



The Moral Dimension of God-Human Relationship in Zamakhsharī's Thought

Zeynep Hümeyra Koç^{1,a,*}

¹Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology Department of Kalām, Kilis/Turkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 10/02/2024

Accepted: 02/06/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons

AttributionNonCommercial 4.0

International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

Kalām, whose basic characteristics are shaped by the issues of God, prophethood and meād, has centered on the moral perspective in the way it deals with these issues. In this respect, kalām is related to God in one aspect and to man in another. Therefore, theologians addressed the relationship between God and human beings from both ontic, epistemic and moral perspectives. The concept of God and human beings gain meaning by evaluating all dimensions together. Different approaches to the subject are shaped according to the paradigms of discourse groups or thinkers. It is known that Abū'l-Kāsim Mahmūd b. 'Umar b. Muhammad al-Khwarazmī ez-Zamakhsharī (d. 538/1144), a Mu'tazilite scholar and one of the competent names of Arabic language and literature, paid due attention to the relationship between God and man in his works. Zamakhsharī, who belongs to the Hanafī faith in his religious practice, has an understanding of religion that prioritises reason and emphasises the functional aspect of reason. For this reason, according to him, human beings, who are created in a certain nature (*fitrah*) with reason and will, are responsible for their actions. Zamakhsharī, who conceives man on the basis of taklif, is dominated by the idea of a just God from the first stage of creation. Therefore, his conception of God and his evaluations on the subject of will in connection with this conception of God indicate the basis on which he approaches the relationship between God and human beings. In this context, our study focuses on how Zamakhsharī deals with this relationship and its moral dimension. The main motive for this study is the existence of strong evidence in Zamakhsharī's works that he evaluates the relationship between God and human beings morally. Relatedly, the subject covers Zamakhsharī's approach to divine acts/actions, human acts, reason, knowledge, imitation/*taqlid*, *husn-kubuh*, guidance/*hidayah*-astray/*dalalah*, *dāi*, *fāil*, evil/*qabīh* and its agent/*fāil*, wisdom, benefit/*maslahah*, and *taklif* in a way to include all these. Accordingly, the study will first deal with Zamakhsharī's conception of God and then the relationship between God and human beings according to Zamakhsharī. The data on the moral dimension, which determines the purpose of the study, will be evaluated. The first stage of the relationship between God and human is the *creation (halq)*, the *agreement/covenant (misaq)* and the *providence (taqdīr)*, and the second stage is the *taklif*. *The Hereafter*, as the place where the offer is rewarded, is the final stage and will be discussed in the section on *taklif* and conclusion. The study is shaped by the aforementioned data and the analyses made on it. *Kitāb al-Minhāj*, which is used as a source, is a work of Zamakhsharī that determines the general framework on the subject. *Kashshāf 'an hakā'ik al-ghawāmi' al-tanzīl wa 'uyūni al-akāwīl fī wujūhi al-ta'wīl*, on the other hand, is Zamakhsharī's commentary that enables us to understand and evaluate his views and depth in many aspects. Therefore, this study aims to draw attention to Zamakhsharī's moral approach to the relationship between God and human beings and thus to the morality of human responsibility. While our study will be limited to Zamakhsharī, comparative evaluations will be made where necessary.

Keywords: Kalām, al-Zamakhsharī, God, Human, Morality/Ethic, Taklif.

Zemahşerî'nin Düşüncesinde Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu

Süreç

Geliş: 10/02/2024

Kabul: 02/06/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Temel karakteristiği Allah, nübüvvet ve meâd konuları üzerinden şekillenen kelim, bu konuları ele alış tarzında ahlakî perspektifi merkeze almıştır. Bu açıdan kelim, bir yönüyle Allah bir yönüyle insanla ilişkilidir. Dolayısıyla kelimciler Allah-insan ilişkisini hem ontik hem epistemik hem de ahlakî açıdan ele almışlardır. Tanrı ve insan tasavvurları tüm boyutların birlikte değerlendirilmesiyle anlam kazanmaktadır. Konu hakkındaki farklı yaklaşımlar, söylem gruplarının ya da düşünürlerin paradigmalarına göre şekillenmektedir. Mu'tezilî bir âlim olan Arap dili ve edebiyatının yetkin isimlerinden Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Harezmi ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) de eserlerinde, Allah-insan ilişkisine gereken ilgiyi gösterdiği bilinmektedir. Dinî pratiğinde Hanefî aidiyete sahip olan Zemahşerî, akli ön planda tutan, aklin işlevsel yönünü vurgulayan bir din anlayışına sahiptir. Bu sebeple ona göre takdîr gereği akıl ve irâde sahibi olarak belirli bir fitratta yaratılan insan yaptıklarından sorumludur. İnsanı teklîf temelinde tasavvur eden Zemahşerî'de yaratmanın ilk aşamasından itibaren adaletli bir Tanrı fikri hakimdir. Dolayısıyla onun Allah tasavvuru ve bağlantılı olarak irade konusundaki değerlendirmeleri, Allah-insan ilişkisini nasıl bir temelde ele aldığına işaret etmektedir. Bu bağlamda araştırmamız Zemahşerî'nin söz konusu ilişkiyi nasıl ele aldığını ve ahlakî boyutunu konu edinmektedir. Çünkü bu çalışmayı ortaya çıkaran temel saik Zemahşerî'nin eserlerinde Allah-insan ilişkisini ahlakî olarak değerlendirdiğine dair güçlü kanıtların mevcudiyetidir. İlişkili olarak konu, Zemahşerî'nin ilahî fiiller, insan fiilleri, akıl, bilgi, taklit, hüsun-kubuh, hidâyet-dalâlet, dâî, fâil, kötü/kabîh ve fâili, hikmet, maslahat ve tüm bunları içine alacak şekilde *teklîf* yaklaşımını kapsamaktadır. Buna göre çalışmada öncelikle Zemahşerî'nin Allah tasavvuru daha sonra Zemahşerî'ye göre Allah-insan ilişkisi ele alınacaktır. Çalışmanın amacını belirleyen ahlakî boyuta dair veriler değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Allah-insan ilişkisinin ilk aşaması olarak *yaratma*, *mîsâk* ve *takdîr*, ikinci aşaması olarak *teklîf* karşımıza çıkmaktadır. Teklîfin karşılığının alındığı yer olarak *ahiret* son aşama olup teklîf ve sonuç kısmında bahse konu olacaktır. Çalışma, söz konusu veriler ve üzerine yapılan analizlerle şekillenmiştir. Kaynak olarak kullanılan *Kitâbü'l-Minhâc*, Zemahşerî'nin konu hakkında genel çerçeveyi belirleyen bir eseridir. *El-Keşşâf 'an hakâik-i (gavâmizi)'t-tenzil* ve *'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* isimli eseri ise Zemahşerî'nin görüşlerini ve derinliğini birçok açıdan anlama ve değerlendirme imkânı veren telifidir. Buna göre çalışmamız, Zemahşerî'nin Allah-insan ilişkisinde ortaya koyduğu ahlakî yaklaşıma dolayısıyla insanın sorumlu olmasının ahlakîliğine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Çalışma Zemahşerî ile sınırlandırılırken, gereken yerlerde mukayeseli değerlendirmelere başvurulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelim, Zemahşerî, Allah, İnsan, Ahlak, Teklîf.



humeyra.koc@kilis.edu.tr



0000-0002-0750-2658

Citation / Atıf: Koç, Zeynep Hümeýra. "Zemahşerî'de Allah-İnsan İlişkisinin Ahlakî Boyutu". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 28/1 (Haziran 2024), 485-506. <https://doi.org/10.18505/cuid.1434968>

Giriş

Ahlak, iyi-kötü, doğru-yanlış gibi değer yargılarını içermesi açısından kelam konularıyla ilişkilidir. Ahlakî değerlerin kaynağı ve bilgiye konu olması ekollerin kendi paradigmalarına göre tartışılmıştır. Bu bağlamda, Mu'tezilî âlimlerin, İslâm'ın ilk gerçek ahlakçıları olduğu, kelamî çalışmalarda ahlakî gelişmelerin temelini onlar tarafından atıldığı hatta ahlak konusunda yöntem sahibi olduğu ifade edilmiştir. Yanı sıra Mu'tezilî rasyonalizmin özgün olduğu alan olarak ahlakî konulara yaklaşımlarına dikkat çekilmiştir.¹

Mu'tezile'nin usulü (*el-usûlu'l-hamse*), değer içeriklidir ve ahlakla ilişkilidir. *Tevhîd*, ancak tek bir ilah kabulünde ahlakî tutarlılık ve ilahî adaletten bahsedebileceğini; *adâlet*, ancak irade özgürlüğü olan bir kişinin sorumlu tutulabileceğini, aksinin ilahî adaletle çelişeceğini hem aklî hem de naklî olarak ortaya koyan ilkelerdir. Diğer üç ilke (*el-va'd ve'l-va'id*, *el-menzile beyne'l-menziletayn*, *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*) *adâlet* ilkesiyle ilişkilidir ve dolayısıyla ahlakî vurgular içermektedir. Mu'tezile, *usûlü hamse* temelinde ahlakî değer içeren kavramların ontolojik kökenini sorgulamış, iyi ve kötü gibi ahlakî niteliklerin ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Mu'tezile'nin nesnel ahlak anlayışını ortaya koyan bu yaklaşım kendisini *husun-kubuh* tartışmalarında göstermiştir. Ayrıca ahlakî değerleri epistemolojik açıdan ele alan Mu'tezilî âlimler iyi ve kötünün tabiatının, ilahî iradeden bağımsız olarak akıl tarafından tespit edilebileceğini savunmuşlardır. Bu aşama teklîfin ahlakiliğini yani insanın sorumlu olmasını imkân ve gereklilik olarak ortaya koymaktadır. İlahî adalet gereği teklîfle yükümlü olan kişinin bilgi edinebilen ve irade özgürlüğü olan bir varlık olması gerekmektedir.² Buna göre ahlak, gerek Allah-insan arasında gerekse insan-insan/âlem ilişkisinde olsun ortak birtakım temel parametrelere sahiptir.

Kur'an'a göre Allah-insan ilişkisi, yaratmaya bağlı salt ontolojik (yaratıcı-yaratılan/*hâdis-muhdis*) bir ilişki olmayıp hem Allah'ın hem de insanın bilgi ve iradesi temelinde şekillenen çift yönlü ahlakî bir ilişkiyi (*teklîf*) kapsamaktadır. İnsanın *imtihan* için yaratıldığı belirlenmesi Allah-insan ilişkisinin genel çerçevesini çizmektedir.³ Ontolojik ilişkinin tespit edilmesi ve imtihanın imkân ve gerekliliğinin ispatı ise bize epistemolojik süreci sunmaktadır. Söz konusu ilişki, akla ve aklın ilkeleri doğrultusunda anlaşılabilir nakle dayalı olarak ortaya konduğunda ahlakî bir perspektif kazanmaktadır.

Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144)⁴ *Kitâbü'l-Minhâc ve el-Keşşâf* isimli eserleri, Allah ve insan tasavvurunu ve Allah-insan ilişkisi hakkındaki görüşlerini ortaya koyabilmemiz için imkân sağlamaktadır. Tefsirinde onu diğer yorumculardan farklı kılan yön sadece itizâlî yaklaşımı değildir. Delâlet bilgisiyle meşhur olan Zemahşerî, konuları akıl yürütme temelinde ele almış,

¹ bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklîm, 1987), 54; George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (UK: Cambridge University Press, 1985), 20; Daniel Gimaret, "Mutazila" *Et*, 7/792.

² bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlakın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 60-61, 68-69.

³ el-Mülk, 67/2.

