

# Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu\*

Mehmet Taha Boyalık\*\*

Tefsir ilminde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ından sonraki süreç, kelâm ilminde ise Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) sonrası süreç müteahhirîn dönemi diye anılır. VI. (XII.) yüzyıl ve sonrasına tekabül eden bu dönemde Mu'tezile mezhebi literatürü belirleme konusunda etkisini yitirmiş olsa da istisnâ olarak Mu'tezile savunularına rastlanabilmektedir. İmâdüddin el-Yemenî'nin (ö. 750/1349) *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı *el-Keşşâf* şerhindeki Mu'tezile müdafaası da bunun bir örneğidir. Yemenî'nin bu şerhi, *el-Keşşâf* üzerine yazılan onlarca eser arasında Mu'tezile yanlısı olması ile ayrışır. Görülebildiği kadarıyla *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin ana çizgisinde verilen eserler arasında Mu'tezile'nin benimsendiği ve savunulduğu ikinci bir eser bulunmamaktadır. Bu makalede, Yemenî'nin *el-Keşşâf* şerhi itizâlî içeriği açısından incelenerek tefsirin ve kelâmın müteahhirîn döneminde ortaya konulan bir Mu'tezile savunusu gözler önüne serilmekte, incelenen eserin, tefsir ve kelâmın müteahhirîn döneminin aydınlatılması açısından önemli bir yerde durduğuna dikkat çekilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** İmâdüddin el-Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri, Mu'tezile savunusu, müteahhirîn dönemi.

## Giriş

*el-Keşşâf* müellifi Cârullah ez-Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde (467-538/1075-1144) Hârizm, Horasan, Hicaz gibi bölgelerde oldukça etkili olan Mu'tezile, literatürü belirleme konusunda VI. (XII.) asır itibarıyla etkisini gitgide kaybederek yerini büyük ölçüde Ehl-i sünnet'e bırakmıştır.<sup>1</sup>

\* Bu çalışma, 114K319 numaralı proje çerçevesinde TÜBİTAK tarafından desteklenmiştir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi. ORCID 0000-0001-5910-1269 mtboyalik@gmail.com

1 Mu'tezile'nin Hârizm bölgesindeki varlığı VIII. (XIV.) asrın sonlarına kadar uzansa da literatürdeki etkisi VI. (XII.) asırda son bulmuştur. Bu asırdan sonra Mu'tezile bir kısım ulemâ tarafından temsil edilmekle birlikte literatürde ciddi bir etki oluşturamamıştır (bu konuda bk. Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 39-50).

Mu'tezile'nin tarih sahnesinden çekildiği bu süreçte dikkat çekici bir olgu ile karşılaşılır. Aynı süreçte, kelâmî konularda düzenli olarak Mu'tezile mezhebinin izlendiği ve âyetlerin tevilde usûl-i hamsenin tavizsiz şekilde uygulandığı bir tefsir olan *el-Keşşâf*, büyük rağbet görek bir tefsir klasiği haline getirilmiştir. Bu konuda başlıca rolü Mu'tezile karşıtı Sünnî ulemânın oynaması, Mu'tezile'nin gerilemesi ile *el-Keşşâf*'ın yükselişi arasındaki ters orantıyı daha da ilginç hale getirmektedir. Bununla birlikte mevcut ilmî birikim bu olgunun sebeplerini açıklama imkânı vermektedir: Zemahşerî'nin sözlük-bilim ve dilbilim alanında kendine kadar gelen birikimi veciz bir üslûp ile başarılı bir şekilde tefsirine yansıtması, fakat daha da önemlisi, Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilü'l-îcâz*'ı ile oluşumunu büyük ölçüde tamamlayan meânî ilminin verilerini ilk defa sistematik bir şekilde Kur'ân-ı Kerim'e başından sonuna kadar uygulaması, bu tefsiri özel hale getirmektedir.<sup>2</sup> Sonraki tefsir geleneğinde *el-Keşşâf*'ın bu özellikleri, itizâlî içeriği ile gölgelenemeyecek kadar önemli bulunmuştur.

Literatür seviyesinde, *el-Keşşâf*'ın ulemânın kitlesel şekilde ilgisine mazhar olması bir asırlık kadar bir gecikmeyle gerçekleşmiştir. Bu durumun bir sebebi, Ehl-i sünnet çevrelerinin başlangıçta bu tefsire mesafeli durması olmalıdır. İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve Ömer es-Sekûnî (ö. 717/1317) gibi *el-Keşşâf* literatürünün erken örneklerini veren isimlerin her şeyden önce eleştiriyi amaçlamış olmaları da bu kanaati desteklemektedir. Fakat zamanla bu eserin dilbilimi, belâgat ve üslûp gibi ittifakla başarılı bulunan yönlerinin, çekincelerin kaynağı olan kelâmî içeriğinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi öne çıkmıştır. Bu düşüncenin yerleşme süreci hakkında kesin bir şey söylemek zor olsa da bazı tahminler yürütülebilir. Meselâ Sünnî çevrelerde etkili bir allâme olan İmam Beyzâvî'nin (ö. 685/1286 [?]) *Envârü't-tenzîl* adlı tefsirini *el-Keşşâf*'tan hareketle yazması, dikkatleri bu esere çekerek ona yönelik ön yargıların azalmasını sağlamış olabilir. *Envârü't-tenzîl*'in etkisiyle olsun veya olmasın şu bir gerçek ki bu eserin yazılmasını takip eden süreçte *el-Keşşâf* üzerine şerh yazımı bir gelenek halini almıştır.<sup>3</sup>

*el-Keşşâf* üzerine ve *el-Keşşâf* çizgisinde yazılan eserler farklı formatlarda kaleme alınmışlardır. Bunları muhtasarlar, dönüştürücü telifler, eleştiri amaçlı şerhler, açıklama amaçlı şerhler, şerh hâşiyeleri ve muhakeme türü eserler olarak kategorize edebiliriz. Kuşkusuz ki bunlardan en yaygın olanı, açıklama amaçlı şerhler ve bunlar üzerine yazılan hâşiyeler olmuştur. Diğer kategorilerde az sayıda eser bulunurken, kelâmî içerikle ilgili sorunları

2 Bu konuda bk. İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, s. 59-80.

3 Bu konudaki literatür ve değerlendirmeler için bk. Kaya, *el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 81 vd.

özellikle öne çıkarmaksızın *el-Keşşâf* metnini açıklamayı amaçlayan onlarca eser zikredilebilir. Belli oranda eleştiri içerseler de bunların yazılış gayesi eleştiriden ziyade metni açıklamak olmuştur. Bu konuda öncülük eden isimler arasında Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1312),<sup>4</sup> Kutbüddin el-Fâlî (ö. 720/1320-21 civarı), Fahreddin el-Çârperdî (ö. 746/1346), Şerefeddin et-Tîbî (ö. 743/1342), Sirâceddin el-Kazvînî (ö. 745/1344), İmâdüddin el-Yemenî (ö. 750/1349), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364) sayılabilir.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* diye bilinen<sup>5</sup> *el-Keşşâf* şerhi açıklama amaçlı olarak yazılan şerhlerden biridir. Fakat bu şerh, içerdiği itizâl savunusuyla, içeriği hakkında bilgi edinebildiğimiz diğer şerh ve hâşiyelerden ayrılmaktadır.<sup>6</sup> Bu makalede, *el-Keşşâf* literatürünün ana çizgisinde verilmiş olan eserler arasında Mu'tezile müdafaası ile temayüz eden *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın itizâlî içeriği ortaya konacaktır. Kelâm açısından Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Râzî (ö. 606/1209) sonrasını, tefsir açısından ise Zemahşerî sonrasını ifade eden müteahhirin döneminde itizâl savunusuna az rastlanması, bu konuyu genelde İslâm düşüncesi özelde ise tefsir tarihi açısından önemli hale getirmektedir.

## 1. Yemenî'nin Kimliği ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın Şerh-Hâşiyeye Geleneğindeki Yeri

İmâdüddin Yahyâ b. Kâsım el-Alevî'nin (ö. 750/1349) hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Fâzıl el-Yemenî diye bilinen Yahyâ b. Kâsım, 680 (1281-82) yılında Yemen'de doğmuş ve burada bazı hocalardan ders aldıktan sonra Bağdat, Şam ve Horosan'a ilim yolculukları yapmıştır.<sup>7</sup> Onun hangi hocalardan okuduğu hakkında bilgi yoktur. Fakat birçok

4 Şîrâzî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesi bulunup bulunmadığı tartışma konusu edilse de son zamanlarda yapılan bir çalışmada (Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", s. 101-118) bu konuda olumlu bir sonuca ulaşılmıştır.

5 Yemenî söz konusu eseri *Tuhfetü'l-eşrâf* olarak adlandırdığını bizzat zikretme de biyografik kaynaklarda (Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1480; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 527; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 163) ve birçok kütüphane kaydında bu isme rastlanmaktadır. Bizim kullanacağımız yazma nüshada (Nuruosmaniye Ktp., nr. 563) sadece *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* adı yer aldığından, *Tuhfetü'l-eşrâf* diye anılan esere yapılan atıflarda *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf* adı kullanılacaktır.

6 Günümüze ulaşmayan, henüz tespit edilemeyen veya çeşitli sebeplerle yazmalarına erişilememiş olan şerh ve hâşiyelerin varlığı, bu konuda kesin bir genellemeyi engellemektedir. Bundan dolayı, Yemenî şerhinin itizâl savunusu konusunda bir istisna arzettiği söylenirken, *el-Keşşâf* şerh-hâşiyeye geleneğinin ana çizgisinde verilmiş olup yazmaları ulaşılabilir olan eserler dikkate alınmıştır.

7 Şevkânî, *el-Bedrû't-tâli'*, II, 340; Zirikli, *el-A'lâm*, VIII, 163.

ilimde yetkinlik kazandığı ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile çokça iştilig ettiğı belirtilmiştir.<sup>8</sup>

Yemenî *el-Keşşâfı* açıklamak üzere *Dürerü'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf* ile *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf* adlı iki eser yazmış,<sup>9</sup> ayrıca Tâceddin el-İsferâyî'nin (ö. 684/1285) nahiv alanındaki *Lübbü'l-elbâb fi ilmi'l-irâb* adlı eserine yönelik bir şerh kaleme almıştır.<sup>10</sup> Bunların dışında onun bir eserinden bahsedilmemektedir.<sup>11</sup>

Hayreddin ez-Ziriklî, Yemenî'nin Yemen Şâfiileri'nden olduğunu ifade etmiştir.<sup>12</sup> Bir yazma nüshanın zahriyesinde verilen "Şâfiî" nisbesi de bunu desteklemektedir.<sup>13</sup> Yemenî'nin itikadî mezhebi hakkında biyografik bir bilgiye rastlamasak da inceleyeceğimiz *el-Keşşâf* şerhi onun Mu'tezile mensubu olduğunu göstermektedir.

