

Mu'tezîlî-Şîi Kur'an Yorumu Açısından Emâli'l-Murtazâ

Ru'yetullah ve Kaza-Kader Meselesi Örneği

Dr. Muhammed COŞKUN*

Öz: Hicrî beşinci yüzyıl âlimlerinden eş-Şerîf el-Murtazâ (öl, 436/1044), hem Mu'tezîlî hem Şîi olması ve hem müfessir hem de kelamcı olması itibariyle, kendine özgü bir şahsiyettir. Onun *Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid (Emâli'l-Murtazâ)* isimli eseri, mensup olduğu Şîi-Mu'tezîlî düşünce havzasının kelam paradigması içerisinde çeşitli Kur'an âyetlerini yorumlaması açısından dikkate değer görünmektedir. Bu yazıda söz konusu eserde Şîi-Mu'tezîlî bakış açısından yapılan Kur'an yorumlarından ikisini (ru'yetullah ve Kaza-Kader meselesi) ele alacak ve bu yorumları yer yer Sünnî bakış açısından yapılan yorumlarla mukayese etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: eş-Şerîf el-Murtazâ, Emâli, Mu'tezile, Şia, Tefsir, Kelam.

Amâli al-Murtadâ from the Point of View Shiite-Mu'tazilite Perspective of the Qur'anic Interpretation

Abstract: Sharif al-Murtada (d. 436/1044) who is a Shiite-Mu'tazilite scholar in the fifth century AH, an eminent theologian as well as a commentator of Qur'an. In his remarkable work entitled *Gurerü'l-fawaid wa dürerü'l-kalâid (Amâli al-Murtada)*, he exegises various Qur'anic verses according to Shiite-Mu'tazilite theological thought. This article deals with the problem of the vision of God (ru'yatullah) and predestination (Qadha-Qadar) from the point of view Shiite-Mu'tazilite perspective of the Qur'anic interpretation. Also I will compare this Qur'anic understanding with the Sunni Qur'anic interpretation.

Keywords: Sharif al-Murtadâ, Amâli, Qur'anic Exegesis, Theology, Mu'tazilah, Shîa

1-Giriş

Bu yazıda Mu'tezile kelamının son büyük temsilcilerinden Kâdî Abdülcebbâr'dan (öl, 415/1024) belli ölçüde etkilenmiş ve Şîi usûlî gelenek içerisinde zamanının öncüsü olmuş, hem Şia hem Mu'tezile ilim havzasından beslenmiş ve gerek tefsir gerek kelam alanında önemli eserler vermiş olan eş-Şerîf el-Murtazâ'nın (öl, 436/1044) *Emâli'l-Murtazâ* olarak da isimlendirilen *Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid* adlı eserini, özellikle muhtevastaki Mu'tezîlî Kur'an yorumları çerçevesinde ele alacağız. Şerîf Murtazâ'nın bu eseri, Celil Kiraz tarafından *Müşkilü'l-Kur'an* açısından incelenmiş, bu inceleme çerçevesinde müellifin hayatı ve ilmi kişiliği üzerinde genişçe durulmuş, eserdeki muhteva tafsilatlı olarak ele alınmıştır.¹ Bu yüzden bu yazıda, Kiraz'ın söz konusu eserinde üzerinde genişçe durmadığı Mu'tezîlî yorumlar merkeze alınacak, diğer hususlara yazı bütünlüğü açısından kısaca temas edilip ilgili kaynaklara yapılan atıflarla yetinile-

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

¹ bk. Celil Kiraz, *Şerif Murtaza'nın Emali'sinde Kur'an'ın Müşkilleri*, Bursa, 2010.

cektir. Eserdeki Mu'tezilî yorumlar içerisinde -makale sınırlarının yetersizliği sebebiyle- sadece ru'yettullah ve kaza-kader meselelerini ele alacağız.

Bilindiği gibi genel anlamda kelim ilmi, bütün dinî disiplinlerin altyapısı ve zihinsel belirleyicisi olarak kabul edilmektedir.² Gazâlî (öl, 505/1111) usûle dair eseri *el-Mustasfâ*'nın hemen başında ilimler içinde en kapsamlı ve aslî olanın kelim ilmi olduğunu, tefsir dâhil tüm dinî ilimlerin kelama tabi olduğunu kaydetmekte,³ kelim ilminin dindeki küllî kaideleri belirlemesi açısından kuşatıcı ve tümel konumda olduğunu, diğer bütün ilimlerin kelim tarafından çizilen çerçeve içerisinde hareket ettiklerini vurgulamaktadır. Doğrusu Gazâlî'nin bu tavrı, kelim ilmüne sahip olmadığı bir yetkiyi atfetmek ya da tefsir ve diğer disiplinlerin alanını daraltmak şeklinde değil, açık bir durum tespiti olarak anlaşılmalıdır. Zira kendisinin de ifade ettiği gibi kelim ilmi klasik dinî ilimler arasında, küllî kaideler belirlemek, dinin temel paradigmasını inşa etmek şeklinde bir işleve sahiptir.⁴ Kelam tartışmaları çerçevesinde giderek bir düşünce sisteminin ve kabuller bütünü'nün şekillenmiş olduğu muhakkaktır. Bu bütün bazen belirli bir mezhebin diğerlerinden farklı olarak benimsediği ilkelerden teşekkül etmekte, bazen de birden çok mezhebin ortak kabullerini ihtiva etmektedir. Örneğin Eş'arî kelamı ile Mu'tezile kelamını birbirinden ayıran ilahî zât ve sıfatlar meselesi, salah-aslah meselesi ve bunlara bağlı olarak gelişen hüsn-kubh, irade-cebr vb. düşünceler belirli bir mezhebi diğerlerinden ayıran kabuller çerçevesinde sayılabilecekken; atomcu evren anlayışının benimsenmesi, kıyasul-ğâib 'aleş-şâhid yönteminin kullanılması,⁵ Kur'an'ın icâzına vurgu yapılması gibi hususlar, bahsi geçen iki mezhep arasında büyük oranda müşterek olan kabuller kategorisinde sayılabilir. Buradan hareketle kelim disiplininin dinî düşüncenin bütünü'nü şu ya da bu ölçüde belirleyen temel kodları koyutlamış olduğunu söylemek mümkündür. Varlık ve bilgi anlayışı itibarıyla kelim ilminde şekillendirilmiş olan temel paradigmanın tefsir faaliyeti üzerindeki hâkimiyeti, müfessirlerin satır aralarında sıklıkla ifade etmiş oldukları bir durumdur.⁶ Fahreddin Râzî (öl, 606/1209), Âl-i İmrân 3/7. âyetin tefsirinde, kelim mezheplerinin muhkem ve müteşâbihleri belirlerken dahî kendi ilkeleri uyarınca hareket ettiklerini, mezhep ilkelerine uyan âyetlerin muhkem, diğerlerinin ise müteşâbih

2 bk. Hasan Hacak, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi, Fıkıh-Kelam İlişkisine Dair Bir Analiz*, İstanbul, 2007, s. 30.

3 bk. Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine, ts. I, 16 vd.

4 Kelamın diğer dinî disiplinler üzerindeki otoritesi konusunda bk. Muhammed Salih M. es-Seyyid, *Asâletü 'ilmi'l-kelâm*, Kahire, 1987, s. 45.

5 Konuyla ilgili olarak bk. Ahmet Erkol, "Kelam İlminde Kıyasul-Gaib Aleş-Şahid Metodunun Kullanımı," *Ekev Akademik Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Yaz, 2004, s. 165.

6 "Kelam tartışmaları çerçevesinde şekillendirilmiş olan paradigma" ifadesiyle sadece belli bir mezhebi değil, hangisi olduğu fark etmeksizin, mutlak anlamda "mezhep paradigması"nı kast ediyoruz. Bu çerçevede söz konusu mezhep paradigmasının Sünnî, Şii ya da Mu'tezilî olması herhangi bir fark oluşturmamaktadır. Ayrıca burada herhangi bir "mezhep paradigmasının" yanlış ya da kusurlu olduğunu da iddia etmiyoruz. Çünkü herhangi bir mezhebin ana ilkelerinin doğruluğu ya da yanlışlığı hem bizim konumuz değildir, hem de böyle bir yargıya, yorumcunun kendi kabullerinden bağımsız olarak ulaşmak mümkün değildir. Yani herhangi bir mezhebin doğruluğundan ya da yanlışlığından, ancak belli kabuller açısından, belli bir perspektiften bakılarak söz edilebilir. Diğer taraftan kelamî paradigma kadar fıkıh paradigması da önemli bir belirleyicidir. Örneğin Celaleyn şârihlerinden Sâvî; sahabe sözü, sahih hadis, hatta âyetin zahiri dahi olsa, dört mezhep dışında kalan hiçbir görüşün taklit edilmesinin caiz olmadığını, her nasıl olursa olsun dört mezhebin dışına çıkan kimsenin sapkın olmakla kalmayıp başkalarını da saptıracağını ifade etmektedir. (bk. Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü's-Sâvî 'alâ tefsîri'l-Celaleyn*, İstanbul (Matbaa-i Âmire) 1900, III, 10) Bizim yukarıdaki ifadeden amacımız ise, söz konusu "mezhep paradigmasının", tefsirdeki belirleyici rolüne işaret etmektir.

sayılmasının hem Mu'tezile hem Ehl-i sünnet tarafından sergilenen ortak bir davranış olduğunu kaydetmektedir.⁷ Bu çerçevede Mu'tezilî müfessir Ebu Müslim el-İsfehânî'yi, mezhebine muvafık âyetleri muhkem kabul edip diğerlerini müteşâbih addetmekle suçlayan ve onun bu tavrını yadırgayan Râzî,⁸ konunun sonunda, bunun aslında herkes (cumhûrî'n-nâs) tarafından sergilenen ortak bir tavır olduğunu ifade etmektedir.⁹ Gerçekten de özellikle kelim disiplininde tartışılmış olan mevzulara taalluk eden âyetlerin tefsirlerde ele alınışını yakından incelediğimiz zaman, bu tartışmaların tefsiri ne kadar derinden etkilediğini açıkça görmekteyiz. Buna örnek olarak Şîa'nın erken dönem tefsirlerinden olan İbn Furât el-Kûfî (öl, 310/922), Ayyâşî (öl 320/932) ve Kummî (öl, 329/941) gibi müfessirlerin birçok âyeti Hz. Ali'nin imametine hamletmelerini zikredebiliriz. Adı geçen tefsirlere üstünkörü bir göz atıldığında, Hz. Ali ya da imamet konusu ile (sağduyu çerçevesinde kalmak koşuluyla) ilişkisini kurmanın pek mümkün olmadığı birçok âyetin bu yönde te'vil edildiğini, hatta zaman zaman, birçok âyetin tahrif edilmiş olduğu şeklinde iddiaların bile seslendirildiğini görmekteyiz.¹⁰

Örneğin İbn Furât, Fatiha suresindeki, “صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ” âyetinde sözü edilen “kendilerine nimet verilenler” ifadesi ile Hz. Ali taraftarlarının (şî'atu Ali), nimet ifadesiyle ise onun velayetinin kast edildiğini söylemekte ve bunu Şîa geleneğinden naklettiği bir rivayet ile teyit etmeye çalışmaktadır.¹¹ Yine İbn Furât birçok âyetin tefsirinde naklettiği rivâyetlerde kendi mezhep kabullerini pekiştirme amacı gütmektedir. Örneğin “وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ” ifadesinin geçtiği Bakara 2/40 âyetinin sadece bu kısmı ile ilgili bir rivâyet nakletmekte ve bu rivayete dayanarak söz konusu ifadenin Hz. Ali'nin velâyeti konusunda nâzil olduğunu söylemektedir.¹² Benzer şekilde Yusuf suresinde yer alan “قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ” âyetinin¹³ Ehl-i Bey'tin imametine delil olduğunu iddia eden İbn Furât'a göre, imamların velayetini kabul etmeyenler delalet ehlidir ve bu âyet buna işaret etmektedir.¹⁴

Benzer yorumları Kummî tefsirinde de bulmak mümkündür. Örneğin “ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ” âyetinin yer aldığı Bakara 2/2 tefsirinde “الْكِتَابُ” lafzının Hz. Ali anlamına geldiği ile ilgili görüş belirtmiş ve bu ifadenin Hz. Ali'nin muttakiler için yol göstericiliği manasına geldiğini savunmuştur.¹⁶ Yine Kummî'ye göre Bakara suresindeki “بِعِزَّتِكَ يَا اللَّهُ”¹⁷ âyetinde yer alan “بِعِزَّتِكَ” ifadesi ile Hz. Ali

7 bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1981, VII, 182

8 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 188

9 Râzî'nin ifadesi şöyledir;

فَطَهَّرَ بِمَا ذَكَرْنَاهُ أَنَّ الْقَانُونَ الْمُسْتَمِيرَ عِنْدَ جُمْهُورِ النَّاسِ أَنَّ كُلَّ آيَةٍ تُؤَافِقُ مَذْهَبَهُمْ فَهِيَ الْمُحْكَمَةُ وَكُلُّ آيَةٍ تُخَالِفُهُمْ فَهِيَ الْمُتَشَابِهَةُ.

bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, VII, 189.

10 Bu müfessirler ve tefsirleri hakkında bilgi ve yukarıda ifade ettiğimiz türden yorumlarına örnekler için bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2007, s. 57-71; Sabuhi Shahavatov, *Nüzûl Ortamını Gözardı Etmede Mezhep Taassubunun Rolü-Şîa Tefsirleri Bağlamında*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. SBE, İstanbul, 2014, s. 121-154.

11 bk. İbn Furât el-Kûfî, *Tefsiru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kazım, Beyrut, 1992, I/52

12 Sabuhi Shahavatov, *Nüzûl Ortamını Gözardı Etmede Mezhep Taassubunun Rolü*, s. 125-126.

13 Yusuf 12/108

14 İbn Furat, *Tefsîr*, I/201.

15 Bakara 2/40

16 Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâiri, Kum, ts, I,30

17 Bakara 2/26.

kast edilmiştir.¹⁸ Benzer şekilde Nisâ suresinin 64. âyetindeki¹⁹ “جَاؤُوكَ” ifadesinin aslında “وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا” şeklinde inzâl edildiğini²⁰ savunan Kummî’ye göre Nûr suresinde yer alan “مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ”²¹ âyeti Ehl-i Beyt imamlarının, yeryüzünde zulüm ve gasptan sonra Allah tarafından halife kılınacaklarına dair bir vaat içermektedir. Kummî’ye göre bu âyetin tevli, yani âyette vaat edilen şeyin gerçekleşmesi tenzilinden sonradır.²²

Kummî, Ehl-i Kitapla ilgili “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ”²³ âyetini de Ehl-i Beyt’e hamleden rivâyetler zikretmektedir. Ona göre bu âyetteki eleştirisi, Ebû Zerr’i sürgüne göndermiş olan Hz. Osman’a yöneliktir.²⁴

Nihâyet Ayyâşi, tıpkı İbn Furât ve Kummî gibi, tefsirinde seçtiği ve naklettiği rivâyetlerde mezhep kabullerini pekiştirecek bir istikamet izlemektedir. Örneğin “فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مَنِى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ”²⁵ ifadesinin geçtiği Bakara 2/38 âyetinin sadece bu kısmı ile ilgili rivâyet nakletmiş ve “هُدًى” ifadesinin Hz. Ali²⁶ hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.