⁴ Mahmud b. Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Harizmî ez-Zemahşerî'nin künyesi Ebü'l-Kâsım'dır. bk. Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, trc. Murat Sülün ve diğerleri (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/18 vd.

mecazî ifadelerle dikkat çekmiştir.⁵ Kur'ân'ın icâzî yönüne olan yoğun vurgusu⁶ ve kıraatlere yaklaşımı, ayetlerin tahlilindeki değerlendirmelerine zemin hazırlamaktadır. Dirâyet tefsiri kategorisinde, kendisinden sonrakilere de örnek olan eserinde (*ümmü't-tefâsîr*), ilahî kelâmın doğru anlaşılması için dakîk konuları (*ğavamid ve dekâ'ik*), dil yeteneği (*şeyhu'l-'Arabiyye/Arapçanın piri*)⁷ ve Mu'tezilî argümantasyonla ele almıştır. Buna göre Zemahşerî'nin müfessir kimliğini, Mu'tezilî esaslara dayanan kelâmî görüşleri ile dil ve belâgat hakimiyetinin oluşturduğu söylenebilir. Zemahşerî'ye göre doğru olan mana, lafza uygun ve lafız tarafından desteklenen manadır. Dolayısıyla müfessirin, kelimelerin dildeki karşılığını iyi bilmesi, nazmın inceliklerine ve belâgata hakim olması ve meânî ve beyân konusunda derinleşmesi gerekmektedir.⁸

Arap dili ve edebiyatının yetkin isimlerinden olan Zemahşerî ve eserleri üzerine farklı konu başlıklarında birçok çalışma yapılmakla birlikte,⁹ bu çalışma Zemahşerî'de sorumluluğun ahlakîliğine odaklanacaktır. Buna göre öncelikle Zemahşerî'nin Allah anlayışı, sonrasında ise Zemahşerî'de Allah-insan ilişkisi konu edilecektir.

Zemahşerî'de Allah Tasavvuru

Kelâm'da Allah/yaratan hakkında konuşmak âlemden hareketle mümkündür. Bu sebeple kelâmcılar açısından âlemin mâhiyetinin anlaşılması önemlidir. Zemahşerî, diğer Mu'tezilî âlimler gibi tevâhidin ispatı ve savunusu için kıdem ve yaratma açısından âlemin mâhiyetini ele almıştır. Âlemi bilmek onu yaratanı bilmeye giden yoldur. Allah'ın dışındaki cevherler ve arazlardan müteşekkil her şeyi ifade eden âlem yaratılmıştır. Âlemin yaratılmış olduğuna delil, yaratılmış olandan önceliği olmayan şeyin kendisinin de yaratılmış olması gereğidir. Yaratılmış olmaları onların varlığının zorunlu olmadığına delildir; yoklukları da mümkündür. O, takdîr, hikmet, maslahat ve tedbîrin varlığından hareketle âlemin ezeliyetinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Zemahşerî'ye göre *kadîm* varlığının başlangıcı olmayandır. Her durum ve şartta varlığı zorunlu olan (*vâcibu'l-vücûd*) tek bir kadîm vardır. Kadîm için yokluktan bahsedilemez, olmaması düşünülemez. Şayet yaratılmışların varlığı gibi Allah'ın varlığı da mümkün kategorisinde olsaydı, O da bir var ediciye ihtiyaç duyardı. Bu ise kadîm olmakla çelişir. Kadîm olan Allah, âlemi,

⁵ Örnek olarak bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/57.

⁶ bk. Ayşenur Fidan, *Kur'ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü* (İstanbul: Kitâbî, 2023), 82, 84.

⁷ Zemahşerî'nin, Mekke'de el-Yâburî'den (ö. 518/1124) Basra dil okulunun meşhur âlimi Sibeveyhî'ye (ö. 180/796) ait *el-Kitap* isimli telîfi okuduğu aktarılır. Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kâhire, 1980), 38. *Şeyhu'l-'Arabiyye* için bk. Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/25.

⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/7, 75-76.

⁹ Zemahşerî hakkında yapılan çalışmalarla ilgili örnek olarak bk. Murat Sülün, *Zemahşerî*, İstanbul: Ensar, 2023; Hilmi Kemal Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, Doktora Tezi (İstanbul: İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, 2019); M. Ragıp Kaplan, *Zemahşerî'nin el-Minhac fi Usulî'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*, Yüksel Lisans Tezi (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelâm Bilim Dalı, 2012); Hasan Çekerek, *Zemahşerî'de Kullanılan Fiilleri Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, 2019); Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 84-101; Selçuk Gezgin, "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021), 795-835; Ömer Aslan-Ali Yılmaz-Hasan Özalp-Abdullah Pakoğlu (edt.), *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*, 3 Cilt (Sivas, 2023).

bir amaç ve hikmet temelinde belirli bir süre takdir ederek bir zorunluluk olmaksızın iradesiyle yaratmıştır. Zemahşerî, kadîm olanın yaratılanlardan farkı üzerine bilinmesi gerektiğine işaret eder. Çünkü o, i'tizâlî yaklaşımı gereği Allah'a sıfat isnat etmez. Taaddüdü kudemaya sebep olabileceğinden dolayı sıfatlar meselesi Mu'tezile'nin tevhi'd prensibine aykırıdır. Ona göre Allah'ın sıfatları hayy, kâdir ve âlim olması açısından bi-zâtîhî olanlar ya da O'nun için muhal olmasından dolayı nefyedilmesi gerekenlerdir. Zemahşerî'nin kadîmin nasıl bilinmesi gerektiğine dair ifadeleri, onun Allah-insan ilişkisi konusundaki bakış açısının temelini belirlemektedir.¹⁰

Kelamcılar, kadîmin bir özelliği olarak O'nun kudret sahibi (*kâdir*) olduğu konusunda âlemden hareket etmişlerdir. Hudûs doktrini söz konusu vasıf üzerine kuruludur. Mu'tezile'ye göre, kâdir olan fiiliyle bilinmektedir. Çünkü fiil ancak kâdir olanda meydana gelir. Âlemin yaratılması, Tanrı'nın (*vâcibü'l-vücûd*) kudretinin mümkün olana taalluk etmesidir.¹¹ "*Allah her şeye kâdirdir*"¹² hükmünü imkân bağlamında ele alan Zemahşerî'ye göre, kudretin imkânsıza taalluku mümkün değildir. *Kadîr* kelimesi *takdîr* kelimesinin türevidir. Kudret, sahibinin gücü nispetinde, mümkün olana taalluk etmektedir. Çünkü i'tizâlî anlayışta *muhâl*, kudret ve acziyetin alanı dışındadır.¹³ Örneğin, ikinci bir kadîm var etmek imkânsızdır; dolayısıyla ikinci bir kadîm, kâdirin kudretinin nesnesi olamaz. Benzer şekilde kâdirin kudretinin, başka bir kâdirin fiillerine de taalluku yoktur.¹⁴ Burada Zemahşerî, klasik i'tizâlî yaklaşımın "*insan, fiillerinden sorumludur ve kötülük Allah için söz konusu değildir*" iddialarını savunmak için insan fiillerine kudret temelinde alan açmaktadır. Yani ona göre insan fiilleri ilahî kudretin nesnesi değildir.

Zemahşerî'de *kâdirin mâhiyeti nedir?* sorusu imkân temelinde cevaplanmıştır. Ona göre *kâdir*, engellenmiş (*memnu'*) olmadığı ve kendisi için fiil imkân dahilinde olduğu sürece, fiil yapıp yapmaması mümkün olandır. Normal şartlarda eli-ayağı bağlı olan da kâdir olarak nitelenir. Çünkü bu bağ olmasaydı kişi el ve ayağını kullanarak eylemde bulunabilecekti. Fakat kötürüm olanın durumu farklıdır. Burada imkân söz konusu değildir. Bu sebeple kötürüm olan kişi kâdir olarak nitelenemez. Zemahşerî, kâdiri (i) zatıyla kâdir ve (ii) bünye (bedensel yapı) itibarıyla kâdir olan olarak iki şekilde ele almaktadır. Bu ikisi de birbirinden farklıdır. Çünkü zatıyla kâdir olan sadece Allah'tır. O'nun dışındaki her bir kâdir, bünye itibarıyla kâdirdir. Allah'ın kâdir olduğunun delili, O'nun âlemi zorunlu olarak değil de imkân dairesinde ihtiyarıyla yaratmasıdır. *O, zâtı gereği kâdirdir* demek ise; O'nun varlığının kâdir olması ve bunun başkasına değil, sadece kendi zatına

¹⁰ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvili fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 3/454; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc fi usûli'd-dîn/Mu'tezile Akâidi*, neşir, tercüme ve inceleme: Murat Kılavuz-İskender Sarıca (İstanbul: Klasik, 2020), 38, 39, 41, 42.

¹¹ bk. Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî (İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018), 550; Kâdî Abdulcebbar, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/1; "el-Mahlûk" 8/116; a.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire, 1988), 324, 412; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

¹² el-Bakara, 2/20.

¹³ bk. Belhî, *Makâlât*, 404, 471-2, 613, 658; a.mlf., *Tefsîr*, 52, 126; Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd Nîsâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyad (Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979), 167, 321.

¹⁴ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45; a.mlf., *el-Keşşâf*, 1/94-95. Buna göre hem Allah'ın her türlü makdûra kâdir olduğunu söylemek hem de insanın yapıp etmelerinden sorumlu olması için fiillerini yapabilecek kudrete sahip olduğunu söylemek, imkân kavramı temelinde ele alındığında çelişki içermemektedir.

dayanmasıdır. Bu kâdir olmaklık kendisinden başka hiçbir varlığın gereği değildir. Bu sebeple muhakkak ki Allah, ezelî olarak kâdirdir ve sadece O ezelîdir. Çünkü ezelde kadîm olan O'ndan başka bir varlık yoktu.¹⁵

Zemahşerî'ye göre kâdir olan Allah'ın yaratması takdir ve emrine bağlıdır. Ona göre, Allah'ın takdir ve isteğini içeren yaratma, anında nesnesini oluşturmaya başlar (*kun fe-yekûn*).¹⁶ Çünkü bu, Allah'ın hükmüdür ve hükmün belirlenmesinden sonra o işin olması gerekir; aksi imkânsızdır. Allah'ın takdir ettiği tüm işler, aynen bir memurun amirine itaati gibi, duraksama ve isteksizlik olmaksızın varlık sahnesine çıkar (*tav'an ve kerhen*). Hiçbir şey Allah'ın hükmüne karşı gelmez. Çünkü irade ettiği her şey O'nun için mümkündür.¹⁷ Zemahşerî'ye göre Allah'ın kendi tercihi ile âlemi yaratmış olması kâdir olduğunun delilidir. O'nun irâdî eylemi kendisini kâdir ve dolayısıyla fail yapmıştır. Buna göre, Allah ve âlem arasındaki ilişki, illet-ma'lûl ilişkisi¹⁸ değildir ve teselsül söz konusu olamaz.

Zemahşerî'nin kâdir açılımı Mu'tezilî bilgi teorisiyle de uyumludur.¹⁹ Bu sebeple bilen olması bakımından insanı da içine almaktadır. Buna göre eşyanın (şey') hakikati sabittir. Bu gerçekliğin en önemli özelliği yaratılmış olmasıdır. Zemahşerî'ye göre şey', bilinebilen ve kendisinden haber verilebilen olarak umumi ifadelerin en umumisidir.²⁰ İnsan kendini ve şeyleri idrâk edebilecek duyu ve akılla donanımlı bir fitratta yaratılmıştır. Dolayısıyla insan eşya hakkında bilgi edinebilir. Varlıktan ve kendinden hareketle hâdisten muhdise ulaşan insan, yaratıcı ve tek olan Allah'ı bilebilir. Mutezile'ye ve Zemahşerî'ye göre insana, insan olmak açısından ilk gereken, Allah'ı bilmektir (*ma'rifetullâh*).²¹ Bu bilme, Allah-âlem/insan varlık alanı farkı dolayısıyla ancak akıl yürütme yoluyla mümkündür. İnsan, yaratılıştaki Allah'ı bilerek dünyaya gelmez; lakin Allah hakkında bilgi edinebilecek bir fitratta yaratılmıştır. Bu sebeple, akıl yürütme (*nazar/istidlâl*), insanın kendi çabasına bağlıdır ve gereklidir (*vâcib*). Allah'ın var ve bir olduğuna delil olarak geliştirilen *hudûs* yaklaşımı, Mutezile'nin formülizasyonunda, insanın ilk olarak Allah'ın kudretinin bilincinde olması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü yaratılmış olma, hâdis olan insanın/âlemin bir muhdisinin olduğunu ve bu ihdâs edicinin tek olan kadîm olduğunu bilmeyi gerektirir. Kadîmin iradesiyle yaratımda bulunması O'nun kâdir olduğunun delilidir. Buradaki delâlet imkânla ilişkilidir; çünkü irade söz konusudur. Fiilin mümkün olmasına delâlet eden şey, Allah'ın kâdir olduğuna delâlet eder. Her ne kadar yaratılanlar kudrete delil olarak görülse de, burada Allah'ın kâdir olduğuna delâlet eden imkândır. Çünkü vuku buluş, mümkün oluşa ilave bir durum olarak tespit edilmiştir.²² Dolayısıyla Mutezile'ye ve Zemahşerî'ye göre Allah'ın kâdir olması, Allah hakkında ilk bilinendir.