Yemenî *el-Keşşâf* üzerine yazdığı eserlerden ikincisi olan *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın girişinde şunları kaydetmiştir:

Seçkin allâme, muhakkik Şerefeddin et-Tîbî'nin -Allah onun zikrini hoş, ömrünü uzun eylesin- *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve dekâiki'l-meânî ve'l-beyân ve't-te'vil* kitabı üzerine yazdığı hâşiyelerle karşılaşp da bunların nükteler ve faydalar ile dolu olup eşsiz inceliklerle bezenmiş bulunduğunu, bu hâşiyelerde *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* yazarlarının ve diğer seçkin değerli imamların zikrettiklerine yer verildiğini görünce -ki bu, *Dürerü'l-asdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf* adlı kitabımı bitirdikten sonra idi- bu iki eserde (yani Tîbî'nin hâşiyesi ile *Dürerü'l-asdâfta*) zikredilmiş olan ince bahisleri ve değerli nükteleri bir araya getiren ve gücüm el verdiğince müellifi savunmaya özen göstereceğim bir kitap daha yazmayı arzuladım. Bu yolda yardım edici Allah'tır ve tevekkül O'nadır.<sup>14</sup>

Yukarıdaki alıntının yapıldığı eser Yemenî'nin kendi düştüğü ferağ kaydına göre 3 Safer 738 yılında (31 Ağustos 1337) bitirilmiştir.<sup>15</sup> Bu şerh, mukaddimeden Nas sûresinin tefsirine kadar *el-Keşşâf*'ın tamamını kapsamak-

8 Şevkânî, *el-Bedrüt-tâli'*, II, 340.

9 Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zünûn*, II, 1480; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 527; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

10 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 527; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

11 Yemenî'nin kısa biyografisi ve *el-Keşşâf* ile ilgili eserleri hakkında açıklamalar için bk. Kaya, *el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 148-152.

12 Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163.

13 Murad Molla Ktp., Murad Molla, nr. 273.

14 Yemenî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

15 Yemenî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*, vr. 387<sup>a</sup>.

tadır. Yukarıdaki ifadelerden Yemenî'nin *el-Keşşâf* literatürü ile yakından ilgili olduğu ve İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ını, İbn Bintü'l-İrâkî diye bilinen Alemüddin el-İrâkî'nin (ö. 704/1304) *el-İnsâf*'ını, erken dönem *el-Keşşâf* literatüründe verilmiş olan bunlardan başka bazı eserleri ve nihayet Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb* adlı *el-Keşşâf* şerhini tetkik ettiği anlaşılmaktadır. O, bu sonuncu eseri müellifi hayattayken incelemiştir<sup>16</sup> ve bu da onu daha önce kaleme aldığı *Dürerü'l-asdâf*'taki boşlukları da dolduracak şekilde yeni bir eser yazmaya sevketmiştir. Bizim bu çalışmada üzerinde duracağımız da *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı bu ikinci eser olacaktır. Yemenî bu eserin, daha önce yazdığı *Dürerü'l-asdâf*'ı içerip onun da ötesine geçtiğini bizzat ifade ettiğinden, makalede ilk esere başvurulmayacak olması<sup>17</sup> ulaşılabilecek sonuçlar açısından bir eksikliğe yol açmayacaktır.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı incelendiğinde, eserde sıklıkla Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb*'ına atıflar yapıldığı,<sup>18</sup> bunun yanı sıra neredeyse her ibarenin açıklanışında Tîbî'nin ifadelerinin ihtisar edilerek ve küçük bazı tasarruflarla atıf yapılmaksızın aktarıldığı gözlenir. Bu durum eserin sonuna kadar devam etmektedir. Fakat Yemenî, özellikle kelâm konuları gündeme geldiğinde Tîbî'nin metninden koparak Zemahşerî'yi savunmaktadır. Alıntılanan metindeki, "Gücüm el verdiğince müellifi savunmaya özen göstereceğim"<sup>19</sup> ifadesi de eserdeki Mu'tezile savunusunun bir işareti olmalıdır.

*Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî'nin sözü edilen eserinin yanı sıra *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinde daha önce yazılmış olan birçok esere atıflar bulunmaktadır. Bunların arasında İbnü'l-Müneyyir'in eleştiri içerikli *el-İntisâf ale'l-Keşşâf*'ı,<sup>20</sup> İbn Bintü'l-İrâkî'nin *el-İntisâf*'taki eleştirilere cevaplar da içeren *el-İnsâf*'ı,<sup>21</sup> Kutbüddin el-Fâlî'nin zaman zaman eleştirilerin de yer

16 Nitekim şârih alıntılanan kesitte Tîbî'ye uzun ömürlü olması için dua etmiştir.

17 *Dürerü'l-asdâf*'ın yazmalarını araştırarak dört adet kütüphane kaydı tespit ettik ve bunlardan üçünü inceleme imkânı bulduk. Tespitimize göre Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Râgıb Paşa, nr. 175, 176, 177) üç yazma da yanlış kaydedilmiştir. Muhtemelen bu kayıtlarda 175 numaralı yazmanın zahriyesinde verilen *Dürerü'l-asdâf min havâşî'l-Keşşâf* bilgisine uyulmuştur ki bu bilgi yanlıştır. İçerikleri incelendiğinde görülür ki gerçekte bu yazmaların üçü de Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ının farklı nüshalarıdır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (III. Ahmed, nr. 235) Yemenî üzerine *Dürerü'l-asdâf* diye kaydedilen nüshayı ise inceleme imkânı bulamadık. Bunun da *Tuhfetü'l-eşrâf* olması muhtemeldir.

18 Meselâ bk. Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 4<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>, 10<sup>b</sup>, 15<sup>a</sup>, 16<sup>a</sup>, 16<sup>b</sup>, 17<sup>b</sup>, 18<sup>b</sup>, 21<sup>b</sup>, 22<sup>a</sup>, 22<sup>b</sup>, 23<sup>a</sup>, 23<sup>b</sup>, 25<sup>b</sup>, 29<sup>a</sup>, 32<sup>b</sup>, 36<sup>b</sup>, 37<sup>a</sup>, 38<sup>b</sup>, 40<sup>a</sup>, 45<sup>b</sup>, 50<sup>a</sup>.

19 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

20 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>, 4<sup>b</sup>, 5<sup>a</sup>, 6<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>, 8<sup>b</sup>, 9<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 10<sup>b</sup>, 17<sup>a</sup>, 30<sup>b</sup>, 31<sup>b</sup>, 36<sup>b</sup>, 37<sup>a</sup>, 38<sup>a</sup>, 39<sup>a</sup>, 45<sup>b</sup>.

21 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>, 5<sup>a</sup>, 6<sup>b</sup>, 7<sup>a</sup>, 10<sup>a</sup>, 30<sup>b</sup>, 31<sup>b</sup>, 36<sup>b</sup>, 37<sup>a</sup>, 38<sup>a</sup>, 39<sup>a</sup>, 47<sup>a</sup>.

aldığı bir muhtasar olan *Takribü'l-Keşşâf*,<sup>22</sup> Beyzâvî'nin *el-Keşşâf* metnini dönüştürücü bir telif olan *Envârü't-tenzîl*'i<sup>23</sup> ve Çârperdî'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'i<sup>24</sup> sayılabilir. Buna göre, Yemenî kendinden önce yazılan önemli şerhlerin neredeyse tamamından istifade etmiştir. Kutbüddin eş-Şîrâzî'nin açıklama amaçlı şerhi ile Sekûnî'nin eleştiri amaçlı şerhi bunun istisnalarıdır ki görebildiğimiz kadarıyla bu iki eser daha sonra da şerh ve hâşiyelerin başlıca kaynakları arasında yer almamıştır.

Yemenî, kaynaklarından anlaşıldığı ve kendisinin de ifade ettiği üzere, önceki şerh-hâşiye literatürüne yakînen vâkıftır. Burada dikkat çekici bir husus, ondan önce yazılan ve birçoğuna kendisinin de başvurduğu şerhler arasında Mu'tezile yanlısı hiçbir eserin bulunmamasıdır. Bu eserleri kaleme alan şârihler arasında İbnü'l-Müneyyir eleştiriye odaklanmış ve *el-Keşşâf*'in itizâlî içeriğini sıklıkla eleştirmiştir.<sup>25</sup> İbn Bintü'l-İrâkî ise İbnü'l-Müneyyir'in itirazlarını değerlendirdiği eserinde genellikle dilbilim ile ilgili tartışmalara değinerek bu çerçevede genellikle Zemahşerî'yi savunmuştur. Fakat kelâm konularına gelindiğinde o, Ehl-i sünnet kimliğini korumuş, hatta bazan İbnü'l-Müneyyir'in gözünden kaçan itizâl unsurlarını tespit ederek Zemahşerî'ye eleştiriler yöneltmiştir.<sup>26</sup> Çârperdî, Tibî ve Kazvî'nin sözü edilen eserlerinde eleştiriden ziyade açıklama amacı öne çıksa da, bu şârihler de yeri geldikçe Mu'tezile'yi eleştirerek Ehl-i sünnet'i savunmuşlardır. Neticede Ehl-i sünnet kimliğini eserlerine ne kadar yansıttıkları bir yana, bütün bu şârihler Mu'tezile karşıtlarıydı.

Yemenî'den sonra yazılan şerh ve hâşiyelerde de benzer bir tablo ile karşılaşırız. Yemenî sonrasında *el-Keşşâf* şerh-hâşiye literatürünün ana çizgisinde verilen inceleme imkânı bulduğumuz eserlerde *el-Keşşâf*'in itizâlî içeriğine yönelik olumlu bir yaklaşıma rastlamadık. Bunlar arasında Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1364), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390), Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) Abdülkerim b. Abdülcebbâr (ö. 825/1421), Ebû Zür'a (ö. 826/1423), Alâeddin Ali Musannifek (ö. 875/1470), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Mevlânâ Abdülkerîm (ö. 825/1421), Hasan Çelebi b. Mehmed Şah el-Fenârî, (ö. 886/1481), Muhyiddin Hatibzâde (ö. 901/1496), Nizâmeddin el-Hitâî (ö.

22 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 5<sup>a</sup>, 6<sup>a</sup>, 7<sup>b</sup>, 9<sup>a</sup>, 14<sup>b</sup>-15<sup>a</sup>, 21<sup>b</sup>, 22<sup>a</sup>, 24<sup>a</sup>, 38<sup>b</sup>, 44<sup>b</sup>.

