/259-260.

tevhid, adalet, el-vaad ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehj 'ani'l-münker diye meşhur beş esası (*usûl-i hamse*) göz önünde bulundurarak Kur'ân âyetlerini tefsir etme yoluna gitmişlerdir.³

Mezhep aidiyeti müfessirlerin Kur'ân'a yönelip tefsir yazmalarına hız veren amillerden olduğu için her mezhep mensubu müfessir özellikle kelâmî ve siyâsî meseleler kapsamına giren âyetleri müntesibi olduğu mezhebin ya da fırkanın temel esaslarına ve ilkelerine muhalif olmayacak şekilde te'vil etme yoluna gitmiştir. Bu anlayışın neticesinde mezheplerin kelâmî ve siyâsî konulara ilişkin görüşlerinin yoğun olarak ele alındığı birçok tefsir ortaya çıkmıştır. Bu minval üzere kaleme alınmış tefsirlerden biri de Mu'tezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* isimli tefsiridir. Zira Mu'tezile ekolünün Kâdî Abdülcebbar tarafından sistematik hale getirilişinin akabinde⁴ Cüşemî, adı geçen tefsirinde İslâm inancının üç ana esası (*usûl-i selâse*)⁵ diye bilinen ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'ıyyât bahisleri kapsamına giren kelâmî konulara genişçe yer vermiş ve değerlendirmeler yapmıştır.⁶

Bu makalede müfessir Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirindeki ilâhiyyât bahisleri araştırma konusu yapılacaktır. Araştırmanın boyutunu aşacağı için sem'ıyyât ve nübüvvet bahisleri araştırma kapsamı dışında bırakılacaktır. Bu meyanda Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın benzerinin (*misl*) olmaması, Allah hakkında “şey” denilmesi, “cisim” denilmemesi, rü'yetullah, Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi ilâhiyyât konularına ilişkin Cüşemî'nin te'vil ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Zikredilen meselelere dair Cüşemî'nin görüş ve yorumlarına ilaveten başta Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekolleri olmak üzere Havâric, Şîa, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye gibi mezheplerin görüşlerine de değinilerek mukayese yapılacaktır. Bunu yapmadaki amacımız söz konusu meseleler hakkında Cüşemî'nin görüşleriyle fırka ve mezheplerin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu bağlamda ayrıca Cüşemî'nin kelâmî meseleler hakkındaki

³ Mu'tezile'nin beş esası hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Andülkerîm 'Usmân (b.y.: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 128-148; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/57-59; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, ts.), 1/120-123; a.mlf. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.), 145-148; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 105-109.

⁴ İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105; Kâdî Abdülcebbar hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrût-Lübân: y.y., 1407/1987), 112-113.

⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

⁶ Hâkim el-Cüşemî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhü fi tefsîri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971), 65-120.

görüŖleriyle mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin zikredilen meselelere iliŖkin görüŖleri arasında ne kadar benzerlik ve farklılık olduğu tespit edilmeye alıŖılacak ve bu Ŗekilde müfessirin araŖtırmamıza konu olan tefsirinde Mu'tezilî görüŖlerden ne derece etkilendiği ve tefsirine yansıtığı somut olarak göz önüne serilmeye alıŖılacaktır. Bu araŖtırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı 10 ciltlik tefsiri başta olmak üzere kelâmî mevzularda kaleme alınmıŖ kaynaklar ile araŖtırmamıza katkı sağlayacak diğer eserler incelenecektir.

Müfessir Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı tefsiri üzerine yapılmıŖ bazı akademik alıŖmalar:

- Adnân Zerzûr'un *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı doktora tezi.⁷

- Süleyman Narol'un *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiği Hâkim el-Cüşemî Örneği* adlı eseri.⁸

- Ramazan Yıldırım'ın *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* adlı eseri.⁹

- Cemal Sünbül'ün *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* adlı yüksek lisans tezi.¹⁰

⁷ Arapça olarak kaleme alınan bu tezde Cüşemî'nin yaŖadığı asırdaki siyasî-dinî durum, hayatı, eserleri, kendisinden önceki Mu'tezilî tefsirler, tefsirinin kaynakları, Kur'ân'ı tefsir etme metodu, ulümü'l-Kur'ân'la ilgili görüŖleri ve müfessirlere etkisi incelenmiŖ fakat ilâhiyyât bahislerinin tamamı genişçe ve diğer ekollerin ilâhiyyât bahisleriyle ilgili görüŖleri karşılaŖtırmalı olarak ele alınmamıŖtır. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* (DımeŖk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971).

⁸ Bu eserin giriş bölümünde Cüşemî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiŖtir. Birinci bölümde zâhir ve bâtın kavramları, tefsirde zâhir-bâtın ayrımı gibi konulara yer verilmiŖtir. İkinci ve son bölümde ise Cüşemî'nin zâhire bağlılık problematiği başlığı altında müfessirin Kur'ân tasavvuru, zâhir anlayışı ve arka planı, zâhire bağlı kalma gerekçeleri ile hakikat ve mecaz anlayışına deĐinilmiŖ fakat ilâhiyyât bahislerine karşılaŖtırmalı olarak yer verilmemiŖtir. Bk. Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiği Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020).

⁹ Bu eserin giriş bölümünde Cüşemî'nin Mu'tezile mezhebi içerisindeki yeri, yaŖadığı dönemin siyasî ve ilmi durumu hakkında bilgi verilmiŖtir. Birinci bölümde müfessirin hayatı, eğitimi ve eserlerine deĐinilmiŖtir. İkinci bölümde ise tevhid, adalet, nübüvvet, Ŗariat ve Allah'ın sıfatları, rü'yetullâh, hüsün, kubuh, hidâyet-dalâlet, insanın fiilleri ve istitâat gibi kelâmî-itikâdî konular hakkındaki görüŖleri ile çeŖitli fırkalar hakkındaki görüŖleri araŖtırma konusu yapılmıŖtır. Söz konusu eserde Cüşemî'nin *Risâletu İblîs*, *'Uyûnu'l-mesâil*, *Tahkîmu'l-'ukûl* ve *Tenbîhu'l-ğâfilîn* isimli eserlerindeki kelâmî görüŖleri temel alınmıŖ fakat *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı tefsirinde kelâmî görüŖleri nasıl ele alıp değerlendirdiğine deĐinilmemiŖtir. Bk. Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İŖaret Yayınları, 2016); Muhammed ınar, "Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve GörüŖleri", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.

¹⁰ Bu tezin giriş bölümünde araŖtırmanın konusu, amacı ve yöntemlerine deĐinilmiŖtir. Birinci bölümde müfessir Cüşemî'nin yaŖadığı dönemin siyasî ve kültürel durumu, hayatı ve eserleri ile Mu'tezile ve Zeydiyye içerisindeki yerine temas edilmiŖtir. Tezin ikinci ve son bölümde *et-Tehzîb fi't-TEFSİR*'in biçim, yöntem ve muhteva analizi ile tefsir literatüründeki yeri araŖtırma konusu yapılmıŖ ancak ilâhiyyât bahislerine genişçe yer

- Fikret Soyâl'in *Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi* isimli makalesi.¹¹

Cüşemî ile ilgili zikrettiğimiz akademik çalışmalar yapılmış fakat bu araştırmalar müfessirin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiri özelinde ve ilâhiyyât bahislerinin tamamını, başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhep ve fırkaların ilgili meselelere ilişkin görüş ve değerlendirmelerini karşılaştırmalı olarak ele alan çalışmalar değildir. Dolayısıyla araştırmamızın hem bu açıdan hem de Mu'tezile ekolünün görüşlerinin Kâdî Abdülcebbâr tarafından sistematik hale getirildiği bir asırda kaleme alınmış bir tefsir üzerinde yapılmış olması açısından önem arz edeceği kanaatindeyiz.