¹⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

¹⁶ el-Bakara 2/117; en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82

¹⁷ bk. Âl-i İmrân 3/83 vb.; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/180-181, 372; 4/30.

¹⁸ Tanrı-âlem arasında illet-malûl ilişkisi hakkında bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik, 2005), 14.

¹⁹ Mu'tezile'nin bilgi teorisi ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bk. Zeynep Hümeysra Koç, *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi* (Ankara: Ankara Okulu, 2023).

²⁰ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/94.

²¹ Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 39; İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbu'l-Fâik*, 382; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

²² bk. Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 151; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 45.

Mu'tezile'nin temel doktrinlerinden biri olan adalet, mutlak kâdir olanın kötülük ve zulüm (*kabîh*) yapmadığını/yapmayacağını savunur. Buna göre mahza iyi olan fiil kadîm olana aittir. Allah, kendisi için gereklilik arz eden (*vâcib*) şeyleri yapar. Yani muhatap alacağı insanı teklîfi kabul ya da reddedebilecek ve ona göre eylemde bulunabilecek bir fitratta yaratmıştır (*imkân*). Teklîf, elçiler yoluyla (*resûl*) insanlara iletilir (*tebliğ*). Buna göre emir ve nehiy temelinde doğru eylemde bulunan ya da bulunmayan herkes karşılığını alır.²³ Bu bir anlamda Allah'ın lütfudur.

Zemahşerî *lütfu*, teklîfin muhatabı olan mükellefin, teklîfin gereklerini yerine getirmesinde fayda sağlayan şey olarak tanımlar. Fayda sağlayan bu şeylerin kötülük içeren bir yönünün olmaması gerekmektedir. Bu bağlamda ona göre lütfu *maslahattır*. Lütfu, türleri ve Allah'a vacip olup olmaması açısından tartışan Zemahşerî, i'tizâlî yaklaşımdan uzaklaşmaz ve kendisinden önce konuşulanları aktarır.²⁴ Ona göre lütfu, iyi fiile yaklaştıran ve kötü fiilden uzaklaştıran niteliğine göre *mukarribe* ve değer yüklü iyi bir eylemin gerçekleşmesindeki etkisine göre ise *muhassıla* olması açısından iki türdür. Her iki tür *maslahatın* zıddı olan *mefsedet* açısından da geçerlidir. Söz konusu bu iki tür, edimi gerçekleştirme imkânı temelinde şekillenmektedir. Bilen (*âlim*) olan Allah, insanın iyiliğini (*salâh*) istemektedir ve bu da lütufla söz konusudur. Dolayısıyla Allah'ın bunu bilmesi O'nun bu şekilde davranmasını gerektirir. Tıpkı çocuğuna şefkatli davrandığında onun iyi olacağını bilen birinin kendini bundan uzak tutmaması gibidir. Kişinin şefkatli davranması gerekmektedir; çünkü çocuğu bu şekilde iyi olacaktır ve kişi bunu bilmektedir. Bildiğinin aksini yapmaz. Amacın gerçekleşmesi için bildiğine uygun davranmak gerekmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, mükellefin yararına olmasından dolayı lütfu Allah'a *vâcib*²⁵ olarak ele almaktadır. Yani uluhiyetin bir gereği olarak insanların faydasına olan her şeyde Allah lütfukardır.²⁶

Yukarıdaki bilgilere göre Zemahşerî'nin Allah tasavvurunda karşımıza ahlakî bir bakış açısı çıkmaktadır. Çünkü aslah teorisinin ortaya çıkış noktası ahlakî değerlerin objektif bir gerçekliğe sahip olduğu kabulüyle ilişkilidir.²⁷ O, Allah-âlem/insan ilişkisini *aslah* temelinde kurgulamış görünmektedir. Fiilleri üzerinden Allah tasavvurunu oluşturan Zemahşerî, ahlakî zeminde fiil yapan bir yaratıcının varlığını ispat ve savunusu konusu yapmıştır. Dahası O'na ait olan ilahî kelâmı bu temelden hareketle anlama çabası içinde olmuştur. Bir fiilin ahlaka konu olabilmesi için

²³ Belhî, *Makâlât*, 324; Kādî Abdulcebbâr, *Şerh*, 301.

²⁴ Mu'tezilî teorisyenler Allah'ın tüm fiillerinin *salâh/aslah* içerdiği konusunda mutabıktır. Basra ve Bağdat okulları arasındaki farklılaşma Allah'ın en iyi olanı (*aslah*) yapmasının O'nun için bir zorunluluk (*vücûb*) içerip içermediği ve söz konusu vücûbiyetin kapsamı ile ilgilidir. Basra Mu'tezilesi aslahı sadece dini alanla (*teklîf*) sınırlandırırken; Bağdat Mu'tezilesi'ne göre aslah, dini ve dünyevi olan her şeyde Allah için zorunludur. Çünkü Allah için bir motiv (*dâî*) söz konusudur; bu da insanın faydasıdır. Allah'ı en iyi/en doğru olanı yapmaktan alıkoyan bir durumdan (*sârif*) bahsedilemez. Dolayısıyla Allah için aslah olanı yapmamak cimrilik anlamına gelecektir. Cübbâîler'e göre ise cimrilik vacibin terki ile ilgilidir. Onlara göre teklîfle ilgili olan Allah'a vaciptir; fakat dünyevî olan Allah için bir lütuftur ve bir zorunluluk gerektirmez. bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 55.

²⁵ i'tizâlî yaklaşımda hakîm olanın hükmüne göre meydana gelen şey salâh olandır. Bu açıdan vücûbiyet içermektedir. Belhî, *Makâlât*, 333.

²⁶ bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 55. Zemahşerî'nin *lütfu* kavramını *Kitâbü'l-Minhâc* isimli eserinde *salah-aslah* kavramlarının müradifi olarak kullandığı; fakat *el-Keşşâf* isimli eserinde *salah-aslah* terimlerini hiç kullanmadığı, yerine *lütfu-eltâf* terimlerini tercih ettiği tespit edilmiştir. bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 170.

²⁷ bk. Eric Lee Ormsby, *İslâm Düşüncesinde "İlahî Adâlet" Sorunu (Teodise)*, Gazâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' ifadesi Üzerine Bir Tartışma, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât, 2001), 229.

birtakım ahlakî niteliklere sahip olması gerekmektedir. "Bu nitelikler; fiilde bir amaç, anlam ve onu yapmaya yetecek kudret/güç bulunması ile fiilin kendisi dışındaki varlığa yönelik olması sayılabilir. Ahlakî yargılar; bir bireyin eylemini, diğer bireylerin yarar veya zararını, ilgi ve niyetlerini gözeterek değerlendiren yargılardır. Eylemin doğruluğu ve yanlışlığı sadece faili için değil, başkalarının yararlarını da ön plana çıkaracak yargılardır.²⁸ Bu değerlendirme bağlamında ilahî fiilleri ele aldığımızda Allah'ın müstağni oluşu, bütün fiillerinde kendisine değil, kendisi dışındaki varlıklara dönük bir fayda içerdiği için tüm fiilleri iyidir ve iyi olduklarından dolayı ahlakî olarak övgüyü hak ederler."²⁹ Dolayısıyla ahlakî değer ilahî fiilin belirleyicisidir.³⁰

Yaratmayı ve tevhîdi değer içerikli hikmet kavramıyla ilişkilendiren Zemahşerî,³¹ Allah'ın (yaratıcı) iradesi üzerinde belirleyici saikin hikmet temelinde eylemde bulunması olduğunu ifade eder.³² O'nun *meşiet*i hikmetine tabidir.³³ Ona göre alemdeki hikmetin farkındalığındaki birey, gerçek anlamda tevhîdi ortaya koyabilir. Tevhîd, bütün hikmetlerin başı ve sabitesidir. Dolayısıyla bilgi ve hikmet sahibi olmak tevhîdi gerekli kılmaktadır.³⁴

Zemahşerî imtihanı da hikmetle ilişkilendirmiştir. Ona göre Allah hikmeti gereği insana gücü üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz; insan sadece yapıp etmelerinin/seçimlerinin karşılığını alır. Bu adaletli ve ahlakidir. Zemahşerî, Allah'ın önce insana yanlış yaptırıp sonra ceza olarak karşılık vermeyeceğini ya da hatasız olan kimseyi cezalandırmayacağını savunur. Çünkü söz konusu eylemler kötüdür. Kötü eylemde bulunmak ihtiyaç ve eksiklikle ilgilidir. Allah hiçbir şeye muhtaç değildir. Dolayısıyla O, muhtaç olmaması ve hikmeti gereği asla zulmetmez.³⁵

Görüldüğü üzere Zemahşerî'nin Allah tasavvuruna bakıldığında ahlakî bir perspektif öne çıkmaktadır. Allah'ın fiillerindeki ilkeliliği imkân bağlamında ele alan Zemahşerî, değersel olarak iyi/doğru/faydalı ile ilişkisini kurmuştur. Adâlet prensipleri gereği, hikmet ve maslahat içeren söz konusu fiiller mahza iyi olup kötü ve zulüm olanı içermemektedir. Adalet, üst bir kavram olarak Allah'ın fiillerinin temel belirleyenisidir. Ona göre adalet, Allah-insan ilişkisinin ahlakî temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Allah'ın insanı verdiği imkânlar çerçevesinde sorumlu tutması (*teklîf*), bir lütuf olarak Allah'ın adaleti kapsamındadır ve iyidir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin Allah tasavvuru, ona göre Allah-insan arasındaki ilişkinin ahlakî temelde kurulduğuna dikkat çekmektedir. Zemahşerî'nin Allah'a ait vurgularında hem özne hem de muhatap olması açısından insana yer verdiği görülmektedir. Böylelikle Zemahşerî'nin insan tasavvurunu hem Allah tasavvuru hem de Allah-insan ilişkisine bakışı oluşturmaktadır. Bu sebeple tekrara düşmemek adına Zemahşerî'nin insan tasavvuru için ayrı bir başlıklandırma yapılmayacak, konu, Allah-insan ilişkisi kapsamında detaylandırılacaktır.

²⁸ Harald Delius, "Etik" *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007), 333-334.

²⁹ Abdunlasır Süt, "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği" *Mukaddime* 6/2 (2015), 292-293.

³⁰ bk. Kādî Abdulcebbar, *Şerh*, 161, 303; a.mlf., *Muğnî*, "el-Aslah" 14/14.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/99-100; 3/31, 104, 256.

³² bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 110.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/330.

³⁴ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/642.

³⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 42; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/477; 3/104, 410, 483.

