

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

FÂZİL EL-YEMENÎ'NİN *EL-KEŞŞÂF* ŞERHLERİNDE ZEYDÎ
VE İ'TİZÂLÎ YÖNELİM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hayrulnisa AKDOĞAN

Danışman:
Doç Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2024

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

FÂZIL EL-YEMENÎ'NİN *EL-KEŞŞÂF* ŞERHLERİNDE
ZEYDÎ VE İ'TİZÂLÎ YÖNELİM

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Hayrulnisa AKDOĞAN

Danışman:
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL
2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 200922YL37 numaralı Hayrulnisa AKDOĞAN'ın hazırladığı “*Fâzıl el-Yemenî'nin el-Keşşâf Şerhlerinde Zeydî ve İ'tizâlî Yönelim*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 10/05/2024 günü (09:30 – 11:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Mesut KAYA
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan EREL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hayrulnisa AKDOĞAN

10.05.2024

ÖZ

Fâzıl el-Yemenî *el-Keşşâf* tefsiri üzerine *Dürrü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* adıyla iki şerh kaleme almıştır. Yemenî'nin kaleme aldığı *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhi ve *Mebâhis* tefsiri araştırmalara konu edilerek bu eserlerden hareketle onun Zeydî ve Mu'tezilî temayülleri olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu iddialar Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhini mukayeseli olarak etraflıca ele alma ihtiyacını doğurmuş ve şerhlerin içeriğindeki kelâmî mülâhazaların tespitine sevk etmiştir. Bu çalışmada Yemenî'nin *el-Keşşâf* literatüründe kelâmî âyetlerin şerhi söz konusu olduğunda itikâdî bakımdan hangi çizgide durduğunu tespit etmek; Tîbî, İbnü'l-Müneyyir gibi *el-Keşşâf* şarihlerinin eserleriyle Yemenî'nin şerhleri arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ayrıca Yemenî'nin iki şerhini karşılaştırmak hedeflenmiştir. Böylece Yemenî'nin itikâdî duruşu tespit edilerek, yazmış olduğu şerhlerin *el-Keşşâf* literatüründeki yeri ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fâzıl el-Yemenî, *Dürrü'l-esdâf*, *Tuhfetü'l-eşrâf*, Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Zeydiyye, Mu'tezile, Ehl-i sünnet, Tîbî, İbnü'l-Müneyyir.

ABSTRACT

Fazıl el-Yemenî has written two commentaries on the tafsir of *al-Kashaf* by al-Zamakhshari, titled *Durar al-asdaf* and *Tuhfat al-ashrāf*. Researchers have focused on Yemenî's commentary on *Tuhfat al-Ashrāf* and his tafsir *Mebâhis* in order to analyze his Zaydi and Mu'tazili tendencies. These claims have prompted a detailed comparison of Yemenî's two commentaries on *al-Kashaf*, leading to the identification of theological perspectives within the content of the commentaries. This study aims to determine where Yemenî stands in terms of theological beliefs when it comes to the commentary of theological verses in the *al-Kashaf* literature, to establish the relationship between Yemenî's commentaries and the works of other commentators such as Tîbî and Ibn al-Munayyir, and to compare Yemenî's two commentaries. By identifying Yemenî's theological stance, this study sheds light on the place of his commentaries in the *al-Kashaf* literature.

Key Words: al Fazıl al-Yemenî, *Durar al-Asdaf*, *Tuhfat al-Ashrāf*, Zamakhshari, *al-Kashaf*, Zaydiyya, Mu'tazila, Sunni, Tîbî, Ibn al-Munayyir.

ÖNSÖZ

el-Keşşâf literatürüne ve kelâmî meselelere duyduğum ilgi beni bu iki başlığı bir arada bulabileceğim bir çalışma yapmaya sevketti. Çalışmanın içeriğine karar verince ülkemizde *el-Keşşâf* alanındaki çalışmalarıyla bilinen Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK hocayla iletişime geçip tezi kendisiyle yazma isteğimi belirttim. Hocanın hüsnü kabulü neticesinde Marmara Üniversitesi'yle başlayan Tefsir yüksek lisans yolculuğum 29 Mayıs Üniveristesi'yle devam etti.