23 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 15<sup>b</sup>, 17<sup>a</sup>, 22<sup>b</sup>, 25<sup>b</sup>, 48<sup>b</sup>.

24 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 18<sup>a</sup>.

25 Meselâ bk. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, s. 3, 14, 17, 35, 36, 39, 40, 49, 56, 68, 69, 88, 92, 93, 125, 129, 136.

26 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 6<sup>a</sup>.

901/1495), Hafid et-Teftâzânî (ö. 916/1511), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Sa'dî Çelebî (ö. 945/1538) ve Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi öne çıkan isimlerin eserleri sayılabilir. Yemenî'nin daha da uzatılabilecek olan bu liste içerisinde Mu'tezile'yi savunma konusunda teferrüt etmesi, onun şerhini oldukça ilginç hale getirmektedir. Aşağıda bu eserin i'tizâlî içeriği Bakara sûresi çerçevesinde ortaya konacaktır.

## 2. *Tuhfetü'l-esrâf*ta İ'tizâl

Yemenî söz konusu *el-Keşşâf* şerhini özellikle bir Mu'tezile savunusu olarak kaleme almamıştır. Bununla birlikte o, genellikle satır aralarında ve bazan da kavramsal bir açıklıkla Mu'tezile'yi desteklediğini göstermiştir. Yemenî'nin Mu'tezile'ye yakınlığına dair ilk işaret, “salvele” kısmında verilmiştir. Yemenî burada Hz. Peygamber'i “adalet ve tevhide davet eden” (ed-dâî ile'l-adl ve't-tevhîd) olarak nitelmiştir.<sup>27</sup> Salvelede Resûlullah'a atfedilen üç nitelikten birinin Mu'tezile'nin en temel iki ilkesi ile ilgili olması konumuz açısından kayda değerdir.

Yemenî'nin Mu'tezile mensubiyetine dair diğer bir işaret, onun bu mezhebi ifade ederken Mu'tezile kavramını kullanmaktan kaçınması, bunun yerine “ehlül-adl”<sup>28</sup> veya “adliyye”<sup>29</sup> kavramını kullanmasıdır. Bilindiği üzere Mu'tezile mensupları bu mezhebi adliyye olarak ve mezhebin müntesiplerini de “ehlül-adl” olarak adlandırmışlardır. Öte yandan Yemenî, Ehl-i sünnet'e onların kendilerine verdikleri Ehl-i sünnet adıyla işaret etmektedir.<sup>30</sup> Onun Eş'arî bir âlim olan Beyzâvî'den “müteahhirîn ulemâsının en faziletli” (efdalül-müteahhirîn)<sup>31</sup> diye söz etmesi de dikkat çekicidir. Bir Mu'tezile mensubu olarak ele alındığında, Yemenî'nin kullanımlarındaki bu rahatlık ve müsamaha, onun yaşadığı zaman dilimi, ilim çevresi ve kullandığı kaynaklarla irtibatlı olarak değerlendirilebilir.

İncelenen eserde “ehlül-adl ve't-tevhîd” kavramının kullanımına dair dikkat çekici bir ayrıntıya da rastlanır. Zemahşerî mukaddimenin son kısımlarında “adliyye-i nâciyye fırkasına mensup din kardeşlerimiz”<sup>32</sup> ifadesine yer vermiştir. Yemenî bu ifadenin şerhine şu alıntı ile başlar: “Şöyle denilmiştir: Onlar ancak 'ehlül-adl ve't-tevhîd' diye isimlendirilmişlerdir; çünkü

27 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

28 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

29 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 7<sup>a</sup>.

30 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

31 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 22<sup>b</sup>.

32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 3.

onlar, Eş'ariler'in kabul ettikleri kadim anlamları kabul etmemektedirler.”<sup>33</sup> Bu alıntı Yemenî'nin ana kaynağı olan Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb*'ından yapılmıştır. Fakat Yemenî, Tîbî'nin ifadelerine küçük ve fakat önemli bir müdahalede bulunmuştur. Tîbî “Onlar kendilerini ancak ‘ehlü'l-adl ve't-tevhîd’ diye adlandırmışlardır”<sup>34</sup> ifadesini kullanırken, Yemenî onun ifadelerini, “Onlar ancak ‘ehlü'l-adl ve't-tevhîd’ diye adlandırılmışlardır” şeklinde tasarruf ile alıntılanmıştır. Tîbî, Mu'tezile'nin kendilerini sadece “ehlü'l-adl ve't-tevhîd” olarak adlandırdıklarını ifade ederken Yemenî onların sadece böyle adlandırıldıklarını belirtmiştir ki iki ifade arasındaki fark açıktır. Yemenî'den önceki şerhler arasında benzer bir kullanım Tîbî'nin de kaynaklarından olan Çârperdi'nin *Şerhu'l-Keşşâf*'ında gözlenir. O da Tîbî gibi “Mu'tezile, mezheplerini ‘adl’ diye adlandırmışlardır”<sup>35</sup> demiştir. Yemenî'nin söz konusu tasarrufu, onun genel olarak seleflerini takip ederken, itizâlî ilgilendiren konularda seçici davrandığının bir işaretidir.

Yemenî, Zemaşeri'nin “enzele'l-Kur'ân”<sup>36</sup> deyişinin açıklamasında Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e indirilen, tevatürle nakledilen, âciz bırakmak üzere bir sûresi ile meydan okunan gibi niteliklerin yer aldığı meşhur tanımını verdikten sonra Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin ilâhî kelâm anlayışından şöyle söz eder:

Bil ki bu tanım, Ehl-i sünnet'in görüşü olan “kelâm-ı nefsi”ye uygun değildir. Şöyle ki: Onlara göre kelâm, tıpkı hayat ve ilim gibi nefiste kaim bir anlamdır. O, kadimdir, mahlûk değildir. Onlar buna yani kelâmın konuşanın nefsinde kaim olan bir anlam olduğuna şairin, “Kelâm ancak gönüldedir, dil gönle bir delil kılınmıştır” deyişini ve Araplar'ın “Aklımda (nefs) bir kelâm var” deyişini delil getirirler. Buna şöyle cevap verilmiştir: Araplar nefsânî anlamı bilmezler. Şu halde bu anlam için bir lafız da konulmaz. Onların “Aklımda bir kelâm var” deyişine gelince, bununla kastedilenin kelâmı var etmeye yönelik kararlılık olduğu söylenmiştir. Nitekim “Aklımda hac ve ticaret var” denir ki bundan hac ve ticaretin nefsânî anlamlar olması gerekmez. Onlar Kur'ân-ı Kerim'in “gayri mahlûk” olduğuna Resûlullah'ın “Kur'ân Allah kelâmıdır. Kim ki o mahlûktur derse küfre düşer” deyişi ile istidlâl etmişlerdir. Buna şöyle cevap verilmiştir: Halk, sözlükte iki anlama gelir: İlki “takdir etme”, ikincisi ise “iftirâ ve intihâl.” Söyleyeninden başkasına nispet edilen kasideye “mahlûk kaside” denir. Hadiste kastedilen bu ikinci anlamdır. Eğer ilk anlam kastedilseydi,

33 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 4<sup>a</sup>.

34 Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 669.

35 Çârperdi, *Şerhu'l-Keşşâf*, vr. 9<sup>a</sup>.

36 Zemaşeri, *el-Keşşâf*, I, 1.



sözün sonu başına uygun olmazdı. Bu durumda “Kur’an kadimdir. Kim ki o mahlûktur yani hâdistir derse takdir etmiş olur” denilmesi uygun olurdu. Ehl-i adl ise Allah Teâlâ'nın, “Eğer müşriklerden biri aman dileyip yakınına gelmek isterse artık ona aman ver, ta ki Allah kelâmını işitsin”<sup>37</sup> deyişiyle delil getirmişlerdir. Şüphesiz ki bu, Allah kelâmının işitilir harflerden mürekkep olduğuna delâlet eder. Mürekkep ise hâdis olmalıdır.<sup>38</sup>

Yukarıdaki açıklamalar Yemenî'nin “halku'l-Kur'ân” görüşünü benimsemiş olduğunu bir işaretidir. Öncelikle o, Ehl-i sünnet'in görüşünü aktarırken “onlar” diyerek araya bir mesafe koymuştur. İkinci olarak, Ehl-i sünnet'in kelâm-ı nefsi konusundaki ilki Arap şiiirindeki bir kullanıma, ikincisi Arap dilindeki gündelik bir kullanıma, üçüncüsü ise bir hadise dayalı delillerini aktararak bunların ikna edici olmadığını belirtmiştir. O, “ehl-i adl” diye atıf yaptığı Mu'tezile'nin bir âyetten getirdikleri delili ise geçerli bulmuş, bu delilin hedeflenen sonucu verdiğini kendi ağzından ifade etmiştir. Ona göre âyette geçen “Allah kelâmını işitsin” ifadesi, Allah kelâmının işitilir harflerden mürekkep olduğuna ve bu da onun hâdis olduğuna delâlet etmektedir.

Zemahşerî'nin “Nitekim evveliyet ve kıdemi kendine has kılıp kendisi dışındaki her şeyi yoktan hâdis olmakla damgalayan zat, (her türlü noksanlıktan) münezzehdir”<sup>39</sup> deyişi de itizâl meselesi bağlamında tartışma konusu olmuştur. Yemenî'nin kaynaklarından biri olan Sirâceddin el-Kazvîni bu ifadelerle yöneltilen bir itirazı aktarır. Buna göre müellifin “her şey” kullanımı ne Ehl-i sünnet'e ne de Mu'tezile'ye uygundur. Ehl-i sünnet'e uygun değildir, çünkü “şey” mefhumuna dahil olan ilâhî sıfatlar onlara göre hâdis değildir. Mu'tezile'ye göre de uygun değildir, çünkü onlar yokluk, haller ve mümkün mâdumlar için de “şey” kavramını kullanmaktadırlar.<sup>40</sup> Kazvîni buna karşılık, Mu'tezile'den bazısının mevcut dışındaki sözü edilen hususları “şey” mefhumuna dahil görmediklerini ve müellifin de Mu'tezile'nin bu kesiminden olabileceği şeklinde cevap verildiğini aktarır. Fakat ona göre bu cevap yerinde değildir. Nitekim müellif tefsirinde “şey” kavramını “muhal, müstakim, kadim, cirm ve araz” için kullanmaktadır. Şu halde en doğrusu, müellifin burada şey kelimesini tahsis gözeterek kullanmış olmasıdır. Ona göre gerçekte mevcuttan fazlasını ifade eden şey, burada bağlamsal olarak “mevcut” ile

37 et-Tevbe 9/6.

38 Yemenî, *Hâşiyeye ale'l-Keşşâf*, vr. 1<sup>b</sup>.

39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 1.