Zemahşerî'de Allah-İnsan İlişkisi

Allah-İnsan İlişkisinin İlk Aşaması/Yaratma Açısından Mîsâk ve Takdîr

İlâhî kelim Allah-insan arasında bir sözleşmeden (*mîsâk*) bahsetmektedir.³⁶ Sözleşme yapmak, özgür ve bağımsız olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla tarafların irâde sahibi failer olduğu açıktır. Bahsedilen bu mecâzî sözleşme, her bir insan kişinin Allah'ın kadîm olduğunu anlayabilecek bir fitratta yaratıldığına ispatıdır. Zemahşerî'ye göre *kâlû belâ* sahnesi anlaşılması güç bir olgunun insan zihninde canlandırılması yöntemiyle (*tahyîl*) anlatılmıştır. Söz konusu tahyîl anlatım ile amaçlanan Allah'ın her şeyi delille yarattığının, delilin Allah tarafından insan fitratına yerleştirilen akılla anlaşılabilirliğinin, doğrunun ve yanlıştın tespit ve ayırt edilebileceğinin bir gerçeklik olduğudur. Buna göre *ben sizin Rabbiniz değil miyim?* ifadesi soru amaçlı değil, insanı kendisine şahit tutmak amaçlıdır. Çünkü insan, ona göre yaratılmıştır. Dolayısıyla cevap olarak gelen *belâ* varoluşsal bir ifadedir. İnsanın varlığına mündemiç böyle bir fitrata sahip olması ve sözleşme, yaratma anından itibaren adalet temelinde eylemde bulunan bir Tanrı'ya işaret etmektedir. Böylelikle insanlar bilgisiz ve habersiz olmamaktadır. Yani, ilk yaratmadaki takdir aşamasıyla "bilmiyorduk bu sebeple taklide yöneldik"³⁷ ya da "haberimiz yoktu" gibi ifadelerin önu kesilmiş olmaktadır.³⁸ Bu da Zemahşerî'ye göre Allah-insan ilişkisinin başlangıçta ahlakî bir yapıda inşa edildiği anlamına gelmektedir. İnsanın kendisine takdir edilen akıl fitratında yaratılması aynı zamanda *teklîf*in imkânıdır.

Allah-İnsan İlişkisinin İkinci Aşaması/İmkân Açısından Teklîf

Mu'tezilî düşüncede insanın mâhiyetine dair geliştirilen yaklaşım,³⁹ insanın özgür ve sorumlu olmasını sağlayan tarzda şekillenmektedir. Onlara göre diri/canlı (*hayy*) ve güç yetiren (*kâdir*) olarak insan, diğer canlılardan farklı özel bir yapıya (*el-binyetü'l-mahsûsa*) sahip olan bir varlıktır (*şahs*). İnsanı diğer canlılardan farklı kılan bu özel yapı, onun *teklîfe*⁴⁰ muhatap olmasını mümkün kılmaktadır.⁴¹ Bir anlamda "Mu'tezilî düşüncede insanın mâhiyeti/doğası ile teklîf arasında mantıksal bir ilişki kurulmak istenmektedir. Bedenden ayrı bir varlık olarak düşünülen rûhun/nefsin değil; bedene ait olarak görülen hayy, kâdir ve âlim olmanın insan tanımlarında vurgulanma sebebi, teklîfe muhatap olacak varlığın birliği/bütünselliği anlayışıdır. Buna göre, kelamcıların insanın mâhiyetine yönelik irdelemeyi, 'bir varlığı sorumluluk sahibi yapan nitelikler nelerdir' sorgulaması üzerinden gerçekleştirdiklerini söylemek mümkündür."⁴²

³⁶ el-Mâide ,5/7; el-A'râf 7/172.

³⁷ el-Bakara 2/170.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/169-171.

³⁹ bk. Belhî, *Makâlât*, 461-463; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/310-11.

⁴⁰ İnsan irâdesine zor gelen, fakat kişi için gerekli olan şeylerden onu sorumlu tutmak anlamında *teklîf*, emir ve nehiy hitabının muhataba yönelmesidir. Muhatap ise bir şeyi yapma zorunluluğu olan, memur, aklen sorumlu tutulabilir kimse anlamında *mükellef* olarak tanımlanmıştır. bk. Rağîb İsfehânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Mustafa Yıldız (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 865; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* "klf" md.; Bağdâdî, *Usûl*, 240; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 52.

⁴¹ bk. Belhî, *Makâlât*, 555, 646-7; Kādî Abdulcebbâr, *Muğnî*, "et-Teklîf" 11/311.

⁴² Tuğba Günel, *Nefs Fenomenolojisi* (İstanbul: Endülüs, 2022), 108.

Teklîfin İmkânı

Akıl, teklîfin imkân zeminidir. Aynı zamanda Allah-insan ilişkisini ortaya koymada temel belirleyendir. Çünkü söz konusu ilişkinin mahiyeti yaratma üzerine kuruludur; yaratan yaratılan farkı ancak akıl sayesinde bilinebilir. Allah'ın insanı akıllı bir varlık olarak yarattığının gerçekliği ve kabulü, konunun tartışılmasını nesnel zemine çekmektedir. Dolayısıyla konu, bu ontolojik kabul sayesinde, iradenin imkânı ve sorumluluğun gerekliliği açısından nesnel ahlak anlayışı temelinde ele alınabilecektir.⁴³ Çünkü Mu'tezilî yaklaşım akli sadece kognitif bir yetenekten ibaret saymamış yanı sıra ahlâkî olanla da ilişkilendirmiştir.⁴⁴ Zemaşerî'nin aklın işlevselliğine dair vurguları da ahlakî değerlendirmelere olanak sağlamaktadır.⁴⁵ O, bu konuda nesnel ahlak anlayışını savunan düşünürlerdendir. Zemaşerî'ye göre neyin iyi neyin kötü olduğu akılla bilinir. Ona göre bir fiilin iyi (*hasen*) ya da kötü (*kabîh*) olması, kendi tabiatındaki bir sebeple ilişkilidir. Örneğin adalet, bizatihi adalet olmasından dolayı *hasen*; zulüm, bizatihi zulüm olmasından dolayı *kabîhtir*. Buna göre zemme müstehak olması düşünülmeleyen şey *hasen*; zemme müstehak olan şey *kabîhtir*. O, ilişkili olarak *vâcib* kavramını, ihlal edildiğinde kınanmanın hak edildiği bir fiil olarak tanımlamaktadır. Zulüm ve abes olan Allah için de kötüdür (*kabîh*). Hatta şanı yüce olan Allah'a kötü olanı isnat etmek, kötü olanın yapılmasından daha kötü olduğu için Allah, bu konuda açıkça kendisini tenzih etmiştir. Zemaşerî, söz konusu görüşünü ilahî kelamın "*ben zulmetmem ve ben hiçbir şeyi boşuna ve anlamsız yaratmadım*" ifadeleriyle delillendirmiştir.⁴⁶ Dolayısıyla ona göre Allah *aslah* gereği adaleti ihlal etmez. Cebrî yaklaşımın ahlak teorilerine göre, bir fiilin ancak yasaklandığında kötü olacağı, dolayısıyla Allah'a yasak koyabilecek kimse olmadığı için O'nun fiillerinin kötü olmayacağı iddiasını eleştiren Zemaşerî, rasyonel olarak hiç kimse için kötü ve iyinin tanımının değişmediğini ifade eder. Ona göre iyi-kötünün akılla tespit edilemeyeceği iddiası, *cebrin* (zorlama) temelidir.⁴⁷

⁴³ Ahlak teorilerinde değerlerin kaynağı açısından iki farklı kabul söz konusudur: Öznel ahlak teorisini kabul eden söylem grupları veya düşünürler (Cebriye, Eş'arî kelamcılar, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî usulcüler) şeylerin ya da fiillerin kendisine ait iyilik ve kötülük değeri olmadığını, hüsiin ve kubuhun varlığının itibari olduğunu savunurlar. Onlara göre ahlakî değerlerin varlığı akılla bilinemez. Şeylerin iyi ya da kötü olduğu bilgisi ancak şeriatle mümkündür. Değerlerin varlık nedeni Allah'ın iradesidir. Kendisine izin verilen bir fiil *hasen*; yasaklanan fiil ise *kabîh* olarak kabul edilmiştir. Bir anlamda herhangi bir eylemin iyi-kötü olarak değer ifadesi, Allah'ın emri-nehyi ile ilişkilidir [Tanrısal öznelcilik (theistic subjectivism)]. Söz konusu iddiaların aksine nesnel ahlak teorisini benimseyen söylem grupları ve düşünürler (Cehmiye, Mu'tezile, Şia, Kerramiye ve bazı Mâtürîdî-Hanefî âlimleri ve İslâm filozofları), ahlakî değerlerin akılla tespit edildiğini savunmuşlardır. Buna göre iyi-kötü tespiti, emir ve yasaklarla değil, yaratılıştan Allah tarafından insana verilen akılla mümkündür (objectivism). Akıl, vahyi idrâk etmek için de gerekli olanıdır. Şer'î meselelerde hüküm koyma açısından ise vahiy gereklidir. bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 65 vd.; Bağdâdî, *Usûl*, 50-51; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 148 vd.; Belhî, *Makâlât*, 229-30, 552, 647; Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, "et-Ta'dîl ve't-tecvîr" 6/7, 9, 102; a.mlf., *Şerh*, 326; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 170; ayrıca bk. George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 55; a.mlf., "Two Theories of Value in Medieval Islam" *The Muslim World* 50/4 (1960), 269.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Osman Nuri Demir, "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Akli: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 22/1 (Haziran/June 2023), 176, 179.

⁴⁵ Zemaşerî'nin akıl yaklaşımı hakkında bk. Harun Çağlayan, "Zemaşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri", *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*, edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/349-356; Şeyma Altay, "Zemaşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım" *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*, edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/390-394.

⁴⁶ bk. el-Mü'minûn 23/115; Sâd 38/27; Kâf 50/29.

⁴⁷ Zemaşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 47-48.

Zemahşerî'nin eserlerinde, akılı ön planda tutan, aklın işlevsel yönünü vurgulayan bir din anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımını, *Atvâku'z-zeheb fi'l-meva'iz ve'l-hutab (en-nasâ'ihu's-sığâr)* eserindeki "Falandan, filandan gelen rivayetlerle yetinme; dininde aklın (*sultân*) bayrağı altında yürü."⁴⁸ sözü özetlemektedir. Zemahşerî'ye göre Allah insanları kulluk etsinler diye yaratmıştır. Teklîf gereği insanların donanımı akıl, şehvet ve yapabileceklerini yapmak için eksiksiz bir kudret içermektedir (*imkân*). Allah, teklîfin mümkün olmasını gerekli kılan şeyleri insana vermiş, bir anlamda hayır ve şer yollarını göstermiş; hayır ve takvadan yana kullanmak üzere tercihi (*ihtiyâr*) kendilerine bırakmıştır. Bu yönüyle teklîf Zemahşerî'ye göre iyidir. Kötü olanı (*mefsedet*) kapsamamaktadır. Ona göre teklîfin iyi olduğunu gösteren temel saik *imkân* ve *ihtiyâr* olmakla beraber *dâî* ve *sârifler* de söz konusudur. İnsan, iyi/doğru/güzel olanı yaptığında bunun karşılığını alacağını bildiğinde itaat içerikli eylemleri yapmak için harekete geçirici/itici bir sebep, kuvvetli bir güdü (*dâî*) hissedecektir. Aynı şekilde karşılığını ödeyeceği garanti olan kötü eylemlerden de uzaklaştırıcı güdü (*sârif*) hissedecektir. Teklîfin *lütuf* olması, insana zaman zaman uyarıcı düşüncelerle (*havâtır*) hatırlatmanın olması ve yapıp etmelerinin karşılığının olması, teklîfin iyi olduğunu göstermektedir. Yaratmanın teklîfi mümkün kılan bir yapıda olması, dolayısıyla muhatabın teklîfi anlamlandırıp eyleme geçebilmesi ve kişinin eylemini iradesiyle doğru ve iyi olarak ortaya koyabilmesi, onun takva sahibi olmasının da imkânıdır.⁴⁹

Zemahşerî'nin teklîf anlayışı bilgi temelinde oluşmaktadır. Yani ona göre Allah-insan ilişkisi, insanın akıl fitratında yaratılmasıyla başlar ve bu ontik yapı insanın bilen olmasını mümkün kılar. O, Allah'ı bilmenin (*ma'rifetullâh*) insan için ilk gereken olduğu konusunu sadece imkân açısından ele almamakta; i'tizâlî yaklaşımı gereği, bu imkânın insanın yükümlülüğüyle (*teklîf*) ilişkisini kurmaktadır. Bu açıdan teklîf, cebrin olmadığına kanıttır.⁵⁰ Ona göre Allah, ma'rifetullâh ve tevhid konusunda insanın akıl yürütme (*istidlâl*) yapabilmesini sağlayan delilleri var etmiştir; bu sağladığı yol gösterme Allah'ın rahmeti kendine ilke edinmesidir (*ketebe alâ nefsihî'r-rahme*).⁵¹ Bu bağlamda o da, akıl yürütmenin gerekliliğini Allah'ı bilmenin gerekliliğiyle açıklamış, Allah'ı bilmenin başka bir yolunun olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Zemahşerî, kendisiyle doğru ve yanlış birbirinden ayrılmadığı için *taklîdi* de bilgi kaynağı olarak kabul etmez.⁵² O, *Atvâku'z-zeheb* isimli eserinde rivayetlerle yetinmeyip taklitten kurtulmayı tavsiye etmiştir. Dinin aklın ve delilin gölgesinde yaşanması gerektiğini salık veren Zemahşerî, imanın bilgi üzerine inşa edilmesi gerekliliğini savunmuş, takliden imanın bir değerinin olmadığını ifade etmiş ve görüşünü ilahî kelamdan delillendirmiştir (*hâtû burhânekum*).⁵³ Doğrulardan olmanın ancak delille mümkün olduğunu, dolayısıyla delil olmaksızın söylenen her sözün batıl olduğuna dikkat çekmiştir. Delille konuşan kişinin taklit eden kişiden üstün olmasını, kendisini delillendirebilme imkânıyla ifade etmiştir. Ona göre taklit, doğru yoldan ayrılmanın sebebidir.⁵⁴ Zemahşerî'ye göre akıl sahibi bir

⁴⁸ Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 68; Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/38.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/98; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 53.