Kur’an’da tahrif edilmiş bölümler bulunduğunu düşünen Ayyâşi’nin buna delil olarak sunduğu âyetlerden biri “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا”²⁷ âyetidir. Ayyâşi’ye göre bu âyet aslında “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَلِ مُحَمَّدٍ” şeklinde nazil olmuş, fakat mushafa böyle yazılmamıştır.²⁸

Ayyâşi mezhep esası olan imameti veya Hz. Ali’nin faziletini delillendirmek için, bu konuyla ilgisi olmayan birçok âyeti bu meseleyle ilişkilendirerek tefsir etmekte veya bu konuda rivâyetler aktarmaktadır. Örneğin “يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ”²⁹ âyetinde eleştiriyeye muhatap olan kimselerin Hz. Ali’nin düşmanları olduğunu, dolayısıyla bu kimselerin ebedi olarak cehennemde kalacaklarını ifade eden rivâyetler nakletmiştir.³⁰ Yine Ayyâşi’ye göre Araf suresinde yer alan “وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ”³¹ âyetindeki “مُؤَذِّنٌ” (seslenecek kişi) ifadesinden kast edilen Hz. Ali’dir. Ayrıca Hz. Peygamber Ali’ye en az yirmi kez “*Ey Ali, sen ve senden sonraki imamlar bellidir. Sizi tanımayan ve sizlerin de tanımadığımız kişiler cennete girmeyecektir. Sizi inkâr etmeyen ve sizin de inkâr etmedikleriniz de cehenneme giremezler*” dediği şeklinde bir rivâyet aktarmaktadır.³²

Elbette bunlar kelimada şekillenmiş olan paradigmanın tefsir üzerindeki etkisi çerçevesinde

18 Kummî, *Tefsîr*, I, 34-35.

19 Nisa 4/64; “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا”

20 Kummî, *Tefsîr*, I, 142.

21 Nur 24/55.

22 Kummî, *Tefsîr*, II, 108.

23 Nahl 2/84.

24 Kummî, *Tefsîr*, I, 51.

25 Bakara 2/38.

26 Ayyâşi, Ebû’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd, *Tefsîru’l-Ayyâşi*, thk. Hâşim Resuli el-Muhallâti, Beyrut, 1991, I, 60.

27 Bakara 2/59.

28 Ayyâşi, *Tefsîr*, I, 63.

29 Maide 5/37.

30 Ayyâşi, *Tefsîr*, I, 364.

31 Araf 7/44.

32 Ayyâşi, *Tefsîr*, II, 21.

verilebilecek en aşırı örnekler olarak düşünülebilir. Bu kadar aşırı olmamakla birlikte, Mu'tezile geleneğinde de mezhep eksenli yorumların sık sık yapıldığını, hatta bunun kısmen sünnî müfessirler için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Kâdî Abdülcebbar'ın *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-metâ'in* isimli eseri, diğer mezhepler tarafından çeşitli tartışmalarda delil olarak kullanılan âyetlerin Mu'tezilî perspektiften karşı yoruma tabî tutulduğu önemli bir vesika niteliğindedir. Diğer taraftan bir başka önemli Mu'tezilî müfessir olan Zemahşerî'nin (öl, 538/1143) *el-Keşşâf*'ta yapmış olduğu birçok yorumun, sünnî bir müfessir olan İbnü'l-Müneyyir (öl, 683/1284) tarafından *el-İntisâf fî-mâ tezammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* adlı bir şerhte tek tek ele alınıp eleştirilmiş olması, ayrıca Ebû Hayyan (öl, 745/1344),³³ Semîn el-Halebî (öl, 756/1355),³⁴ Âlûsî (öl, 1270/1854)³⁵ gibi birçok müfessirin Zemahşerî'yi kıraatleri kendi mezhebi uyarınca tevcih ettiği yönünde eleştirmesi de³⁶ tefsirde mezhep refleksinin şu ya da bu ölçüde varlığını göstermesi açısından dikkate değerdir. Şîa ve Mu'tezile'nin yaptığı ölçüde olmasa da, çeşitli sünnî tefsirlerde de benzer bir tavır görmek mümkündür. Örneğin Fahreddin er-Râzî, Hz. Ebû Bekr'in fazileti ve ilk halife olmasının isabetliliği konusunda birçok Kur'an âyetini delil olarak göstermiştir.³⁷

Şerif el-Murtazâ'nın Mu'tezile ile Şîa'nın kesişim noktasında yer alan bir isim olması, onun *Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*'inin (Emâlî'sinin) de gerek Mu'tezile'nin gerek Şîa'nın benimsemiş oldukları itikâdî ilkeler açısından farklı yorumlanması gerektiği düşünülen âyet ve hadislerin oldukça zengin ve kendine özgü bir yaklaşımla ele alındığı bir çalışma hüviyetine sahip olmasını sağlamıştır. Bu itibarla onun Emâlî'si üzerine yapılacak incelemelerin hem tefsir çalışmalarına genel anlamda katkı sunacağı hem de tefsir disiplini ile kelim disiplinleri arasındaki etkileşimin boyutlarının analizine yönelik çalışmalara kaynak niteliğinde veriler sunacağı açıktır.

3-eş-Şerif el-Murtazâ ve İlmî Şahsiyeti

Tam adı Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn b. Musa b. Muhammed el-Mûsevî el-Alevî olan eş-Şerif el-Murtaza,³⁸ 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuştur.³⁹ Yaşadığı dönem, 320/922 yılından başlayan ve Selçukluların Bağdat'ı aldıkları 447/1055 tarihine kadar bütün Irak ve Fars topraklarında hakimiyet kurmuş olan Büveyhîler dönemidir.⁴⁰ Bu dönemde Abbâsî hilafeti oldukça zayıflamış, siyasî çalkantılar had safhaya ulaşmıştır. Bir taraftan Büveyhîlerin Abbâsî hilafeti üzerinde hakimiyet kurma çabaları, diğer taraftan Büveyhîlerle Fâtımîler arasındaki ihtilaflar,

33 Ebû Hayyân'ın bu iddiası için bk. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahrî'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrut 1993, III, 129.

34 bk. Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmî'l-Kitâbî'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımaşk 1986, V, 166 vd.

35 bk. Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddin Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut ts., VIII, 33.

36 Bu eleştirilerin genişçe ele alındığı bir çalışma olarak bk. Mehmet Dağ, "Mu'tezile Mezhebine Elh-i Sunnet'in İsnâdı: 'Kıraatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özeline Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marife*, sayı: 3, kış 2003, yıl: 3, s. 219-258, Konya 2003; Mustafa Kılıç, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2014, s. 381-404.

37 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXIV, 25, XXXI, 205; a.mlf, *el-Erba'în fî usûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, 1986, II, 286.

38 Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru 'alâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaud-M. Naïm el-Araksûsî, Beyrut, 1983, XVII, 588; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâ'î'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1994, III, 316.

39 Ziriklî, Hayrettin, *el-'Alâm Kamusu terâcim lieşherî'r-ricâlî ve'n-nisâi mine'l-arab ve'l-müste'ribine ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut, 2002, IV, 278; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-asri'l-hâdir*, y.y, 1988, II, 358.

40 Ahmed Muhammed el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza: hayâtuhü, sekâfetu'hü, edebuhü ve nakdu'hü*, Beyrut, 2008, s. 11.

döneme damgasını vurmuştur. Söz konusu siyasi ihtilaflar toplumsal alanda oldukça kozmopolit bir yapının oluşmasına neden olmuş, mezhep çatışmaları da dahil olmak üzere⁴¹ değişik fırka ve ekoller arasında tartışmalar yaşanmıştır.⁴² Hatta bu tür bir siyasi-toplumsal kargaşa esnasında Şerif el-Murtazâ'nın evi de yakılmıştır.⁴³ Büveyhilerin farklı görüşlere kısmen hoşgörü ile yaklaşıyor olması bu ortamın daha da gelişmesine sebep olmuştur.⁴⁴ Diğer taraftan siyasi ve toplumsal alandaki çatışma ve ihtilafların kültürel ve ilmî hayat üzerinde bilinen herhangi bir olumsuz etkisi olmamış, aksine bu dönemde özellikle es-Sâhib b. Abbâd (öl, 384/994) ve İbnü'l-'Amîd (öl, 360/970) gibi ilim adamlarının vezirlik makamına yükselmeleri ve Adudu'd-Devle gibi bazı vezirlerin ilim adamlarına destek olmasının da katkısıyla, oldukça geniş ve etkili bir ilim ve kültür hayatı yaşanmıştır.⁴⁵

İşte böyle bir ilim ve kültür atmosferinde doğup yetişen Şerif el-Murtazâ'nın babası, Şia'nın kabul ettiği on iki imamdan bir olan Musa el-Kazım'ın neslinden⁴⁶ Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Musa el-Alevî (öl, 400/1009), annesi ise Utruş lakaplı Zeydî imam Muhammed el-Hasan b. Ali'nin (öl, 304/916) torunlarından Fatıma bnt. Hüseyin'dir.⁴⁷ İlk eğitimini ailesinden aldıktan sonra⁴⁸ daha çocuk yaşta iken dönemin meşhur âlimi Şeyh Müfid'den (öl, 423/1022) imamiye mezhebinin fıkıh ve kelamını öğrenmiş,⁴⁹ on beş yaşlarında iken İbn Nebâte es-Sâdî'den (öl, 405/1014) Arap dili ve edebiyatı dersleri almış,⁵⁰ Hadis alanında İbn Babeveyh'ten,⁵¹ Arap dili ve edebiyatı alanında İbn Cinnî (öl, 392/1002) ve Mu'tezile temayüllü Şii bir âlim olan Muhammed b. Umrân el-Merzübanî'den (öl, 384/994) eğitim almıştır. Mu'tezile'ye dair bilgilerini Kâdî Abdülcebâr'dan (öl, 415/1024) ve Kâdî Ali b. el-Muhsin et-Tennühî'den (öl, 447/1055) almıştır. 380/990 yılında küçük kardeşi Muhammed'le (Şerif er-Radî) birlikte babasının yardımcısı olarak nakiblik (Şii toplumun dinî ve dünyevî konularda önderliği) görevine başlamış,⁵² ancak dört yıl sonra babası ve kardeşiyle beraber bu görevden azledilmiş, 397/1007'de Halife Kadir-Billah tarafından tekrar nakib olarak tayin edilmiştir. 'Alemü'l-hüdâ ünvanı ise kendisine Büveyhî veziri Amîdüddeve tarafından verilmiştir.⁵³ 406/1015 yılında hac emirliği, mezalim ve nakibu'n-nükebâlık görevlerine getirilmiş,⁵⁴ hayatının sonuna kadar bu görevlerini sürdürmüştür. İtidalli şahsiyeti, büyük serveti, resmi görevleri, geniş bilgisi, edebi yetenekleri, öğrenci yetiştirme ve eser telifi gibi faaliyetleri, Şerif el-Murtaza'yı devrinde Bağdat'ın siyasi ve sosyal hayatında etkili bir isim haline getirmiştir.⁵⁵ Dönemindeki Sünni- Şii çatışmalarında Şiiler'in sözcülüğünü üstlenen

41 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed A. 'Atâ-Mustafa A. 'Atâ, Beyrut, 1992, XIV, 155 vd.

42 bk. İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. M. Yusuf ed-Dekkâk, Beyrut, 1987, VII, 92 vd; H. Ahmed Mahmud-Ahmed İbrahim eş-Şerif, *el-'Alemü'l-İslâmî fi'l-'asri'l-'abbâsi*, Beyrut, ts, s. 526-527.

43 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 171.

44 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 12.

45 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 14, 17-18.

46 Zehebi, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, XVII, 588; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 314; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin*, II, 358.

47 İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehcü'l-belâğa*, thk. M. Ebu'-Fadl İbrahim, Beyrut, 1996, I, 31; el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 31-32.

48 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 34.

49 bk. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut, 2002, V, 530.

50 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 35.

51 Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII/ 586-588.

52 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIV, 344; Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, XXXVIII/ 586-588.

53 Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, XXXVIII/ 586-588.

54 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, 111.

55 Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, XXXVIII/ 586-588; el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 38.