Öncelikle kendisiyle çalışmama müsaade eden, konu seçiminden itibaren tezin bitim sürecine dek her türlü yardımı ve kolaylığı sağlayan tez danışmanım Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK hocama, çok teşekkür ederim. Fikirleriyle tezin içeriğine önemli katkılar sunan tez jüri üyelerim Prof. Dr. Mesut KAYA ve Dr. Öğr. Üyesi Sami Turan EREL hocalarıma teşekkürü borç bilirim.

Tez yazımı için gerekli tüm imkanları oluşturan halihazırda kursiyeri olduğum İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi müdürü Muhammet Emin KILIÇ hocama, yazma eserlerin dilini çözmede ve meseleleri kavramada katkılarından ötürü İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi eğitim görevlisi İsmail Dünder İNCE hocama çok teşekkür ederim. Bu süreçte yanımda olup benim için manevi motivasyon kaynağı olan başta Esmâ İLGİN, Raziye Sena BULUT, Şeyma AYDIN olmak üzere tüm dostlarıma teşekkürü borç bilirim.

Tüm süreçlerime başından sonuna dek tanık olan, konu seçiminden tez teslim sürecine kadar tezin her aşamasında bana destek olan, her sıkıntılı zamanımda güzel duaları ve kıymetli yönlendirmeleriyle yanımda olan; babam Mehmet Şirin AKDOĞAN ve annem Halime AKDOĞAN'a ayrıca kardeşlerim Rabia Firdevs, Esmanur, Muahmmed Yusuf, Hüseyin Taha ve Meryem'e çok teşekkür ederim. Okuma, düzenleme, yorumlama başta olmak üzere tezime sağladığı katkılarıyla, tezi nihayete erdirip son noktayı koymamı sağlayan kıymetli eşim Muhammed İzzeddin GEÇER'e zorlu süreçlerimde yanımda olduğu ve maddi-manevi desteği için çok teşekkür ederim. Tüm zorluklara, ardı arkası kesilmeyen yoğun süreçlere rağmen bana vakit içinde vakit yaratan, her anıma destekçi olacak kullarını gönderen ve tezimi nihayete erdirmeyi nasip eden Allah'a sonsuz şükürler olsun.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	ix
GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem	1
2. Literatür ve Kaynak Değerlendirmesi	3
BİRİNCİ BÖLÜM: YEMENÎ VE İKİ <i>EL-KEŞŞÂF</i> ŞERHİ.....	8
1. Biyografisi.....	8
2. Eserleri	11
2.1. <i>el-Keşşâf</i> Çalışmaları	11
2.1.1. <i>Dürerü 'l-esdâf</i>	12
2.1.2. <i>Tuhfetü 'l-eşrâf</i>	13
2.2. Diğer Eserleri	14
2.2.2 <i>Şerhu 'l-Lübâb li 'l-İsferâyînî</i>	15
2.2.1. <i>Mebâhisü 't-tenzîl ve mefâtihi ebvâbi 't-te 'vîl</i>	15
2.2.3 <i>Ebyât fî medhi 'l-Keşşâf li 'z-Zemahşerî</i>	16
2.2.4 <i>Esâsü 't-tevhîd fî ilmi 'l-kelâm</i>	16
2.2.5 <i>er-Ravzatü 'l-hüsnâ fî keşfi meâni 'l-esmâi 'l-hüsnâ</i>	17
3. <i>Dürerü 'l-esdâf</i> ve <i>Tuhfetü 'l-eşrâf</i> ın Genel Mukayesesi	17
3.1. Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayese	17
3.2. Kaynaklar Açısından Mukayese	19