40 Ebû Hâşim ve takipçilerininin mâduma dair görüşleri ve mâdumun şey olduğu iddiası hakkında bk. Frank, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd”, s. 185-209; aynı makale için bk. *Early Islamic Theology*, IV. bölüm.

tahsis edilmiştir.<sup>41</sup> Yemenî bu konuda Kazvî'nin görüşlerini de eleştirerek şu açıklamaları yapar:

Müellif, Allah Teâlâ dışındaki her mevcudu kastetmiştir. Bu görüşe “mâdum” öne sürülerek itiraz edilemez. Nitekim müellif dışındakilere göre “mâdum” bir “şey” iken o bunu kabul etmez. Ebü'l-Hüseyn ve Mahmûd el-Hârizmî'nin görüşleri de bu yöndedir. (Müellif) bu konudaki görüşlerini kelâm alanındaki *el-Minhâc*'ında açıklamıştır. *Keşşâf*'ın bazı yerlerinde “mâdum”un hatta aynı şekilde “müstahil”in “şey” olduğuna dair ifadeleri<sup>42</sup> ise şöyle anlaşılmalıdır: Buna dair bilgi vâkidir ve ondan haber verilebilir. Yoksa o, var olmuş (sabit) değildir. Müellife sıfatlar ile de itiraz edilemez; çünkü ona göre sıfatlar -Allah Teâlâ'nın sıfatlarını kastediyorum- “şey” değildir. Onlar mevcut da değildir, bilakis zatın kendisi ile bilindiği özelliklerdir.<sup>43</sup>

Yukarıdaki metinde, incelediğimiz otuz kadar şerh ve hâşiyenin ilgili kesitinde yer almayan bir husus dikkat çeker ki bu da Yemenî'nin müellifi savunurken Mu'tezile imamlarına atıflar yapması ve yine Zemahşerî'nin kelâm alanındaki *el-Minhâc*'ına başvurmasıdır. Kazvî'nin aksine Yemenî “şey” kelimesinin burada tahsis gözetilmeden kavramsal anlamı ile kullanıldığını öne sürerek bu görüşünü Zemahşerî'nin Mu'tezile içindeki konumunu belirleyerek gerekçelendirmiştir. Fakat Yemenî, şerhinin ilerleyen bölümlerinde yine “şey” kavramının anlamı ile ilgili tartışmalarda Zemahşerî'nin “şey” kavramını mâdumu ve imkânsız da kapsayacak şekilde “bilinen ve hakkında haber verilen” anlamında kullandığını öne sürerek<sup>44</sup> buradaki açıklamaları ile çelişecektir. Ayrıca *el-Minhâc*'ın matbu nüshalarında görebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî bu eserinde “şey” kavramının anlamı veya kullanımı ile ilgili açıklamalar yapmamıştır. Bu gerçekler bir yana, Yemenî'nin alıntılanan açıklamaları onun Mu'tezile içerisinden konuştuğunu hissettirmektedir. Yemenî alıntılanan kesitin öncesi ve sonrasındaki ifadeleri büyük ölçüde Tîbî'den ihtisar ederek alıntılarken araya Tîbî'nin metninde olmayan bu meseleyi almıştır. Bu durum onun, Tîbî'nin metnini itizâl konusunda hassas davranarak izlediğini gösterir.

Yemenî “rahman” sıfatının tefsirine yönelik şerhinde İbnü'l-Müneyyir, İbn Bintü'l-İrâkî ve Tîbî'den alıntılar yaparak ilk ikisinin Zemahşerî'ye yönelttikleri eleştirileri cevaplamıştır. Zemahşerî eğilme, bükülme ve şefkat

41 Kazvî'nin, *Keşfü'l-Keşşâf*, vr. 2<sup>a</sup>.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 87-88; II, 10-11.

43 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 2<sup>a</sup>.

44 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30<sup>b</sup>, 47<sup>a</sup>.

gösterme gibi anlamlar içeren rahmetin Allah Teâlâ için kullanımının onun nimet vermesinden mecaz olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> İbnü'l-Müneyyir müellifin rahmetin zâtî sıfatlardan olmasını kastetmiş olması durumunda onun ifadelerinin “nimet vermeyi irade etmesi” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiş,<sup>46</sup> İbn Bintü'l-İrâkî ise İbnü'l-Müneyyir'i müellifin zâtî sıfatları kabul etmediğini gözden kaçırdığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Fakat kendisi de müellifin mezhebine uygun olanın onun ifadelerine “irade”nin takdir edilmesi olduğunu savunmuştur.<sup>47</sup> Yemenî, İbnü'l-Müneyyir'in açıklamasını eleştirmeden önce, “Kelâm ilmini bilmeyen birinin kalkıp da bu ilmin âlimleri ve seçkinlerinden utanmadan, müellif gibi birini eleştirerek onun sözlerini hedef alması şaşılacak şey” ifadelerine yer verir ve onun müellifi yanlış anladığını söyler. Ardından “adliyye”nin Allah Teâlâ'nın mürid olduğu konusunda görüş birliği içinde olduğunu, fakat ilâhî iradenin açıklanması konusunda iki ayrı yöneliş bulunduğunu belirterek Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar ve takipçilerinin benimsediği irade anlayışı ile Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mahmûd İbnü'l-Melâhimî ve takipçilerinin benimsedikleri irade anlayışını özetler.<sup>48</sup> Ona göre İbn Bintü'l-İrâkî de müellifin “irade” kaydını koymayarak mezhebine aykırı hareket ettiğini söylerken hatalıdır. Çünkü bu kayıt olmaksızın da aynı anlam çıkarılabilmektedir.<sup>49</sup> Yemenî'nin bu açıklamalarında iki husus dikkat çeker. Birincisi İbnü'l-Müneyyir ve İbn Bintü'l-İrâkî'nin eleştirilerine karşı Zemahşerî'yi savunması, ikincisi ise bu savunuyu Mu'tezile'ye mensup birinin ağzı ile mezhep içindeki farklı görüşlere de yer vererek zikretmesidir.

Zemahşerî “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz”<sup>50</sup> âyetinin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır: “Eğer ‘Niçin ibadeti yardım dilemeye önceledi?’ dersin şöyle derim: İcabeti gerektirmesi için vesilenin ihtiyaç talebine öncelenmesi gerekir.”<sup>51</sup> Zemahşerî'nin buradaki “icabeti gerektirmesi” ifadesi İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerine konu olmuştur. O, Ehl-i sünnet'in Allah Teâlâ'nın karşılık vermesini bir gereklilik olarak görmediğini, onlara göre mükâfatın, dünyada ibadete karşılık bir yardım, âhirette ise bir lutuf ve ihsan olduğunu belirtmiştir. Ona göre Zemahşerî,

45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 8.

46 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 8.

47 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 4<sup>a</sup>-4<sup>b</sup>.

48 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10<sup>a</sup>. Mu'tezile içinde irade konusundaki farklı görüşler için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42-46; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 251-257.

49 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10<sup>a</sup>-10<sup>b</sup>.

50 el-Fâtihâ 1/5.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 14-15.

burada ya haberin doğruluğunun gerekmesini kastetmiş ya da bâtil mezhebine uyararak karşılık vermenin Allah Teâlâ'ya zorunlu olduğunu söylemiştir.<sup>52</sup>

Yemenî'ye göre *el-İntisâf* yazarı bu açıklamaları yaparken iki konuda hata etmiştir. İlk olarak, müellif mükâfatın gerekmesinden değil karşılık vermenin gerekmesinden bahsetmektedir. Halbuki İbnü'l-Müneyyir'in açıklamaları mükâfatın gerekli olduğu görüşüne yönelik bir eleştiridir ki bu da müellifin ibarelerine uygun değildir.<sup>53</sup> Yemenî burada İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşeri'nin ibarelerini yanlış anladığını düşündüğünden, onun iddialarına cevap vermemiştir. Fakat ilerleyen sayfalarda başka bir vesileyle o, sevaba karşılık mükâfatın mâsiyete karşılık ise cezanın hak edilmiş olacağını ifade edecek, böylelikle Mu'tezile'nin konuyla ilgili temel yaklaşımını<sup>54</sup> benimseydiğini göstermiş olacaktır.<sup>55</sup>

Yemenî'nin değindiği ikinci hatanın kaynağı, onun İbnü'l-Müneyyir'in ifadelerini aktarırken yer verdiği fakat bizim başvurduğumuz matbu nüshada ve kontrol ettiğimiz iki yazma nüshada<sup>56</sup> yer almayan bir ibaredir. Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'den naklen yer verdiği bu ibarede Ehl-i sünnet'in mükâfatı bir lutuf olarak görmekle birlikte Allah'ın bunu kendine gerekli kıldığını savunduğu söylenmektedir. Buna göre Ehl-i sünnet de dolaylı olarak Mu'tezile'nin görüşünü paylaşmış olmaktadır. Yemenî'ye göre bu durumda İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri boşa çıkmaktadır.<sup>57</sup>

Zemahşeri'nin yukarıdaki ifadeleri İbn Bintü'l-İrâkî tarafından da eleştirilmiştir. Yemenî'nin de aktardığı üzere *el-İnsâf* yazarı, müellifin ibadeti istiâneye vesile olarak sunmasının, kulların, güçleri dahilinde olmayan bir şeyi yani istiâneyi elde etmek için güçleri dahilinde olan bir şeyi yani ibadeti yaptıkları anlamına çıktığını, halbuki Ehl-i sünnet'e göre gerek ibadetin gerekse istiânenin Allah'ın fiili olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup> Yemenî'ye göre onun bu açıklamaları da müellifin yanlış anlaşılmasından ibarettir. Öncelikle müellifin açıklamalarına göre ibadetin vesile olduğu şey "yardım isteme" (istiâne) değil, "yardım etme"dir (iâne). Yardım etme ise açıkça Allah Teâlâ'nın fiilidir.

52 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 14.

53 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10<sup>a</sup>.

54 Mu'tezile bu meseleyi "va'd-va'id" ilkesi çerçevesinde ele almıştır. Meselenin çeşitli uzantıları ile ele alınışı için bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 611-693.

55 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 35<sup>a</sup>.

56 Süleymaniye, Ktp., Hamidiye, nr. 166, vr. 8<sup>a</sup>; Dârülmesnevî, nr. 60, vr. 7<sup>a</sup>.

57 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10<sup>a</sup>.

58 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 6<sup>a</sup>.