Murtaza, gerek Büveyhi emirleri gerekse halife nezdinde önemli teşebbüslerde bulunarak ihtilafların çözümünü için çaba sarfetmiştir.⁵⁶ Şeyh Müfid (öl, 413/1022) ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl, 460/1067) dahil olduğu muteahhir Şîî ulema gibi, Şerif Murtazâ usulde, Mutezile'den etkilenmiş ve itizali-aklı metodu, imamiyye'de kullanan ilk kişi sayılan Müfid'in silsilesini takip etmiştir. Şerif Murtazâ, imamiye tarafından bu usulün onbirinci asırdaki temsilcisi görülmektedir.⁵⁷ 25 Rebiülewel 436 (20 Ekim 1044) tarihinde vefat etmiştir.⁵⁸ Yaşadığı dönemde imamiyye Şiası'nın en yetkili alimi olarak tanınan Şerif el-Murtaza,⁵⁹ büyük servetiyle Şii öğrencilerin yetişmesine destek olmuş, 80.000 cilt kitap ihtiva ettiği söylenen bir kütüphane kurmuştur. Ebû Cafer et-Tûsî, Ahmed b. Ali en-Necaşî, Kâdî Abdülaziz b. Berrac et-Trablusi gibi şahsiyetler önde gelen öğrencileri arasındadır. Bağdat imamiye ekolünün (Usüliyye) akılcı yönü Şerif el-Murtaza ile zirveye ulaşmıştır. Hocası Şeyh Müfid'in sem'i deliller olmadan aklın dini bir hükme varamayacağı şeklindeki düşüncesine karşı çıkan Murtaza, dinin temel gerçeklerinin tespitinde akla büyük pay ayrılmasının gerektiğini söyleyerek Mu'tezile'ye uygun bir düşünce ortaya koymuştur. Bununla beraber onun birçok konuda Mu'tezile'ye yönelttiği tenkitleri bulunmaktadır. Buna imamet meseleleri dahil olduğu gibi halku'l-Kur'an konusu da dahildir.⁶⁰ Bazı Şii rivayetleri kabul etmeyip Kur'an'ın elde mevcut nüshasının Hz. Peygamber devrindeki metinle aynı olduğunu vurgulayan Murtazâ, Kur'an'ı mahlûk diye nitelemenin uygun sayılmayacağını belirtmiştir. Mu'tezilî temayüllerine rağmen felsefeye karşı çıkarak felsefecileri şiddetle eleştirmiştir. İmamiyye geleneğine sıkı bir şekilde bağlı bulunan Şerif el-Murtaza, Hz. Ali'nin Resülullah tarafından tayin edilmiş vasi olduğunu yahut diğer imamlardan herhangi birinin imametini kesinlik derecesinde reddeden kimsenin küfre gireceğine hükmetmiştir. Bu noktadan hareketle birçok Şii alimi gibi ashabın büyük çoğunluğunu nifakla itham etmiştir. Murtaza'nın rivayet yöntemini benimseyenlere (Ahbariyye) muhalefeti, kendisini hocası Şeyh Müfid'in fıkıh ve fıkıh usulü konusunda destekleyici bir unsur olarak kabul ettiği ahad haberleri reddetmeye yönlendirmiştir. Kur'an'ın icazı meselesinde sarfe nazariyesini benimseyen Murtaza'nın bu görüşleri İmamiyye arasında uzun süre etkisini sürdürmüştür.⁶¹

eş-Şerîf el-Murtazâ her ne kadar Kâdî Abdülcebâr, Ebû Müslim ve Cübbâi gibi Mu'tezilî âlimlerden etkilenmiş ve onların görüşlerini sıklıkla referans vermiş olsa da, zaman zaman onlara eleştiriler de yöneltmiştir.⁶² Emâlî muhakkiki Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim onun bu eleştirilerini yeterince dikkate almamış ve kendisini mutlak manada Mu'tezilî bir âlim olarak kabul etmiştir.⁶³ Bununla beraber onun bu değerlendirmesine karşı çıkan ve Murtazâ'yı bir Mu'tezilî kabul etmenin zor olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.⁶⁴ Ancak bize göre Murtazâ'nın Mu'tezile âlimlerine yöneltmiş olduğu eleştiriler, onun bir Mu'tezilî olmasına engel sayılacak düzeyde de-

56 Mustafa Öz, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, XXXVIII/ 586-588.

57 Niyazi Kahveci, "Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kâdî Abdülcebâr-Şerif Murteza)", *AÜFD*, XLVI (2005), Sayı II, s. 153-166.

58 Zehebî, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, XVII, 589; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, III, 316.

59 es-Seâlebi, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-âsr*, thk. Müfid Muhammed Kamhiye, Beyrut, 1983, V, 69.

60 Şerif el-Murtazâ'nın Mu'tezile ile olan ilişkisi şu eserde genişçe ele alınmıştır: Muhyiddin Abdürrezzak-es-Seyyid Muhammed el-Haydarî, *Edebü'l-Murtazâ*, (el-Murtazâ ve'l-i'tizâl başlıklı bölüm), Bağdat, 1957.

61 Mustafa Öz, "Şerif Murtaza", *DİA*, XXXVIII/ 586-588.

62 Örnek olarak bk. *Emâlî'l-Murtazâ; Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1954, I, 9, 10, 13, 325-327, 515-518, II, 304-305, 364-365

63 bk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, *Emâlî'l-Murtazâ*, muhakkik mukaddimesi, I, 18 vd.

64 el-Ma'tûk, *eş-Şerîf el-Murtaza*, s. 145-146.

gildir. Halku'l-Kur'an ve imamet konuları dışında, hemen her konuda, özellikle irade, cebr, insan fiilleri, Allah'ın sıfatları gibi konularda Mu'tezile'nin temel ilkelerini savunduğu açık olan Murtazâ'nın söz konusu eleştirilerinin benzerlerini diğer Mu'tezile âlimlerinin görüşleri içerisinde de görmek mümkündür. Örneğin Nazzâm'ın (öl, 231/845) atomculuk konusunda Ebü'Hüzeyl el-Allaf'ı (öl, 226/849) tenkit ettiği, diğer Mu'tezililerin ise bu konuda Nazzâm'a tavrı alıp Ebü'l-Hüzeyl'in görüşünü isabetli buldukları,⁶⁵ Ebû Ali el-Cübbâî'den sonra oğlu Ebû Hâşim ile Ömer es-Saymerî (öl, 315/927) arasındaki görüş ayrılıklarının had safhaya ulaştığı bilinmektedir.⁶⁶ Yine Kâdî Abdülcebbar'ın bir çok konuda kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerine tenkitleri söz konusudur.⁶⁷ Dolayısıyla Murtazâ'nın eleştirilerini, kendi içerisinde birbirlerine yönelik geniş bir eleştiri kültürü oluşturmuş olan Mu'tezile geleneği çerçevesinde normal karşılamak gerekmektedir. Diğer taraftan Murtazâ'nın Şii bir Mu'tezilî olması, özellikle imamet konusunda onun diğer Mu'tezile âlimlerinden farklı düşünmesi için yeterli bir gerekçe görünmektedir.

Çok sayıda eser vermiş olan Murtazâ'nın eserlerinden bazıları şunlardır:⁶⁸ **1-** *el-Usûlü'l-İtikâdiyye*, nşr. Muhammed Hasan Âlü Yâsîn, Nefâisü'l-mahtûtât içinde, Bağdat, 1954, 1962. **2-** *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, nşr. Muhammed Ammâre, *Resâilü'l-âdl ve't-tevhîd* içinde, Kahire, 1971, I, 283 vd. **3-** *Mecmû'a fî funûn şettâ min 'ilmi'l-kelem*, nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nefâisü'l-mahtûtât, V, içinde, Bağdat, 1955. **4-** *el-Mukni' fi'l-ğaybe*, nşr. Muhammed Ali el-Hakîm, Kum, 1416/1995. **5-** *Mes'ele vecize fi'l-ğaybe*, nşr. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, Nefâisü'l-mahtûtât, IV, içinde, Bağdat, 1955. **6-** *Tenzihü'l-enbiyâ*, nşr. Muhammed el-Kütübî, Necef, 1379/1960; Beyrut, 1988. **7-** *el-Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Rızâ Ensârî Kummî, Tahran, 1381. **8-** *Resâilü's-Şerif el-Murtazâ*, nşr. Ahmed Ali Hüseyin el-Eşkürî, Necef 1386/1967; nşr. Mehdî er-Recâî, Kum, 1405. **9-** *eş-Şâfi fi'l-imâme*, nşr. Abdüzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Beyrut, 1988. **10-** *ez-Zahîre fî ilmi'l-kelem*, nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseyinî, Kum, 1411. **11-** *el-Mûzih 'an ciheti icâzi'l-Kurân*, nşr. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Meşhed, 1424. **12-** *Ğurerü'l-fevâid ve durerü'l-kalâid*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1373/1954. **13-** *el-Cevâmiu'l-fıkhiyye*, nşr. M. Bâkır Hânsârî, Tahran, 1276/1859. **14-** *ez-Zeria fî ilmi usûli's-şeria*, nşr. Ebü'l-Kâsım Gürcî, Tahran, 1363. **15-** *Cümelü'l-ilm ve'l-amel*, nşr. Reşid es-Saffâr, Necef, 1967; nşr. Ahmed Ali el-Hüseyinî el-Eşkürî, Bağdat, 1967; Necef 1968. **16-** *Mesele fi'l-amel maa's-sultân*, nşr. Wilferd Madelung, BSOAS, XLIII [Hertford, 1980], s. 18-31; (nşr. Hanefî Şahin, "Şerif El-Murtezâ'nın "Hükümet Adına Çalışma" Risâlesi, *Gümüştane ÜİFD*, July/Temmuz-2013 Year/Yıl: 2 Volume/Cilt: 2 Issue/Sayı: 3). **17-** *el-İntisâr*, Tahran, 1276, 1315; nşr. Seyyid Muhammed Rızâ el-Horasânî, Kum 1404; Kum-Necf 1391/1971; Beyrut, 1405/1985. **18-** *Şerhu'l-kasideti'l-müzehhebe fî medhi emîri'l-mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, nşr. Muhammed el-Hatîb, Kahire 1313; Beyrut, 1970). **19-** *Divânü Ali b. Ebî Tâlib* (Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından Türkçeye çevrilerek şerhedilmiş, bu şerhi Şakir Diclehan sadeleştirip yayımlamıştır; İstanbul, 1981). **20-** *eş-Şihâb fiş-şeybi veş-şebâb*, İstanbul, 1302; Beyrut 1403/1982. **21-** *Tayfü'l-hayâl*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî, Kahire, 1955.

65 Mu'tezilî âlimlerin bu konudaki görüş ayrılıkları için bk. Alnoor Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", (Çev. Mehmet Bulgen), *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), s. 394; Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 380-381.

66 bk. Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâilerin Kelam Sistemi*, İstanbul, 2011, s. 109 vd.

67 Örnek olarak bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, XII, (*en-Nazar ve'l-meârif*), thk. Hudr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2012, s. 283.

68 eş-Şerif el-Murtazâ'nın eserleri ve her bir eserin hangi konuya dair olduğu hususunda geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Şerif Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, 586-588; el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 65 vd. Biz bu eserleri Mustafa Öz'ün yaptığı sıralamayı esas alarak sıraladık. Ancak el-Ma'tûk'un çalışmasında bu eserler konularına göre tasnif edilmiş ve detaylı bir şekilde tanımları da yapılmıştır. Ayrıca Emâlî'nin muhakkiki Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim de, tahkikin mu-kaddimesinde müellifin eserlerinin listesini vermektedir.

22- *Divânü's-Şerif el-Murtazâ*, nşr. Reşîd es-Saffâr, Kahire, 1958.

4-Emâlî'nin Kaynakları ve Muhtevası

eş-Şerif el-Murtazâ'nın Emâlî'de birçok kaynağa müracaat ettiği görülmektedir. Denilebilir ki Murtazâ, yaşadığı dönemde ve daha önceki dönemlerde İslam kültür ve medeniyeti içerisinde telif edilmiş olan hemen her ilmî esere muttalî olmuş, onlardan istifade etmiştir. Nitekim İbn Hacer (öl, 852/1448) onun hakkında, "hiçbir şeyi ilme yeğlemezdî, evi adeta bir kütüphane idi, orada sürekli ilmî münazaralar tertip ederdi" şeklinde bir söz nakletmektedir.⁶⁹ Bununla beraber özellikle istifade etmiş olduğu ve sıklıkla referans gösterdiği bazı kaynaklar da bulunmaktadır. Bunların başında, kendisinden hadis ve tefsir alanında çokça alıntılar yaptığı, görüşlerini tartıştığı Ebû 'Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (öl, 224/838) ve onun *Ğaribu'l-hadis* isimli eseri gelmektedir. Ebû Ubeyde (öl, 210/825), Kutrub, (öl, 206/821) Ahfeş (öl, 215/830) ve en-Nadr b. Şumeyl'in (öl, 204/820) görüşlerinin yer aldığı bu temel kaynaktan sonra Ebû Ali el-Fârisî (öl, 377/987), Muhammed b. 'Umrân el-Merzubânî (öl, 384/994), Rummânî (öl, 384/994), Ebu'l-Kâsım Osman b. Yahyâ ed-Dekkâk (öl, 390/999) gibi isimlerden rivayet kanalıyla nakillerde bulunmakta,⁷⁰ Ferrânın (öl, 207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin (öl, 210/825) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, Ahfeş'in (öl, 215/830) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Zeccâc'in (öl, 311/923) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (öl, 276/889) *Tevîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı, *Ğaribu'l-hadis*'i, *Tevîlu muhtelifi'l-hadis*'i ve *Uyûnu'l-ahbâr*'ı gibi kaynaklardan istifade etmektedir. Bununla beraber tefsir alanında en çok Mu'tezile mezhebinin büyük imamlarından biri kabul edilen Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin (öl, 319/931) on iki cilt olduğu söylenen fakat günümüze ulaşmamış olan "*et-Tefsîru'l-kebîr li'l-Kur'ân*" isimli eserine, onun ardından da Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (öl, 321/933) eserlerine müracaat etmektedir. Bunların ardından da Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (öl, 322/934) tefsirine müracaat etmekte ve bütün bu eserlerden yaptığı nakillerin gerek dil gerek mantık açısından kritiğini yapmaktadır. Şiirlerin izah ve yorumunda ise çoğunlukla hocası Muhammed b. 'Umrân el-Merzubânî'nin (öl, 384/994) *el-Muveşşah*'ına, Ebû Temmâm'ın (öl, 231/846) *Divânü'l-hamâse*'sine, Câhiz'in (öl, 255/869) *el-Beyân ve't-tebyîn*'ine, Âmidî'nin (öl, 370/980) *el-Müvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*'sine, Saîd b. el-Evs el-Ensârî'nin (öl, 215/827) *en-Nevâdir fi'l-luğâ'sına* müracaat etmektedir.⁷¹ Ayrıca dil ile ilgili meselelerde Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (öl, 175/791) *Kitabu'l-ayn*'ından, İbnü's-Sikkî'tin (öl, 244/858) *Tehzîbü'l-elfâz*'ından, Müberred'in (öl, 285/898) *el-Kâmil*'inden, Sa'leb'in (öl, 291/903) *el-Mecâlis ve'l-fasih*'inden, İbn Düreyd'in (öl, 321/933) *Kitâbü'l-iştikâk*'ından, Cevherî'nin (öl, 393/1002) *es-Sihâh*'ından, İbn Fâris'in (öl, 395/1004) *Mekâyisü'l-luğâ'sından* yer yer istifade etmiştir.⁷²

Emâlî, kelime kökeni itibariyle "imlâ"nın çoğulu olup bir âlimin ders halkasında anlattıklarının talebeleri tarafından yazılması anlamına gelir.⁷³ Bu tür eser yazımı İslam kültür ve geleceğinde oldukça yaygındır. Kâtip Çelebi değişik ilim dallarına air Emâlî adını taşıyan eserlerin uzunca bir listesini vermektedir.⁷⁴ eş-Şerif el-Murtazâ'nın Emâlî'si, kendi türü içerisindeki önemli

69 İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, V, 530.

70 İntizar Hudeyr Bû Hân el-Kureşî, *Menhecü't-tevîl fi Emâlî'l-Murtazâ*, Yayınlanmamış Master Tezi, Küfe Üniv. Küfe, 2006, s. 69.

71 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 140-143.

72 İntizar Hudeyr, *Menhecü't-tevîl fi Emâlî'l-Murtazâ*, s. 69-78.