1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Hâkim el-Cüşemî'ye göre (أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ) “Yoksa (o müşrikler), yerden birtakım ilahlar edindiler de (ölüleri) onlar mı diriltecekler?”¹² âyeti Allah'ın birliğine delil teşkil etmektedir. Ona göre bu âyet Allah'a çocuk ve ortak isnat edenler hakkında nazil olmuş olup buradaki istifhamdan maksat inkârdır ve şu anlamdadır: “Onlar niçin yaratmayan ve hiçbir şeye malik olmayan şeylere tapıyorlar?”. *et-Tehzîb* müellifine göre bu âyet ayrıca, mabûd olan Allah'ın yaşatmaya, öldürmeye ve icat etmeye kâdir olduğuna, ondan başkasının ise bunlara güç yetiremeyeceğine ve dolayısıyla onlara kulluk etmenin doğru olmadığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Cüşemî ele aldığımız bu âyetin akabinde gelen (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) “Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu. O halde Arş'in Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzehtir.”¹³ âyetinin hem Allah'ın birliğine hem de mütekellimlerin iki ilahın nefyini üzerine bina ettikleri temânu deliline işaret ettiğini belirtmektedir. Müfessire göre bu âyetin takdiri şöyledir: Şayet yerde ve gökte iki müdebbir (iki idareci/yönetici) olsaydı mutlaka iş

verilmemiştir. Bk. Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Bu makalede kelâm kaynaklarında esmâ ve ahkâm (vaîd) konusuna değinilmiş, Mâtürîdî ile Cüşemî'nin esmâ-ahkâm görüşlerinin mukayesesi yapılmış, bu bağlamda mürtekb-i kebîrenin fâsık olması, büyük günahın küfre konu olması, şefaât, tövbe, günah-lütuf ilişkisi konularına karşılaştırmalı olarak yer verilmiş fakat ilâhiyyât bahislerine yer verilmemiştir. Bk. Fikret Soyâl, “Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 685-713.

¹² el-Enbiyâ 21/21.

¹³ el-Enbiyâ 21/22.

fesada uğrardı. Çünkü bu durumda o ikisinden biri diğèrinin istediği şeyin zıddının olmasını isteyecektir.¹⁴

et-Tehzîb müellifi bu izahın akabinde temânu deliliyle ilgili şöyle der: “Temânu deliline gelince o şöyle demektir: Şayet onunla beraber başka ilahlar olmuş olsaydı mutlaka iki tane kadîmin olması gerekecekti. Kıdem ise hususî bir sıfat olup ondaki ortaklık temâsülü yani karşılıklı olarak birbirine benzeşmeyi icap ettirir. Bu durum ise her ikisinin de hem kâdir hem âlim ve hem de *hayy*/diri almalarını gerekli kılar. Dolayısıyla iki kâdirden her birinin öldürme, hayat verme, hareket ettirme, hareketsiz bırakma, bir araya toplanma ya da ayrılma gibi, diğèrinin istediği şeyin zıddını istemeye hakkı olur. Böyle olması halinde ya ikisinin istediği de hâsıl olacak ki bu muhaldir. Ya da istedikleri hâsıl olmayacak ki bu onların kâdir olmadıkları anlamına gelecektir veyahut da ikisinden birinin istediği olacak ki bu da isteği gerçekleşmeyenin mutlak anlamda kâdir olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her üç ihtimalde de iki ilahın nefyi söz konusu olmaktadır.”¹⁵

Cüşemî'ye göre (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) “*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir.*”¹⁶ âyeti Allah'ın evrenin yoktan ve eşsiz yaratıcısı, cisimlerin mucidi olduğuna işaret etmektedir. Âyetin sonundaki (وَكَيْلٌ) sözcüğü ise Allah'ın her şeyin koruyucusu ve yönetip idare edicisi (*müdebbir*) olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla bu âyet, ibadete müstehak olanın Cenâb-ı Hakk olduğuna delil teşkil etmektedir. Müfessirin bu izahlarından onun Allah'ın var ve bir olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat o buradaki (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*” ibaresi bağlamında şöyle demektedir: Her ne zaman “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*” sözü, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu gösterir, denilse buna şöyle deriz: Bu âyet övünme gayesiyle gelmiştir. Oysa küfrü ve çirkin şeyleri yaratmada herhangi bir övünme söz konusu değildir. Yine bu âyet o inkârcılar aleyhine hüccet olsun diye inmiştir. Şayet onların iddia ettikleri gibi (yani kulların fiillerini de Allah'ın yarattığını iddia eden mezheplerin dedikleri gibi) olsaydı bu durum kesinlikle onun aleyhine hüccet olurdu. Zira yaratmak hikmete ve kulların menfaatine uygun olarak bir takdire göre bir fiilin meydana gelmesini iktiza eder. Dolayısıyla bu ibare kullardan meydana

¹⁴ Ebû Sa'd el-Hâkim el-Muhassin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısri - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, 1439-1440/2018-2019), 7/4801-4804.

¹⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4804-4805.

¹⁶ ez-Zümer 39/62.

gelen çirkin şeyleri ihtiva etmez. Aksine bu ifade her yaratılmış olan şeyi içerir. Hâlbuki kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış değildir.¹⁷

et-Tehzib sahibi kulların fiillerinin Allah tarafından değil kendileri tarafından yaratıldığı iddiasını (قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ . وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) “(İbrâhîm) onlara dedi ki: *Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Hâlbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*”¹⁸ âyetleri bağlamında da dile getirmektedir. Ona göre bu âyetlerdeki *mâ* (ما) masdariyye değil ism-i mevsul manasındadır. Buna göre (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) âyeti, “Hâlbuki sizi de yaptığınız putları da Allah yaratmıştır.” anlamındadır. Allah burada o putperestlerin amellerini kastetmemiştir. Çünkü burada tapılan, taptıkları putlardır amelleri değil.¹⁹

Müfessir Cüşemî'nin Allah'ın var ve bir olduğunu, evrenin eşsiz yaratıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte onun kulların amellerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmemesi Mu'tezile'nin “adalet” prensibinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Mu'tezile'nin “adalet” ilkesinin tezahürüdür. Çünkü bu prensibe göre Allah kulların fiillerini yaratmaz. Bilakis kullar, Allah Teâlâ'nın kendilerine verdiği güç ile emredilenleri yapar nehyedilen şeylerden de imtina ederler. Kulların fiillerini Allah yaratmış olsaydı kulun özgür iradesinden bahsedilemezdi ve bu durumda Allah'ın kulu cezalandırması bir zulüm olurdu. Bu ise Allah'ın adaletine aykırıdır.²⁰ Dolayısıyla Cüşemî'nin ele aldığımız konu bağlamında Mu'tezile'nin görüşünü²¹ tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz. O, kulların bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ile görüş ayrılığı içerisindedir.²²

2. Allah'ın Benzerinin (Misil) Olmaması

Cüşemî'ye göre (فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ)

“O göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O sizin için kendi

¹⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/6091-6092.

¹⁸ es-Sâffât 37/95-96.

¹⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5933-5936.

²⁰ Ebû Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146-147.

²¹ Bk. Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987), 54.

²² Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, 54-57; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Ğurâbe (Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955), 71-72; Allah'ın varlığı ve birliği konusu başta olmak üzere tüm ilâhiyyât konularında muhtelif fırka ve mezheplerin görüşlerine dair geniş bir karşılaştırma ve değerlendirme için bk. Faruk Özdemir, *Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 29-104.

nefsinizden eşler ve hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. O, sizi bu düzen içerisinde üretip çoğaltıyor. O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, her şeyi iştir ve görür."²³ âyeti Cenâb-ı Hakk'ın benzerinin olmadığına delalet etmektedir. O bu âyet içerisindeki (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." ibaresinde yer alan teşbih *kâf*ının (ك) zait olduğunu belirtmektedir. Buna göre bu ibare (لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ) "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." anlamındadır. Onun belirttiğine göre bu ibaredeki *kâf* yerine *mislin* zait olduğu da söylenmiştir ve her ikisi de Allah hakkında teşbihi nefyetmek üzere tekit amacıyla gelmiştir. *et-Tehzîb* müellifi bu izahın akabinde söz konusu âyetin Allah'ın mislinin olmadığına delili olduğunu aynı zamanda Müşebbihe/Mücessime ile Allah'a cihet ve mekân isnat edenlerin görüşlerini iptal ettiğini ifade etmektedir.²⁴

et-Tehzîb sahibi (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) "De ki: O Allah bir tektir."²⁵ âyetinin Allah'ın ulûhiyette, kıdemde, sıfatlarında, fiillerinde ve ibadete müstehak olmada bir ve tek olduğu anlamına geldiğini belirttikten sonra (وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) "Onun hiçbir dengi yoktur."²⁶ âyetinin Allah'ın misli/benzerinin olmadığı manasında olduğunu zikretmektedir.²⁷

Müfessir Cüşemî'nin görüşlerine itiraz ettiği Müşebbihe Allah'ın zâtını, onun haricindekilerin zâtına benzetmektedir. Onlardan bir kısmı ise Allah'ın sıfatlarını O'nun haricindekilerin sıfatlarına benzetmektedir.²⁸ Cüşemî yukarıdaki izahlarıyla Müşebbihe'nin aksine Allah'ın hem zât hem de sıfatları itibariyle benzerlikten münezzehtir olduğunu ifade etmektedir.²⁹

²³ eş-Şûrâ 42/11.