Yardım isteme ise kulların kendi kudretleri ile işledikleri bir fiildir. Nitekim bu bir taleptir ki talep ancak kulların fiili olabilir.<sup>59</sup>

Görüldüğü üzere Yemenî, İbnü'l-Müneyyir ile İbn Bintü'l-İrâkî'nin eleştirilerine karşı müellifi savunmakla kalmamış, kulların fiilleri konusunda kendini Mu'tezile tarafında konumlamıştır. Bu tür konularda onun Zemahşerî savunusu kendini iki şekilde göstermektedir. Birincisi, Zemahşerî'nin metnine yönelik yanlış anlamaları gidermesi, ikincisi ise Zemahşerî'nin tarafına geçerek itizâlî savunması.

Zemahşerî Bakara sûresinin 2. âyetinde geçen “müttekîn” ifadesinden sonra gelen ifadelerin onun bir beyanı olmaması durumunda, “müttekîn” deyişinin günahtan kaçınma anlamına geleceğini belirtmiştir. Yemenî bu meseleyi kelâm ilmindeki, terkin fiil olup olmadığı tartışması ile irtibatlandırarak bu konuda Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini zikretmiş ve yine Kâdî Abdülcebbâr'ın “kötüyü yapmama” şeklindeki adalet tanımına değinmiştir.<sup>60</sup> Değinildiği üzere Zemahşerî'nin ifadelerini bu şekilde Mu'tezile kaynakları ve Mu'tezile imamlarının görüşlerinden hareketle tartışması Yemenî şerhinin diğer şerh ve hâşiyelerden ayrıştığı bir husustur. Bu durumun bir başka örneği Zemahşerî'nin ölümün mahiyetine dair açıklamalarının şerhinde görülür. Zemahşerî ölümü canlının bünyesinin fesadı olarak açıklamış, ardından onun, kendisi ile birlikte duyumsamanın mümkün olmadığı bir araz olduğu görüşünü aktarmıştır.<sup>61</sup> Yemenî bu ikinci görüşün Ebû Ali el-Cübbâî ve takipçilerinin görüşü olduğunu, ilk görüşün ise Ebû Hâşim'e ait olduğunu belirtmiştir.<sup>62</sup> Diğer bir yerde Allah Teâlâ'nın iradesi açıklanırken de Ebû Ali el-Cübbâî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin görüşlerine yer verilmiştir. Açıklamalara göre iki Cübbâî ve takipçilerine göre Allah Teâlâ, ilmine zâit olan ve bir mahalde bulunmaksızın var olan hâdis bir irade ile mürittir. Ebü'l-Hüseyin ve takipçilerine göre ise Allah Teâlâ, ilmine zâit olmayan bir irade ile mürittir. Onun kendi fiillerini irade etmesi onları işlemesi, başkalarının fiillerini irade etmesi ise onları emretmesidir.<sup>63</sup>

Zemahşerî “Onları rızıklandırdığımız şeylerden infak ederler”<sup>64</sup> deyişinin tefsirinde, “Rızıkı kendine isnat etmesi, onların Allah'a isnat edilmesi

59 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 10<sup>a</sup>.

60 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 16<sup>a-b</sup>. Cübbâîler arasında geçen terkin fiil olup olmadığı tartışması için bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 483-503.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 85.

62 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30<sup>a</sup>.

63 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 37<sup>b</sup>; krş. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 42-46.

64 el-Bakara 2/3.

uygun olan helâl ve izin verilmiş şeyleri infak ettiklerini bildirmek içindir”<sup>65</sup> demiştir. İbnü'l-Müneyyir bu ifadeleri sert bir dille şöyle eleştirmiştir:

Bu, Kaderiyye'nin bidatıdır. Onlar Allah Teâlâ'nın sadece helâli rızık verdiği, haramı ise kulun kendisinin rızık olarak elde ettiği görüşündedirler. Onlar böylece rızıkı ikiye ayırmışlardır: İddialarınca biri Allah Teâlâ için diğeri ise onun ortakları içindir. Onlar Allah'ın dışında bir yaratıcı kabul edince, onun dışında bir rızık verici kabul etmekten de çekinmezler. Ehl-i sünnet ise “Allah'tan başka sizi göklerden ve yerden rızıklandıran bir yaratıcı var mıdır? O'ndan başka ilâh yoktur. O halde nasıl döndürülüyorsunuz?”<sup>66</sup> âyetini tasdik ederek Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı ve rızık veren kabul etmez.<sup>67</sup>

Yemenî bu ifadeleri ihtisarla alıntılanmış ve ardından şöyle eleştirmiştir: Onların “Rızık haram olan değil ancak helâl olandır” görüşünden<sup>68</sup> Allah Teâlâ dışında bir yaratıcı ve rızık veren kabul ettikleri sonucu gerekmez. Onlar kulun kendi fiillerini var ettiğini söyleseler de onu yaratıcı (hâlik) olarak isimlendirmezler.<sup>69</sup> Çünkü yaratma, fiili eksik veya fazla olmaksızın maslahata tam uygun olarak var etmektir ki bu da Allah Teâlâ'ya yaraşır. Eğer İbnü'l-Müneyyir, onların Allah dışında bir fâil kabul ettiklerini kastetmişse, onlar gerçekten böyle düşünmektedirler. Fakat *el-İntisâf* yazarının söylediğinin aksine, Allah Teâlâ dışında bir rızık veren kabul etmezler. İbnü'l-Müneyyir'in delil getirdiği âyete gelince, bu âyette geçen “Allah'tan başka yaratıcı var mıdır?” deyişi “sizi göklerden ve yerden rızıklandıran” deyişiyle takyit edildiğinden, bu deyiş Ehl-i sünnet için bir delil olmaya uygun değildir. Öte yandan diğeri bir âyette geçen, “Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir”<sup>70</sup> deyişi, Allah'tan başka yaratıcıların olduğuna işaret etmektedir. Nitekim “İlâhların en güzeli olan Allah ne yücedir” denilemez. Çünkü dışta Allah'tan başka ilâh yoktur.<sup>71</sup>

65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 40.

66 Fâtır 35/3.

67 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 40.

68 Mu'tezile'nin bu görüşü için bk. Mânkdim, *Ta'lik*, s. 787-788.

69 Yemenî'nin bu açıklamaları sorunlu gözükmektedir. Nitekim Mu'tezile'de ilk defa Ebû Ali el-Cübbâî'nin kullar için “hâlik” kavramını kullandığı ve sonraki süreçte bu kullanımın yaygınlık kazandığı bilinmektedir (bk. Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelam Sistemi*, s. 371-72). Görüleceği üzere, Yemenî de daha sonraki ifadelerinde kullar için yaratma ifadesinin kullanılabileceğini belirtmiştir.

70 el-Mü'minûn 23/14.

71 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 17<sup>a</sup>.

Yemenî bu son açıklamasından az önce “var etme” (icat) ile “yaratma” (halk) arasında bir ayırım gözeterek Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerini var etme görüşünün onları kullara yaratıcı demeye sevketmediğini söylemişti. Fakat burada, söz konusu âyetten hareketle Allah'tan başka yaratıcı bulunduğu sonucunun çıktığını ifade etmektedir. Onun burada bir çelişki içerisinde olup olmadığı bir yana, yaptığı açıklamaların bütününden, kulların kendi fiillerinin var edicisi ya da yaratıcısı olduğu konusunda<sup>72</sup> Mu'tezile ile aynı kanaatte olduğu anlaşılmaktadır.

Yemenî kulların fiilleri ile ilgili bu açıklamanın ardından Kâdî Beyzâvî'nin tefsirine de atıfla, Ehl-i sünnet'in haramın da rızık olduğu görüşünü aktarmış, sonra bunu reddederek haramın da rızık olduğuna dair delil getirilen bir hadisi tevil ederek sadece helâlin gerçek anlamda rızık olabileceği belirtmiştir.<sup>73</sup> Yemenî ilerleyen sayfalarda da Mu'tezile'nin rızık ancak helâl olacağı görüşünü açık bir şekilde savunmuştur.<sup>74</sup>

Zemahşerî “Allah onların kalplerini mühürlemiştir”<sup>75</sup> ifadesini mecazi olarak yorumlamış, bu ifadenin hakikat anlamında alınmasının adalet ilkesine aykırı olduğunu savunmuştur.<sup>76</sup> Zemahşerî'nin itizâlî yönelişinin açık bir şekilde gözlemlendiği bu ibarelerin açıklamasında Yemenî, Zemahşerî'nin Mu'tezile cihetinden yaptığı açıklamalar üzerinde fazlaca durmaksızın, müellifin bu kullanımın mecazi olduğu görüşünü verili alır ve burada ne tür bir mecazın bulunduğu farklı ihtimaller üzerinden genişçe tartışır.<sup>77</sup> Bununla birlikte o, Zemahşerî'nin, “Peki mühürleme niçin Allah'a isnat edilmiştir?” sorusunu gündeme getirdiği yerde, Mu'tezile yanlısı olduğunu kısa bir açıklama ile gösterir. Açıklamaya göre mühürleme, hakkı kabulden menetmektir ki bu da kötüdür (kabih). Kötü ise Allah Teâlâ'ya gerçek anlamda isnat edilemeyeceğinden, söz konusu kullanımın mecazi olduğu kabul edilmelidir. Onların haktan yüz çevirmelerini mübalağalı bir şekilde ifade etmek üzere böyle bir kullanıma başvurulmuştur.<sup>78</sup>

Zemahşerî “Allah'ın her şeye gücü yeter (kadîr)”<sup>79</sup> ifadesinin tefsirinde “şey kavramını özetle şöyle tartışma konusu etmiştir: Şey, bilinmesi ve haber

72 Bu konuda bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 323 vd.; Koloğlu, *Cübbâüler'in Kelâm Sistemi*, s. 371-388.

73 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 17<sup>a</sup>.

74 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 53<sup>a</sup>.

75 el-Bakara 2/7.

76 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 48-50.

77 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 20<sup>a</sup>-21<sup>a</sup>.

78 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 20<sup>b</sup>.