73 Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerafettin Yalkaya-Rafet Bilge, Kahire, ts. (İstanbul, 1971'in tıpkı basımı), I, 161.

74 Katip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 162 vd.

örneklerden biri olarak kabul edilmektedir.⁷⁵ Her biri meclis olarak isimlendirilmiş seksen bölümden müteşekkil olan bu eserde bölümlerden yetmişine bir veya birkaç âyetin tefsiri ile başlanır. Eserin temel hedefi, belli başlı kelimâ meselelere dair âyetleri yorumlamaktır.⁷⁶ Dolayısıyla Emâlî'de konu edinilen meseleler arasında belki de ilk sırayı kelimâ konular almaktadır. Birçok Kur'an âyeti ve Hadis-i Şerif'in yorumu yapılırken kelimâ literatüründeki tartışmalara geniş bir şekilde ve sıklıkla yer verilmektedir. Buna örnek olarak kulların fiilleri, irade-cebr meselesi, peygamberlerin ismeti, mürtekb-i kebîre ve el-menzile beyne'l-menzileteyn meselesi, ilahî zât ve sıfatlar, iman-amel ilişkisi, kaza ve kader, ru'yetullah, hüsn-kubh gibi meseleleri verebiliriz.⁷⁷ Bu çerçevede Murtazâ, gerek Mu'tezile mezhebine mensup gerek diğer görüşleri savunan isimlere dair oldukça geniş bir kelimâ tabakat bilgisi de arz etmektedir. Örneğin Zî'r-Rumme, Aşâ b. Kays, İbn Sa'lebe, Lebîd b. Rebîa el-Âmirî gibi Mu'tezilî şairlerin yanı sıra el-Velîd b. Abdülmelik b. Mervân, Beşşâr b. Bürde, Hammâd Acred, Hammâd er-Râviye, Mutî' b. İyâs, Yahya b. Ziyâd el-Hârisî ve Sâlih b. Abdülkuddûs gibi şâir ve edebiyatçılar hakkında da bilgi vermektedir.⁷⁸

Bundan başka Murtazâ bu eserinde 650'nin üzerinde kelimenin etimolojik ve istilahî analizini yapmakta birçok sarf ve nahiv meselesi hakkında oldukça önemli detaylara girmektedir. Yine icaz, hazf, ihtisar, teşbih, istiare, mecaz, mübalağa, kinaye ve tekrar gibi belâğat alanına ait birçok konuya sıklıkla yer vermekte, bu hususlarda özellikle Câhiz, İbn Kuteybe, Rummânî gibi âlimlerin görüşlerini nakledip değerlendirmeler yapmaktadır.⁷⁹ Yine Ma'tûk'un tespitine göre Murtazâ bu esrinde fakîh, mütekellim, müfessir, şâir, edîb vs. farklı mesleklerden almış beşin üzerinde âlimin biyografisini de vermektedir.⁸⁰ Ayrıca bu çerçevede birçok Arap kabilesinin yaşamına, geleneklerine, adetlerine dair bilgiler vermekte, birçok şiirin ortaya çıkışının ardındaki hikayeyi anlatmakta, birçok şairin belki de başka yerde bulunması zor olan şiirlerinden pek de kısa sayılmayacak örnekler zikretmektedir.⁸¹

5-Emâlî'de Mu'tezilî-Şii Kur'an Yorumları

Emâlî'de yer alan âyet tefsirlerinin büyük çoğunluğu, literatürde "müşkilü'l-Kur'an" olarak bilinen konuyla ilgilidir. Müşkilü'l-Kur'an, ilk bakışta aralarında bir çelişki varmış gibi görünen iki veya daha fazla Kur'an ifadesinin aslında birbiri ile uyumlu olduklarını ortaya koymaya çalışan disiplindir. Ancak Murtazâ'nın "müşkil" olarak sunduğu ifadelerin bir kısmı, Sünnî literatürde müşkil olarak algılanmamıştır. Örneğin İzz b. Abdüsselâm'ın veya İbn Kuteybe'nin bu konuya dair telif etmiş oldukları eserlerde ele alınmamış olan birçok âyet Murtazâ tarafından müşkil kategorisinde ele alınmıştır. Bunun sebebi ise, söz konusu âyetlerin zahir itibarıyla Mu'tezile ya da Şîa ilkeleri çerçevesinde işkâl arz etmesidir. İşte bu nedenle onun müşkilü'l-Kur'an'a yaklaşımının da belirli ölçüde mezhep eksenli olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan herhangi bir şekilde müşkilü'l-Kur'an konusuna taalluk etmediği halde, salt Mu'tezile veya Şîa ilkeleri ile çelişen, bu yönüyle bu iki mezhep açısından zahir anlamları itibarıyla işkâl ifade eden âyetlerin yorumlan-

75 bk. Yaşar Kandemir, "Emâlî", *DİA*, Ankara, 1995, XI/71.

76 bk. İsmail Cerrahoğlu, "Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid", *DİA*, Ankara, 1996, XVI/205-206.

77 Emâlî'de bu konuların geçtiği yerlere örneklere bk. I, 165- 172, 173-183, 270-273; II, 131-132, 295-298, 333-339, 347-348.

78 bk. Emâlî, I, 19-21, 127-147.

79 Örnek olarak bk. Emâlî, I, 4, 26, 121-128, 189; II, 73-76, 309, 372...

80 el-Ma'tûk, *eş-Şerif el-Murtaza*, s. 127.

81 Örnek olarak bk. I, 60 vd. (Ferezdak'ın şiirleri); 187-189 (Nazzâm'ın şiirleri); 114 vd (Ebû Dehbel el-Cümahî'nin şiirleri)...

ması da, Murtazâ'nın eserinde ikinci ana ağırlık noktasını oluşturmaktadır. Biz burada bu ikinci noktaya taalluk eden yorumları kelimeler disiplinindeki konu başlıkları çerçevesinde tasnif edip her gruptan birkaç âyetin Murtazâ tarafından nasıl yorumlanmış olduğuna yakından bakacak ve bu yorumların bazılarını aynı âyetlere ilişkin Sünnî yorum ile mukayese edeceğiz. İlgili âyetlerin sünnî yorumu konusunda büyük oranda Fahreddin Râzî tefsirinde müracaat edeceğiz.

Murtazâ'nın Emâlî'sinde kelimeler konuları ile ilişkili olan âyet yorumlarını taradığımızda bu yorumların ru'yetullah, hüsn-kubh, adalet, hidayet-dalâlet, irade-cebr, kaza-kader... konularıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Burada bu konulardan ru'yetullah ve kaza-kadar meselelerini sırasıyla ele alacağız.

A-Ru'yetullah

Murtazâ ru'yetullah konusunda Mu'tezilî düşüncüyü olduğu gibi kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın dünyada da ahirette de, insan gözüyle görülmesi mümkün değildir. Zahirde Allah'ın görülebileceğine delâlet eden ve Sünnî kelamcı ve müfessirler tarafından bu yönde delil olarak gösterilen âyetle Murtazâ tarafından te'vil edilmektedir. Murtazâ bu meyanda eserinin daha ilk sayfalarında, ilk meclisin sonunda (I, 22-24), "mes'ele" başlığı altında özel bir fasıl tahsis etmekte ve bu fasılda En'am 6/103. âyetini (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) ele almakta ve bu âyette geçen "idrâk" kelimesinin "göz ile görmek" anlamına geldiğini ve böyle bir şeyin Allah'ın zâtından nefyedilmiş olduğunu ifade etmektedir. Ona göre göz ile görülmenin Allah'ın zâtından nefyedilmiş olması, Allah Teâlâ hakkında bir medih (övgü) ifadesidir. Diğer deyişle gözle görülemez olmak, övgüye layık bir hususiyettir. Bu durumda gözle görülemeyen renk, düşünce vb. şeylerin bu hususiyetlerinin de övgüye değer olup olmadıkları şeklinde bir soruyu değerlendiren Murtazâ, varlıkları görme vasfı açısından üç kısma ayırmaktadır. Buna göre ilk kısımdaki varlıklar görmeyen ve görülemeyen şeylerdir. İrade, düşünce gibi şeyler bu kısma dahildir. İkinci kısımda ise görülen, fakat göremeyen şeyler yer alır. Murtazâ buna örnek olarak renkleri vermektedir. Üçüncü kısımda gören ve görülebilen varlıklar yer alır. Buna örnek ise insan ve diğer canlılardır. Bu taksime göre gören, fakat görülemeyen herhangi bir varlık yoktur, zira bu sadece Yüce Allah'a mahsus bir özelliktir. Bu yüzden de görülememek O'nun zatı için bir övgü sıfatı sayılmaktadır.⁸²

Görülebileceği üzere Murtazâ burada teorik olarak ortaya koyduğu düşüncüyü temellendirmek için varlığa ilişkin bir tasnifte bulunmuş ve bu tasnif üzerinden "görülemez" özelliğini Allah açısından bir övgü hususiyeti olarak değerlendirmiştir. Bu düşüncenin bizzat kendisi ve temellendirme çabası (argümantasyonu) tartışılabilir olsa da, orijinal olduğu ortadadır. Bunun ardından Murtazâ, yine eserinin başlangıç bölümü sayılacak bir yerinde (I, 36) Kıyamet 75/22-23'teki (وَجُودٌ يُؤْمِنُ بِنَاصِرَةٍ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) âyetlerini ele almakta ve burada geçen "nazar" kelimesinin görmek anlamına gelmeyeceğini, bu kelimenin anlamları içerisinde "görmek" manasının aslında hiç bulunmadığını söylemektedir. Ona göre nazar kelimesi göz bebeğini görülmesi istenilen şeye doğru çevirmek (bakmak), beklemek, şefkat ve merhamet göstermek ve düşünmek (*el-fikru ve't-teemmülü*) anlamlarına gelir. Böyle olduğu için de, âyette geçen "rablerine nazar edeler" ifadesini, görmek anlamında yorumlamak mümkün değildir, bu yüzden söz konusu ifadeyi başka türlü yorumlamak gerekmektedir. Bu noktada Murtazâ kendi yorumunu vermemekte, Mu'tezile âlimlerinin yorumlarının malum olduğunu söylemekte, ancak müteahhirin dönem âlimlerinden nakledilen ve kendisinin de ilginç bulduğu bir yorumu nakletmektedir. Buna göre âyette geçen

82 bk. eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 22-24.

nazar kelimesinin görmek anlamına gelmediğini ispat etmeye çalışmak gereksizdir, zira âyetteki (إِلَى) kelimesi, geçişlilik sağlayan (-e, -a anlamını veren) cer harfi değil, nimetler anlamındaki (آلَاء) kelimesinin tekilidir. Böylece âyette geçen (إِلَى رَبِّهَا) ifadesi, “rablerinin ni’metleri” anlamına gelecektir. Bu yoruma göre (آلَاء) kelimesinin tekili dört türlü gelebilmektedir. Bunlardan ilki (إِلَا) şeklinde, ikincisi (إِلَيْ) şeklinde, üçüncüsü (إِلَى) şeklinde, dördüncüsü ise (إِلَيْ) şeklindedir. Bu yorumu desteklemek üzere Murtazâ, şair Aşûâ Bekr b. Vâil’in şu beytini nakletmektedir;

أَبِئْسَ لَا يَرْهَبُ الْهَزَالَ وَلَا
يَتَطَعُ رَحْمًا وَلَا يَخُونُ إِلَيَّ

Aktır, yoksulluktan korkmaz,

Akrabaları ile bağıni kesmez ve nimete hıyanet etmez.⁸³

Doğrusu âyetteki cer harfine bu şekilde anlam verilmesi ilk bakışta oldukça garip görünmektedir. Ancak (إِلَى) kelimesinin nimetler anlamındaki (آلَاء) kelimesinin tekili olduğu görüşü başka birçok müfessir tarafından da ifade edilmiştir. Örneğin Şii tefsir geleneğinin mezhep aşırılığın-
dan önemli ölçüde uzaklaşmış olduğu bir aşamayı temsil eden Tabersî (öl, 548/1153), aynı âyette bu yorumun aynısını yapmakta ve aynı beyti delil olarak göstermektedir.⁸⁴ Erken dönem müfessirlerinden Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’an* isimli eserinde (öl, 210/825) A’raf 7/69’da geçen (فَادْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ) ifadesinin tefsirinde (إِلَى) kelimesinin nimetler anlamındaki (آلَاء) kelimesinin tekili olduğunu ifade etmiş ve bu beyti vermiştir.⁸⁵ Sünnî müfessirlerden Zeccâc da (öl, 311/923), aynı âyetin tefsirinde benzer ifadeler kullanmış ve aynı beyte yer vermiştir.⁸⁶ Aynı âyetin tefsirinde Maverdî’nin (öl, 450/1058) de yer verdiği bu bilgileri⁸⁷ İbnü’l-Cevzî (öl, 597/1200) de Zeccâc’dan nakletmekte ve aynı beyte yer vermektedir.⁸⁸ Benzer ifadeler Râzî (öl, 604/1207),⁸⁹ Ebû Hayyân (öl, 745/1344)⁹⁰ ve Semîn el-Halebî (öl, 756/1355)⁹¹ gibi müfessirlerin eserlerinde de yer almaktadır. Bu durum, Murtazâ’nın, (إِلَى) kelimesinin nimetler anlamındaki (آلَاء) kelimesinin tekili olduğu şeklindeki ifadelerinin müfessirlerin umûmu tarafından kabul edildiğini gösterir. Ancak aynı şeyi, bir bütün olarak İِبَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ifadesinin yorumu hakkında söylemek mümkün değildir. Çünkü yukarıda saydığımız müfessirler içerisinde (bir Şii müfessir olan) Tabersî hariç hiçbiri, bu bilgileri Kıyâmet 75/22-23’teki bu ifadenin tefsiri sadedinde söylememişlerdir. Tabersî ise bu görüşün müteahhirin dönemine ait olup erken dönem âlimlerinden böyle bir açıklama gelmemiş olduğu yönündeki eleştirilere cevap olarak, Hz. Ali, Mücahid ve Hasan-ı Basrî gibi mütekaddimîn müfessirlerin de bu ifadeyi “*Rablerinin nimetlerine bakarlar*” şeklinde tefsir ettiğini söylemektedir.⁹²

Murtazâ’nın ru’yetullah konusunu ele aldığı bir başka yer, onuncu meclistir. Bu meclisin baş tarafında bir önceki meclisteki konunun devamı olarak, ilhad ve zındıklıkları ile meşhur olan kim-selerden söz eden Murtazâ, bu konuya ilişkin değerlendirmelerini tamamladıktan sonra, “*bil ki tev-*

83 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 36-37.