²⁴ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/6224, 6226, 6230.

²⁵ el-İhlâs 112/1.

²⁶ el-İhlâs 112/4.

²⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7594-7595.

²⁸ Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhâ*, thk. Muhammed 'Usmân el-Hušt (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 198; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDVY, 2014), 169.

²⁹ Mu'tezile ekolü Allah'ın benzerinin olmadığını ittifakla kabul etmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'İhtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950), 1/216; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'İhtilâfü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 154; Ehl-i sünnet kelamcıları da tıpkı Mu'tezile gibi Allah'ın bir olduğunu, benzerinin, zıddının ve denginin olmadığını kabul etmektedir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 73; a.mlf. *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf (el-İskenderiyye: y.y., ts.), 23; Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul:

3. Allah Hakkında “Şey” Denilmesi, “Cisim” Denilmemesi

et-Tehzib müellifi (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) “O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur.”³⁰ âyetinin (لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ) “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” anlamında olduğunu ve benzerinin olmadığını söylerken bundan aynı zamanda Allah’ın bir “şey” (شَيْءٌ) olduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır.³¹ Cüşemî ayrıca (قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا) الْفُرْقَانَ لَأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَأَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ) “De ki: Şahitlik yönünden hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah, benimle sizin aranızda şahittir ve bana bu Kur’ân vahyolundu ki, onunla hem sizi hem de sizden sonra kendisine ulaşan herkesi uyarayım. Allah’la beraber başka ilahlar olduğuna siz gerçekten şahitlik eder misiniz? De ki: Ben buna şahitlik etmem. De ki: O, ancak ve ancak bir tek ilahtır ve gerçekten ben, sizin ortak tuttuğunuz şeylerden uzağım”³² âyetindeki (أَيُّ شَيْءٍ) “Hangi şey?” ifadesi bağlamında “Bu âyet Allah Teâlâ’nın “şey” olarak isimlendirileceğine delâlet etmektedir.” diyerek Allah hakkında “şey” denilmesini açıkça kabul etmektedir.³³

Cüşemî (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) “O doğurmamış ve doğmamıştır.”³⁴ âyetinin tefsiri bağlamında, “O cisim değildir cisimlere benzemez.” diyerek Allah hakkında “cisim” denilemeyeceğini kabul etmektedir. Müfessir bu âyetin akabinde gelen (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) “Onun hiçbir dengi yoktur.”³⁵ âyetinin Allah’ın mislinin olmadığına delalet etmesine ilaveten onun cisim, cevher ve araz olmadığına yine onun herhangi bir mekânda, cihette ve tarafta yer almadığına da delil teşkil ettiğine temas etmektedir.³⁶

Çağrı Yayınları, 2016), 67; Ebü’l-Mu‘în en-Neseî, *Tebziratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs - el-Cezîre li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2011), 1/62.

³⁰ eş-Şûrâ 42/11.

³¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 9/6226.

³² el-En‘âm 6/19.

³³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 3/2181.

³⁴ el-İhlâs 112/3.

³⁵ el-İhlâs 112/4.

³⁶ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 10/7594-7595; Mu‘tezile Allah hakkında “cisim” demenin caiz olmadığını savunmaktadır. Bk. Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 216-219; Ehl-i sünnet ekolleri de Mu‘tezile gibi Allah için “cisim” denilemeyeceği görüşündedir. Bk. Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 66; Neseî,

4. Rü'yetullah

et-Tehzîb sahibi rü'yetullah meselesine ilk olarak (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ)

(اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) “Gözler O’nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder. O latîftir, habîrdir.”³⁷

âyeti bağlamında değinmektedir. Ona göre bu âyet görebilen varlıkların Allah’ı göremeyeceğini belirtmekte ve umum ifade etmektedir (yani hem dünyayı hem de âhireti kapsamaktadır). O bu âyetteki rü'yetle ilgili (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ) “Gözler O’nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.” ibaresini şu şekilde izah etmektedir: Allah görür fakat kendisi görülmez. Bundan dolayı (yani görülmemesi bakımından) o, tüm mahlûkattan farklıdır. Zira mahlûkattan bir kısmı var ki görür ve görülür, tıpkı canlılar gibi. Onlardan bir kısmı var ki görülür fakat görmez, tıpkı cansız varlıklar ve idrak edilebilen arazlar gibi. Onlardan bir kısmı var ki ne görür ne de görülür, tıpkı idrak edilemeyen arazlar gibi. Allah Teâlâ ise görmesi fakat varlıklar tarafından görülememesi bakımından bütün mahlûkattan farklılık arz etmektedir.³⁸

et-Tehzîb müellifi bu izahlarıyla Allah’ın kullar tarafından görülemeyeceğini belirttikten sonra görülmenin âhirete de hamledilemeyeceğini zikretmektedir. Zira ona göre bu âyette Allah kulları tarafından görülmeyi kendi zâtından nefyetmekle övünmüştür. Dolayısıyla görülmesi O’nun hakkında noksanlık teşkil etmektedir. Cüşemî son olarak bu âyetin umum ifade ettiğini o nedenle görülmenin delilsiz olarak âhirete tahsis edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.³⁹

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ

أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَوَلَّى رُءُوسَ الْجَبَلِ لَمَّا رَأَى صَعَقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ

(سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla

Tefsiratü'l-edille, 1/62; Eş'arî, *el-Lüma'*, 23-24; Kerrâmiyye Allah'ın cismi, sınırı ve sonu olduğunu iddia etmektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 200; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 171; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDVY, 2016), 55; Mücessime ekolü de Kerrâmiyye gibi Allah cismi olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (b.y.: DİBY, ts.), 24, 61; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 66.

³⁷ el-En'âm 6/103.

³⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2348.

³⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2349; Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da tıpkı Cüşemî gibi bu âyetin Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde ve hiçbir vakitte gözle görülemeyeceğine delil teşkil ettiğini ve âyetin umum ifade ettiğini belirtmektedir. Krş. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnân Zerzûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 255.

konuşunca, Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım, dedi. Allah: Sen beni göremezsın ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de beni göreceksın, buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü; ayılınca şöyle dedi: Sen münezzehsın, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim.”⁴⁰ âyeti bağlamında da rü’yet konusuna değinmekte ve Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmektedir. Onun belirttiğine göre âlimler Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Allah’ı görmek istemesi konusunda ihtilaf etmişler ve şu yorumları yapmışlardır:

a- Hz. Mûsâ (a.s.) kavmine cevap olsun diye Allah’ı görmek istemiştir. Zira onlar (أَرِنَا) (اللَّهُ جَهْرَةً) “Bize Allah’ı apaçık göster.”⁴¹ âyetinde işaret edildiği üzere Allah’ı apaçık görmek istemişlerdir. Hz. Mûsâ (a.s.) kavminin bu talebine (أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا) “İçimizden birtakım beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk edecek misin?”⁴² âyetinde belirtilen şekilde cevap vermiştir. Fakat o verdiği cevaba kavminin ikna olmadığını bildiği için onlara cevap olsun diye rü’yet talebinde bulunmuştur. Cüşemî’ye göre Hz. Mûsâ’nın (a.s.) rü’yet talebinin gayesi budur.