İKİNCİ BÖLÜM: DÜRERÜ'L-ESDÂF VE TUHFETÜ'L-EŞRÂF'TA ZEYDÎLİK VE İ'TİZÂL.....	23
1. Yemenî'nin Zeydîlikle İlişkisi ve <i>el-Keşşâf</i> Şerhleri.....	23
1.1. Zeydî Biyografi Kaynaklarındaki Veriler.....	23
1.2. Yemenî'nin Şerhlerindeki Veriler	24
1.2.1. İmâmet.....	25
1.2.2. İfk Hadisesi.....	30
1.2.3. Takiyye	31
1.2.4. Mürtekib-i Kebîrenin Ardında Namaz Kılmak	32
2. <i>Dürerü'l-esdâf</i> ve <i>Tuhfetü'l-eşrâf</i> ta İ'tizâl İzleri.....	34
2.1. Rü'yetullah.....	34
2.2. Halku'l-Kur'ân.....	41
2.3. Ef'âl-i İbâd.....	49
2.4. Va'd ve vaîd/Vücûb alellah	55
2.5. Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu	61
2.6. Şefaât	68
SONUÇ.....	73
KAYNAKLAR	76
EKLER.....	80
ÖZGEÇMİŞ	88

KISALTMALAR

b.	bin (oğlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
Hiz.	Hazreti
nr.	kayıt numarası
s.	sayfa
t.y.	tarih yok
thk.	tahkik eden
v.	varak
y.y.	yer yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) yaşadığı VI. (XII.) yüzyıla kadar dinî ilimlerin çoğu, kurucu metinlerini vermiş ve teşekkülünü tamamlamıştır. Arap dili alanında önemli bir noktaya gelinmiş, belâgatte de bilhassa Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) geliştirdiği sözdizim nazariyesiyle meânî ilminde yeni bir atılım gerçekleşmiştir. Zemahşerî, kendinden önceki ilmî geleneğin ulaştığı safhayı *el-Keşşâf* tefsirine en iyi şekilde yansıtmış, özellikle sözdizimi nazariyesini Kur'ân'ın tamamına uygulamak suretiyle Arap dili ve belâgati alanında vazgeçilmez bir eser ortaya koymuştur. Nitekim yazıldığı ilk dönemden itibaren *el-Keşşâf* üzerine çalışmalar yapılmış; şerh, haşiye, muhtasar, tâlik, reddiye, muhâkeme, hadis tahriri ve telif türü eserlerle *el-Keşşâf* merkezli devasa bir literatür oluşmuştur.

Mu'tezile IV. (X.) yüzyılda kelâmî tefsir sahasında en verimli dönemini yaşamış, Zemahşerî'nin yaşadığı döneme mezhep mensuplarınca yazılmış büyük bir tefsir külliyesi ulaşmıştır. Böyle bir zamanda Mu'tezile mezhebi mensuplarının yoğun bir şekilde bulunduğu Hârizm bölgesinde yaşayan Zemahşerî, mezhebinin i'tizâlî söylemlerini sahiplenmiş ve tefsirinde de mezhebine aidiyetini dile getirmekten çekinmemiştir. Bu söylemlerin etkisiyle, şerh ve haşiye yazıcılığının Ehl-i sünnet camiasındaki ilk örnekleri tefsiri eleştirmek maksadıyla yazılmış bununla beraber VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren idelojik bakış açısı bir kenara bırakılarak *el-Keşşâf* tefsirinin otoritesi kabul edilmiş ve tefsiri açıklamaya yönelik çalışmalar kaleme alınmıştır.

el-Keşşâf'a yönelik ilk reddiye çalışması İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) tarafından yazılan *el-İntisâf* adlı eserdir. Ardından Sekûnî (ö. 717/1317) yazmış olduğu *et-Temyîz li-mâ evdeahû ez-Zemahşerî mine'l-i'tizâl fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* eseriyle, İbnü'l-Müneyyir'den daha sert bir üslup kullanarak *el-Keşşâf*'ın i'tizâlî fikirlerini eleştirmiştir.

el-Keşşâf'ın Ehl-i sünnet uleması nezdindeki hüsnü kabulünün tarihi arka planı incelendiğinde; tefsir ve kelim ilimlerinin müteahhirun dönemlerini yaşadıkları VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Mu'tezile mezhebinin literatüre olan etkisini yitirdiği ve yerini Ehl-i

sünnet'e bıraktığı görülür. Bu sebeple müteahhirun dönemde kaleme alınan çalışmalar arasında i'tizâlî söylemler barındıran eserlerin varlığı nadirdir. Fâzıl el-Yemenî'nin şerhleri bu nadir eserlerden olduğu için *el-Keşşâf* literatürü içinde ayrı bir önemi haizdir.¹

Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerini önemli kılan bir diğer husus, *el-Keşşâf* literatürü incelendiğinde tespit edildiği kadarıyla, Şîi müfessir Tabersî'nin (ö. 548) *el-Keşşâf* literatürü kapsamındaki eserleri istisna edilirse Fâzıl el-Yemenî dışında Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerinin yanında duran başka bir eserle henüz karşılaşılmasıdır.² Fâzıl el-Yemenî'den önce kaleme alınmış *el-Keşşâf* literatüründen bazı eserler incelendiğinde; İbnü'l-Müneyyir'in i'tizâl eleştirisi yaptığı görülür. İbn bintü'l-İrâkî, dilbilimsel olarak Zemahşerî'nin yanında olsa da kelâmî açıdan onun karşısında yer almıştır. Üstelik İbnü'l-Müneyyir'in gözünden kaçan i'tizâlî unsurları otaya çıkararak Zemahşerî'yi eleştirmiştir. Çârperdi, Tîbî ve Kazvînî ise Ehl-i sünnet ulemasından oldukları bilinen kişilerdir. Her ne kadar açıklama gayesiyle *el-Keşşâf*'ı şerh etseler de yeri gelince i'tizâlî bakışını eleştirmişlerdir.³ Yemenî'den sonra yazılıp günümüze ulaşan *el-Keşşâf* şerh ve haşiye literatüründe de Zemahşerî'nin i'tizâlî söylemlerini destekleyen bir isimle karşılaşılmasıdır.⁴

Hem kelimeler hem de tefsirin müteahhirun döneminde i'tizâl savunusunun az olması ve Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerinin bu konuda *el-Keşşâf* literatürü içinde istisnâ bir konum arz etmesi⁵ bu konuyu bir tez kapsamında inceleme ihtiyacını doğurmuştur. Bu tezde Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerinin içeriğindeki i'tizâlî unsurlar tespit edilecek böylece şerhlerin *el-Keşşâf* literatürünün kelâmî çizgisindeki önemi ortaya çıkarılacaktır.

Tezin birinci bölümünde Yemenî'nin biyografisi, iki *el-Keşşâf* şerhi ve yazmış olduğu diğer eserler genel hatlarıyla ele alınmış; *el-Keşşâf* şerhlerinin muhteva, yöntem

¹ Mehmet Taha Boyalık, "Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018): 29.

² Tabersî *Mecmau'l-beyân* adında bir tefsir kaleme aldıktan sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ıyla karşılaşmış ve ondaki incelikleri özetlediği *el-Kâfi's-şâf*'ı yazmıştır. Ardından kaleme aldığı iki eserdeki incelikleri *Cevâmiu'l-câmi*' isimli eserinde bir araya getirmiştir. *Cevâmiu'l-câmi*'in *el-Keşşâf* literatürüne dair günümüze ulaşan ilk eser olduğu bilinmektedir. Tabersî *Cevâmiu'l-câmi*'de *el-Keşşâf*'ı Şîi-Mu'tezilî görüşleri ekseninde dönüştürmüştür. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf* Literatürü: *Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara: İsam Yayınları, 2019, 43-45. Eser üzerine Harun Bozkurt tarafından yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Bkz: Harun Bozkurt, "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı İzinde İlk Tefsir: Tabersî'nin *Cevâmiu'l-câmi*'i" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023).

³ Boyalık, "Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu", 34-35.

⁴ Boyalık yazmış olduğu makalesinde bu isimlere genişçe yer verir. Bkz: Boyalık, "Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu", 34-35.