84 bk. Tabersî, Ali b. Fadl b. el-Hasen, *Mecmeu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an*, Beyrut, 2005-2006, X, 152.

85 bk. Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’an*, thk. Fuad Sezgin, Kahire, ts, I, 217-218.

86 bk. Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serrî, *Me’âni’l-Kur’an ve irâbuh*, thk. Abdülcelil Şelebi, Beyrut, 1988, II, 348

87 bk. Maverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve’l-uyûn*, Beyrut, ts, II, 233

88 bk. İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Zâdü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, Beyrut, 1984, III, 222.

89 bk. Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu’l-ğayb*, XIV, 164-165.

90 bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, IV, 318.

91 bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, V, 360.

92 bk. Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, X, 152.

hid ve adl ilkelerinin kökenleri, Emîrül-mü'minîn Hz. Ali'nin sözlerinden ve hutbelerinden alınmıştır" (إعلم أن أصول التوحيد و العدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين و خطبه) diyerek yeni bir konuya başlamakta ve bu konu çerçevesinde gerek Hz. Ali'den gerek diğer imamlardan nakledilen rivayetlerle Mu'tezilî'nin çeşitli görüşlerini desteklemeye çalışmaktadır. Bu görüşlerden ilki ru'yetullah konusu ile ilgilidir. Bu meyanda Murtazâ'nın naklettiği ilk rivayete göre Hz. Ali'ye "Rabbini ne ile bildin?" şeklinde sorulmuş, o da, "o bana kendisini ne ile bildirdi ise onunla bildim" demiştir. Bunun üzerine, "peki, rabbın sana kendisini nasıl bildirdi?" diye sorulmuş, o da; "Hiçbir sûret O'na benzemez, O beş duyu ile algılanmaz, insanların kıyası ile mukayese edilemez." (لا تشبهه صورة, ولا يُحسّ بالحواس الخمس, ولا يقاس بقياس) (الناس) şeklinde cevap vermiştir. Bunun ardından kendisine, "Allah kullarını nasıl hesaba çekecektir?" diye sorulmuş, o da, "onlara nasıl rızık verdi ise öyle hesaba çekecektir" demiş, bunun üzerine, "peki, kullar onu görmeden nasıl onları hesaba çekecektir?" diye sorulunca, "kullar onu görmeden nasıl onlara rızık verdiyse öyle hesaba çekecektir" şeklinde cevap vermiştir.⁹³

Yine bu meyanda Murtazâ, Ca'fer-i Sâdık'a (öl, 148/765), "Hz. Peygamber rabbini gördü mü?" şeklinde bir soru sorulduğunu, onun da, "Evet, onu kalbi ile gördü. Rabbimizin zatına gelince, onu bakan hiç kimsenin gözü idrak edemez, kulak veren hiç kimsenin kulağı onun sesini ihata edemez" şeklinde cevap verdiğini nakletmektedir. Buna oldukça yakın ifadelerin yer aldığı bir rivayet de n iki imamdan biri olan Musa el-Kâzım'dan (öl, 220/835) nakletmektedir.⁹⁴ Bir diğer rivayete göre aynı soru yine on iki imamdan biri olan Ebu'l-Hasen er-Rızâ'ya (öl, 204/819) sorulmuş ve soru kapsamında Hz. Peygamber'den bu meyanda nakledilen (Allah'ın ahirette mü'minler tarafından görüleceğine dair) rivayetler hatırlatılmış, o ise buna cevaben şöyle demiştir;

Peki, Allah'ın gözle idrak, ilimle ihtata edilemeyeceğini, hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını bizzat Allah'tan alıp cin ve insan alemine tebliğ eden kimdir? Hz. Muhammed sâdık bir peygamber değil midir? Peki, nasıl olur da bir insan bütün insanlığa gönderilir de onlara Allah tarafından görevlendirildiğini söyler ve Allah'ın gözle idrak, ilimle ihtata edilemeyeceğini, hiçbir şeyin O'nun benzeri olmadığını tebliğ eder ve ardında da "gelecekte ben onu gözümle göreceğim, ilmimle ihata edeceğim" der. Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği şeylerin aksine ifadeler kullanmış olduğu şeklinde ona iftira içeren bu zındıkların uydurduğu şeyleri söylemekten hayâ etmez misiniz?⁹⁵

Rivayete göre İmam Rıza bu cevabı verdikten sonra kendisine, "peki, Yüce Allah Kur'an'da, (وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ) "Andolsun onu bir başka nüzül esnasında da görmüştü, sidre-i müntehâda" buyurmuyor mu?"⁹⁶ diye sorulmuş, o da şu açıklamayı yapmıştır;

Bu âyetin devamındaki ifadeler, Hz. Peygamber'in gördüğü şeyin ne olduğunu açıklamaktadır. Orada (لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ) "muhakkak o, rabbinin en büyük âyetlerinden bazılarını gördü" (Necm 53/18) buyrulmaktadır. Açıkta ki Allah'ın âyetleri, O'nun zatı değildir, O'ndan başkadır. Kaldı ki Yüce Allah, "Onlar Allah'ı ilim itibariyle ihâtâ edemezler" (Tâhâ 20/110) buyurmaktadır. Bir şey göz tarafından görüldüğü zaman, ilim itibariyle de ihâtâ edilmiş olur.⁹⁷

93 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 149.

94 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 150.

95 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 149-150.

96 Necm 53/13-14.

97 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 150.

Görüleceği üzere burada Şerif el-Murtazâ, ru'yetullah konusunda Mu'tezile'nin benimsemiş olduğu düşünceleri Şiâ'nın mezhep retoriği içerisinde ifade etmekte, Ehl-i Beyt imamlarından gelen rivayetlerle temellendirmeye çalışmaktadır. Ancak onun ru'yetullah konusunu daha sistematik bir şekilde ele aldığı bölüm, eserinin ikinci cildinde yer alan yetmişinci meclistir. Orada Murtazâ, Hz. Musa'nın Allah'tan zatını göstermesini talep ettiği ve "beni asla göremezsin" cevabı aldığı ifade edilen A'raf 7/143. âyetini ele almakta ve Sünnî âlimlerin bu âyeti ru'yetullahın cevazına delil olarak gösterirken kullandıkları argümanları değerlendirmektedir. Bilindiği üzere Sünnî âlimler öncelikle Hz. Musa'nın Allah'tan zâtını göstermesini talep etmiş olmasını, Allah'ın görülebileceğine dair delil olarak kabul ederler. Buna göre eğer Allah'ın görülmesi mümkün olmasaydı, Allah'ı hakkıyla bile bir peygamber olan Hz. Musa'nın böyle bir istekte bulunması söz konusu olmazdı. Dolayısıyla onun böyle bir istekte bulunmuş olması, ru'yetullah'ın mümkün olduğuna delil sayılabilir.⁹⁸ Bir diğer delil ise, âyette Allah'ın görülmesinin dağın yerinde durmasına (istikrârü'l-cebel) bağlanmış olmasıdır. Dağın yerinde durması aklen mümkün olduğuna göre, Allah'ın görülmesi de mümkün olmalıdır.⁹⁹

Şerif el-Murtazâ bu delilleri bir soru formunda ifade ettikten sonra ilk soruya, yani Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi talep etmesinin ru'yetullah'ın caiz olduğuna delâlet etmesine ilişkin şu değerlendirmeyi yapmaktadır;

Herhangi bir şeyin istenilmiş olması, onun ne vukuuna ne de cevazına delâlet eder. Çünkü istekte bulunan kişi istenilmesi uygun bir şey isteyebileceği gibi imkânsız bir şey de isteyebilir. İsteddiği şeyin imkânsız olduğunu bilmesi mümkün olduğu gibi bilmemesi de mümkündür ve bütün bu seçeneklerin değişik sebepleri olabilir. Netice itibarıyla Allah'ın görülmesinin istenilmiş olması, onun mümkün olduğuna delâlet etmez. Bununla beraber mezhep büyüklerimiz (ashâbuna) bu hususa dair çeşitli cevaplar vermişlerdir. Bunlardan ilki ve en kuvvetli olanı şöyledir;

Hz. Musa, Allah'ı görme talebini kendi adına değil, kavmi adına dile getirmiştir. Nitekim anlatıldığına göre onun kavmi Allah'ı görmek istemişler, fakat Hz. Musa Allah hakkında böyle bir istekte bulunmanın caiz olmadığını beyan etmiştir. Ancak onlar onun bu cevabına ikna olmamışlar ve bu cevabı bizzat Allah'tan almak istemişlerdir. Hz. Musa da onlara bunu vaat etmiş ve böyle bir cevabın Allah'tan gelmesi durumunda kavminin şüphesinin ortadan kalkacağını düşünmüştür. Bu sebeple içlerinden yetmiş kişi seçmiş ve onların huzurunda Allah'a bunu sormuştur.

Bu cevabı güçlendiren deliller şu âyetlerdir; Yüce Allah Nisa sûresinde, "*Ehl-i kitap senden kendilerine semâdanbir kitap indirmeni istiyor. Oysa onlar vaktiyle Musadan bundan daha büyüğünü istemişler, "bizlere Allah'ı açıkça göster" demişlerdi*" (Nisa 4/153) buyurmaktadır. Yine Yüce Allah Bakara sûresinde

98 bk. Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIV, 238; a.mlf; *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire, ts. 191; a. mlf; *Me'âlim usûli'd-dîn*, nşr. Semih Duğaym, Beyrut, 1992, s. 55; el-Hafâci, Şihâbüddin, Muhammed b. Ömer, *İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'l-Râzi 'alâ tefsiri'l-Beydâvi*, Beyrut ts. (Bulak basıksının tıpkı basımı), IV, 214.

99 el-Hafâci, *İnâyetü'l-Kâdi*, IV, 214.

İsraioğullarına hitaben, “hani vaktiyle Musa’ya, ‘Ey Musa! Allah’ı açıkça görmeden sana asla inanmayız’ demiştiniz” (Bakara 2/55) buyurmaktadır. Yine Arâf sûresinde, “onları bir sarsıntı yakalayınca Musa, ‘Rabbim! Dileseydin daha önce beni de onları da helak ederdin, şimdi içimizden bazı sefihlerin yaptığı iş nedeniyle bizi helak mi edeceksin’ dedi.” (Arâf 7/155) buyurmaktadır.¹⁰⁰

Murtazâ’ya göre bu âyetler Hz. Musa’nın Allah’ı görme isteğinin kendi adına değil, toplumu adına yapılmış bir istek olduğuna delâlet etmektedir. Yine Murtazâ bu meyanda, Hz. Musa’nın (لَنْ تَرَانِي) “Rabbim, bana kendini göster, sana bakayım” ifadesine cevap olarak (رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) “beni asla göremezsin” şeklinde cevap verilmesinden yola çıkılarak bu talebin doğrudan Hz. Musa adına yapılmış olduğu iddiasını da kabul etmez. Ona göre bir kişi bir başkası adına üçüncü bir kişiden istekte bulunduğu zaman, kandisinden istekte bulunulan kişi, doğrudan istekte bulunana muhatap alır ve ona cevap verir.¹⁰¹

Daha sonra Murtazâ Hz. Musa’nın böyle bir istekte bulunmuş olmasını izah sadedinde iki görüş daha verir, ancak bunların ikisini de sağlıklı bulmaz. İlkine göre Hz. Musa Allah’ı görmeyi değil, ahirete ilişkin bazı alametleri görerek Allah’ı daha yakından bilmeyi istemiştir. Buna göre âyetteki “ru’yet” ifadesi, görme anlamına değil, bilme anlamına gelir. Bu durumda Allah’ın Hz. Musa’ya cevap olarak (لَنْ تَرَانِي) demiş olması, “beni asla göremezsin” anlamına değil, “beni bu şekilde asla bilemezsin” anlamına gelmektedir. İkinci yorumda göre Hz. Musa bu istekte bulunduğu esnada ru’yetullahın cevazı konusunda şüphe içinde olabilir. Böylece aldığı cevap neticesinde bu şüphesi zâil olmuştur.¹⁰² Murtazâ’ya göre ilk yorumun geçersiz oluş nedeni, Allah hakkında bu dünyada zorunlu ve tam bilgiye sahip olmanın mümkün olmayışıdır. Hz. Musa’nın böyle bir konuda şüphe içinde olması ise mümkün değildir. Aynı durum ikinci yorum açısından da söz konusudur. Bu durumda Murtazâ, Hz. Musa’nın bu isteği kendi adına değil, kavmi adına dile getirmiş olduğunun kesinlik kazandığını düşünmektedir. Buna karşılık, “Eğer Hz. Musa kendi adına böyle bir istekte bulunmadı ise, o zaman neden tövbe etmiştir?”¹⁰³ şeklinde bir soru akla gelmektedir ki, Murtazâ da konunun tam bu noktasında bu soruyu dile getirmekte ve cevap olarak her ne kadar kavmi adına da olsa, kendi diliyle bu isteği ifade etmiş olmasından tövbe etmiş olabileceğini söylemektedir. Daha sonra ise bu soruya verilebilecek en uygun cevap olarak şunun söylenebileceğini ifade etmektedir;

Hz. Musa’nın tövbesi hakkında söylenebilecek en uygun şey şudur: Âyette bu tövbenin ru’yet talebi nedeniyle olduğunu delâlet eden herhangi bir şey yoktur. Dolayısıyla bu tövbe Hz. Musa’nın daha önce (nübüvvetten önce) işlemiş olduğu bir küçük günah nedeniyle olabileceği gibi, herhangi bir günahı olmadığı halde Allah’a yakınlaşmak, ona yönelmek maksadıyla da yapılmış olabilir. Ayrıca bu tövbeden maksat bu tür imtihan zamanlarında ne yapılması gerektiğini insanlara öğretmek ve vaktiyle Allah’ı görmek istemiş olan halkını uyarmak da olabilir.¹⁰⁴

100 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 215-216.

101 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 216.

102 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 218-219.

103 Bilindiği üzere ilgili âyette, “Rabbi dağa tecelli ettiğinde onu un ufak etti ve Musa düşünüş bayıldı. Kendine geldiğinde ise ‘Rabbim! Senin tesbih ederim, sana tövbe ediyorum...’ dedi” ifadesi geçmektedir.

104 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 219-220. (Alıntı kısaltılarak yapılmıştır)

B. Kaza-Kader, Hidâyet-Dalâlet ve İnsan Fiilleri

Emâlî'de sıklıkla ele alınan konulardan biri de kaza-kader meselesi ve buna bağlı olarak insan fiillerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı, hidayet ve dalâletin Allah'tan olup olmadığı gibi hususlardır. Şerif el-Murtazâ bu konuları müstakil başlıklar altında değil, ilgili âyetleri yorumlarken yeri geldikçe işlemektedir. Üstelik bu konuların işlenişi, yukarıda geçen ru'yetullah konusu gibi az sayıda yerde değil, oldukça fazla yerde dağınık durumdadır. Bu yüzden biz burada konuyu kendi içerisinde toparlayarak, Murtazâ'nın yaptığından daha farklı bir kurgu içerisinde aktarmaya çalışacağız.