b- Hz. Mûsâ (a.s.) gözle rü’yeti istememiş fakat onu ızdırârî/zorunlu bilgi gibi bilmek istemiştir. Cüşemî’ye göre bu yorum zayıftır.

c- Hz. Mûsâ (a.s.) teşbih anlamı olmaksızın gözle rü’yeti istemiştir. Bu yorum Hasan-ı Basrî, Rebî’ (ö. 65/685) ve Süddî’den (ö. 127/745) nakledilmiştir. Cüşemî’ye göre bu yorum da zayıftır. Çünkü ona göre dinin esaslarından olan rü’yet meselesini bilmemek peygamberler hakkında caiz değildir. Allah’ı görmeyi istemek O’nu bilmemek demektir. Peygamberlerin Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini bildikleri konusunda şüphe yoktur.

et-Tehzib müellifi (كُن تَرَانِي) “Sen beni göremezsın.” ibaresindeki (كُن) edatının *te’bîd* (ebedîlik) için geldiğini belirterek bu ifadenin hem dünya hem de âhireti kapsadığını belirtmektedir. Ona göre Allah kendisi hakkında rü’yeti nefyetmek suretiyle övünmektedir. Övünmek, zâttan herhangi bir sıfatı nefyetmek suretiyle gerçekleşiyorsa bu durumda onun ispat edilmesinin noksanlık olması icap eder. Şayet rü’yetin ispat edilmesi noksanlık olmamış olsaydı onun nefyi de medih (övgü) olmazdı. Noksanlık sıfatları ise Allah Teâlâ hakkında caiz

⁴⁰ el-A’râf 7/143.

⁴¹ en-Nisâ 4/153.

⁴² el-A’râf 7/155.

değildir. Müfessir bu izahlarının akabinde (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsın.*” sözü bağlamında son olarak, bunun rü’yetin nefyine delil olduğunu ve Allah hakkında rü’yetin caiz olduğunu kabul eden kimselerin görüşünü geçersiz kıldığını belirterek açıklamalarını bitirmektedir.⁴³

Cüşemî (لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) “*Güzel davrananlara daha güzeli ve ziyadesi vardır.*”⁴⁴ âyetinin tefsiri çerçevesinde Allah’ın âhirette de görülemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bu âyetteki (الْحُسْنَىٰ) kelimesi ile “cennet” kastedilmektedir. Bu kelimeye yer aldığı bu siyak içerisinde âlimler ayrıca “en güzel konum”, “en güzel hâl”, “müstehak olunan sevap” gibi anlamlar da vermişlerdir. Bu âyetteki (زِيَادَةٌ) kelimesine ise şu anlamlar verilmiştir:

a- (زِيَادَةٌ) kelimesi ile (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) “*Kim (Allah’ın huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.*”⁴⁵ âyetinde işaret edilen on misli sevap kastedilmektedir. Bu görüş İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) nakledilmiştir.

b- Allah’tan mağfiret ve O’nun rızası.

c- Tek bir inciden yapılmış dört kapısı olan oda.

d- Dünyada Allah’ın kendilerine verdiği nimetlerden dolayı hesaba çekmemesi.

e- Her vakit Allah’ın lütfundan kendilerine gelen muhtelif nimetler.

et-Tehzib müellifi (زِيَادَةٌ) kelimesiyle ilgili bu muhtelif anlamları verdikten sonra bazılarından bu kelimenin Allah’ın vechine nazar etmek anlamında olduğuna ilişkin rivayetler geldiğini fakat bunun caiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre (زِيَادَةٌ) kelimesi Allah’ın vechine bakmak anlamında olamaz. Çünkü aklî ve sem‘î deliller onun görülemeyeceğine delalet etmektedir. Allah’ın vechine bakılacağına ilişkin rivayetlerin zahiri Allah’ın vechinin olmasını gerektirir. Bu ise onun cisim olmasını, onun küllünün ve cüzünün bulunmasını

⁴³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 4/4707-4710; Kâdî Abdülcebbar da bu âyet bağlamında Allah’ın hem dünyada hem de âhirette görülmesinin muhal olduğunu genişçe izah ettikten sonra diğer Mu‘tezilî âlimlerin de bu âyeti Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğine delil gösterdiklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir: Zira Yüce Allah bu âyette (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsın.*” buyurmaktadır. Bu ifade istikbalde de Allah’ın görülmesinin nefyini gerektirmektedir. Bu durum Hz. Mûsâ (a.s.) hakkında böyleyse benzer durum diğer peygamberler ve müminler için de geçerlidir. Bk. Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur‘ân*, 292-298.

⁴⁴ Yûnus 10/26.

⁴⁵ el-En‘âm 6/160.

gerektirir. Yine bu onun bir cihette olmasını, kendisiyle kulları arasındaki perdelerin kalkmasını icap ettirir. Cüşemî bu âyetin Allah'ın iyilik edene müstehak olduğu sevabı vereceğine, lütfuyla ziyadeleştirip eksiltmeyeceğine, kötülük edeni mâsiyetleri oranında cezalandırıp cezayı artırmayacağına delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu adaletin ve lütfun ta kendisi olup zulmü ondan nefyettir. *et-Tehzib* müellifi son olarak âyetin zâhirinin rü'yetle delil olamayacağını ve bu konuda gelmiş rivayetlerin tamamının âhâd haberler⁴⁶ olduğunu ve bazılarının da te'vil edildiğini zikretmektedir.⁴⁷

Müfessir Cüşemî (إِلَى رَهْمَا نَاطِرَةٌ) “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”⁴⁸ âyetlerini tefsir ederken de rü'yet meselesine ilişkin görüşlerini zikretmektedir. O buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesiyle “gözün bakması” (نَظْرٌ) ve “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) olmak üzere iki farklı anlam murat edildiğini belirterek her iki anlama ilişkin şu izahları yapmaktadır:

a- Buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesini “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) anlamına hamledenler insanların o gün neyi bekleyecekleri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda âlimler tarafından şu yorumlar yapılmıştır:

- Rablerinden gelecek sevabı bekleyeceklerdir. Bu görüş Mücâhid (ö. 103/721) ve Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) nakledilmiştir.
- Lütfun yenilenmesini ümit edeceklerdir.
- Buradaki *ilâ* (إِلَى) harf-i ceri “nimet” anlamındadır. Buna göre (إِلَى رَهْمَا نَاطِرَةٌ) âyeti, “Rablerinin nimetlerini bekleyeceklerdir.” anlamına gelmektedir.

⁴⁶ Cüşemî Ehl-i sünnetin Allah'ın görüleceğine ilişkin olarak delil olarak gösterdiği “Sizler kıyamet gününde Rabbinizi, dolunaylı gecede ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Ve O'nu görme hususunda birbirinizle itişip kalkışmayacaksınız.” gibi hadisleri âhâd haberler olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir. Hadisin bulunduğu bazı kaynaklar için bk. Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim “İmân”, 299 (451), 300 (452); Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Cennet”, 16.

⁴⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3355-3357; Kâdî Abdülcebbar da bu âyetteki ziyadenin Allah'ın görüleceğine delil teşkil etmediğini belirtmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, 361-362.

⁴⁸ el-Kıyâmet 75/22-23.

- (إِلَى رَيْحًا نَاطِرَةً) âyeti şu anlamdadır: Onlar Allah Teâlâ dışındaki her şeyden umutlarını kesmişlerdir. Dolayısıyla buradaki Allah'a nazar etmek ondan ummak, ondan ümit etmek (يُؤَمِّلُهُ) anlamındadır.

et-Tehzîb müellifi “nazar” (النَّظَرُ) kelimesinin *ilâ* (إِلَى) harf-i cerriyle kullanıldığında “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) anlamına gelmeyeceğini iddia edenlere karşı bu iddianın geçersiz olduğunu, “nimet” anlamına hamledildiği takdirde *ilâ* (إِلَى) harf-i cerri sakıt olsa da “beklemek” anlamının devam edeceğini söylemekte ve harf-i cer kullanılmadan da “beklemek” anlamının olduğuna Arap şiirinden şu beyitleri şahit getirmektedir:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدَّتَنِي نَعَمًا

“Bir kral olarak seni beklerken / deniz senden aşağıda kalır. Zira sen bana cömertçe nimetler verdin.”