⁵ Boyalık, "Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu", 31.

ayrıca kaynaklar açısından mukayesesi yapılmıştır. Bölümün “Biyografisi” ve “Eserleri” alt başlıkları; ikincil literatürdeki bilgilerin azlığı sebebiyle, birincil kaynak biyografik eserlerde ve Zeydî tabakat kitaplarında geniş bir araştırmaya konu edilmiştir. Kendisine nispet edilen eserler arasında bilhassa kelâm ilmine dair *Esâsu't-tevhîd*'e, teze ışık tutması bakımından birebir ulaşılmış ve eserin Fâzıl el-Yemenî'ye nispeti tetkik edilmiştir.

Tezin ikinci bölümünde Yemenî'nin “Zeydîlikle İlişkisi” ile “*Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* ta İ'tizâl İzleri” başlıkları araştırmaya konu edilmiştir. Birinci başlık olan “Zeydîlikle ilişkisi”nde Zeydî biyografi kaynakları ve Yemenî'nin şerhleri, mesele bazlı konu incelemesine tabi tutulmuştur. “Yemenî'nin Şerhlerindeki Veriler” alt başlığında ele alınan meseleleri belirlerken, Zeydiyye'nin Şîa ve Mu'tezile mezhepleriyle olan ilişkisi dikkate alınmıştır. Bölümün ikinci başlığı olan “*Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* ta İ'tizâl İzleri”nde ise Mu'tezile'nin *usûl-i hamse* olarak isimlendirilen beş prensibine dair öne çıkan konular Yemenî'nin kelâmî tavrını gösterecek şekilde incelemeye tabi tutulmuştur. Bu beş prensipten *emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker*, siyasi mevzular bazında değerlendirildiği için teze konu edilmemiştir. Son olarak Tablolar kısmında alıntılar üzerinden şerhlerin genel mukayesesi ile ikinci bölümdeki Zeydîlik ve i'tizale dair tespitler toplu bir şekilde sunulmuştur.

Meseleler incelenirken araştırmaya konu edilen her bir âyet üzerinden başlıca kaynaklar olan; Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Tîbî'nin *Futuhu'l-Ğayb*'ı, (meseleye dair yorumları varsa İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı) Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhleri mukayese metoduna başvurmak suretiyle tek tek incelenmiştir. Ardından kaynaklarda yer alan veriler bir araya getirilip analiz edilmiş ve kelâmî konulara ayrılarak tasnif edilmiştir.

2. Literatür ve Kaynak Değerlendirmesi

el-Keşşâf literatüründeki bazı eserler Zemahşerî'ye yöneltilen i'tizâl eleştirilerini merkeze alarak yazılmış bazıları da onu açıklarken yer yer i'tizâlî unsurlara temas etmiştir. *el-Keşşâf*'a yönelik ilk reddiye çalışması olan İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284)'in yazmış olduğu *el-İntisâf* eseri, Salih b. Garamullah el-Ğâmidî'nin *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fi*

tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav'i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf libni'l-Müneyyir isimli kitabına konu edilmiştir. el-Ğâmidî eserinde İbnü'l-Müneyyir'in kelâmî görüşlerini toplu bir şekilde sunmuş ayrıca *el-Keşşâf* eleştirilerine yer vermiştir.⁶

el-Keşşâf i'tizâl eleştiri literatürü ülkemizde yapılmakta olan pek çok akademik çalışmaya konu edilmiştir. Yine İbnü'l-Müneyyir üzerine Fethi Ahmet Polat tarafından *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler: Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eşari İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri* isimli bir eser kaleme alınmış; eserde İbnü'l-Müneyyir'e sadece kelâmî meselelerde değil, Kur'ân Tarihi ve Kur'ân ilimleri özelinde de eleştiriler yöneltilmiştir.⁷

Sekûnî (ö. 717/1317), yazmış olduğu *et-Temyîz li-mâ evdeahû ez-Zemahşerî mine'l-İ'tizâl fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz* eserinde İbnü'l-Müneyyir'den daha sert bir üslup kullanarak *el-Keşşâf* ın i'tizâlî fikirlerini eleştirmiş, ayrıca yazmış olduğu mukaddimeyle Ehl-i sünnet akîdesine yönelik geniş malumat aktarmıştır. Mustafa Özbakır, bu eser üzerine *Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme* adıyla yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁸

Tîbî (ö. 743/1342)'ye ait olan *Fütûhu'l-Gayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb* eseri, *el-Keşşâf* şerh literatüründe Çârperdî'nin şerhiyle birlikte öncü eserlerdendir. *el-Keşşâf* ı baştan sona şerh eden müfessir, insaf ve hakkaniyet sınırları içerisinde tefsiri i'tizâlî fikirlerinden arındırmıştır. Muhammet Sacit Kurt, *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Futuhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb"* adında yaptığı doktora tezinde Tîbî tefsirini, *el-Keşşâf* ı i'tizâlî fikirlerini eleştirmesi bakımından incelemiştir.⁹

Bâbertî (ö. 786/1384)'nin yazmış olduğu *Hâşiye ale'l-Keşşâf* eseri, Bakara ve Âl-i İmrân tefsirinden müteşekkildir. Müfessir, özetin özeti şeklinde ifade ettiği eserinde *el-Keşşâf* ı, başta i'tizâlî yaklaşımı olmak üzere pek çok açıdan eleştirmektedir. Ayrıca

⁶ Salih b. Garamullah el-Ğâmidî, *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî dav'i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf İntisâf libni'l-Müneyyir*, I-II, Cidde: Dârü'l-Endelüs, 1418/1998.

⁷ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu'tezilî Zemahşerî'ye Eş'arî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri)*, İstanbul: İz Yay., 2009, 293. İbnü'l-Müneyyir üzerine yazılan pek çok makale bulunmaktadır. Bkz: Mehmet Emin Maşalı, "Tefsirde Ehl-i sünnet Savunması: İbnü'l-Müneyyir Örneği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005): 61-90; İbrahim Bayram, "Bazı İman Konuları Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1, (Haziran 2018): 221-255.

⁸ Mustafa Özbakır, "Sekûnî'nin Temyîz'inde İ'tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

⁹ Muhammet Sacit Kurt, "Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Futuhu'l-Ğayb fi'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb"" (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

Ecvibe an Es'iletin alâ Tefsîri'l-Keşşâf adında küçük hacimli eseriyle *el-Keşşâf* hakkında kendisine sorulan soruları cevaplamıştır. Mehmet Dağ, Bâbertî üzerine *Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-* adında makale kaleme almıştır.¹⁰

el-Keşşâf literatürünün muhâkemât türü eserleri üzerinden de i'tizâl eleştirisi incelenmiştir. Celil Kiraz, *Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları* ile *Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları* adında iki makale kaleme alarak i'tizâl eleştirisine değinmiş, Mehmet Kaya da *Müellefi ve Kendisinde Hata Edilen Bir Eser Olarak Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö.791/188) Hâşiyeye Ale'l-Keşşâf'ı ve Mutezilî Düşünce Sistemi ile Zemahşerî'ye Eleştirileri* başlığıyla sempozyum bildirisi sunmuştur.¹¹

Yemenî'nin şerhleri verilen bu eserlerden farklı olarak içeriğinde i'tizâlî söylemler barındırması bakımından özgün bir konuma sahiptir. Ülkemizde yapılan çalışmalar incelendiğinde Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhi üzerine Mehmet Taha Boyalık, *Yemenî'nin Tuhfetü'l-eşrâf Adlı el-Keşşâf Şerhinde Mu'tezile Savunusu* adlı bir makale kaleme almıştır. Söz konusu makalede şerhte yer alan Fâtiha ve Bakara sûrelerindeki örnekler üzerinden Fâzıl el-Yemenî'nin itikâdî yönelimi tespit edilmeye çalışılmış ve elde edilen veriler ışığında Yemenî'nin Mutezilî temayülleri olduğu söylenmiştir.¹²

Yine Mehmet Taha Boyalık tarafından Kutbüddin eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) ismine kayıtlı nüshaların Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf* şerhine ait olduğu tespit edilerek *Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi* ve *Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler* isimyle makaleler kaleme alınmıştır.

¹⁰ Mehmet Dağ, “Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013): 67-91.