79 el-Bakara 2/20.

verilmesi uygun olandır. Cisim, araz, kadim, mâdum ve muhal için söylenir. Fakat ‘şeyler’ arasında imkânsızlar ve başka fâillerin fiilleri gibi kudretin konusu olmayanlar varken, Allah Teâlâ’nın her şeye kâdir olmasından nasıl bahsedilebilir? Bunun cevabı kâdir kelimesinin anlamında gizlidir. Kâdirin tanımında fiilin imkânsız olmaması vardır. Buna göre kâdirin zikredilmesi durumunda imkânsız kategorisi istisna edilmiş olur. Âyette sanki, “Güç yetirilmesi uygun olan her şey gücü yeter” denilmiştir.<sup>80</sup>

Yemenî’nin bu açıklamalara yönelik şerhi İbnü’l-Müneyyir ve İbn Bintü’l-İrâkî’nin eleştirileri üzerinden şekillenmiştir. İbnü’l-Müneyyir yukarıdaki görüşleri biri aslı diğeri fer’î olmak üzere iki açıdan yanlış bulur. Asıl olarak bakıldığında, şey kavramı Ehl-i sünnet’in kabul ettiği üzere mevcudu ifade etmektedir. Zemahşerî’nin açıklaması bu açıdan yanlıştır. Fer’î olarak bakıldığında, Kaderiyye yani Mu’tezile şey kavramını sadece mevcutlar ve mümkün mâdumlar için kullanmaktadır. Onlara göre bu kavram imkânsız olanı ifade etmemektedir. Şu durumda Zemahşerî’nin açıklamaları Ehl-i sünnet’e göre de Mu’tezile’ye göre de geçersizdir.<sup>81</sup> Yemenî *el-İntisâf* yazarının bu açıklamalar ile Mu’tezile’nin görüşünü çarpıtıldığı kanaatindedir. Müellifin en başta verdiği tanımda da görüldüğü üzere onlara göre şey; bilinmesi ve haber verilmesi uygun olandır. Buna göre onlar Ehl-i sünnet’ten, “şey”in mevcut ile sınırlı olması konusunda ayrılmaktadırlar.<sup>82</sup> Aynı tartışma Bakara sûresinin 113. âyetinin tefsirinde de gündeme gelmiştir. Zemahşerî burada muhal ve mâdum için “şey” denilebileceğini belirtmiş,<sup>83</sup> İbnü’l-Müneyyir ise önceki eleştirisini tekrarlayarak bu açıklamanın ne Ehl-i sünnet’e ne de Mu’tezile’ye uygun olduğunu savunmuştur.<sup>84</sup> Yemenî de buna cevap olarak onun “şey” kavramını imkânsız da kapsayacak şekilde haber verilmesi mümkün olanlar için kullanıldığını tekrarlamıştır.<sup>85</sup>

İbnü’l-Müneyyir “şey” kavramının gerçekte mevcut ile sınırlı olduğunu söyleyince, mümkün mâdumların kudrete konu olmasını açıklamak durumundadır. O bunu, mümkün mâdumlardan gelecekte var olacakların, gelecekteki bu durumuna bakılarak mecazen “şey” kapsamına girdiklerini belirtir. Burada sanki “şey haline geleceklere kâdirdir” denilmiştir.<sup>86</sup> *el-İnsâf* yazarı ise buna itiraz ederek, mâdumların gelecekte var olacakları hasebiyle değil,

80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 87-88.

81 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.

82 Yemenî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, vr. 30<sup>b</sup>.

83 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 178.

84 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 178.

85 Yemenî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf*, vr. 47<sup>a</sup>.

86 İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.



varlığa geldikleri ilk zaman itibariyle “şey” mefhumuna dahil olduklarını savunmuştur. Buna göre Allah Teâlâ'nın her şeye kâdir olduğu söylenirken, mâdumların varlığa geldikleri ilk an itibara alınmıştır.<sup>87</sup> Yemenî bu iki görüşü aktardıktan sonra her ikisini de eleştirir: Öncelikle İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i sünnet'e referansla savunduğu ve İbn Bintü'l-İrâkî'nin de onayladığı, “şey kavramının ancak mevcut için söylenebileceği ve kudretin de ancak şeye taalluk edebileceği” görüşü doğru değildir. Onlardan ilki, kudretin gelecekte şey olacaklara iliştiğini, ikincisi ise şey kapsamına girdiği ilk an itibariyle var olana iliştiğini savunmuştur. Yemenî'ye göre her iki görüş de Allah Teâlâ'nın an itibariyle mevcut olmayan şeylere güç yetiremeyeceği ve O'nun makdûrâtının sınırlı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Çünkü var olmakla sınırlanan “şeyler” sonludur. Yine *el-İnsâf* yazarı kudretin “şey”e ilk var olma anında iliştiğini söylerken “şey”in varlığını sürdürmesi için de bir fâile muhtaç olduğunu gözden kaçırmaktadır. Kudreti ilk var olma anıyla tahsis etmek anlamsızdır.<sup>88</sup>

Görüldüğü üzere Yemenî, ilâhî kudretin mümkün mâdumlara taalluk ettiğini savunmaktadır. O, şeyin mevcut anlamında alınarak sonra da “Allah'ın her şeye kâdir” olmasını açıklamak üzere gereksiz tevellere gidilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre “şey”, bilinmesi ve hakkında haber verilmesi uygun olandır. İmkânsız olan da “şey” kavramına dahil olmakla birlikte, söz konusu âyetteki “kâdir” karinesi, imkânsız dışarıda bırakılmaktadır. Fakat mümkün mâdumların dışlanması için bir gerekçe yoktur. *el-İntisâf* ve *el-İnsâf* yazarları Mu'tezile'ye muhalefet ederek Ehl-i sünnet'in “şey” anlayışı ile uyumlu kalmaya çalıştıklarından âyeti doğru bir şekilde açıklayamamışlardır.

Zemahşerî kudret konusunu ele alırken “İki kâdir arasında fiil konusu ise tartışmalıdır” açıklamasını yapmış, fakat bu ifadenin öncesinde, imkânsız ile birlikte başkasının fiilini de güç yetirilemeyenler arasında zikretmiştir.<sup>89</sup> İbnü'l-Müneyyir onun bu konudaki açıklamasını hedef alarak bu ifadelerin Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı görüşü üzerine bina edildiğini belirtir. Ehl-i sünnet her türlü fiili Allah'a izâfe ettiklerinden aynı ikilem ile karşılaşmamışlardır.<sup>90</sup> Yemenî ise Zemahşerî'nin, “İki kâdir arasında fiil konusu tartışmalıdır” açıklamasını ele alır. Ona göre burada Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışma değil, Mu'tezile'nin kendi içindeki tartışma kastedilmiştir. Mu'tezile içinde kulun fiilinin sadece kendisinin mi yoksa hem kendisinin hem de Allah Teâlâ'nın makdûru mu olduğu

87 İbn Bintü'l-İrâkî, *el-İnsâf*, vr. 13<sup>b</sup>.

88 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30<sup>b</sup>.

89 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 88.

90 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 88.

tartışılmıştır. Mu'tezile'nin cumhuru, bir makdûrun iki kâdirin kudreti altında olamayacağından hareketle, Allah'ın kulun fiilinin aynısına kâdir olmadığını fakat misline kâdir olduğunu savunmuştur.<sup>91</sup> Cumhura göre söz konusu âyetteki "şey" kavramından "imkânsız" ile birlikte "kulların fiilleri" de istisna edilmelidir. Çünkü Allah Teâlâ kulların fiillerinin aynısına kâdir değildir. Mu'tezile'den bazıları ise Allah'ın kulların fiillerinin aynısına da kâdir olduğunu savunmuşlardır. Cumhurun delili iki ayrı kâdirin fiilinin birbirinin yerine geçmeksizin tek bir şeyde konu olmasının imkânsızlığına dayanır.<sup>92</sup> Yemenî Mu'tezile içindeki istisnâ görüşün dayanağına ise yer vermemiştir. İki görüşün sunulmuş biçiminden onun bu konuda cumhurun görüşünü paylaştığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî Bakara sûresinin 25. âyetinde yer alan, inanıp sâlih amel işleyenlere altından ırmaklar akan cennetlerin müjdelendiği ifadelerin tefsirinde, itaati işleyip günahı terkederek iman ile salih ameli birleştiren kimsenin, bunları küfür ve büyük günahla yok etmediği (ihbât) sürece söz konusu müjdeye mazhar olacağını belirtmiştir.<sup>93</sup> Bu açıklama Mu'tezile'nin "mürtekeb-i kebîre" görüşü<sup>94</sup> ve sâlih amel işlemekle birlikte günahlara da devam edildiğinde günahların sevapları götürüleceğini ifade eden "ihbât" anlayışıyla<sup>95</sup> uyumludur. Fahreddin er-Râzî, tefsirinde "ihbât" meselesini gündeme getirerek genişçe tartışmış ve Mu'tezile'nin "ihbât" anlayışını muhale irca ederek reddetmiştir.<sup>96</sup> Yemenî ise Razi'nin bu konudaki ifadelerini alıntıladıktan sonra onu eleştirmiş, "ihbât"ın Kur'ân-ı Kerim ile sabit olduğunu ve Râzî'nin iddia ettiğinin aksine "ihbât"ın gerçekleşmesi konusunda aklen bir mani bulunmadığını savunmuştur.<sup>97</sup> Buradaki açıklamalarından onun, Mu'tezile'nin "mürtekeb-i kebîre" anlayışını ve amellerin hak doğurarak mükâfat ve cezayı zorunlu hale getirdiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Onun ifadeleriyle "Eğer itaate karşılık olarak mükâfat ve mâsiyete karşılık olarak ceza hak edilmemiş olsaydı, şeriatın birçok kaidesi bâtil olurdu."<sup>98</sup> Yemenî bu açıklamasını, aynı yerdeki "ihbât" tartışması çerçevesinde Râzî'den alıntıladığı, "Kul itaate karşılık olarak mükâfatı ve mâsiyete karşılık olarak da cezayı

91 Kâdî Abdülcebbar cumhurun bu görüşünü genişçe ele almıştır (bk. *el-Mugnî*, VIII, 131-161).

92 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 30<sup>b</sup>-31<sup>a</sup>.

93 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 104.

94 Bu konuda bk. Mankdîm, *Ta'lik*, s. 632-687.

95 Bu konuda bk. Mankdîm, *Ta'lik*, bk. s. 625-628; İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, s. 420-425; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 505-510.

96 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 357-358; VI, 393-394.

97 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 34<sup>b</sup>-35<sup>a</sup>.

98 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 35<sup>a</sup>.

aklî ve zorunlu olarak hak etmez. Bu, Ehl-i sünnet'in görüşüdür ve bizim de tercihimizdir”<sup>99</sup> açıklamasına bir reddiye olarak yapmıştır.

Zemahşerî âyette geçen “Dediler ki: Kalplerimiz kılıflıdır”<sup>100</sup> ifadesinin tefsirinde, “Fıtrattan sapma olan küfrü işlediklerinden dolayı kalplerini kılıflamışlardır”<sup>101</sup> açıklamasını yapmış, Tîbî ile İbnü'l-Müneyyir bu ifadeyi Mu'tezile'nin kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşü ile ilişkilendirmişlerdir.<sup>102</sup> Yemenî bu ikisinin açıklamalarını aktardıktan sonra, onların kulların fiillerini Allah Teâlâ'ya nispet ederken düştükleri durumu devekuşunun durumuna benzetir. Devekuşuna “Haydi uç” denildiğinde “Ben deveyim!” cevabını vermiş, “Haydi yük taşı” denildiğinde ise “Ben kuşum!” demiştir. Bu ikisi de bir yandan kulu sorumlu tutarken öte yandan onun istitâat ve kudretini elinden alarak imana ve küfre salâhiyetsiz hale getirmektedirler.<sup>103</sup> Yemenî burada kulların fiilleriyle ilgili olarak Mu'tezile tarafında yer aldığını açıkça göstermektedir.