وُجُوهٌ نَاطِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرٍ إِلَى الرَّحْمَنِ يَا أَيُّهَا الْخَالِصِ

“Bedir günü birtakım yüzler vardı ki kurtuluş getirsin diye Rahmân'ı bekliyorlardı.”

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتُ لَنَاظِرٌ

“Şüphesiz ki ben, sana söz verdiğim için seni beklemekteyim.”

b- Buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesinin “gözün bakması” (نَظَرُ الْعَيْنِ) anlamına hamledilmesine gelince bu bağlamda şöyle denilmiştir: Onlar Rablerinin sevabına bakacaklardır. Yani onlar Allah'ın cennette kendilerine ardı ardına vereceği nimetlere bakacaklardır. Bu şekilde onların sevinçleri artacaktır. İşte bundan dolayı Allah sevabı kastettiği halde tazim için kendi zâtını zikretmiştir. Bu tıpkı (وَجَاءَ رَبُّكَ) “*Rabbin gelince.*”⁴⁹ âyetinin “O'nun emrinin gelmesi”; (وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْعَقَّارِ) “*Ben ise sizi, güçlü olan, çok*

⁴⁹ el-Fecr 89/22.

bağışlayan Allah'a çağırıyorum."⁵⁰ âyetinin "O'na itaate ve O'nu birlemeye çağırıyorum"; (إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي) "*Ben Rabbime gidiyorum.*"⁵¹ âyetinin "Rabbimin bana emrettiği yere gidiyorum"; (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ) "*Şüphesiz ki Allah'a eziyet edenler.*"⁵² âyetinin "O'nun dostlarına eziyet edenler." anlamında olması gibidir.

Müfessir Cüşemî *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesine ilişkin olarak bu açıklamaları yaptıktan sonra söz konusu âyetin rü'yetin ispatına hamledilemeyeceğini belirtmektedir. O bu noktada Allah'ın görülemeyeceğine dair naklî delil olarak yukarıda yer verdiğimiz (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ) "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.*"⁵³ ve (لَنْ تَرَانِي) "*Sen beni göremezsın.*"⁵⁴ âyetlerini zikretmektedir. O her iki âyetin de umum ifade ettiğini yani Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini ifade etmektedir. Aklî delil olarak da görülen şeylerin bir cihette ya da cisim veyahut da araz olması gerekeceğini, Allah'ın ise bunlardan münezzehtir.⁵⁵

Cüşemî'nin Allah'ın görülmeyeceğini iddia etmesinin temelinde aslında Mu'tezile'nin "tevhîd" prensibinin yer aldığını belirtebiliriz. Zira "tevhîd" ilkesine göre Allah tekdir, benzeri yoktur, işiten ve görendir. Cismi, cüssesi, kalıbı, sureti ve şahsı yoktur. Cevher ve araz da değildir.⁵⁶ Mu'tezile bu prensipten hareket ederek Allah hakkında cismaniyet ve cihet iktiza edeceği için kıyamet günü onun görülmesinin muhal olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁷

⁵⁰ el-Mü'min 40/42.

⁵¹ es-Sâffât 37/99.

⁵² el-Ahzâb 33/57.

⁵³ el-En'âm 6/103.

⁵⁴ el-A'râf 7/143.

⁵⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7188-7192; Kâdî Abdülcebbar da tıpkı Cüşemî gibi *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesinin Allah'ın görülmesine delil olamayacağını, söz konusu kelimenin Allah'ın vereceği sevabı beklemek anlamında olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 673-675; Mu'tezile ittifakla Allah Teâlâ'nın gözlerle görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 104; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82-83; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57; Ehl-i sünnet ekolleri ise ittifakla Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görüleceğini kabul etmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 170; Rü'yetullah konusunda geniş bilgi için bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrût-Lübân: Dâru İbn Zeydün, ts.), 13-20; a.mlf. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 31-42; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 64-73.

⁵⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, 1/216; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 154.

⁵⁷ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146.

Dolayısıyla Cüşemî'nin rü'yetullah meselesine ilişkin yapmış olduğu bu izahlardan hareketle onun Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki görüşünü tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz.

5. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları

Mu'tezile “tevhîd” prensibine dayanarak nasıl ki Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin mümkün olmayacağını ileri sürmüştü aynı şekilde bu prensibe istinat ederek onun sıfatlarının zâtından başka bir şey olmadığını aksi halde kadimlerin çoğalacağını (*taaddüd-i kudemâ*) iddia etmiştir.⁵⁸

et-Tehzîb müellifi Cüşemî'nin sıfatlar meselesine yaklaşımına baktığımızda Mu'tezile ekolünün görüşünü tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz.⁵⁹ Nitekim o, (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا)

“*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım, dedi. Allah: Sen beni göremezsın, buyurdu.*”⁶⁰ âyetinin tefsiri bağlamında Allah'ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuştuğu kelâmın hâdis olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu âyet kelâmın hâdis olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Hz. Mûsâ (a.s.) tayin edilen vakitte geldiği zaman Allah onunla konuşmuş ve görme talebine karşılık (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsın.*” şeklinde cevap vermiştir. Binaenaleyh Hz. Mûsâ'nın (a.s.) talebi *muhdes* (yaratılmış) olduğuna göre aynı şekilde Allah'ın cevabı da yaratılmış olur. Cüşemî Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu bu şekilde izah etmesinin

⁵⁸ Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146.

⁵⁹ Mu'tezile kelamcıları Allah Teâlâ'nın hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmişler fakat kelâm, irâde ve fiil sıfatları hariç olmak kaydıyla (hayat, ilim gibi master şekline çevrilmiş) bu sıfatların (müstakil manalar halinde) var oluşunu ve Allah'ın zâtı ile bulunuşunu inkâr etmişlerdir. Zira onlara göre bu sıfatlar vardır lakin hâdistir ve Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Mu'tezile sübûtî sıfatları iki gruba ayırmıştır. İlk grup hayy, âlim, kâdir gibi türemiş (müştak) kelimelerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bu sıfatlara sıfât-ı ma'neviyye denilir. İkinci grup ise hayat, ilim, kudret gibi master sîgasındaki kelimelerdir. Bu sıfatlara da sıfât-ı meânî denilir. Mu'tezile bunları Allah'a nispet etmez. Dolayısıyla Mu'tezile “Allah âlimdir” hükmünü kabul eder fakat “Allah ilim sahibidir” hükmünü kabul etmez. Onlar bunun nedenini şu şekilde izah eder: Allah için “âlimdir” deyince onun sıfat ve zâtını zihnimizde aynı anda canlandırırız. Hâlbuki “ilim sahibidir” denildiğinde onun zâtından ayrı bir de “ilim” diye müstakil bir mana tasavvur ederiz. Allah'ın sıfatı olarak kabul edildiğinde bu mana da zâtı gibi kadîm olacaktır. Böyle olması durumunda onun zâtından ayrı, onun zâtı üzerine zâid, kadîm manaların (sıfatların) varlığını ispat etmiş oluruz. Bu ise kadîmlerin çoğalması (*taaddüd-i kudemâ*) anlamına gelir. Kadîmlerin çoğalması ise İslâm'ın “tevhîd” ilkesine aykırıdır. Bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 26-27, 65-66; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57; Sıfatlar konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Neseî, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullâh Hasan Ahmed (Kâhire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 166-172; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Neseîyye*, 34-51.