Öncelikle ifade edelim ki bu konular kelim literatüründe müstakil başlıklar halinde ele alınmış olsa da, muhtevaları itibariyle birbiri ile sıkı ilişki içerisinde olan konulardır. İnsanların hayır ve şer türünden fiilleri Allah tarafından yaratılıyorsa, bu durumda insanların bu fiillerde herhangi bir katkılarının ya da etkinliklerinin olup olmadığı meselesi ortaya çıkmaktadır. Cebriye olarak bilinen ekole göre insanların bu fiillerde hiçbir katkıları yoktur ve fiillerin insanlara izâfe edilmesi, mecâzîdir. Mu'tezile ise bunun tam aksinin düşünmüş ve insan fiillerin bizzat insanların kendileri tarafından yaratıldığını iddia etmiştir. Eş'ariler bu ikisi arasında bir orta yol bulmaya çalışmış ve kesb teorisini geliştirmişlerdir. Buna göre fiilleri yaratan Allah'tır, ancak onları kesb eden kuldur, böylece hem kula yaratıcılık vasfı atfedilmemiş hem de onun fiilden doğan sorumluluğu reddedilmemiş olmaktadır. Kesb teorisi sorunu çözme gücü açısından tartışılabilir olsa da, bu yönde bir irade ortaya koyması açısından oldukça anlamlı görünmektedir. Ancak Mu'tezile, bu konudaki tartışmada bütün argümanlarını Cebriye'nin savunduğu teze karşı geliştirmiş ve Eş'arilerin de bu kapsama dahil olduğunu öngörmüştür. Haddi zatında özellikle Fahreddin er-Râzî'nin bu meseleleri ele alışı dikkate alındığında, Eş'ariyye ile Cebriye arasındaki farkın literal düzeyde kaldığını söylemek mümkündür.¹⁰⁵ Bununla beraber konunun bu istikametteki teferruatlarını tartışmak bu yazının sınırlarını aşacağı için biz burada Murtazâ'nın yaklaşımını ve âyetlerle istidlâlini ele almakla yetineceğiz.

Murtazâ fiillerin (özellikle insan fiillerinin) Allah'a isnat edildiği, iman ve küfrün Allah tarafından yaratıldığı şeklindeki anlamlar içeren ya da bu yönde yorumlanan âyetleri, Mu'tezile doktrinine uygun bir şekilde te'vil etmektedir. Örneğin Maide 5/60'da geçen *وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ* (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) “Allah onlardan maymunlar, domuzlar ve tağut kulları kılmıştır” şeklindeki ifadeyi ele almakta ve bu âyette Allah'ın kafirleri kâfir olmaları nedeniyle zemmettiğini, dolayısıyla onları kâfir kılanın da kendisi olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu ifade etmekte, aksi durumda âyetin kâfirleri kınama anlamına değil, onları temize çıkarma anlamına geleceğini savunmaktadır.¹⁰⁶ Ona göre âyette Allah'ın kafirlerin küfrünü değil, bizzat kendilerini yaratmış olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Yine zahir itibariyle Allah'ın, helak edilmesini murat ettiği beldenin ileri gelenlerine orada fasıklık yapmayı emretmiş olduğu anlaşılan *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا* (فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا) şeklindeki İsrâ 17/16. âyetini bu çerçevede ele alan Murtazâ, bu âyetin zahirinden böyle bir anlamın çıkamayacağını ifade etmekte ve cümlelerin takdirinin şöyle olduğunu ifade etmektedir; *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً مِنْ صِفَتِهَا أَنَّا أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا* (تَدْمِيرًا) “biz ileri gelenlerine hak yolu emrettiğimiz, fakat kendileri orada fesat çıkaran ve bu yüzden

105 bk. Râzî, *Muhassal*, s. 194 vd.

106 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, II, 180.

107 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, II, 181.

azap sözmüze müstehak olan bir beldeyi helak etmek istediğimizde, orayı bütünüyle helak ederiz.”¹⁰⁸ Buna göre âyetin başındaki (وَإِذَا) ifadesindeki şartın cevabı, kelamın açık delâleti nedeniyle zikredilmemiştir. Buna delil olarak Murtazâ, Zümer 39/73-74. âyetlerinde de benzer bir kullanımı bulunduğunu ifade etmekte, bu âyetlerde de (وَإِذَا)'nın cevabının gelmemiş olduğunu söylemektedir.¹⁰⁹

Fiillerin ilahî iradeye bağlı olduğu yönündeki görüşün en güçlü delillerinden biri sayılabilecek olan (وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ) “Ne kadar size nasihat etmek istediysen de, Allah sizi yoldan çıkarmayı murat ettiyse benim nasihatim size fayda etmez” (Hûd 11/34) âyetini de ele alan Murtazâ bu âyette geçen ve Allah'a izafe edilen (يُغْوِي) fiilinin normalde yoldan çıkarmak anlamına geldiğini, fakat bu âyette mahrum bırakmak, cezalandırmak anlamında kullanıldığını ifade etmekte ve buna destek olmak üzere şu beyti vermektedir;

فَمَنْ يَلْقَ خَيْرًا يَحْمَدِ النَّاسَ أَمْرَهُ وَمَنْ يَلْقَ لَا يَدْعُمَ عَلَى الْغَيِّ لَا يَمَّا

Kim bir hayırla karşılaşırsa insanlar onun bu durumu metheder

Kim de bir musibet ile karşılaşırsa kınayanı eksik olmaz.¹¹⁰

Bu beyitten başka Murtazâ, (الْغَيِّ) kelimesinin Kur'an'da da “ceza” anlamında kullanıldığını kanıtlamak üzere, Meryem 19/59. âyetteki (فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا) ifadesini delil göstermektedir. Bu durumda ona göre âyetin anlamı, “Allah sizi küfrünüzden dolayı cezalandırmayı murat ettiyse, siz bu halde olduğunuz sürece benim nasihatim artık fayda etmez, artık size yapılacak tek şey, kökünüzün kazanmasıdır” şeklinde olmaktadır.¹¹¹ Ona göre bu âyetin öncesinde geçen ve Nuh kavminin Hz. Nuh'dan bir an önce azap istediklerini ifade eden âyetler de bu yorumun doğruluna delalet etmektedir.

Bunun dışında Murtazâ bu âyetle ilgili olarak biri erken dönem Mu'tezile âlimlerinden biri olan Ca'fer b. Harb'den (öl, 236/850), diğeri de Hasan-ı Basrî'den (öl, 110/728) olmak üzere iki yorum daha nakletmekte ve her ikisini de güzel bulduğunu ifade etmektedir. Haddizatında bu yorumların her ikisi de Murtazâ'nın görüşünü destekler mahiyettedir. Ca'fer b. Harb'den naklettiği yorum şöyledir;

Âyetin ifadesine bakılınca sanki Hz. Nuh'un kavmi içerisinde cebr görüşünde olan kimselerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Allah onları bu görüşten nehyetmiş, görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymuş ve bu görüşlerini yadığamak üzere şöyle demiştir; “Eğer sizn dediğiniz gibi sizdeki küfrü ve fesadı Allah yaratıyorsa, o zaman benim nasihatim size bir fayda etmez. Çünkü siz böyle düşündükçe benim nasihatimden istifade etmezsiniz.”

Hasanı- Basrî'den naklettiği yorum ise şöyledir;

Bu âyetteki anlam şöyledir: Eğer Allah sizlere azap etmeyi murat ettiyse, o azabın indiği vakitte artık benim nasihatim, bu nasihati kabul edip iman edecek

108 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 2.

109 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 2-3.

110 Beyit Rebîa b. Süleyman b. Sâd b. Mâlik'e (Murakîş) aittir. bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. A. Ali el-Kebîr ve diğ. Kahire, ts, V, 3320

111 eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî*, II, 246.

olsanız dahi size fayda etmez. Çünkü azap anındaki imanın fayda etmeyeceğine dair Allah'ın hükmü vardır.¹¹²

Murtazâ'nın doğrudan kaza ve kader konusuna temas ettiği yer, birincilte yer alan onuncu meclistir. Burada Murtazâ, Sıffin savaşına katılan bir kişi ile Hz. Ali arasında gerçekleşen bir diyalogu nakleder. Kaza ve kader konusunda tamamen Mu'tezilî bakış açısını yansıtan bu diyalog şöyledir;

Sıffin'e iştirak eden yaşlı bir kişi Hz. Ali'ye "Ey Emirü'l-mü'minin! Bizim Şam istikametindeki şu yolculuğumuz Allah'ın kazası ve kaderi ile mi gerçekleşmektedir?" diye sorar. Hz. Ali, "Evet, ey Şamlıların kardeşi! Taneyi yaratan, bitkileri var eden Allah'a yemin olsun ki, attığımız her bir adım, çıktığımız her bir tepe, geçtiğimiz her bir vadi Allah'ın kaza ve kaderi iledir" diye cevap verir.

Şam'lı adam; "Ecrimi Allah'tan niyaz ederim ey mü'minlerin emiri! Ama eğer bu yolculuğum zaten Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleşiyorsa, bundan bana bir ecir düşeceğini sanmam" der. Hz. Ali; "Sizler bu yolculuğunuzda devam ettikçe yaptığımız yolculuğun ve her bir konaklamanızın Allah katında büyük bir ecri olacaktır, zira sizler bu yaptığımız şeyi zorla yapmıyorsunuz, buna mecbur değilsiniz" der. Şam'lı adam; "Peki, hem yolculuğumuz Allah'ın kaza ve kaderi ile oluyorken hem bizim ecir almamız nasıl olur?" diye sorar.

Hız. Ali; "Anlaşılan o ki sen kaza ve kaderi, bağlayıcı ve kesin zannetmişsin. Eğer senin zannettiğin gibi olsaydı, o zaman Allah'ın amellere karşılık olarak vereceği sevap ve ceza geçersiz olurdu, O'nun vaad ve vâidi, emir ve yasakları anlamsız kalırdı. Böyle bir durumda ihsanda bulunan bir kimse bu ihsanın sevabını almaya, kötülük yapan bir kimseden daha lâıyk, kötülük yapan bir kimse de kötülüğünün cezasını görmeye ihsanda bulunan bir kimseden daha müstehak olmazdı. Bu görüş putperestlerin, şeytanın takipçilerinin (hizbüş-şeytân), Rahmân'ın düşmanlarının, yalancı şahitlerin görüşüdür. Bu görüş sahibi olan kaderciler bu ümmetin mecûsileridir. Gerçek şu ki Allah kullarına birtakım emir ve yasaklar bildirmiş ve bu konuda onları muhayyer (özgür) bırakmıştır. Onlara uyarılarda bulunmuş, kendilerine oldukça kolay mükellefiyetler yüklemiş, az bir amel karşılığında çokça sevap takdir etmiştir. Zorla insanlı kendisine itaat ettirmez, ama insanlar da onun gücünü aşarak kendisine isyan edemezler. İnsanlara zor mükellefiyetler yüklememiştir. Peygamberlerini oyun olsun diye göndermemiş, kullarına inzâl ettiği kitapları boş yere inzâl etmemiş, gökleri, yeri ve arasındakileri batıl üzere yaratmamıştır. Bu, kafirlerin kuruntusudur. Vay hallerine o kafirlerin cehennem azabından!" diye cevap vermiştir.

Şam'lı adam; "Peki, bizim kendisine göre bu yolculuğumuzu yaptığımız kaza ve kader ne anlama gelmektedir?" diye sorar. Hz. Ali, "Allah'ın bu konuda bizlere vermiş olduğu emir ve bildirmiş olduğu yasaklardan ibarettir" diye cevap vermiş ve ardından Ahzab 33/38. âyetin sonundaki (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَعْدُورًا) ifadesini okumuştur. Bunun üzerine Şam'lı adam büyük bir sevinçle yerinden kalkmış ve

112 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, II, 247.

“gönlümü ferahlattın ey mü'minlerin emiri! Allah da senin gönlünü ferahlatsın”
dedikten sonra şu beyitleri okuyarak uzaklaşmıştır;

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته ... يوم الحساب من الرحمن غفراناً
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً ... جزاك ربك بالإحسان إحساناً

Öyle bir imamsın ki, sana itaat etmek sûretiyle hesap gününde
Rahmân'ın mağfiretini umarız
İçinden çıkamadığımız hususları tavzih ettin, Rabbin bu ihsanına
ihsan ile karşılık versin.¹¹³

Murtazâ'nın kaza-kader meselesine taalluk eden konulara ilişkin bir diğer yorumu da, 41. mecliste, Tekvîr 81/26-29. âyetlerinde (فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ) yer almaktadır. Takdir edileceği üzere bu âyetlerde geçen “Allah dilemedikçe sizler dileyemezsiniz” ifadesi, zahir anlamı itibarıyla Mu'tezilî'nin görüşlerine muhalif görünmektedir. Doğrusu bu âyet, Mu'tezile âlimlerinin yorumunda en çok zorlandıkları âyetlerden biridir. Nitekim Zemaşerî (538/1143) ve Kâdî Abdülcebâr (öl, 415/1024) gibi müfessirler bu âyetin tefsirinde teferruata girmekten sakınmışlar ve kısa açıklamalarla yetinmişlerdir. Örneğin Zemaşerî âyetin tam bu kısmı ile ilgili olarak şu kısa ifade ile yetinmiştir,

وما تشاؤون الاستقامة يا من يشاؤها إلا بتوفيق الله ولطفه. أو: وما تشاؤونها أتم يا من لا يشاؤها إلا بقسر الله وإلجائه.