⁵⁰ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

⁵¹ el-En'âm 6/12. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/8.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95.

⁵³ el-Bakara 2/111.

⁵⁴ bk. Hûfî, *ez-Zemahşerî*, 68; Zemahşerî, "Giriş", *Keşşâf Tefsiri*, 1/38; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

varlık olarak insana gereken kötü olduğu aklen bilinen şeylerden uzak durmaktır. Aynı zamanda sonuçları hakkında sağlam bir bilgiye sahip olmadığı konuda araştırma, tetkik ve tahkik yapmak insana vaciptir.⁵⁵ İnsan fitraten bu süreci yaşamaya elverişli olmakla beraber peygamberler de insanı teşvik için gönderilmiştir. Dolayısıyla insanın doğru akıl yürütmeler yaparak, delilden hareketle bilgi edinmesi ve ona göre yapıp etmelerini düzenlemesi gerekmektedir. Aksi durumda insan ya zannı ya da taklit üzere olacaktır. Bu da delil ve bilgiye dayanmayacak; heva ve hevese tabi olmak anlamına gelecektir. Elçiler de bu kimseleri uyarmak ve detaylı düşünmeyi kişiye kazandırmak için vardır.⁵⁶ Bu sebeple ona göre insanın sorumlu olması için bilgi sahibi olması gerekirken, bilmeden yapılan kötü/yanlış eylemlerle ilgili kişi mazur görülebilir. Ayetteki *bile bile* (ve *hum ya'lemûn*)⁵⁷ ifadesinden hareketle, bildiği halde ısrar edenin durumunun kendi eylemiyle ilişkili olduğunu, tövbe etmesi gerektiğini ifade eden Zemahşerî, kişinin tövbe olmaksızın bağışlanabileceğini kabul etmez.⁵⁸ Bunu Allah'ın yasasına aykırı bulur. Allah adına doğru olmayan bir şey söylemek olarak değerlendirdiği konuyu yapılan antlaşmaya (*misâk*) aykırı olarak ifade etmiştir. Hata yapan insanın tövbe etmesi gerektiğini, tövbe edenlerin o yanlışları hiç yapmamış gibi olacağını Allah'ın adaleti, lütfu ve keremi açısından ele alan Zemahşerî, tövbeleri kabul etmenin (*mağfiret*) Allah için de bir gereklilik (*vücûb*) olduğunu ifade eder. Çünkü günahları Allah'tan başka kimse bağışlayamaz.⁵⁹

Zemahşerî'ye göre teklîfin sonucu olarak Allah'ın kötü eylemin sahibini ahirette cezalandırması ahlakî bir esasa dayanmaktadır. Bu Allah için zulüm anlamına gelmemektedir. Aksine hak ettiği karşılığın zalime verilmemesi zulüm içerir. Zulüm ise Allah için mümkün değildir. Eğer Allah, bir karşılık olarak hak etmeyene azap eden olsaydı o zaman zulmedici (*zallâm*) olurdu.⁶⁰ İnsanları boşu boşuna yaratmadığını bildiren ilahî kelam,⁶¹ bu yaratmanın belli bir süre ve gerçeklikle (*bi'l-hakk*) sınırlı olduğunu bildirmiştir.⁶² Durum bu şekilde olmasaydı o zaman boşu boşuna yaratma söz konusu olurdu. Allah'ın insana asla sebepsiz bir azabının olmadığını, cezanın ilahî hikmet gereği olduğunu ifade eden Zemahşerî, kelamullahın bir garantisi olarak Allah'ın iyilikleri karşılıksız bırakmayacağını ifade eder. Söz konusu karşılık, Allah'ın şükür ve iman neyi gerektirdiğini bilmesidir (ve *kânellahu şâkiran alîma*). Zemahşerî'ye göre şükür imandan öncedir ve insanın kendini sorumlu görmesinin temelini oluşturmaktadır. Ona göre ilk ahlakî eylem olarak şükür, insanın imanını oluşturmaktadır.⁶³

⁵⁵ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 54.

⁵⁶ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/359, 578-579; 3/55.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/135.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/167. Eş'arîlerin savunduğu "Allah dilerse affeder dilerse azap eder" ilkesi Mu'tezile için geçerli değildir.

Onlar, *usûl-i hamse*'den kabul ettikleri *el-va'd ve'l-va'id* ilkesi gereği kişinin yaptıklarının karşılığını ahirette alacağını, tövbe etmeden ölen bir insanın yerinin belli olduğunu, Allah'ın tövbe etmeyen kimseyi affetmeyeceğini; çünkü bunun aklen kötü (*kabîh*) olduğunu savunurlar. bk. Belhî, *Makâlât*, 254, 402-3; Eş'arî, *Makâlât*, 171, 351; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 790.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/135. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/167; 1/408; a.mlf., *Kitâbü'l-Minhâc*, 62.

⁶⁰ Kâf 50/28-29; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/378.

⁶¹ el-Mü'minûn 23/115.

⁶² er-Rûm 30/8.

⁶³ bk. en-Nisâ 4/147; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/569; 3/454. Benzer bir yaklaşım olarak Izutsu'ya göre, semantik bağlam çerçevesinde şükür, imanla eş anlamlıdır. bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975), 24-5.

Teklîf, Mu'tezile'nin ahlak anlayışını ortaya koyan bir kavramdır. Diğer bir yandan muhatabın sorumlu tutulmasının imkânı açısından Mu'tezile'nin teklîf anlayışı ahlakîdir. Buradaki ahlakîlik hem insanın akıl varlığı olarak yaratılmasının hem bir takım yükümlülüklerle sorumlu tutulmasının hem de karşılığının verilmesinin değer ekseninde olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan teklîf, Mu'tezile'nin ahlakî temelde ele aldığı *aslah* anlayışı ve *usûlü hamse* ilkeleriyle ilişkilidir.⁶⁴ Bu bağlamda Zemahşerî, Allah'ın insanı mükellef kılmasını yaratma aşamasından hesap gününe kadar ele almakta ve ahlakî bir perspektifte değerlendirmektedir. İnsanın kendisine verilen imkânlar dahilinde sorumlu tutulması teklîfin makul ve mümkün olduğunun kanıtıdır. Ona göre Allah, insanı akıl ve irade fitratında, teklîfin gereklerini yapabilecek bir donanımda yaratmıştır. İnsan, aklın işlevselliği ile kendisini yaratana bilip ilk ahlakî eylemi olan şükrü ifa edebilecek, sorumluluklarını yerine getirebilecek ve kendini ahlakî anlamda gerçekleştirebilecek bir yapıdadır. Tüm bunların imkânı, insanın yapıp etmelerinde özgür bırakılması ile söz konusudur. Çünkü ahlakın ön koşulu özgür iradedir. Bu açıdan teklîf, bir zorlama olmadığının (*cebr*) açık bir kanıtıdır ve Allah'ın adaletini göstermektedir. Bu makuliyet teklîfin ahlakîliğini ortaya koymaktadır. Buna göre insanın yaptıklarının karşılığını alması da makul, mümkün ve gereklidir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre ahiret hem teklîfin sonucu olması açısından hem de Allah'ın adil olduğunun kanıtı olması açısından ahlakîdir.

Nübüvvetin İmkân ve Gerekliliği

Nübüvvet, Allah-insan arasındaki ilişkinin ahlakîliğine temel oluşturan bir müessesedir. Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki düşünceleri Berâhime'ye yaptığı eleştirilerde görülmektedir. Objektif bilgi için sadece akli yeterli bulan Berâhime,⁶⁵ nübüvvet müessesesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Onlara göre eğer peygamberlerin getirdiği mesaj akla uygun bilgiler içeriyorsa buna gerek yoktur; akıl yeterlidir. Çünkü akıl varken peygamberin gelmesi maslahat içermeyen abes bir iş olmaktadır. Eğer peygamberin getirdiği mesaj akla aykırı ifadeler içeriyorsa bu da reddedilmesi gereken kötü bir iştir. Buna göre nübüvvetin gerekliliğinden bahsedilemez. Berâhime'nin bu eleştirilerine cevaben Zemahşerî, konuyu iki açıdan ele alır: Ona göre peygamberler akla uygun olan hasen şeyleri getirmişlerdir. Berâhime'nin de kabul ettiği şekilde Allah akıl ile bilinir. Aynı şekilde ahlakî değerlerin (iyi-kötü) tespitini yapan akıldır. Söz konusu meselelerde akıl-vahiy arasında çelişki olmaz. Dolayısıyla ona göre insan akıl ile bilinebilecek meselelerde vahiy olmaksızın sorumludur.⁶⁶ Peygamberin getirdiği mesajla aklın bilme imkânını içeren konuları teyit etmesi ve hatırlatması ise insanlık için lütuftur. Fakat akıl, şer'î konuların tespit ve tahsisinde bilgi sahibi değildir. Akılla bilinmeyen hususlar (*ğayru ma'lûmun bi'l-'akl*), Allah tarafından peygamberleri vasıtasıyla bildirilir. Söz konusu hususlar ancak kendilerindeki fayda ortaya çıktığında iyi olduğu bilinen şeylerdir. Buna göre, şeriatin içeriğinin akıl tarafından anlaşılması şeriatin iyi olduğuna delildir. Yaratıcı olarak Allah, insanlar için onların akıl edemediği maslahatları bilir. Şeriatin akıl tarafından tam anlaşılabilmesi bu faydaların

⁶⁴ bk. Fethi Kerim Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlak Tasavvuru: Kâdî Abdülcebâr Ekseninde Bir Değerlendirme" *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 286; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlakın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 61, 68-69.

⁶⁵ bk. Bağdâdî, *Usûl*, 52.