⁶⁰ el-A'râf 7/143.

akabinde bu âyetin aynı zamanda Kur’ân’ın da hâdis olduğuna delil oluşturduğunu belirtmektedir.⁶¹

Cüşemî aynı kanaatini (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) “*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”⁶²

âyeti bağlamında da dile getirmektedir. O, Allah’ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile vasıtasız konuştuğunu, âyetteki (تَكْلِيمًا) mastarının, Allah’ın vasıtalı konuştuğu vehmini ortadan kaldırdığını ve hakiki anlamda konuştuğunu tekit ettiğini belirtmektedir. Müfessir bu izahlarının akabinde söz konusu âyetin Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ (a.s.) ile tayin edilen vakitte konuştuğuna bunun da kelâmın hâdis olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Allah konuşmayı Hz. Mûsâ’ya (a.s.) tahsis etmiştir. Şayet kelâm kadîm olmuş olsaydı kelâmı ona tahsis etmezdi.⁶³

et-Tehzîb müellifinin hem Kur’ân’ın hem de Allah’ın kelâmının yaratılmış olduğunu kabul etmesi bu meselede Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini ve tefsirine yansıttığını göstermektedir. Zira Mu‘tezile Allah’ın zâtı ile aynı olsun-olmasın, “kelâm” sıfatı bulunduğunu kabul etmemiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise Allah’ın zâtıyla kâim kelâm sıfatı olduğunu kabul etmiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylememiştir.⁶⁴

Müfessir Cüşemî (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) “*Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. O daima diridir, bütün varlığın idaresini yürütendir.*”⁶⁵ âyetindeki “diri” anlamındaki *el-hayy* (الْحَيُّ) kelimesini Allah’ın sıfatı olarak kabul etmekte, O’nun bu sıfatla idrak edilen varlıkları idrak ettiğini, yine bu sıfatla bildiğini ve güç yetirdiğini belirtmektedir. O, *el-kayyûm* (الْقَيُّومُ) kelimesine ise şu anlamların verildiğini nakletmektedir:

a- (الْقَيُّومُ) “Yarattıklarını yönetip idare eden.” demektir. Bu Katâde’den (ö. 117/735)

nakledilmiştir.

⁶¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 4/2710.

⁶² en-Nisâ 4/164.

⁶³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 3/1828.

⁶⁴ Ebû Zehra, *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, 1/174; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 208-209; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 32-34, 46-49.

⁶⁵ el-Bakara 2/255.

b- (الْقِيَوْمُ) “Tüm işleri en iyi bilen.” anlamındadır. Bu anlam Arapların (فُلَانٌ يُقَوْمُ بِهَذَا) (الْكِتَابِ أَيْ هُوَ عَالِمٌ بِهِ) “Filan bu kitabı bilmektedir.” sözünden gelmektedir.

c- (الْقِيَوْمُ) “Varlığı devamlı olan.” manasındadır. Bu anlam Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk'tan (ö. 105/723) nakledilmiştir.

d- (الْقِيَوْمُ) “Herkesin yaptıklarının karşılığını eksiksiz vermek üzere onların ne kesbettiğini gözetten.” anlamındadır. Zira O, onları en iyi bilendir. Bu anlam Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir.

Cüşemî'ye göre (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) “O yücedir, büyüktür.”⁶⁶ âyetindeki *el-‘aliyy* (الْعَلِيُّ) ismi, kudretiyle ve otoritesinin etkisiyle yücedir, anlamındadır. Şöyle de denilmiştir: O, benzerleri ve ortakları olmaktan uzak ve yücedir. Ona göre bu isim Allah'ın çirkin fiillerden ve vaciplere mani olmaktan münezzehtir olduğuna delil olmaktadır. *el-‘Azîm* (الْعَظِيمُ) ismi ise, “O'nun şanı yücedir, kâdirdir hiçbir şey O'nu aciz bırakamaz, âlimdir hiçbir şey O'na gizli kalmaz, mevcuttur, daima bakidir, tektir O'nun ikincisi yoktur.” manasındadır.⁶⁷

et-Tehzib müellifinin söz konusu sıfatlara zikredilen manaların verilebileceğini belirtmesi Allah hakkında sıfât-ı ma‘neviyyeyi kabul ettiğini göstermektedir. Fakat o aynı âyetin devamındaki (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) “Onlar ise, O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar.”⁶⁸ ibaresinde yer alan (مِنْ عِلْمِهِ) “ilminden” kelimesine (مَعْلُومِهِ) “malumundan” anlamı vermektedir. Ona göre bu âyetteki (عِلْمٍ) kelimesi tıpkı Arapların (اللَّهُمَّ اغْفِرْ عَلْمَكَ فِينَا أَيْ مَعْلُومَكَ) “Allah'ım! Hakkımızdaki malumunu (yani bildiğin şeyleri/günahlarımızı) affet!” sözlerindeki (عِلْمَكَ) kelimesinin (مَعْلُومَكَ) anlamında

⁶⁶ el-Bakara 2/255.

⁶⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 2/999-1000.

⁶⁸ el-Bakara 2/255.

olması gibidir.⁶⁹ O bu izahıyla Allah'ı “ilim” (عِلْم) sahibi olmakla vasfetmemekte ve dolayısıyla sıfât-ı meânîyi kabul etmemektedir.

Müfessir Cüşemî (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ)
 (كَيْفَ يَشَاءُ) “Yahûdiler, ‘Allah'ın eli sıkıdır’ dediler; dediklerinden ötürü elleri bağlandı, lanetlendiler. Hayır, O'nun iki eli de açıktır, nasıl dilerse sarf eder.”⁷⁰ âyetinde Allah'a izafe edilen ve haberî sıfatlardan *yed* (el) kelimesiyle ilgili te'villerde bulunmaktadır. Ona göre Yahûdiler Allah'a isnat ettikleri eli bağıllıkla hakiki anlamda onun elinin olduğunu ve bağlı olduğunu kastetmemişlerdir. Zira akıllı bir kimse için bunun imkânsız olduğu konusunda şüphe yoktur. Dolayısıyla onlar bu ifadeyle Allah'ı cimrilikle itham etmek istemişler ve onun elinin kendilerine lütufta bulunmaktan alıkonulduğunu kastetmişlerdir. Bu tıpkı (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ)
 (مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ) “Elini boynuna kilitleme (eli sıkı/cimri olma).”⁷¹ âyetinde cimrilik anlamı kastedilen *yed* (el) kelimesi gibidir. Şöyle de denilmiştir: O'nun eli bize azap etmekten alıkonulmuş, engellenmiştir. O bize sadece buzağıya taptığımız süre kadar azap edecektir. Bu yorum Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir. Şu da söylenmiştir: Onlar bu ifadeyle Allah'ın fakir olduğunu murat etmişlerdir ki bu tıpkı onların (إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ) “Gerçekten Allah fakir, biz ise zenginiz.”⁷² sözleri gibidir. Cüşemî bu âyetin tefsiri bağlamında *yed* (elin) Allah Teâlâ'nın sıfatlarından olduğunu iddia eden Küllâbiyye fırkasının bu görüşünün fasit olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bu sıfat görünür âlemde de gaip âlemde de Allah hakkında makul değildir. Sıfat manasında *yed* (el) Arap lügatinde de mevcut değildir. Şayet sıfat anlamında “O'nun eli vardır” denilmesi caiz olsaydı bacak, ayak, göz, baş vb. uzuvlar hakkında da aynı şeylerin söylenmesi caiz olurdu ki bu da onun hakkında bilgisizliğe götürür.

et-Tehzib müellifi bu izahların akabinde Yahûdîlere cevap olarak Cenâb-ı Hakk'ın kendisi hakkında (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) “Hayır, O'nun iki eli de açıktır.” ibaresindeki tesniye olarak gelen iki *yed* (el) kelimesiyle ne kastedildiğine ilişkin olarak âlimlerin bu kelimeye

⁶⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/999; Kâdî Abdülcebâr da (مِنْ عِلْمِهِ) “ilminden” kelimesine (مَغْلُومِهِ) “malumundan” anlamı vermekte dolayısıyla Cüşemî gibi Allah hakkında sıfât-ı ma'nevîyeyi kabul ettiğini fakat sıfât-ı meânîyi kabul etmediğini beyan etmektedir. Bk. Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 131-133.

⁷⁰ el-Mâide 5/64.

⁷¹ el-İsrâ 17/29.