Yemenî'nin Mu'tezile'yi savunduğu diğer bir mesele sihrin tesirinin kaynağı ile ilgilidir. Zemahşerî şeytanların sihir öğretmesinden bahsedilen Bakara sûresinin 102. âyetinin tefsirinde, Mu'tezile'ye uygun olarak,<sup>104</sup> sihirbazın kendi başına bir tesiri bulunmadığını, bu konudaki tesirin Allah Teâlâ'nın bir fiili olduğunu belirtmiştir.<sup>105</sup> Yemenî burada Fahreddin er-Râzî'den de bir alıntı ile Ehl-i sünnet'in sihrin kendi başına tesiri bulunduğunu görüşünü aktardıktan sonra bu konuda Ehl-i sünnet'in kendi içinde çelişkiye düştüğünü şöyle ifade eder: “Fiilleri kuldan nefyedip Allah Teâlâ'ya atfedenerin sonra kalkıp da sihrin (kendi başına) bir tesiri bulunduğunu söylemelerine şaşıyorum.”<sup>106</sup> Onun alıntılıdığı kesitte Râzî, Mu'tezile'nin sihrin kendi başına tesiri olması durumunda mûcize ile bir karışıklık doğacağı itirazına, peygamberler söz konusu olduğunda Allah Teâlâ'nın bu karışıklığa izin vermesinin câiz olmadığını belirterek cevap vermiştir.<sup>107</sup> Yemenî'ye göre o, Allah Teâlâ'nın bir kabih türü olan karışıklığa izin vermesini câiz görmeyerek hüsün-kubuh konusunda mezhebini terketmiş ve bu konuda aklı esas alan Mu'tezile'ye yaklaşmıştır. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre her karışıklık ve kizb de Allah'ın bir fiilidir ve

99 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 358.

100 el-Bakara 2/88.

101 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 164.

102 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 164; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 570.

103 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 45<sup>b</sup>.

104 Mu'tezile'nin sihrin tesiri konusundaki görüşü için bk. Eşarî, *Makâlât*, II, 129.

105 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 173.

106 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 46<sup>b</sup>-47<sup>a</sup>.

107 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, III, 627.

ondan sâdır olduğunda bunlar kabih değildir.<sup>108</sup> Görüldüğü üzere Yemenî, sihri tesiri konusunda da Mu'tezile ile uyum içerisinde düşünmekte, dahası bu konuda Ehl-i sünnet'i çelişkiye düşmekle suçlamaktadır.

Hız. İbrâhim'in "bizi affet!" şeklindeki duasının geçtiği Bakara sûresinin 128. âyetinin tefsirinde Zemahşerî, "küçük günahlarımızı" kaydını koymuştur.<sup>109</sup> Yemenî'nin alıntıladığı üzere Fahreddin er-Râzî ise Mu'tezile'nin peygamberler için küçük günahı câiz gördüklerini, halbuki onlar küçük günahların kişinin sevapları tarafından izâle edildiğini düşündüklerinden onlara göre bu tür günahlardan tövbe etmenin muhal olması gerektiğini söylemiştir.<sup>110</sup> Yemenî buna şöyle cevap verir: Tövbenin anlamı günahı terk, onu işlemekten pişmanlık ve ona bir daha dönmek üzere kararlılık olduğuna göre, küçük günahlar sevaplarla örtülmüş olsa bile onlardan tövbe etmek niçin muhal olsun?"<sup>111</sup> Yemenî bu soru ile Râzî'nin Mu'tezile'yi ilzam etmeye yönelik eleştirisini boşa çıkarmayı hedeflemiştir.

Zemahşerî Bakara sûresinin 143. âyetinde Allah Teâlâ'nın kendisi için kullandığı "bilelim diye" (li-na'leme) ifadesinin tefsirinde şu açıklamayı yapmıştır. "Eğer 'O, ezelden beri bunu bilirken nasıl *bilelim diye* demiştir?' dersin şöyle derim: Onun anlamı, *karşılık vermeye taalluk eden bir bilgiyle bilelim diye* şeklindedir ki bu da mevcut ve hâsıl olarak bilmektir."<sup>112</sup> Yemenî bu konuda yine Râzî'den bir alıntı yaparak onu eleştirmiştir. Onun aktarımına göre Râzî, Mu'tezile'den Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin Allah Teâlâ'nın ilminin olaylara göre değiştiği görüşünde olduğunu belirttiikten sonra Ehl-i sünnet'e göre ilâhî bilginin değişmediğini belirtmiştir. Burada Ebü'l-Hüseyn'e atfedilen<sup>113</sup> görüşe göre o, âlemin yok iken var edileceği bilgisinin âlem var edildiğinde ortadan kalkmaksızın devam etmesi durumunda bunun cehalet olacağını, dolayısıyla ilk bilginin değişmiş olması gerektiğini savunurken, Râzî ise âlemin var olduğu bilgisinin, önceki durumda söz konusu olan âlemin var olacağı bilgisini ortadan kaldırmadığını, bilakis öncekinin yeni bir bilgiye

108 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 47<sup>a</sup>.

109 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 188.

110 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 56.

111 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 48<sup>b</sup>.

112 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 200.

113 Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin kelâm alanındaki birçok görüşü öğrencisi Rükneddin İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından aktarılarak günümüze ulaşmıştır. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn* adlı eserinde bu konuyu genişçe ele aldığı kısımda (*el-Fâik*, s. 86-91) hocasına bir atıfta bulunsa da yukarıda aktarılan görüşü ona nispet etmemiştir. Başka bir kısımda ise o, sonradan mümin olan kâfir örneğinde, Ebü'l-Hüseyn'in ilâhî ilmin değişmediği kanaatinde olduğunu ve hâlihazırda kâfir olmaya yönelik ilim ile ileride mümin olmaya yönelik ilmi iki ayrı ilim olarak değerlendirdiğini aktarmıştır (bk. *el-Fâik*, s. 207-208).

inkılâp ettiğini savunmuştur.<sup>114</sup> Yemenî'ye göre Râzî'nin bilgide inkılâbı kabul etmekle birlikte onda değişiklik olmadığını söylemesi bir çelişkidir. Bu konuda tahkik, değişikliğin bilginin kendisinde olmayıp bilgi ile bilinen arasındaki bağıntıda olduğudur (et-tagyîr lâ yekau fî nefsi'l-ilm bel yekau fî tesebbübihî ile'l-ma'lûm).<sup>115</sup> Yemenî burada Râzî'yi eleştirirken Ebû'l-Hüseyn'e atfedilen görüşü de benimsememiş, kendi tahkik görüşünü ortaya koymuştur. Konumuz açısından onun bu açıklamaları, Râzî'nin Ehl-i sünnet adına öne sürdüğü görüşleri boşa çıkarma çabası açısından önemlidir.

Zemahşerî Bakara sûresinin 167. âyetinde geçen "Onlar ateşten çıkacak değillerdir" ifadesinin tefsirinde burada ihtisas bulunmadığını belirtmiş,<sup>116</sup> Tîbî ile İbnü'l-Müneyyir ise bu açıklamayı Mu'tezile'nin tövbe etmeyen "mürtekib-i kebîre"nin ebedî cehennemlik olduğu görüşünün<sup>117</sup> bir yansıması olarak değerlendirmişlerdir.<sup>118</sup> Yemenî bu ikisinin bu konudaki açıklamalarını alıntıladıktan sonra Mu'tezile'nin mürtekib-i kebîre anlayışını savunmuştur. Ona göre fâsık mümin değildir. Vaîd âyetleri fâsıkların ebedî cehennemde kalacağına delâlet etmekteyken, delillerin çelişkisinden kaçınmak için, söz konusu âyette ihtisas gözeterek bunları kapsam dışında tutmak doğru değildir. Müminlerin cehenneme girip çıkmaları da söz konusu değildir. Onlar cehenneme girmeyecek, kâfir ve tövbe etmemiş fâsıklar ise cehenneme girerek ebediyen orada kalacaklardır.<sup>119</sup> Yemenî daha sonra ribâ yiyenlerin durumu ile ilgili âyetin<sup>120</sup> açıklamasında da fâsıkların ebedî cehennemde kalacakları görüşünü tekrarlamıştır.<sup>121</sup> Mürtekib-i kebîre görüşünün savunulduğu diğer bir yer ise âyette geçen "Takvalı olanlar ise bunların üstündedir"<sup>122</sup> ifadesinin tefsirine<sup>123</sup> yönelik şerhte gözlenir. Yemenî burada İbnü'l-Müneyyir'in eleştirilerini<sup>124</sup> alıntıladıktan sonra Tîbî'nin ifadelelerini de kullanarak onu eleştirmiştir.<sup>125</sup> Yemenî burada, günaha ısrar eden "kebîre" sahibinin şakî olduğunu ve Allah katında ancak müttaki müminlerin mutlu olacağını savunmaktadır.

114 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 50<sup>a</sup>-50<sup>b</sup>; krş. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 283.

115 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 50<sup>b</sup>.

116 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 212.

117 Bu konuda bk. Mânkdîm, *Ta'lik*, s. 666-687.

118 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 212; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 189.

119 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 52<sup>a-b</sup>.

120 el-Bakara 2/275.

121 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 65<sup>b</sup>.

122 el-Bakara 2/212.

123 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 255.

124 İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 255.

125 Yemenî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 58<sup>b</sup>.

## Sonuç

İmâdüddin el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* adlı şerhini, *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin temellerini oluşturan İbnü'l-Müneyyir, İbn Bintü'l-İrâkî, Kutbüddin el-Fâlî, Çârperdî, Tibî, Kazvîni gibi şârihlerin çizgisinde vermiştir. Bununla birlikte *Tuhfetü'l-eşrâf*, içerdiği itizâlî görüşler ve Mu'tezile savunusu ile atıflarda bulunduğu bütün bu kaynaklardan ayrılmaktadır. Aynı ayrışma durumu *el-Keşşâf* şerh-hâşiye geleneğinin Yemenî'den sonraki süreçleri için de geçerlidir. Sonraki dönemlerde ana çizgide verilmiş olan ve içeriği hakkında bilgi sahibi olduğumuz *el-Keşşâf* şerh ve hâşiyelerinden hiçbiri kelâmî konularda Mu'tezile yanlısı olmamıştır. Dahası Yemenî'nin yaşadığı VIII. (XIV.) asırda ve sonrasında "müteahhirîn mektebi"nin bir parçası olduğu halde Mu'tezile'yi benimsemiş bulunan isimlerden bahsetmek kolay değildir. Yemenî bir yandan Eş'arî bir allâme olan Kâdi el-Beyzâvî'den, "müteahhirîn ulemasının en üstünü" (efdalü'l-müteahhirîn) olarak bahsederken öte yandan tavizsiz bir şekilde Mu'tezile savunusunu sürdürmektedir. Bu durum Yemenî'nin *el-Keşşâf* şerhini, genelde tefsir tarihinde özelde ise şerh-hâşiye geleneğinde özel bir yere yerleştirmektedir.