Ey istikâmet üzere olmayı dileyenler! Biliniz ki siz bunu ancak Allah'ın lütfu ve muvaffakiyeti sayesinde istemektesiniz. Ya da; “Ey istikâmet üzere olmayı dilemeyenler! Biliniz ki sizler ancak Allah'ın sizi zorlaması ve mecbur bırakması halinde istikâmet üzere olmayı dilersiniz.”¹¹⁴

Aynı âyetin tefsirinde Kâdî Abdülcebâr da sadece (المرد به الإستقامة فاما غير ذلك فموقوف علي) (الدليل) “Burada murat istikâmettir, bundan başkasının kast edildiğini söylemek ise, delil gerektirir.” demekle yetinmektedir.¹¹⁵

Kâdî Abdülcebâr'dan sonra (ya da onunla aynı dönemde), Zemaşerî'den ise önce yaşamış olan Şerîf Murtazâ da, bu âyeti tıpkı bu iki müfessir gibi, öncesinde yer alan “istikâmet” kavramı ile ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Bu çerçevede o, *öncesinde istikâmetten söz ediliyor diye, cümlenin istikâmet ile ilişkilendirilmesi gerekmez, aksine anlamı umûmî olarak düşünmek ve âyette geçen “dileme” ifadesini sadece “istikâmet üzere olmayı dileme”ye hasretmemek gerekir* şeklinde bir itirazı dile getirmekte ve bu itirazın doğru kabul edilebilmesi için, cümlenin, öncesinde yer alan ifadelerden bağımsız ve müstakil olarak ele alındığı zaman, kendi başına bir anlam ifade

113 bk. eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli*, I, 150-151. (Bu noktada şu hususu ifade edelim ki Murtazâ'nın bu nakline yer veren Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, bu rivayetin Hz. Ali'ye nispetinin sıhhatinden kuşku duyduğunu ifade etmiş, onun yerine Hz. Ali'den yaklaşık olarak bu görüşün aksi istikamette bir rivayet nakletmiştir. (bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, Kahire, 2000, I, 302-303.) Ancak Zehebî'nin bu tutumunda bilimsel değil, taraflı davranıyor görünmektedir. Zira Zehebî'nin naklettiği rivayetlerin her ikisi de, neredeyse bütünüyle aynı lafızlarla, İbn Asâkir'in (öl, 571/1175) *Târihu Dimaşk* isimli eserinde de zikredilmektedir. (bk. İbn Asâkir, *Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdullah, Târihu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Sa'îd el-Umrevî, Beyrut, 1996, XLII, 512.)

114 Zemaşerî, *Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücihi't-te'vil*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Riyad, 1998, VI, 327-328.

115 bk. Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, Beyrut, ts, s. 452.

edebilmesinin şart olduğunu, oysa bu âyetteki ifadede böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemektedir. Yani Şerîf Murtazâ'ya göre (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) cümlesi, öncesindeki istikâmet kavramı dikkate alınmaksızın ele alındığında, müstakil bir mana ifade etmemektedir.¹¹⁶ Bu değerlendirmenin haklılığı ve yerindeliği tartışılabilir olmakla beraber, Murtazâ bunu desteklemek üzere, aksi ihtimal üzerinden giderek şu yorumu yapmaktadır;

Eğer bu cümlelerin müstakil bir anlam ifade ettiği, yani Allah istemediği takdirde kulun umûmî manada hiçbir şey isteyemeyeceği düşünülecek olursa, bu düşünce vakıya uygun olmayacaktır. Çünkü böyle düşünenlerin takdirine göre kullar, fiilen Allah'ın istemediği şeyleri istemiş olacaktırlar. Örneğin Allah kafirlerin kafir olarak kalmalarını istemişse, onların kafir olarak kalmalarını istemeyen Hz. Peygamber, Allah'ın isteğine muhalif bir istekte bulunmuş olacaktır.... Dolayısıyla, [böyle bir çelişkiye düşmemek için] âyetin anlamını onların da tahsis etmeleri gerekecektir. Onların böyle bir şüphe durumunda tahsis cihetine gitmeleri câiz ise, bizim bir delile dayanarak tahsis cihetine gitmemiz [haydi haydi] caizdir. Nitekim bu âyet de, tıpkı *إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ* (Müzzemmil 73/19), *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (İnsan 76/30) ve *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (Müddessir 74/56) âyetleri gibi, öncesi ile alakalıdır.¹¹⁷

Ancak Murtazâ'nın bu değerlendirmesi doğru kabul edilecek olsa bile, âyet yine de Mu'tezile düşüncesine muhalif görünmektedir. Zira bu durumda da, istikâmet üzere olmayı dileyen bir kimse, bunu ancak Allah'ın dilemesi sayesinde gerçekleştirebilmektedir. Çünkü âyetteki (أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) ifadesinde yer alan (أَنْ) edatı, muzari fiilin başına geldiği zaman gelecek zamana delâlet eder. Bu da, Allah'ın kulların fiillerini her halükarda kendi meşieti kapsamında tuttuğu anlamına gelir. Yani insanın dileği (belli bir konuda da olsa) Allah'ın dileğine bağlı olmaktadır. Murtazâ işte tam bu itirazı dile getirmekte ve şöyle cevap vermektedir;

Âyetin zahirinde, zannettiğiniz gibi, bizim bir şeyi istememiz durumunda, ancak Allah'ın istediğini isteyebileceğimiz, ondan gayrısını isteyemeyeceğimiz şeklinde bir anlama delâlet söz konusu değildir. Zira (أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) ifadesinde yer alan (أَنْ) edatı, muzari fiilin başına geldiği zaman gelecek zamana delâlet etse de, bu iki "isteme"nin aynı anda olacağına delâlet etmez. Dolayısıyla Allah'ın bir şeyi istemesi, kulun da o şeyi istemesini gerektirmez. Örneğin (مَا يَدْخُلُ زَيْدٌ هَذَا الدَّارَ إِلَّا أَنْ يَدْخُلَهَا عَمْرُو) cümlesi, Zeyd'in ve Amr'ın eve girmelerinin aynı anda olmasını gerektirmez. Amr'ın Zeyd'den daha önce eve girmiş olması, bu cümlelerin anlamına aykırı değildir. Bu durumda bize göre âyetin anlamı, "sizler Allah'a itaati ancak Allah istedikten sonra isteyebilirsiniz" şeklinde olmaktadır.¹¹⁸

Görülebileceği üzere Murtazâ'nın bu izahı, yapılan itirazı bertaraf edecek güçte değildir. Zira Allah'ın iradesi ile kulun iradesinin aynı anda ortaya çıkmış olması ile bu iki iradenin farklı zamanlarda ortaya çıkmış olması, kulun iradesinin Allah'ın iradesine bağlı olup olmaması açısından durumu değiştirmemektedir. Anlaşılan odur ki Murtazâ burada, Allah'ın bir sıfatı

116 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 538.

117 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 538-539.

118 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 539.

olarak “irâde” sıfatının kadîm olmadığını, farklı hallerde tecelli edebilecek, hudûs ve teceddüd arz edebilecek mahiyette olduğunu savunmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede Murtazâ, yukardaki itirazda söz konusu edilen (أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) ifadesinde yer alan (أَنْ) edatının, muzari fiilin başına geldiği zaman gelecek zamana delâlet edecek olmasını, isim vermemekle birlikte, Eş'arî kelamı açısından bir çelişki arz edeceğini ortaya koymaya çalışıyor görünmektedir. Zira bu itiraz kabul edildiğinde, yani Allah'ın (istemesinin) gelecek zamana taalluk ettiği düşünüldüğünde, o zaman onun isteme/irade sıfatı teceddüd içerecektir ki bu durum, sıfatların ilahî zattan ayrı olmadıklarını düşünen Eş'arî kelamı açısından, ilahî zâtın kendisinde bir teceddüdün var olduğunu düşünmek gibi bir çelişkiye neden olacaktır. Böylece Murtazâ irade sıfatının muhdes olduğunu düşünen Mu'tezile'nin görüşünü savunmaya çalışmaktadır. Ancak her halükarda, konunun insan iradesinin Allah'ın iradesine bağlı olup olmadığı meselesi ile ilgili yönü cevaplandırılmış olmamaktadır. Bu nedenle Murtazâ, son bir yorum olarak, âyetteki ifadenin, [istikâmet kavramı ile tahsis çabasının makul bir sonuç getirmediğini anlamış olduğundan olsa gerek] öncesinde geçen istikâmet kavramı ile tahsis edilmeyip umûm üzere anlaşılması durumunda şu anlama geliyor olabileceğini söylemektedir;

Eğer Allah size fiillerinizi isteme imkânı vermemiş, size bu kudreti bahşetmemiş ve araya engel koymadan sizin istemenize izin vermemiş olsaydı, sizler fiillerinizden hiçbirini isteyemezsiniz.¹¹⁹

Murtazâ'ya göre bu durumda âyet, Allah'ın kudretine vurgu yapmakta, kulun ancak Allah'ın kendisine bahşettiği kudret sayesinde fiilde bulunduğunu hatırlatmaktadır. Aslında bu yorum, öncesinde istikâmet kavramı ile ilişkilendirilerek yapılan yorumlara göre daha güçlü görünmektedir. Nitekim Murtazâ'nın kendisi zikretmemiş olsa da, bu âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilen bir rivayete göre, Tekvir 89/28. âyeti (لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ) “*içinizden istikâmet üzere olmayı dileyenler için*” nâzil olduğu zaman Ebû Cehil küstah bir şekilde, “*bu bizim bileceğimiz bir iş, ister istikâmet üzere olmayı dileriz ister dilemeyiz*” demiş, bunun üzerine bu âyetler inzâl edilmiştir.¹²⁰ Eğer bu rivâyet doğru ise, o zaman “Allah dilemedikçe sizler dileyemezsiniz” ifadesinin Ebû Cehil'in bu küstahlığı karşısında ilahî kudreti vurgulamış, insanların sahip oldukları isteme kudretinin de onlara Allah tarafından bahşedilen bir nimet olduğunu hatırlatmış olması, mümkün görünmektedir.

İnsan fiillerinin, özellikle de iman ve inkâr gibi fiillerin ilahî takdire mi yoksa insanın özgür iradesine mi bağlı olduğu konusu ile ilgili olarak değerlendirilebilecek bir başka âyet ise, Arâf 7/146. âyettir. Bu âyetin başında yer alan (سَأْضُرُّفَ عَنْ آيَاتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) “*yer-yüzünde haksız yere kibirlenenleri âyetlerimden uzak tutacağım*” ifadesi, zahir anlamı itibariyle, bazı kimselerin Allah tarafından doğru yoldan alıkonulmuş olduğu anlamını akla getirmektedir. Murtazâ bu âyeti 22. mecliste ele almakta burada sözü edilen “âyetlerden uzak tutma”nın, Allah'ın kâinattaki âyet ve âlâetlerine nazar edip onlardan ders çıkaranların layık oldukları sevap ve ödülünden uzak tutma anlamına anlamına gelebileceği gibi mucize taleplerine cevap vermemek anlamına da gelebileceğini, zira âyetin sonunda yer alan (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ) “*çünkü onlar bizim âyetlerimizi yalanlamışlardır ve onlar âyetlerimiz hakkında gaflet içindedirler*” ifade-

119 eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 540.

120 bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerir, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili'l-Kur'an*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türki, Kahire, 2001, XXI, 172-173; Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'an*, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Riyad, 2005, s. 711.

sinin bu uzak tutmanın gerekçesini sarahaten ortaya koymuş olduğunu ifade etmektedir.¹²¹ Bu anlamların âyetten çıkarılmasına destek olabilecek teknik tartışmalara giren Murtazâ, yine bu anlamlar çerçevesinde toplam dokuz farklı vecihten söz etmektedir. Bunların ilk ikisi, yukarıda saydıklarımızdır. Üçüncü vecih olarak “uzak tutacağım” (سَأْضِرُّ) ifadesinin “vermeyeceğim” anlamına geldiğini, böylece anlamın, “bu vasıfta olan kimselere, istedikleri mucizeleri vermeyeceğim” şeklinde olduğunu söylemektedir.¹²²

Dördüncü vecih olarak; âyette geçen (آيَاتِي) “âyetlerim” kelimesi ile, Allah’ın mü’min kulların kalplerine yerleştirdiği ve böylece meleklerin onları kafirlerden ayırt edip kendilerine tazim göstermelerini sağladığı alametlerin kast edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.

Beşinci vecih olarak; âyetin anlamının, “benim âyetlerimin hakkını vermeme konusunda ısrarcı olan ve âyetlerimin tebliğ edilmesine engel olmak isteyenlere fırsat vermeyeceğim” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu durumda bu âyet, Maide 5/67. âyette geçen (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ) “Allah seni insanlar[ın düşmanlığın]dan muhafaza edecektir” âyeti ile aynı anlama delâlet etmektedir. Yine bu durumda âyette geçen (آيَاتِي) “âyetlerim” kelimesi ile Kur’an kast edilmiş olmaktadır. Bununla beraber “mucizeler, alâmetler” anlamına gelmesi de mümkündür.¹²³

Altıncı vecih olarak; âyette geçen (سَأْضِرُّ) ifadesinin “hüküm”, “isimlendirme” ve “şâhitlik etme” anlamına geleceğini ifade eden Murtazâ’ya göre Arâf 7/146. âyette geçen (ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ) “sonra onlar yüz çevirdiler, Allah da onların kalplerini çevirdi” ifadesi ve Saff 61/5. âyette geçen (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) “onlar yoldan çıkınca Allah da onların kaplarını kaydırdı” bu âyet ile aynı anlama gelmektedir. Zira (ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) ifadesi, “onlar yüz çevirince Allah da onların yüz çevirmelerine şâhitlik etti” anlamına; (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ) ifadesi ise, “onlar yoldan çıkınca Allah da onların kalplerinin kaymasına şâhitlik etti” anlamına gelmektedir. Zira birinin kafirliğine, yalancılığına ya da fâsıklığına şâhitlik eden kimse için فَسَقَهُ، كَذَّبَهُ، أَكْفَرَهُ ifadeleri kullanılır. Dolayısıyla buradaki (أَضْرَفُ) ifadesinin de, “onları âyetlerimden uzak tutacağım” anlamına değil, “onların âyetlerimden uzak durmalarına şâhitlik edeceğim, onlar hakkındaki hükmümü buna göre vereceğim, onları böyle isimlendireceğim” gibi anlamlara gelmesi mümkündür.¹²⁴

Yedinci vecih olarak; Allah’ın kafirlerin (yeryüzünde haksız yere kibirlenenlerin) Hz. Peygamber’in davetinden yüz çevireceklerini bildiğini, dolayısıyla (سَأْضِرُّ) ifadesi ile, onların bu kötü tercihleri sonucunda ortaya koydukları davranışları açıkça ortaya koyacağını ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre Arapçada kullanılan (سَأَبْجَلُ فُلَانًا وَأَخْطَهُ) “falanca kişinin cimriliğini ortaya çıkaracağım, hatasını göstereceğim” gibi ifadeler bu âyetteki (سَأْضِرُّ) ifadesinin de bu anlamda kullanılmış olduğuna delâlet etmektedir.¹²⁵

Sekizinci vecih olarak; beşinci veche benzer bir şekilde, buradaki anlamın, “elçimi âyetlerimle, mucizelerimle destekleyecek ve inkârcıların hakkı batıla karıştırmasına engel olacağım” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Murtazâ’ya göre âyetteki (سَأْضِرُّ) ifadesinin bu manada kullanımı, Arapçada kullanılan (فَدَمَعَ فُلَانٌ أَغْدَاءَهُ بِأَفْعَالِهِ الْكَرِيمَةِ وَطَرَأَتْهُ الْمُهْدَبَةُ وَصَرَفَهُمْ عَنْ ذِمَّتِهِ وَأَخْرَسَ أَلْسِنَتَهُمْ عَنِ الطَّغْنِ) “falan kimse övgüye değer davranışları ve son derece hoş yöntemleri ile düşmanlarına engel

121 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 308-310.