¹¹ Celil Kiraz, “Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010): 155-185; Celil Kiraz, “Suyûtî'nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber'in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Ocak 2011): 29-57; Mehmet Kaya, “Müellefi ve Kendisinde Hata Edilen Bir Eser Olarak Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö.791/188) Hâşiyeye Ale'l-Keşşâf'ı ve Mutezilî Düşünce Sistemi ile Zemahşerî'ye Eleştirileri”, I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda sunulan bildiri, 27-29 Ekim 2016, Aksaray Üniversitesi, Aksaray.

¹² Boyalık, “Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu”, 29-53.

Makalelerin içeriğinde *Dürerü'l-esdâf*'ın bazı nüshaları tespit edilmiş ayrıca eserin kaynakları hakkında geniş bir bilgi aktarılmıştır.¹³

Mesut Kaya'nın *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* ve Mehmet Taha Boyalık'ın *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* adlı eserleri *el-Keşşâf* şerh ve hâşiye geleneği konusunda kapsamlı bilgiler veren iki çalışma olarak önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu eserlerde de Yemenî'nin biyografisine ve yazmış olduğu eserlere yer verilmiştir.¹⁴

Ülke dışında yapılan çalışmalar incelendiğinde Yemenî'nin *Mebâhis* tefsiri üzerine Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd tarafından *Menhecû'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihî Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihu Ebvâbi't-Tevîl* adlı makale yazılmıştır. Makalede Yemenî'nin tefsirinden elde edilen veriler ışığında onun Zeydî temayülleri olduğu iddia edilmiştir.¹⁵ Bu çalışma dışında Ömer Fetînî Ömer Makbûl tarafından "*Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*" *Te'lîfu Yahyâ b. el-Kâsım b. Amr el-Alevî el-Ma'rûf bi'l-Fâdıl el-Yemenî el-Müteveffâ 'âm 750 h.-Sûratü'l-Enfâl Dirâse ve Tahkîk* ve *Dirâse ve Tahkîk Tefsîru Sûrati İbrâhîm li'l-Fâdıl el-Yemenî fî Hâşiyetihî "Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf"* adıyla iki makale; Ekrem Muhammed Abdullah tarafından da *Dirâse ve Tahkîk Tefsîru "Evvelü Erbe'i Âyâtın min Sûreti'l-Bakara" li'l-Fâdıl el-Yemenî fî Hâşiyetihî "Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf"* adında bir makale kaleme alınmıştır. Böylece *Dürerü'l-esdâf* şerhinin; Enfâl sûresi, İbrâhîm sûresi ve Bakara'nın ilk dört âyeti özelinde tahkik ve incelemesi yapılmıştır. Bunların yanı sıra Yemenî'nin nahvî görüşleri Selvâ Abdüssamed tarafından *el-Ârau'n-Nahviyye li'l-Fâdıl el-Yemenî Cem'* ve *Dirâse* isimindeki bir çalışmaya konu edilmiştir.¹⁶

¹³ Mehmet Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (Haziran 2017): 101-118; Mehmet Taha Boyalık, "Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Veriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (Eylül 2018): 178-180.

¹⁴ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019, 115; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 43-45.

¹⁵ Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, "Menhecû'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî (el-Meşhûr bi'l-Fâzıl el-Yemenî el-Müteveffâ Senete h. 750) fî Tefsîrihî *Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihu Ebvâbi't-Tevîl*", *Mecelletü Câmiati'l-Hadîde (Külliyetü't-terbiyye)* 9/2 (Haziran 2022): 70.

¹⁶ Ömer Fetînî Ömer Makbûl, "*Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*" *Te'lîfu Yahyâ b. el-Kâsım b. Amr el-Alevî el-Ma'rûf bi'l-Fâdıl el-Yemenî el-Müteveffâ 'âm 750 h.-Sûratü'l-Enfâl Dirâse ve Tahkîk*", *Mecelletü Câmiati San'â li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 2/1 (17 Mart 2023): 112; Ömer Fetînî Ömer Makbûl, "Dirâse ve Tahkîk Tefsîru Sûrati İbrâhîm li'l-Fâdıl el-Yemenî fî Hâşiyetihî "*Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*"", *Mecelletü Câmiati San'â li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 6/1 (29 Mart 2023): 72-89; Ekrem Muhammed Abdullah, "Dirâse ve Tahkîk Tefsîru "Evvelü Erbe'i Âyâtın min Sûreti'l-Bakara" li'l-Fâdıl el-Yemenî fî Hâşiyetihî "*Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*"", *Journal of Islamic Sciences (JIS)* 6/1 (30 Mart 2023):