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ına yönelik Bakara sûresi çerçevesindeki bu inceleme, onun Mu'tezile ile diğer kelâm mezheplerinin ayrıştığı bütün konularda Mu'tezile'nin safında yer aldığını ortaya koymuştur. Fakat Yemenî, söylem düzeyinde Mu'tezile'yi öne çıkartmamış, meselâ mezhebini açıkça ifade ederek kendini Ehl-i sünnet gibi diğer mezheplerin karşısında konumlamamıştır. Muhtemelen o böylece, Sünnî ilim muhitlerinde aşırı bir tepki oluşturmaktan kaçınmayı hedeflemiştir. İçeriğinden hareketle söylenirse, *Tuhfetü'l-eşrâf* Mu'tezile'yi savunmak üzere yazılmış bir şerh olmaktan ziyade, *el-Keşşâf* açıklanırken yeri geldikçe Mu'tezile'nin savunulduğu bir eserdir. Eserde Mu'tezile savunulurken saldırgan ve tutucu bir üslup benimsenmemiştir. Fakat şârih, şerh sırasında gündeme gelen ilâhî sıfatlar, Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmışlığı, kulların fiilleri, hür irade, sadece helâlin rızık oluşu, mürtekb-i kebir, ihbât ve sihrin tesiri gibi konularda açıkça Mu'tezile'nin görüşlerini savunmaktadır.

*Tuhfetü'l-eşrâf* tefsirin ve kelâmın müteahhirîn döneminde Mu'tezile'nin savunulduğu istisnâî bir eser olması hasebiyle tefsir tarihlerinde özellikle yer bulmayı hak etmektedir. Bu tür metinler *el-Keşşâf* çizgisinde oluşan tefsir literatüründe Mu'tezile karşıtlığının ortak bir payda olmadığını göstermesi açısından önem arz eder.

## Bibliyografya

- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, haz. Kilisli Rifat Bilge - İbnülemin Mahmud Kemal - Avni Aktuç, I-II, İstanbul: Maarif Basımevi, 1951-55.
- Boyalık, M. Taha, "Kutbüddin eş-Şirâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017): 101-18.
- Çârperdi, Fahreddin, *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Damat İbrahim Paşa, nr. 162.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, haz. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 1416/1995.
- Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebîr*, Beyrut: Dâru ihyâit-türâsî'l-Arabî, 1420.
- Frank, Richard M., "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 14 (1980): 185-209; aynı makale için bk. *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arî*, ed. Dimitri Gutas, Ashgate: Variorum, 2007, IV. bölüm.
- İbn Âşûr, M. Fâzıl, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, Kahire: Matbaatü'l-Ezherî's-şerîf, 1417/1997.
- İbn Bintü'l-İrâkî, Abdülkerîm b. Ali el-Ensârî, *el-İnsâf muhtasarü'l-İntisâf fî şerhi'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 644.
- İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûlîd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung - Martin McDermott, Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tezammenühü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, *el-Keşşâf*'ın hâmişinde, Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-Arabî, 1366/1947; Süleymaniye, Ktp., Hamidiye, nr. 166; Dârülmesnevî, nr. 60.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî fî ebvâbi'l-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Tevfik et-Tavîl – Saîd Zâid, VIII, Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme, t.y.
- Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, haz. Kilisli Muallim Rifat – M. Şerafeddin Yaltkaya, I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-62/1941-43.
- Kaya, Mesut, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*, Ankara: İlahiyât, 2015.
- Kazvîni, Sirâceddin Ömer b. Abdurrahman, *Keşfü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Yusuf Ağa, nr. 81.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Mânkdim Şeşdiv, Ahmed b. Hüseyin, *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* (Kâdî Abdülcebbar'a izafetle neşredilmiştir: *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*), nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

Şevkânî, *el-Bedriüt-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnîs-sâbi'*, Beyrut: Dârü'l-ma'rifê, t.y.  
Tîbî, *Fütühu'l-gayb fi'l-keşfi an kinâi'l-reyb*, I-XVII, Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye  
li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.

Yemenî, İmâdeddin Yahyâ b. Kâsım, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 563.  
Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1366/1947.

Ziriklî, *el-A'lâm*, I-VIII, Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

---

### The Defense of Mu'tazila in al-Yemenî's Commentary on *al-Kashshâf* titled *Tuhfa al-ashraf*

The period after al-Zamakhsharî's *al-Kashshâf* in the science of exegesis and after al-Gazzâlî (d. 505/1111) and al-Râzî (d. 606/1209) in the field of theology is called the *muta'akkhkir* (the late) period. Although the Mu'tazila school lost its appeal in literature by the sixth/twelfth century, Mu'tazila defenders occasionally appear. 'Imâd al-Dîn al-Yemenî's (d. 750/1349) *Tuhfa al-ashraf*, a commentary on *al-Kashshâf*, is one such example. Al-Yemenî's commentary is distinguished by its defense of the Mu'tazila among dozens of commentaries on *al-Kashshâf*. To my knowledge, no other commentary on *al-Kashshâf* reflects a similar Mu'tazilî position. This article examines the Mu'tazila content of al-Yemenî's commentary and shows that the book in fact defends the Mu'tazila school during the later period, thus highlighting characteristics that illuminate the era in respect to exegesis and theology.

At the level of literature, scholarly interest in *al-Kashshâf* took a century to grow. One of the reasons for this was the skepticism of Sunni circles to this exegesis in the beginning. However, scholars gradually began to appreciate its outstanding characteristics in respect to linguistics, rhetoric and style separate from its content in line with the Mu'tazila school. Thereafter, many works emerged in the same manner as *al-Kashshâf*. We can categorize them as summaries, recompositions, critical commentaries, descriptive commentaries, glosses and debates (*muḥākama*). Undoubtedly, the most common examples were descriptive commentaries and glosses on them. While the number of works related to other categories is limited, we can count dozens of descriptive commentaries on *al-Kashshâf* with no particular emphasis on its theological content. Even if they occasionally criticized Mu'tazilî views, their primary objectives are descriptive. 'Imâd al-Dîn al-Yemenî's commentary on *al-Kashshâf*, titled *Tuhfa al-ashraf fi kashf ghawāmiḍ al-Kashshâf* is also a descriptive commentary. Original in many respects, this commentary covers *al-Kashshâf* as a whole from the preface to the chapter Mankind (al-Nās). Al-Yemenî wrote his book *Tuhfa al-ashraf* by using the works of previous commentators that endorsed a similar line of thought, such as Ibn al-Munayyir (d. 683/1284), Ibn bint al-'Irāqî (d. 704/1304), Quṭb al-dîn al-Fālî (d. 698/1298), Chârpardî (d. 746/1345), Tîbî (d. 743/1342) and Qâzwîni (ö. 745/1344). The most frequently consulted work among these was Tîbî's commentary, *Futūḥ al-Ghayb*. However, *Tuhfa al-ashraf* is distinguished from all other commentaries consulted by its Mu'tazila perspective and defense of the Mu'tazila School. This is even true



for commentaries on *al-Kashshâf* after al-Yemenî. None of the commentaries on *al-Kashshâf* during the later period ever adopted the Mu'tazila position on theological issues. Besides, during the eighth/fourteenth century and after, we rarely see an example, like al-Yemenî, of a member of *muta'akhhirîn* scholars and a defender of the Mu'tazila position. This fact places al-Yemenî's commentary on *al-Kashshâf* in a special position in the history of exegesis in general and in the tradition of commentary/glosses in particular.

Biographical dictionaries do not contain much information about al-Yemenî's life. We understand his Mu'tazila position from his work itself. The article examines in detail the Mu'tazili ideas in al-Yemenî's *Tuhfa al-ashrâf*. We take into consideration some of the conceptual preferences and focus on the theological issues in the interpretation of the chapter of The Cow (*al-Baqara*) from the Qur'an. At the introductory section, Al-Yemenî hinted at the Mu'tazili principles of *'adâlah* (justice) and *tawhîd* (the oneness of God). While mentioning the Mu'tazila, he used the term *ahl al-'adl* (people of justice) as preferred by this school itself. Sometimes he referred to "they" when referencing the Sunnis (*ahl al-Sunnah*) in general. Another point worth mentioning in *Tuhfa al-ashrâf* is the author's allocation of space to different views within the Mu'tazila School and referring to Mu'tazila scholars throughout his discussions. As far as one can see, no other commentary on *al-Kashshâf* had ever offered space to Mu'tazili views in such detail, nor mentioned diverging views within the school in a systematic way.

Although these observations support the argument that al-Yemenî was a Mu'tazila sympathizer, no clear evidence is available by which to consider him a Mu'tazili scholar. Some clearer evidence can be found in the commentator's theological preferences. An examination on the views concerning the chapter of The Cow shows that al-Yemenî sided with the Mu'tazila on matters wherein there existed disagreements with other theological schools. Concerning certain issues in the chapter of The Cow such as God's attributes, the createdness of Quran (*khalq al-Qur'ân*), free will, the conditions of the great sinner and the effects of magic, he always preferred Mu'tazila positions. However, he embraced a moderate rather than aggressive language when defending the Mu'tazila. He never positioned himself directly in opposition to the overall Sunni perspective, probably to avoid a reaction from Sunni circles.

The article tries to demonstrate al-Yemenî's inclination toward the Mu'tazila in *Tuhfa al-ashrâf*, though it does not discuss his theological views in detail. Al-Yemenî's authority in theology, his views in this field and his relationship with Mu'tazili sub-schools could be subjects of another study. Indeed, *Tuhfa al-ashrâf* is not only a subject of the history of exegesis but also that of the history of theological thought.

*Tuhfa al-ashrâf* deserves an important place in the history of exegesis in respect to its idiosyncratic position defending the Mu'tazili views in the later period of exegesis and theology. Texts of this sort show that works in the line of *al-Kashshâf* do not have a shared viewpoint necessarily in opposition to the Mu'tazila School.

**Keywords:** 'Imâd al-Dîn al-Yemenî, *Tuhfa al-ashrâf*, Quran commentary, *al-Kashshâf*, Defense of the Mu'tazila, the Later period of Exegesis and Theology.