122 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 310.

123 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 310-311.

124 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 312.

125 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâli*, I, 312.

oldu, onların kendisini kınamasına fırsat vermedi, kendisine yönelik tenkitler yapmak konusunda dillerini lal etti” ifadelerine benzemektedir.¹²⁶ Böylece bu âyet, Yüce Allah'ın Kur'an'ı kafirlerin düşmanlıklarından muhafaza etmiş olmasına delalet etmiş olmaktadır.

Dokuzuncu vecih olarak; bu âyette Yüce Allah'ın Hz. Musa'ya ve ümmetine, düşmanlarını helak edeceği müjdesini vermiş olduğunu ifade eden Murtazâ'ya göre bu ifade kafirler için tehdit, mü'minler için ise müjde anlamı taşımaktadır.¹²⁷

Kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğu, dolayısıyla iman ve küfür dahil olmak üzere bütün fiillerin Allah'ın iradesine bağlı olduğu şeklindeki görüşün en büyü dayanaklarından biri de, (أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) “elinizle yaptığımı (oyup ekil verdiğiniz) şeylere mi ibadet ediyorsunuz! Oysa sizi de bu yaptıklarımız da Allah yaratmıştır!” şeklindeki Sâffât 37/95-96 ayetleridir.¹²⁸ Murtazâ bu âyetleri 73. mecliste ele almakta ve âyetteki (وَمَا تَعْمَلُونَ) ifadesinin “amelleriniz” anlamına değil, “taştan, tahtadan yapmış olduğunuz ve tapındığınız putlar” anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²⁹ Buna delil olarak da Arâf 7/117. âyetteki (فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ) “bir de baktı ki o, onların yaptıklarını yiyip yutuyor” ifadesini, Tâhâ 20/ 69. âyetteki (وَأَلْقَى مَا فِي بَيْمِينِكَ) “sağ elindeki at, onların yaptıklarını yiyip yutsun” ifadesini ve Sebe' 34/13. âyetteki (يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَايِلَ) “onun için dilediği mihrapları ve heykelleri yapıyorlardı” ifadesini gösteren Murtazâ, bütün bu âyetlerde “amel”in değil, “ma'mûl”ün, yani insanın bir fiil yapma eyleminin değil, bu fiil neticesinde ortaya çıkan ürünün kast edilmiş olduğunu, dolayısıyla (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) ifadesinin “siz de, fiillerinizi de Allah yaratmıştır” anlamına değil, “sizi de, yapmış olduğunuz putları da Allah yaratmıştır” anlamına geleceğini ifade etmektedir. Üstelik Murtazâ'ya göre bu anlam, âyetteki ifadenin mecaz anlamı değil, aksi düşünülmemeyecek yegâne anlamıdır. Zira bu anlam ilk etapta mecaz olsa bile, dilin kullanımı içerisinde hakiki anlamdan daha husûsî bir şekilde kast edilir hale gelmiştir.¹³⁰ Yine Murtazâ'ya göre âyetin anlamının “sizi de, putlara olan ibadetinizi de Allah yaratmıştır” şeklinde düşünülmesi durumunda, âyetin müşriklere yönelik kınama anlamı içermesi söz konusu olmayacak, aksine onları onaylamak gibi bir durum söz konusu olacaktır. Oysa bu ifade, Allah'tan başkasına ibadet etmenin yanlışlığını vurgulamak ve müşrikleri kınamak üzere söylenmiştir. Bu çerçevede şu hususu da ifade edelim ki Sünnî müfessirlerden Fahreddin er-Râzî de, uzunca değerlendirmelerin ardından bu âyetin Ehl-i sünnet-Mutezile tartışmalarında her iki taraf için de delil olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir.¹³¹

6-Sonuç

eş-Şerif el-Murtazâ, Mu'tezile il Şîa mezheplerinin kesişim noktasında yer alan, fakat özellikle Şîa'nın Ayyâşî, Kummî ve İbn Furât gibi erken dönem müfessirlerinde gördüğümüz tahrif

126 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 313.

127 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, I, 313-314.

128 Âyetin bu konuda delil olarak gösterilmesi hususunda bk. Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Halqu ef'âlî'l-ibâd ve'r-reddu 'ale'l-cehmiyye ve ashâbi't-ta'til*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehîd, Riyad-Dimaşk, 2005, II, 66. (Buhârî'nin “kulların fiillerinin yaratılmışlığı”nı savunması, insanların okudukları Kur'an'ın, yani “Kur'an okuma fiilinin” de gayr-ı mahlûk olduğunu söyleyen bazı Hanbelîlere karşı, bu fiilin bir kul fiili ve dolayısıyla mahlûk olduğunu ispat sadedindedir. Dolayısıyla onun tartıştığı konu, kelamda tartışılan “kulların fiillerinin yaratılmışlığı” meselesi ile aynı değildir. Ancak neticede söz konusu âyeti kulların fiillerinin yaratılmışlığına delil olarak gösterme konusunda birçok kelamcı ile aynı noktadadır. Geniş bilgi için bu dipnotta belirttiğimiz eserine bakılabilir.)

129 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, II, 236.

130 bk. eş-Şerif el-Murtazâ, *Emâlî*, II, 237.

131 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVI, 149.

söylemini kabul etmeye varacak denli aşırılıktan önemli ölçüde uzak durmuş olan ve yer yer Mu'tezile'nin görüşlerine de eleştiriler yöneltmiş olmasıyla belirli bir mezhebin standart kalıpları içerisine kolaylıkla yerleştirilmesi pek mümkün görünmeyen bir kelimacı-müfessirdir. Onun özellikle Şîa'nın aşırı yorumlarından uzak durmuş olması, kendi itidalli çizgisine bağlanabileceği gibi, Şîi gelenek içerisinde Ebû Ca'fer et-Tûsî (öl, 460/1039) ile başlayan ve Ebû Ali et-Tabersî (öl, 548/1127) ile gelişerek devam eden "Kur'an yorumunda mutedilleşme" olarak niteleyebileceğimiz bir dönemde yaşamış olmasına da bağlanabilir. Nitekim kendisinin Tûsî ile yaklaşık olarak aynı dönemde yaşamış olması da bunu göstermektedir.

Diğer tarafan Murtazâ'nın *Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid* isimli Emâlî formundaki eseri, zengin içeriği ile, türünün en önemli örnekleri arasında kabul edilmektedir. Klasik medrese usûlünün disiplinlerarası çalışma zenginliğini bütün yönleriyle yansıtan bu eser, modern üniversite sistemi ile dinî ilimlerin birçok branşa ayrıldığı ve bir branşta çalışan akademisyenin diğer branşlardan önemli ölçüde habersiz kaldığı, bunun sonucunda da genel anlamda dinî ilimlerin bütününde bir derinlik kaybının yaşandığı günümüz akademisi açısından oldukça önemli ve ışık tutucu özelliklere sahiptir. Eserde savunulan Mu'tezilî görüşlerin diğer Mu'tezile kaynaklarında gördüğümüzden daha ince ve derinlikli bir üslupla ele alınmış olduğunu söylemek zordur. Bu tespiti en azından bu yazıda ele aldığımız ru'yetullah ve kaza-kader konuları çerçevesinde yapmamız mümkündür. Bunu, Murtazâ'nın yaşadığı dönemin Mu'tezile mezhebinin zaten tekamül etmiş olduğu bir dönem olması ile izah etmek mümkündür. Bilindiği üzere Mu'tezile mezhebi, özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın ansiklopedik tarzdaki *el-Muğni* adlı eseri ile, hemen her konuda görüşlerini olabildiğince tekamül ettirmiş bulunmaktadır. Kâdîden sonra eş-Şerîf el-Murtazâ'nın bu seviyeyi daha ileriye götürmüş olmasını beklemek, oldukça zor görünmektedir. Anladığımız kadarıyla onun Mu'tezile geleneğine katkısı, bu mezhep çerçevesinde kabul edilen hemen bütün ilkeleri Hz. Ali ve diğer Ehl-i Beyt imamlarından gelen nakillerle desteklemek, bir anlamda Mu'tezilî düşüncüyü Şîi gelenek içerisinde referans etmek şeklinde olmuştur.

Kaynaklar

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut ts.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Me'sûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, thk. Hâşim Resulî el-Muhallâtî, Beyrut, 1991.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. İmadüddin A. Haydar, Beyrut, 1987.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Halqu ef'âli'l-ibâd ve'r-reddu 'ale'l-cehmiyye ve ashâbi't-tâtil*, thk. Fehd b. Süleyman el-Fehîd, Riyad-Dimaşk, 2005.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Gurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid", *DİA*, Ankara, 1996, XVI/205-206.
- Dağ, Mehmet, "Mu'tezile Mezhebine Elh-i Sünnet'in İsnâdı: 'Kırâatlar, Tevkîfî Değil; İctihâdîdir' -Zemahşerî Özelinde Bir İddianın Değerlendirilmesi-", *Marîfe*, sayı: 3, kış 2003, yıl: 3, s. 219-258.
- Dhanani, Alnoor, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", (Çev. Mehmet Bulgen), *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9:1 (2011), s. 394.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Beyrut 1993.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuad Sezgin, Kahire, ts.

- en-Neşşâr, Ali Sâmî, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire, ts.
- Erkol, Ahmet, "Kelam İlminde Kıyası'l-Gaib Aleş-Şahid Metodunun Kullanımı," *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Yaz, 2004, s. 165.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine, ts.
- H. Ahmed Mahmud-Ahmed İbrahim eş-Şerîf, *el-'Alemü'l-İslâmi fi'l-'asri'l-'abbâsi*, Beyrut, ts.
- Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. SBE, Ankara, 2007.
- Hacak, Hasan, *Atomcu Evren Anlayışının İslam Hukukuna Etkisi, Fıkıh-Kelam İlişkinine Dair Bir Analiz*, İstanbul, 2007.
- Hafâcî, Şihâbüddîn, Muhammed b. Ömer, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'-Râzî 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*, Beyrut ts.
- İbn Asâkîr, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen b Hibetullah b. Abdullah, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd el-Umrevî, Beyrut, 1996.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu nehcü'l-belâğa*, thk. M. Ebu'-Fadl İbrahim, Beyrut, 1996.
- İbn Furât el-Kûfî, *Tefsiru Furât el-Kûfî*, thk. Muhammed el-Kazım, Beyrut, 1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânu'l-mîzân*, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde, Beyrut, 2002.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, Beyrut, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed A. 'Atâ-Mustafa A. 'Atâ, Beyrut, 1992.
- *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, Beyrut, 1984.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-târih*, nşr. M. Yusuf ed-Dekkâk, Beyrut, 1987.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. A. Ali el-Kebîr ve diğ., Kahire, ts.
- İntizar Hudeyr Bû Hân el-Kureyşî, *Menhecü't-te'vîl fi Emâli'l-Murtazâ*, Yayınlanmamış Master Tezi, Küfe Üniv. Küfe, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, XII, (*en-Nazar ve'l-me'ârif*), thk. Hudr Muhammed Nebhâ, Beyrut, 2012.
- Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, Beyrut, ts.
- Kahveci, Niyazi, "Şia-Mutezile Gaybet Tartışması (Kâdî Abdülcebbâr-Şerif Murteza)", *AÜİFD*, XLVI (2005), Sayı II, s. 153-166.
- Kandemir, Yaşar, "Emâli", *DİA*, Ankara, 1995, XI/71.
- Katip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerafettin Yalkaya-Rafet Bilge, Kahire, ts.
- Kılıç, Mustafa, *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Kıraat Olgusu*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniv. SBE, İstanbul 2014.
- Celil Kiraz, *Şerif Murtaza'nın Emali'sinde Kur'an'ın Müşkilleri*, Bursa, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâilerin Kelam Sistemi*, İstanbul, 2011.
- Kummî, Ali b. İbrahim, *Tefsiru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Musevî el-Cezâiri, Kum, ts.
- M. es-Seyyid, Muhammed Salih, *Asâletü 'ilmi'l-keâm*, Kahire, 1987.
- Ma'tûk, Ahmed Muhammed, *eş-Şerîf el-Murtaza: hayâtuhû, sekâfetuhû, edebuhû ve nakduhû*, Beyrut, 2008.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, Beyrut, ts.

- Muhyiddin Abdürrezzak-es-Seyyid Muhammed el-Haydarî, *Edebü'l-Murtazâ*, Bağdat, 1957.
- Nüveyhid, Adil, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâdir*, y.y, 1988.
- Öz, Mustafa, "Şerif el-Murtaza", *DİA*, Ankara, 2010, XXXVIII/ 586-588.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-ğayb*, Beyrut, 1981.
- el-Erba'in fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Kahire, 1986.
- Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf Sa'd, Kahire, ts.
- Me'âlim usûli'd-dîn*, nşr. Semih Duğaym, Beyrut, 1992
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed, *Haşiyetü's-Sâvi 'alâ tefsîri'l-Celaleyn*, İstanbul (Matbaa-i Âmire) 1900.
- Seâlebî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, *Yetîmetü'd-dehr fî mehâsini ehli'l-'asr*, thk. Müfid Muhammed Kamhiye, Beyrut, 1983.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dımaşk 1986.
- Shahavatov, Sabuhi, *Nüzûl Ortamını Gözardı Etmede Mezhep Taassubunun Rolü-Şîa Tefsirleri Bağlamında*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ün. SBE, İstanbul, 2014.
- Shlomo Pines, *Mezhebü'z-zerre 'inde'l-müslimîn ve 'alâkatuhû bi mezâhibi'l-Yûnân ve'l-hunûd*, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1946.
- Şerif el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ; Ğurerü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, thk. M. Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1954.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, Kahire, 2001.
- Tabersî, Ali b. Fadl b. el-Hasen, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut, 2005-2006
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Mahir Yasin el-Fahl, Riyad, 2005.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Serrî, *Me'âni'l-Kurân ve irâbuh*, thk. Abdülcelil Şelebi, Beyrut.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru 'alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd-M. Naîm el-Araksûsî, Beyrut, 1983.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire, 2000.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmudi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Riyad, 1998.
- Zirikli, Hayrettin, *el-'Alâm Kamusu terâcim lieşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arab ve'l-müste'ribîne ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut, 2002.