⁷² Âl-i İmrân 3/181.

nimet, kudret, mülk gibi anlamlar verdiğini, tesniye olarak gelmesinin ise mübalağa için zikredildiğini nakletmektedir. O bu ibare bağlamında son olarak şunu söylemektedir: Bu âyet ile *yed* (elin) Allah hakkında ispat edilmesine delil getirmek mümkün değildir. Zira bu cisimlerin niteliklerindedir. Dolayısıyla “*yed* (el) sıfattır.” denilemez. Çünkü bu akla uygun değildir. Akla uygun olmayan şeyin ispatı ise imkânsızdır.⁷³

et-Tehzîb müellifi (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) “Gözlerimizin önünde gemiyi yap.”⁷⁴ âyetinde

haberî sıfatlardan ‘*ayn* (göz) kelimesinin çoğul formu ve Allah’a izâfe edilmiş olan (بِأَعْيُنِنَا) kelimesine ilişkin şu anlamları nakletmektedir:

a- Buradaki (بِأَعْيُنِنَا) kelimesi “Gözetimimiz altında.” demektir. Bu İbn Abbas’tan nakledilmiştir.

b- (بِأَعْيُنِنَا) kelimesi, “Bilgimiz dâhilinde.” demektir. Bu Mukâtil’den (ö. 150/767) nakledilmiştir.

c- (بِأَعْيُنِنَا) “Korumamız altında.” anlamındadır. Bu Rebî’den nakledilmiştir.

d- (بِأَعْيُنِنَا) “Sana vekil olarak görevlendirdiğimiz meleklerimizden müteşekkil velilerimizin gözleri önünde.” demektir ki onlar Hz. Nûh’a (a.s.) gönderilmiş elçiler olup kendisine geminin nasıl yapılacağını öğretiyorlardı.⁷⁵

Müfessir Cüşemî (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ)

“Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin tepelerine inip işin

⁷³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2023-2028; Kâdî Abdülcebbâr’a göre de Allah’a *yed* (el) isnat edilemez. Ona göre Yahûdiler “Allah’ın eli sıkıdır” ifadesiyle Allah’ı cimri olmakla itham etmek istemişler buna karşı Cenâb-ı Hak da “Hayır, O’nun iki eli de açıktır” buyurarak cimri olmadığını aksine kullarına karşı dünya ve âhiret nimetlerini, aynı şekilde zahirî ve bâtinî nimetlerini bol bol verdiğini bildirmiştir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr Allah’a izafe edilen *yed* (el) kelimesini “nimet” olarak tevil etmektedir. Bk. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 230-232.

⁷⁴ Hûd 11/37.

⁷⁵ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3494; Kâdî Abdülcebbâr da Cüşemî gibi hakiki anlamda Allah’a ‘*ayn* (göz) isnat edilemeyeceğini, şayet Allah’a göz isnat edilirse bu durumda O’na başka uzuvların da isnat edilmesinin mümkün olacağını belirtmektedir. Ona göre (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) âyeti “Sana verdiğimiz basiret ve marifetle gemiyi yap” anlamındadır. Bk. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 380-381.

bitmesini mi bekliyorlar? Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür."⁷⁶ âyetinde söz konusu edilen "Allah'ın gelmesi"ne (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) ilişkin olarak şu te'villeri aktarmaktadır:

a- (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) ifadesinden maksat, "Onlara Allah'ın âyetlerinin delillerinin gelmesidir." Allah burada âyetlerinin şanını yüceltmek amacıyla âyetlerinin gelmesini kendisine izafe etmiştir. Bu tıpkı kral tarafından gönderilmiş büyük bir ordu geldiği zaman "Kral geldi" denilmesi gibidir.

b- (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ), "Allah'ın emrinin gelmesi." anlamındadır. Bu tıpkı (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ) "هل ينظرون إلا أن" (Kâfirler) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin emrinin gelmesini mi bekliyorlar?"⁷⁷ âyeti gibidir. Bu ikisi aynı anlamdadır. Zira O'nun emri de O'nun âyetlerinin delillerindedir. Nitekim Arap dilinde "Emîr filana vurdu, onu katletti, ona lütufta bulundu." denilir. Hâlbuki o sadece bu sayılanları emretmiştir, bizzat kendisi işi üstlenmemiştir. Buna rağmen emri kendisi verdiği için o işler kendisine izafe edilmiştir.

c- Bu âyette yer alan (فِي ظِلِّ) ibaresindeki *fi* (في) harf-i ceri *bâ* (باء) anlamındadır. Buna göre âyetin takdiri şöyle olur: "Onlar Allah'ın buluttan gölgeler ve melekleri getirmesini mi bekliyorlar? Bundan maksat ise meleklerle beraber bulutlar içerisinde kendilerine gelecek olan azaptır."

et-Tehzib müellifi Allah'a izafe edilen "ityân"a ilişkin bu izahlardan sonra Allah'a gelme izafe eden Müşebbihe'yi eleştirerek şöyle demektedir: Müşebbihe bu âyeti Allah hakkında *mecî*'/gelmenin caiz olduğuna delil getirmiştir. Hâlbuki bu mümkün değildir. Çünkü gelme cisimlerin niteliklerindedir. Cenâb-ı Hak kendisi hakkında (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur."⁷⁸ buyurmuştur. Buna göre şayet O gelen bir cisim olsaydı bu

⁷⁶ el-Bakara 2/210.

⁷⁷ en-Nahl 16/33.

⁷⁸ eş-Şûrâ 42/11.

durumda kesinlikle cisimlere benzemiş olurdu ve yine cisimlerin özelliklerinden hareketler ve sükkûnlar O'nun için söz konusu olurdu ki O bunlardan münezzehtir, yücedir.⁷⁹

Cüşemî benzer şekilde (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) “*Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman.*”⁸⁰ âyetinde Allah’a izafe edilen *mecî*’/gelmenin, Allah’ın emrinin, hükmünün, muhasebesinin, sevabının ya da azabının gelmesi, anlamlarına gelebileceğini belirtmekte ve hakiki anlamda Allah’ın gelmesinin söz konusu olamayacağını kabul ederek şöyle demektedir: Gelmeyi Allah’ın zâtının gelmesine hamletmek mümkün değildir. Çünkü O cisim değildir. Bu yüzden O’nun hakkında *mecî*’/gelme ve *zehâb*/gitme söz konusu olamaz.⁸¹

Cüşemî’nin söz konusu haberî sıfatları Allah hakkında reddetmesi, ona hakiki anlamda *yed* (el), *‘ayn* (göz), *ityân* (gelme), *mecî* (gelme) vb. isnat edilemeyeceğini söylemesi ve te’vil ederek uygun anlamlar vermesi, her haberî sıfatı muhkem âyetlere hamlederek te’vil eden Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini ve tefsirine yansıttığını göstermektedir. O bu meselede “Kur’ân’ın müteşâbihini muhkem olanına hamletme” prensibine göre hareket ederek her haberî sıfatı te’vil etme yoluna giden Mâtürîdî ve Eş‘arî ile yakın durmaktadır, diyebiliriz.⁸² Fakat o, Allah’ın zât ve sıfatına lâyük bir şekilde eli, yüzü, nefsi vardır. O’nun Kur’ân’da belirttiği gibi el, yüz ve nefis kelimelerinin tamamı keyfiyetsiz şekilde Allah’ın

⁷⁹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 1/848-849; Kâdî Abdülcebâr (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) âyetinin, “Allah’ın emrinin gelmesi” anlamında olduğunu söyleyerek Allah hakkında hakiki anlamda *ityân* (gelme) isnat edilemeyeceğini kabul etmektedir. Bk. Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 120-121.

⁸⁰ Fecr 89/22.

⁸¹ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfîr*, 10/7411; Kâdî Abdülcebâr’a göre (وَجَاءَ رَبُّكَ) âyeti “Rabbinin emrinin gelmesi” manasındadır. Bk. Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 689.