⁶⁶ bk. et-Tevbe, 9/115; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/305.

bilinmemesindedir. Bu aynen doktorun hastasının menfaati için verdiği ilaç gibidir. İlacı reddeden hasta iyi geleceğini bilse reddetmeyecektir ya da ilacın iyi geldiğini ancak kullandığı zaman bilecektir.⁶⁷ Bu sebeple Zemahşerî, teklîfi hem aklî hem de naklî delillere dayandırmaktadır. Buna "Şayet (vahye) kulak vermiş (nesma'u) ya da kendimiz akletmiş olsaydık (na'kulu), cehennem ehlerinden olmazdık."⁶⁸ ayetini delil gösteren Zemahşerî'ye göre nübüvvet mümkündür ve gereklidir; çünkü insanlar için maslahat içermektedir. Allah'ın ilahî mesajını peygamberler yoluyla iletmesi, insanın faydasına olan hiçbir şeyi ondan esirgemediği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda nübüvvet müessesesi aracılığıyla gönderilen vahiy, akilla çelişmez; bu da söz konusu kurumun gerekliliğine ve vahyin insan fitratına uyumlu olduğuna işarettir. Allah'ın ilahî mesajını peygamberler yoluyla iletmesi, insanın faydasına olan hiçbir şeyi ondan esirgemediği anlamına gelmektedir. Yani Allah insana yardım eder, zulmetmez. Kendisine zulmeden, zulüm fiilinin faili olan insandır.⁶⁹

Deliller ortada olduğu halde Allah'ın vahdâniyetini kabul etmemek ve inkârla birlikte yaptıkları tüm kötü fiilleri Allah'a isnat ederek *O dilemeseydi yapmazdık* demek, Zemahşerî'nin anlayışında Cebriyye'nin sözleriyle eş değerdir. Nübüvvet, tüm bu yanlışları düzeltmek için Allah'ın elçileri vasıtasıyla insanlığa uyarısını içine alan bir sistemdir.⁷⁰ Yani Allah'ın zorlama anlamında bir dilemesi söz konusu olsaydı nübüvvet anlamsız olurdu. Dolayısıyla o, kötülük içeren eylemleri Allah'ın dilemesine bağlı kılmanın yalanlamayla eş değer olduğunu iddia etmiştir. Bu, Allah'ı, peygamberlerini ve kitaplarını yalanlamak olduğu gibi aklî ve naklî delilleri de görmezden gelmektir. Dolayısıyla ona göre Allah'a kötü (*kabîh*) bir eylemi isnat etmek inkârla ilişkili olup geçersizdir. İnkâr ise insanın eylemidir.⁷¹

Zemahşerî'ye göre nübüvvet gereklidir; fakat tevhi'd ve iman için peygamber ve kitap şart değildir. Allah, peygamber göndermese, kitap indirmese de; zorunlu olarak insana verili olan fitrat, delillerden yola çıkarak nazar ve istidlâl yapmaya imkân tanımaktadır. Bu düşünme süreci tevhi'd ve iman gereğidir.⁷² Nübüvvet müessesesini, insandaki düşünme faaliyetinin varlığına delil olarak ele alan Zemahşerî, akıl sahibi olarak yaratılan insanın mazeretinin olmadığına dikkat çeker.⁷³

Bu bağlamda Zemahşerî'nin nübüvvet müessesesini ahlakî bir temelde ele alındığı görülmektedir. O, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini aklî olarak gerekçelendirmektedir. İlahî mesajın, peygamberler vasıtasıyla insanlara iletilmesini Allah'ın bir yardımı ve lütfu olarak değerlendirmektedir. Söz konusu yardım, insan için fayda içermesi ve insanın yalnız bırakılmadığına işaret olması sebebiyle iyi kategorisindedir. Çünkü nübüvvet yoluyla ulaşan ilahî mesaj hem insanın yapıp etmeleri konusunda doğrudan ve iyi olandan yana hatırlatmalar yapmakta hem de yapılanların bir karşılığı olacağını (ahiret) garanti etmekte, haber vermektedir. Ayrıca ilahî mesajın içeriğinin akıl tarafından anlaşılması da bu yardımın iyi ve adaletli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi, O'nun

⁶⁷ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48, 68-69; amlf., *el-Keşşâf*, 1/175.

⁶⁸ el-Mülk 67/10.

⁶⁹ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48, 68-69; amlf., *el-Keşşâf*, 1/175, 2/337, 495, 628.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/580.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/132-133; 2/74.

⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/132-133.

⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/628.

fiillerinin iyi kendisinin de âdil olduğuna delildir. Ona göre nübüvvet, Allah-insan ilişkisindeki ahlakî boyutu birçok açıdan ortaya koymaktadır. Nübüvvet meselesi alanı itibarıyla Mu'tezile'nin tüm asıllarını içerse de *va'd* ve *va'îd* prensibi gereği iyi ve kötü eylemlerin ahirette karşılığının alınacağı ve *adâlet* prensibi gereği âdil bir yargılanmanın haber verilmesi, meselenin ahlakî açıdan temellendirilmesinde önem arz etmektedir.⁷⁴ Eylemleri değersel olarak adalet içeren yaratıcı, iyi ve kötünün karşılığını verecektir.

İmkân ve İrâde Açısından İnsan Fiilleri (ef'âlu'l-'ibâd)

Mu'tezile'de insan, Allah'ın kendisine yaratılıştaki kudret (*istîât*) sayesinde fiillerini meydana getirir. Çünkü fiilin varlık alanına çıkması ancak kudretle mümkündür. Buna göre insan hakikî anlamda fail ve kâdirdir.⁷⁵ Zemahşerî ve Mu'tezile'nin insanın yapıp etmelerinin faili olduğuna dair yaklaşımları insan tasavvurlarını belirlemiştir. İnsan, Allah tarafından akıl, irade ve kudret fitratında yaratılmıştır ve insan cinsinin bu yapısı imtihanın bir gereği olarak ona özgür bir alan sunmaktadır. Akli ile iyi ve kötüyü tespit eden ve birbirinden ayırabilen bir varlık olarak insan, iradesiyle ikisinden birini seçebilir.⁷⁶ Bunun aksini kabul etmek insanın âciz olduğunu kabul etmek demektir. Halbuki insan eylem yapabilecek güçte yaratılmıştır. Âciz olandan eylemin meydana gelmesi aklen mümkün değildir. Dolayısıyla Zemahşerî ve Mu'tezile'ye göre insan fiilleri (*ef'âlu'l-'ibâd*) Allah tarafından yaratılmaz.⁷⁷

Zemahşerî, insan fiilleri ile ilgili belirli bir takdirin varlığına işaret ederken, söz konusu fiillerin Allah'ın fiili olduğunu söylemenin cebir içerdiğini vurgulamaktadır. Ona göre cebirciler (*Mücbire*), her şeyi kadere bağlamakta (*Kaderiyye*), yani Allah'ın insan fiillerini önceden belirlediğini iddia etmektedir. Söz konusu düşünceyi asılsız olması açısından ele alan Zemahşerî, bu sebeple düşüncenin sahiplerinin de Hz. Peygamber tarafından Mecûsî olarak kötü bir lakapla anıldığını ifade etmiştir.⁷⁸

Zemahşerî, aynı minvalde Eş'arî söylemi de eleştiriye tabi tutmaktadır. Ona göre Eş'arî'nin kesbi, "onun mahallinde kendisiyle birlikte, hiçbir etkisi olmayan yaratılmış bir kudretin bulunduğu bir oluştur (*kevn*)".⁷⁹ Söz konusu iki kudret üzerinde etken kudret Allah'ındır. İnsan, kesbi terk edemediği için bu, kendisi için zorunlu olur. Aynen rengin oluşması gibi başka hiçbir alternatif söz konusu olmaksızın zorunlu olarak olması gereken olur. Dolayısıyla kınama da anlamsız olur. Yani ona göre, Eş'arîler tarafından da insan için önceden belirlenmiş bir kader söz konusu edilmektedir.⁸⁰ Kader meselesini imtihan olgusundan uzak bir şekilde anlayan âlimlerin aksine Zemahşerî, Allah'ın yasasıyla ilişkilendirmektedir.⁸¹ Ona göre, alternatifler bağlamında insanın başına neler gelebileceğinin Allah tarafından tespiti, insanın imkân alanını oluşturmaktadır. İnsan iradesiyle tercihini belirlemektedir.

⁷⁴ bk. Kazanç, "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbâr Ekseninde Bir Değerlendirme", 284; Akın, "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", 60.

⁷⁵ bk. Belhî, *Makâlât*, 550. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, "et-Ta'dîl ve t-tecvîr" 6/5; a.mlf., *Şerh*, 324, 412; Nisâbü'rî, *el-Mesâil*, 346-7; Eş'arî, *Makâlât*, 172; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/533-534.

⁷⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 392-393; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

⁷⁷ Belhî, *Makâlât*, 320; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 354; Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 44.

⁷⁸ "Kaderiyye, bu ümmetin Mecûsîleridir." Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16. bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁷⁹ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁸⁰ bk. Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 49.

⁸¹ el-Hadîd 57/22-23

Zemahşerî'nin *emânet*⁸² kavramını *itaat*⁸³ olarak karşılması da onun Allah-insan ilişkisinin boyutları konusundaki görüşleriyle tutarlı görünmektedir. Ona göre, insanın itaat edebilecek imkânlarla donanımlı bir şekilde yaratılması, onun emâneti yüklenebileceğine dolayısıyla Allah'ın insanı mükellef tutabilecek bir yapıda yarattığına işarettir.

Zemahşerî'ye göre fitrat, Allah'ın insana bir imkân olarak yaratılışta iyilik (*takvâ*) ve kötülüğü (*fücûr*) ilham ederek yerleştirdiği ontik yapıdır.⁸⁴ Buna göre insan, iyi ve kötünün tespitini yapabilecek ve anlamlandırabilecek bir donanımla ve bunları birbirinden ayırabilecek ve birini seçebilecek akıl ve iradeyle yaratılmıştır. Dolayısıyla insan için bu bir imkândır.⁸⁵ Allah'ın adaleti ve hem iyiye hem de kötüye gücü yetme imkânının insanda olması, Allah'ın fiilinin ancak iyi olana taalluk ettiğine ve ortaya iyi olanı çıkardığına delildir. Ona göre kötülüklerin (*seyyie/bela*, günah) insandan olması, iyiliklerin (*hasene/nimet*, itaat) Allah'tan olması aynı zamanda imtihanın imkânıdır. Yani bunların hepsinin Allah katından olması, kötü ya da iyi olabilen insan fiilinin Allah'a isnat edilmesi değil, iyi olanı tercih edenin iyiye, kötü olanı tercih edenin kötüye ulaşması gibi yasaların hükmünü koyanın Allah olması anlamına gelmektedir.⁸⁶ Bu bağlamda kötüyü yaratmakla kötünün failini yaratmanın aynı şey olduğunu sorgulayanlara hikmet temelinde cevap veren Zemahşerî, Allah'ın kötü olanı da kendisinin kötü olanı yapmaktan beri olduğunu da bildiğini ifade etmiştir. Çünkü yaratma Allah'ın fiilidir ve nesnesi iyidir/güzeldir ya da güzel bir yönünün bulunması zorunludur.⁸⁷ Söz konusu yön de imtihanın imkânına işaret etmektedir.

Zemahşerî, çoğu kimsenin cehennem için yaratıldığı (*ve lekad zere'nâ li-cehenneme kesîran mine'l-cinni ve'l-insi*)⁸⁸ tarzındaki ifadelerin ayetin bağlamıyla birlikte okunduğunda bireyin çabasızlığı ile ilgili olduğuna dikkat çekmektedir. İlâhî kelam insanların, kendilerine akıl verildiği halde kullanmadıklarına (*lehum kulûbun lâ-yefkahûne bihâ*), gözler verildiği halde görmediklerine (*lehum aqyunun lâ-yubsirûne bihâ*), kulak verildiği halde duymadıklarına (*lehum âzânun lâ-yesmeûne bihâ*) yani gördüklerini ve duyduklarını anlama/anlamlandırma çabasında olmadıklarına ya da anladıklarına göre eylemde bulunmadıklarına işaret etmektedir. Dolayısıyla ayette bu durum, insanın eylemiyle ilişkilendirilmiş ve insan olmaktan uzaklaşmak, aşağılaşmak ve gaflet olarak değerlendirilmiştir. Ona göre *cehennem için yaratılmış mahluklar* ifadesi, sonu cehenneme götüren eylemlere devam etmek, kapılmak anlamında bir hak ediş ifadesidir. Tıpkı bir konuda derinleşmiş, devamlı ve düzenli o konuyla ilgilenen insanlara, *fanca şu iş için yaratılmış* denmesi gibidir.⁸⁹

Zemahşerî, Allah için fayda ve zarardan bahsedilemeyeceğini, bunun yaratılmışlar hakkında mümkün olduğunu ifade eder. Bir kimse hak etmediği veya zarar vasıtasıyla bir menfaate ulaşması mümkün olmadığı halde zarar görürse, bu da fail açısından kötüdür (*kabîh*). Yani hak etmeyen

⁸² el-Ahzâb 33/72-73.

⁸³ Zemahşerî'nin *emânet* kavramını *itaat* olarak karşılmasıyla ilgili bk. Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-22. krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/546-548.

⁸⁴ bk. eş-Şems 91/8-10.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/747-748.

⁸⁶ bk. en-Nisâ 4/78, 79; eş-Şûrâ 42/30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/526-528.

⁸⁷ bk. et-Teğâbun 64/2; bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/533-534.