⁸² Ehl-i sünnet ekollerinin sıfatlar konusundaki yaklaşımına baktığımızda ittifak etmedikleri, Eş‘arî ve Mâtürîdî’nin bu konuda görüş ayrılığı içerisinde oldukları dikkat çekmektedir. Nitekim Eş‘arî Allah’ın sıfatlarının var olduğunu ve o sıfatların, O’nun zâtından ayrı bir şey olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Eş‘arîler Allah’ın kudret, irade, ilim, hayat, sem‘, basar, kelâm gibi sıfatları olduğunu ve bunların, O’nun zâtının aynı olmadığını kabul etmişlerdir. Mâtürîdî ise Allah’ın bu gibi sıfatları bulunduğunu lakin bunların zâtın dışında olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu sıfatlar ne Allah’ın zâtıyla aynı ne de O’nun zâtından ayrıdır. Dolayısıyla sıfatların zâttan ayrı müstakil bir mevcudiyetleri olmadığı için de o sıfatların artmasının kadimlerin de artmasını gerektirdiği söylenemez. Mâtürîdî bu bakış açısıyla Mu‘tezile’ye yaklaşmış daha doğrusu neredeyse onlarla ittifak etmiştir. Müslümanlar arasında, Allah Teâlâ’nın, alim, kâdir, semî‘, basîr, mürîd olduğu noktasında herhangi bir hilaf yoktur. İhtilaf sadece bu gibi sıfatların Allah’ın zâtından ayrı, kendilerine mahsus bir mevcudiyetleri bulunup bulunmadığı hususundadır. Bu noktada Mu‘tezile sıfatların zâttan ayrı mahiyetleri olacağını reddetmiştir. Eş‘arîler sıfatların zâtın dışında bir hüviyeti bulunduğunu bununla beraber ancak zâtlarla bulunabileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların, zâttan başka bir şey olmadığını kabul ederek neredeyse Mu‘tezile ile hemfikir olmuştur. Mâtürîdî, Allah’ın, kendisini vasfettiği tüm sıfatları ve halleri olduğu gibi kabul eder ve bu sıfatları reddetmek suretiyle asıllarını değiştirmeye kalkışmadan Cenâb-ı Hakk’ın cismiyet, mekân ve zamandan münezzehtir olduğunu ikrar eder. Fakat o, Allah Teâlâ’nın yüz, el, göz gibi uzuvlara sahip olduğunu ifade eden ve haberî sıfatları ihtiva eden âyetler konusunda bir te’vilci edasıyla durur ve “Kur’ân’ın müteşâbihini muhkem olanına hamletme” prensibine göre hareket eder. Böylece o, teşâbih, teccîm, mekân veya zaman çağrıştıran her haberî sıfatı te’vil eder. Böyle yapmakla o Mu‘tezile’ye yaklaşır yahut onlarla mutabık kalır. Bk. Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/173-175; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 208-209.

sıfatlarıdır. Bu sıfatların nasıl olduğunu bilemeyiz fakat Allah kendisi bilir, diyerek söz konusu sıfatları te'vil yoluna gitmeyen Ebû Hanife (ö. 150/767) ile görüş ayrılığı içerisindedir.⁸³ Aynı şekilde o, Allah'ın iki gözü, iki eli, iki ayağı, yüzü ve yanı (*cenb*) olduğunu söyleyerek O'nun uzuvları olduğunu iddia eden Mücessime ile de ihtilaf halindedir.⁸⁴

Sonuç

Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzib fi't-Tefsîr* adlı tefsirinde ilâhiyyât bahisleri ve Mu'tezilî görüşlerin etkisini incelediğimiz bu çalışmada onun ilâhiyyât kapsamına giren kelâmî konularda Mu'tezile'nin prensiplerini benimsediğini ve tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda müfessir Cüşemî Allah'ın var ve bir olduğunu, evrenin eşsiz yaratıcısı olduğunu kabul etmektedir. Fakat o Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcı olduğunu reddetmektedir. Bu durum onun Mu'tezile'nin “adalet” prensibinden etkilendiğini göstermektedir. Dolayısıyla Cüşemî kulların fiillerini Allah'ın yarattığı şeyler hâricinde tutan görüşüyle, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezile ile hemfikir, kulların bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ile ihtilaf halindedir.

et-Tehzib müellifi Allah'ın hem zât hem de sıfatları itibariyle benzerlikten (*misl*) münezzehe olduğunu kabul etmektedir. Müfessir bu meselede Allah'ın benzerinin olmadığını ittifakla kabul eden Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamcılarıyla hemfikir, Allah'ı başka varlıklara benzeten Müşebbihe ile görüş ayrılığı içerisindedir.

Cüşemî Allah'ın bir “şey” olduğunu kabul etmekle birlikte O'nun hakkında “cisim” denilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Allah cisim, cevher ve araz değildir. Müfessir bu görüşüyle, Allah hakkında “cisim” demenin caiz olmadığını savunan Mu'tezile ve ehl-i sünnet ekolleriyle ittifak halindedir. O, Allah'ın cismi, sınırı ve sonu olduğunu iddia eden Kerrâmiyye ve Allah'ın cisim olduğunu ileri süren Mücessime ile fikir ayrılığı içerisindedir.

et-Tehzib müellifi Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini iddia ederek bu meselede ittifakla Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu ileri süren Mu'tezile ekolüyle hemfikirdir. O, bu konuda Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görüleceğini ittifakla kabul eden Ehl-i sünnet ekolleriyle görüş ayrılığı içerisindedir. Cüşemî'nin Allah'ın görülmeyeceğini iddia etmesinin temelinde aslında Mu'tezile'nin “tevhîd” prensibinin yer aldığını belirtebiliriz.

⁸³ Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 68, 70.

⁸⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 1/265; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 192; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/121.

Cüşemî'nin sıfatlar meselesine yaklaşımına baktığımızda Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini ve tefsirinde âyetleri yorumlamasına yansıttığını söyleyebiliriz. Zira Mu'tezile Allah'ın hayy, âlim, kâdir, semî', basîr, mürîd ve mütekellim gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmiş fakat bunların (müstakil manalar halinde) var oluşunu ve Allah'ın zâtı ile bulunuşunu inkâr etmiştir. Mu'tezile sübûtî sıfatları iki gruba ayırmıştır. İlk grup hayy, âlim, kâdir gibi türemiş/müştak kelimelerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bu sıfatlara sıfât-1 ma'neviyye denilir. İkinci grup ise hayat, ilim, kudret gibi mastar sîgasındaki kelimelerdir. Bu sıfatlara da sıfât-1 meânî denilir. Mu'tezile bunları Allah'a nispet etmez. Müfessir Cüşemî'nin *el-hayy*, *el-kayyûm*, *el-'aliyy*, *el-'azîm* gibi sıfatları Allah'ın sıfatları olarak kabul edip anlamlar vermesi tıpkı Mu'tezile gibi Allah hakkında sıfât-1 ma'neviyyeyi kabul ettiğini göstermektedir. Fakat o bu gibi sıfatların mastar hallerini Allah hakkında kabul etmemektedir. Meselâ Allah'ı "ilim" (علم) sahibi olmakla vasfetmemekte, O'nun hakkında geçen ilmi, malum (معلوم) olarak anlamlandırmakta ve dolayısıyla tıpkı Mu'tezile gibi sıfât-1 meânîyi kabul etmemektedir. Eş'arîler sıfatların zâtın dışında bir hüviyeti bulunduğunu bununla beraber ancak zâtle bulunabileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların, zâttan başka bir şey olmadığını kararlaştırarak neredeyse Mu'tezile ile hemfikir olmuştur.

Cüşemî'nin haberî sıfatları Allah hakkında reddetmesi, O'na hakiki anlamda *yed* (el), *'ayn* (göz), *ityân* (gelme), *mecî'* (gelme) vb. isnat edilemeyeceğini söylemesi ve te'vil ederek uygun anlamlar vermesi, her haberî sıfatı muhkem âyetlere hamlederek te'vil eden Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Kaynakça

Abdülcebbar, Kâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnân Zerzûr. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.

Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm 'Usmân. b.y.: Mektebetu Vehbe, 3. Basım. 1416/1996.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, 1994.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-firkati'n-nâciye minhâ*. thk. Muhammed 'Usmân el-Huş. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDVY, 7. Basım, 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fi mâ yecibu i 'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fi 'ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDVY, 3. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Muhammed. "Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. es-Sâbit. *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Ğurâbe. Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2. Cilt. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısırî - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, 1439-1440/2018-2019.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrût-Lübânî: y.y., 2. Basım, 1407/1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullâh Huleyf. el-İskenderiyye: y.y., ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullâh Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İâsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Özdemir, Faruk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. b.y.: DİBY, 3. Basım, ts.
- Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 685-713.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1414/1993.

Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971.