⁸⁸ el-A'râf 7/179.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/173.

birine zarar vermek kötüdür. Dolayısıyla yaratma iyilik temelinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur. Canlıların acı çektikleri birtakım sıkıntılarla karşılaşması, onlar için faydaya ulaştıran sebeplerdir. İtaat içermeyen fiilleri de insan bizzat kendisi yapmıştır, bunun Allah'la ilişkisi yoktur.⁹⁰ Zemahşerî, kötü ve günah olan şeylerin Allah tarafından yaratılmasını, yapılmasını ve emredilmesini mümkün görmez. Yani ona göre yaratma ve yapma açısından iki fail söz konusu değildir ve kötü fiilin faili Allah değildir. Aynı bağlamda Allah'ın kötü olanı dilemesini de mümkün görmez. Allah bu tür bir vasıftan uzaktır. Bunun delili, aklın bilme imkânı ve kitaptır. Örneğin Allah'a ortak koşmak (*şirk*) kötü bir eylemdir hatta zulümdür.⁹¹

Zemahşerî, insanın irade varlığı olarak yaratılmasının Allah'a ait olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre eğer Allah insanların hepsinin doğru yolda olmasını zor ve icbar içeren bir dilemeyle dileseydi Allah için bu da mümkün olurdu. Fakat Allah'ın dilemesi insanın tercihini içeren bir dilemedir. Allah yükümlülüğü (*teklîf*) insanın irade özgürlüğüyle seçim yapabilme esasına (*ihtiyâr*) dayandırmıştır. Çünkü insan imtihanıdır.⁹²

İrâde ve Meşîet Açısından Bir Sorunsal: Hidâyet-Dalâlet

Zemahşerî'nin *hidâyet* ve *dalâlet* kavramlarını değerlendirmesi, Allah-insan ilişkisi açısından önemlidir. Çünkü *hidâyet* ve *dalâlet* teklîfin bir sonucu olarak söz konusudur. Konuyu, Allah'ın dilemesi, kader, adalet ve insan sorumluluğu çerçevesinde ele alan Zemahşerî, *hidâyet* ve *dalâlet* insanın irade ve tercihinin dışında bir şey olmadığını savunur. Ona göre Allah'ın *hidâyet* etmesi, insandaki zorunlu bilgileri yaratması, doğruya ilişkin delillerin varlığı (*delâlet*), lütfu ve uyarısıdır. *Hidâyet*, Allah'ın insanda iman yaratması değildir. Aksine sadece Allah'ın insana doğru yolu göstermesi ve onu doğruyu bulacak imkânlarla donatmasıdır. Çünkü insan iman etmekle mükelleftir. Dolayısıyla Allah, insanı mükellef kıldığı şeyin faili olamaz. Ayrıca mükellef yaptıklarından dolayı sevabı hak eder, lakin bir kimse başka birisinin yaptığından dolayı sevap kazanmaz. Allah'ın *dalâlete* sevk etmesinden anlaşılması gereken ise kâfirlerin *dalâlete* götüren şeyleri yapmasıdır. Bu sebeple Allah'ın insanlardan lütfunu kesmesidir (*hızlân*). Örneğin Zemahşerî, Allah'ın müminlerin velisi olduğunu çünkü iman edenlerin ilahî bir destek olarak lütfu hak ettiğini, aksine tutumlarında ısrarcı olanlardan (*ulâike ashâbu'n-nâr*)⁹³ ise lütfun kesildiğini ifade etmektedir.⁹⁴ Allah'ın insanı *dalâlet* üzere kılması söz konusu değildir. Böyle anlaşıldığında insanın mükellefiyetinin gereğini yapamayacağı açıktır. Buna göre durum, insanın güç yetiremediği bir şeyle mükellef tutulması (*teklîf mâ lâ-yutâk*) anlamına gelecektir. Allah, insanı gücü nispetinde mükellef tutmuştur. Örnek olarak hasta olan bir kişinin namazda ayakta durması veya gücü yetmeyen bir kimsenin zekat vermesi istenmemektedir. Çünkü bu aklen kötü bir durumdur. Allah, adaleti gereği kötü olanı yapmaz. Allah, insan fiillerin faili değildir ve insan için cebir söz konusu olamaz. Ayrıca kötü olan fiillerin Allah'a nispet edilmesi de mümkün değildir. Ona göre, insanların fiillerini bilmesi ve levh-ı mahfuzda yazması anlamında, "Allah, insanların fiillerine hükmetmiş ve bunları takdir etmiştir" ifadesi kullanılabilir. Fakat bu ifadenin anlamı, Allah'ın insan fiillerini kendi

⁹⁰ Zemahşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 51.

⁹¹ Lokman 31/13. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/95, 580.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/510.

⁹³ el-Bakara 2/257.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/300.

fiilleri gibi biçimlendirmesi ve tanzim etmesi şeklinde olmayıp cebir içermemektedir.⁹⁵ Zemaşerî, dalâlette kalmak üzere ısrarcı olan kimseyi kendi haline bırakan Allah'ın dalâleti üzerine almasını (*iğva-ıdlâl*) ve insanı hidâyet için zorlamamasını Allah'ın kişi için dalâleti dilemesi olarak ifade eder (*in kânellahu yurîd*).⁹⁶ Aynı şekilde doğru yolu tercih eden, oradan ayrılmayan ve yanlış yaptığında tövbe edeceğini bildiği kimseye doğru yolu gösterme (*irşad/hidâyet*) durumunu da Allah'ın hidâyeti üzerine alma sebebi olarak ifade eder.⁹⁷

Zemaşerî'nin hidâyet ve dalâletin Allah'a nispet edilmemesi gerektiğine işaret eden ayetleri birlikte değerlendirdiği ifade edilmiştir. Buna göre ayetlerde; *hidâyet*, Allah'ın doğru yolu göstermesidir.⁹⁸ *Şirk*, insanın eylemidir, insan sorumludur; bu sebeple Allah'a nispet edilemez.⁹⁹ *Dalâlet* yani istikametten ayrılış insanın kendisine nispet edilmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca kınanma (*levm*) insana nispet edilmiş, insanın da kendisini kınaması gerektiği açıkça belirtilmiştir.¹⁰¹ Söz konusu ayetler birlikte değerlendirildiğinde insan fiillerinin Allah'a nispeti imkânsızdır. Çünkü Allah, insandan iman ve itaat içeren eylemler istemekte, yapıp etmelerinin sonucunu alacağına garanti vermektedir. Eğer insan fiilleri Allah'a nispet edilirse yani hidâyet ve dalâleti yaratan Allah olursa, insanın sorumlu olmasının anlamı kalmaz; insanın kınanması anlamsız olurdu.¹⁰² Bu bağlamda Zemaşerî insanların fiillerinde özgür olduklarını ifade eden ayetleri muhkem, icbarı çağrıştıran ayetleri ise müteşâbih kabul ederek bunları muhkem ayetlere uygun te'vîl eder. Örneğin ona göre "*Allah kötülüğü emretmez.*"¹⁰³ ayeti muhkem, "*Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şırmarmış elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işler yaparlar*"¹⁰⁴ ayeti ise müteşâbih bir ayettir.¹⁰⁵

Kur'ân'ın ifadelerini dilsel tahlile tabi tutan Zemaşerî, Allah'ın kendi üzerine alarak ifade ettiği birtakım yasaların cebir içermediğini yine dilden hareketle ispatlama yoluna gitmiştir. Örnek olarak "*... hevasına uyduğu için gönlünü bizi anmaktan gafil kıldığımız, haddini aşan kimselere itaat etme*"¹⁰⁶ ifadesi Allah'ın kişiyi gafil kılması anlamında olmayıp bireyin haddi aşması ve aşırılığıyla ilişkilendirilmiştir. Ayetteki gafil kıldık (*eğfelnâ*) ifadesini, arzu ve ihtiraslarına uyan haddini aşan bireyi hak edişi dolayısıyla o hal üzere bulma anlamında değerlendirmiştir.¹⁰⁷ Bir anlamda ona göre bu ifadelerde Allah'ın dalâleti yaratmasına bir işaret yoktur.

Zemaşerî'ye göre, Allah'ın insan için kötü olanı planlayıp, şer olanı dilemesi fikri bâtıldır. Bunun ispatı ise nübüvettir. Nübüvvet insan için bir hatırlatma olduğuna göre Allah'ın önceden

⁹⁵ Zemaşerî, *Kitâbü'l-Minhâc*, 48-49; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/581.

⁹⁶ Hûd 11/34.

⁹⁷ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/376.

⁹⁸ Fussilet 41/17.

⁹⁹ el-En'âm 6/148-149.

¹⁰⁰ el-Furkân 25/17-18; er-Ra'd 13/27; en-Nahl 16/93; Fâtır 35/8; el-Müddessir 74/31.

¹⁰¹ İbrâhîm 14/22.

¹⁰² bk. Mehmet Altın, *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili -Keşşâf ve Medârik Örneği-*, Yüksek Lisans Tezi (Van: Yüzcüncü Yıl Üniv. Sosyal Bilimler Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir, 2008), 85-87.

¹⁰³ el-A'râf, 7/28.

¹⁰⁴ el-İsrâ 17/16.

¹⁰⁵ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/332-333.

¹⁰⁶ el-Kehf 18/28.

¹⁰⁷ bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/690-691.

böyle bir planı olmadığına açık bir delildir (ve lekad be'asnâ fi kulli ummetin rasûlen).¹⁰⁸ Çünkü elçilere gereken, Allah'ın kötü olanı yapmadığını/yapmayacağını ve dilemediğini iletmek ve delillendirmektir. Onlar, insanın eylemlerinin faili ve sorumlusu olduğunu, bizzat kendi irade ve tercihleriyle yapıp etmelerinin kendilerine ait olduğunu dolayısıyla Allah'ın bu aşamada insana karışmadığını, sadece iyiye/güzele yönlendirdiğini, kötü/yanlış olandan men ettiğini ilahî kanıtıyla sunmuşlardır. Buna göre Allah'ın insanı hidâyet ve dalâlete erdirmesi, kişinin hak edişine ve layık olmasına bağlı kılınmıştır. Zemahşerî'ye göre cebir yanlılarının benzer şekilde kullandığı *O dileseydi, yapmazdık!* ifadesi Kur'ân tarafından açıkça kınanmıştır.¹⁰⁹ Kur'ân kendisini delillendirmiş, Allah'ın insan için kötü olanı planlamadığı konusunda insanları gözlem yapmaya çağırmıştır. Ona göre ilahî kelam, *bir yardımcılar da olmayacaktır!*¹¹⁰ ifadesiyle hem dalâletin hem de hidâyetin kişiden başka bir yere aidiyetinin önüne geçmektedir. Dolayısıyla burada kişinin kendi haline bırakılması kastedilmiştir; ifade bu anlama delildir. Allah'ın tüm eylemleri hikmetlidir. Dolayısıyla Allah, kişi kendi tercihiyle neyi hak ettiyse onu verir. Aksi abes bir eylem olup Allah için düşünülmesi uygun olmayan şeylerdendir.¹¹¹ Zemahşerî'nin tefsirinde lütuf kavramını hidayet kavramıyla eş anlamlı, hızlân kavramıyla zıt anlamda kullandığı tespit edilmiştir.¹¹²

Zemahşerî'ye göre Allah dileseydi (اللَّهُ مَا يَشَاءُ / مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ / نَوْ شَاءَ اللَّهُ)¹¹³ ifadesi zorlama anlamında bir dilemeden bahsetmektedir.¹¹⁴ Yani eğer Allah dileseydi (zorlasaydı), insanları neye zorladıysa o olurdu. Bu durum ise hakîmin fiillerinin zıddı olurdu. Halbuki Allah, insanla bu şekilde ilişki kurmamakta, hikmetin hilafına eylemde bulunmamakta; iradesini kullanabileceği şeylerde ona engel olmamaktadır. Bu sebeple ibarenin sonundaki *kendi işlediklerinizden sorumlu tutulacaksınız* hatırlatması anlamlıdır. Eğer doğru yolda olmaya ve yoldan çıkmaya Allah zorlasaydı (*icbâr*) insanların eylemlerinden sorumlu tutulacağından bahsedilmezdi. Yani yükümlü tutuldukları eylemler insana nispet edilmezdi.¹¹⁵ Çünkü Kur'ân kanıt ve hikmet içeren mesajlardan müteşekkildir (*ez-zikri'l-hakîm*). Hakîm olan Allah, Kur'ân'ın sebebidir ve aynı şekilde nitelemiştir.¹¹⁶

Sonuç

Allah-insan ilişkisi ve bu ilişkinin mahiyeti, ilahî dinlerin temel sorunları arasında yer almaktadır. İlahî kelam, söz konusu ilişkiyi, vahiy geleneğine sahip algılar temelinde mahiyet itibarıyla doğru bir temelde inşa etmeye çalışırken bir yönelim olması bakımından değer ile ilişkilendirmiştir. Nesnel açıdan ise yaratma temelinde Allah-insan arasındaki ilişkinin varlığı bir gerçekliktir. Bu ontolojik gerçeklikte neyin yaratılacağı ve nasıl yaratılacağı yani varlık, ilahî bilgi tarafından belirlenmekle birlikte, insan da varlığın gerçekliğini, mahiyetini ve hükümlerini bilecek bir donanımda yaratmanın nesnesidir.

¹⁰⁸ en-Nahl 16/36.

¹⁰⁹ en-Nahl 16/35.

¹¹⁰ en-Nahl 16/37.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/581.

¹¹² bk. Altun, *Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri*, 167.

¹¹³ Örn. olarak bk. el-Bakara 2/253; el-En'âm 6/35, 39; İbrâhîm 14/27; en-Nahl 16/35, 93 vb.

¹¹⁴ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/294.

¹¹⁵ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/74, 330, 607.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/360.

İnsan, kendisine yaratma anında bahşedilen bir öznitelik olarak akıl sahibi bir varlıktır. Dolayısıyla bu ontik yapı sayesinde insan, bilgi edinebilmekte ve bilgi temelinde değer inşa edebilmektedir. Bu inşa süreci, aklın birleştiren, ayırtıran ve kategorize eden yasalarla işlevsellik göstermesiyle ilgilidir. Varlık yasalarıyla aklın yasalarının mutabakatı dolayısıyla iyi-kötü, insan açısından kendi iradesiyle ilişkilidir. Bu, yaşamın gayesinin, insanın yaşamı anlamlandırmasının ve ideallerinin söz konusu değerlerle ilişkili olduğunu göstermektedir. En önemlisi de insanın yaşam amacını bulma noktasında kendisini yaratanı tanıması ve bilmesi, söz konusu değersellik ekseninde hareket etmektedir. Akıl sahibi, düşünen ve ona göre eylemde bulunan insanın tüm yapıp etmeleri bir değere referanslıdır. İlahi fiiller için de aynı şey söz konusudur. Burada insan fiili ve ilahî fiil arasındaki fark sadece ahlakîdir. İlahi fiil mahza iyidir. Çünkü maslahat gereği ilahî irâdenin nesnesi sadece iyidir. İnsanın iradesi ise imtihan gereği iyi ya da kötüyü seçebilmektedir. Bu sebeple kötü olarak değer atfedilen fiil insana aittir. Dolayısıyla evrendeki kötülüğün faili insandır. Kalam literatüründe bu görüş ayrıntılı bir şekilde Mu'tezile tarafından ifade edilmiştir. Bu sebeple onların kalam çalışmaları ahlakla ilişkilendirilmiştir. Çünkü ahlakın ön koşulu özgür iradedir.

İnsan, Tanrı'ya dair bir gerçeklikten bahsettiği zaman, O'nu ancak fiillerinden hareketle tanımlayabilmektedir. Bu tanımlamada insan tarafından Allah'a nispet edilen sıfatlar, O'nun tam olarak ne olduğunu ortaya koymaktan uzak ama nasıl bir varlık olduğunu anlamaya yönelik kavramlardır. Bu anlama, Allah'ın insanla ve alemle ilişkisini temel almaktadır. Mu'tezilî âlim Zemahşerî'nin Tanrı tasavvurunda belirleyici değer adalettir. Dolayısıyla adaleti gereği insanlara maslahat ve hikmet temelinde eylemde bulunan bir Tanrı söz konusudur. Her şeye kâdir olan Allah'ın kötü olanı yapmasını engelleyici unsur hikmettir; O, gerek kâinatta gerekse kalamında buna işaret etmiştir. Bu sebeple zulmün ve abes olan herhangi bir eylemin Allah'a isnadı mümkün değildir. Rasyonel bir ahlak anlayışına sahip olan Zemahşerî, Mu'tezilî yaklaşımı benimseyerek ilahî fiilleri ahlakî bir kategoride ele almaktadır. Bu sebeple ona göre ahlakî hakikatler konusunda belli sâbiteler vardır ve bu sâbiteler hem insan fiilleri hem de ilahî fiiller için geçerlidir. Dolayısıyla ilahî fiiller, ahlakî bir değer taşımaktadır. Bu araştırmayı ortaya çıkaran temel saik de Allah'ın fiillerinin değer içerikli olmasıdır. Aksi halde Allah-insan ilişkisinde bir ahlakîlikten bahsetmek söz konusu olmazdı.

Allah ve ahlakîlik konusunda imkân ve gereklilik kavramları önemlidir. Kelamcılar arasında Tanrı hakkında konuşmanın, Tanrı bilgisinin ve Tanrı'nın eylem tarzını bilme imkânı tartışılmıştır. Bunları bilmeden Allah-insan arasındaki ilişki ve ahlakî değeri hakkında söz söylemek mümkün değildir. Bu sebeple kelamcılar, ontolojik farklılıktan hareketle Tanrı hakkında konuşmanın mümkün olduğunu ortaya koymuşlar ve metodunu delilden hareketle akıl yürüterek yaratıcının varlığına ulaşma olarak tespit etmişlerdir. İmkân tespit edildikten sonra tartışılan konu ise gerekliliktir. Uluhiyetin gereği, insan olmanın gereği ve imtihanın gereği yine Allah-insan ilişkisini belirleyici sabiteler taşımaktadır.

Zemahşerî'nin yaklaşımında Allah-insan ilişkisinin yaratma aşamasından itibaren ahlakî bir temelde başladığı ve aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. Eserlerinde, her biri bilgi ve değer içeren Mu'tezilî prensipleri temel alan Zemahşerî, ilahî kelimeleri ve konuları ele alırken dil hakimiyetini kullanmıştır. İlmî yöneliminde aklın işlevselliğinden hareket eden, akıl yürütmenin gerekliliğinden hareket eden Zemahşerî, insan ve evren tasavvurunu bu minval üzere inşa etmiştir.

Ona göre akıl fitratında yaratılan insan, imtihanın muhatabı olmasını sağlayan bu imkândan dolayı Allah'la sözleşme yapmış görünmektedir (*mîsâk*). Bu sözleşmeye mutabık kalan insanın imtihanı vereceğini ifade eden Zemaşerî, teklîfin ahlakî yanını yaratma ve ahiret aşamalarındaki adaletle ilişkilendirir ve ilahî kelimadan delillendirir. Ona göre, Allah-insan ilişkisinin son aşaması olan ahiret olgusu da ahlakîdir. Buradaki ahlakîlik, yaratma ve teklîfteki ahlakîliğin bir sonucudur. Bir anlamda yapıp etmelerinden sorumlu olan insan, ahirette karşılığını alacaktır/ödeyecektir. Onun i'tizâlî perspektifinde teklîfin gereği budur ve ahlakîdir; aksi cebir olur. Cebir ise zorlama içermekte ahlakî bir nitelik taşımamaktadır. Zemaşerî'ye göre Allah'ın planı ve dilemesi, insanın eylemlerinin sahibi olarak sorumlu olmasıdır. Dolayısıyla yapıp etmeleri insana aittir. Zemaşerî'nin adalet sahibi Tanrı ile özgür ve sorumlu insan tasavvuru onun Allah-insan ilişkisini ahlakî temelde ele aldığını göstermektedir.

Kaynakça

- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları". *Marife*. 18/1 (2018): 55-76.
- Akın, Murat. "Zemaşerî'nin Âhret İncanı Temellendirmesi". *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/358-365. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Altay, Şeyma. "Zemaşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım". *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/386-394. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Altın, Mehmet. *Mutezile Görüşüne Temel Teşkil Eden Ayetlerin Tahlili -Keşşâf ve Medârik Örneği-*. Yüksek Lisans Tezi. Van: Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı/Tefsir, 2008.
- Altun, Hilmi Kemal. *Zemaşerî'nin Kelâmî Görüşleri*. Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri, 2019.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli'd-Dîn: Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kurdî, Abdulhamîd Kurdî. İstanbul-Amman: Kuramer ve Dârû'l-Feth, 2018.
- Coşkun, Muhammed. "Zemaşerî Tefsirinde Emanet Âyeti". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016): 5-22.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. A. Baloğlu, S. Yılmaz, M. İlhan, F. Sancar. Ankara: TDV, 2012.
- Çağlayan, Harun. "Zemaşerî'nin Akıl Anlayışı ve Güncel Değeri". *Bütün Yönleriyle Zemaşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/349-357. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Çekerek, Hasan. *Zemaşerî'de Kulların Fiilleri Meselesi*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019.
- Delius, Harald. "Etik". *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2007.
- Demir, Osman Nuri. "Mu'tezile Akılcılığı ve Aydınlanma Aklı: Akıl ve Ahlâk İlişkisi Temelinde Bir Mukayese". *Hitit İlahiyat Dergisi*. 22/1 (Haziran/June 2023): 169-198.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehlî'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim, 1987.

- Fidan, Ayşenur. *Kur'ân Dilinde Mekki ve Medeni Âyetlerin Bütünlüğü*. İstanbul: Kitâbî, 2023.
- Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-felâsife*. neşir ve tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik, 2005.
- Gezgin, Selçuk. "Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2021): 795-835.
- Gözeler, Esra. "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016): 84-101.
- Günel, Tuğba. *Nefs Fenomenolojisi*. İstanbul: Endülüs, 2022.
- Hourani, George Fadlo. *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Hourani, George Fadlo. "Two Theories of Value in Medieval Islam". *The Muslim World* 50/4 (1960): 269-278.
- Hourani, George Fadlo. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. UK: Cambridge University Press, 1985.
- Hûfi, Ahmed Muhammed. *Zemahşerî*. Kâhire, 1980.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: A. Ü. Basımevi, 1975.
- İbn Manzûr, Ebû'l Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrût: Dârû's-Sadr, tsz.
- İsfehânî, Rağıb. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çeviri: Mustafa Yıldız. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire, 1988.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. "et-T a'dîl ve't-Tecvîr" tah. Mahmûd Muhammed Kâsım. Mısır, tsz.
- Kaplan, M. Ragıp. *Zemahşerî'nin el-Minhac fi Usuli'd-Din Eseri Bağlamında Kelâmî Görüşleri*. Yüksel Lisans Tezi. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı, 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Mu'tezile Kelam Sisteminde Ahlâk Tasavvuru: Kâdî Abdülcebbar Ekseninde Bir Değerlendirme". *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016): 280-310.
- Koç, Zeynep Hümeysra. *Ebu'l-Kâsım el-Belhî'de Bilgi*. Ankara: Ankara Okulu, 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2015.
- İbnu'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmud b. Muhammed. *Kitâbu'l-Fâik fi Usûli'd-Dîn*. thk. ve mukaddime: Wilferd Madelung ve Martin McDermott. Tahrân, 1386.
- Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyad. Beyrût: Ma'hedü'l-Inmail Arabi, 1979.
- Ormsby, Eric Lee. *İslâm Düşüncesinde "İlâhî Adâlet" Sorunu (Teodise) Gazzâlî'nin 'Mümkün Dünyaların En İyisi' İfadesi Üzerine Bir Tartışma*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2022. XXV/329.
- Suphi, Ahmet Mahmut. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk Felsefesi*. çev. edt. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2021.
- Sülün, Murat. *Zemahşerî*. İstanbul: Ensar, 2023.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015): 283-308.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîli fi vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. trc. Murat Sülün ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zemahşerî. *Kitâbü'l-Minhac fi usûli'd-dîn: Mu'tezile Akâidi*. neşir, tercüme ve inceleme: Murat Kılavuz-İskender Sarıca. İstanbul: Klasik, 2020.