Görüldüğü üzere söz konusu çalışmaların *Tuhfetü'l-eşrâf* üzerine yapılan incelemede Fâtiha ve Bakara sûresiyle sınırlı kalması, *Dürerü'l-esdâf*'ın tahkiki ve kaynaklarının tespitine yoğunlaşması ve Yemenî'nin şerhleri dışında *Mebâhis* tefsiri merkeze alınarak kaleme alınması Yemenî'nin şerhlerinin detaylı bir şekilde incelenerek aydınlatılması ihtiyacını doğurmuştur. Böylece elde edilen veriler ışığında Yemenî'nin Zeydî ve Mu'tezilî olduğu iddiaları tetkik edilerek onun itikâdî duruşu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1-21; Selvâ Abdüssamed, “el-Ârâu'n-Nahviyye li'l-Fâdıl el-Yemenî Cem' ve Dirâse”, *Camiatü Ümmü'l-Kurâ* (yy.): 11-46.

BİRİNCİ BÖLÜM: YEMENÎ VE İKİ *EL-KEŞŞÂF* ŞERHİ

1. Biyografisi

“Fâzıl el-Yemenî”¹⁷ nisbesiyle meşhur İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım b. Amr¹⁸ b. Alî b. Hâlid el-Alevî’nin soyu Hz. Ali’nin oğlu Hz. Hasan’a dayanmaktadır. Fâzıl el-Yemenî hicrî 680 yılında Yemen’in San’a şehrinin kuzeybatısında bulunan Sülâ köyünde doğdu.¹⁹ İlk ilim tahsilini Yemen’de bir grup hocadan aldıktan sonra dönemin ilim merkezlerinden olan Bağdat, Dımaşk, Rey, İsfahan, Gîlân, Deylem, Damğan, Horasan ve Hârizm bölgelerine ilim yolculukları yaparak buralarda ders veren meşhur âlimlerin ilim meclislerine katıldı. Hicrî 749 senesinde gerçekleştirdiği Dımaşk ziyareti esnasında tarihçi Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî (ö. 764/1363) ile mülâkî oldu.²⁰ Fâzıl el-Yemenî’nin şerhlerinde kullandığı ifadelerden Fahreddin Ahmed b. Hasan el-Çârperdî (ö. 746/1265) ile birebir görüştüğü yine şerhlerinde Şerefuddîn Hüseyin et-Tîbî

¹⁷ Yemenî’den sonraki müellifler ve şârihler kendisine ekseriyetle “Fâzıl el-Yemenî” nisbesiyle atıfta bulunmakla beraber Şevkânî’nin (ö. 1250/1834) *el-Bedrü’t-tâli* adlı eserinde belirttiği üzere bazen “Fâzıl el-Yümnâ/el-Yümnî” bazen de “Fâzıl el-Alevî” nisbeleri de kullanılmıştır. Bkz: Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli bi mehâsini men ba’de’l-karni’s-sâbi*, Beyrut: Daru’l-Marife, t.y., II, 340; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 115.

¹⁸ Bazı biyografi kaynaklarında “Amr” yerine “Ömer” ismi geçmektedir. Bu karışıklık muhtemelen iki kelime arasındaki yazım benzerliğinden kaynaklanır. “Ömer” şeklindeki kullanım için bk; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fi tabakâti’l-luğaviyyin ve’n-nühât*, thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm, Lübnân: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y., II, 339; Safiyüddîn İbn Ebî’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdûr ve mecma’u’l-buhûr fi terâcimi ricâli’z-Zeydiyye*, 1. baskı, thk: Abdurrahkib Mutahhar Muhammed Hecr, Yemen: Merkezü ehli’l-beyt li’l-dirâsâti’l-İslâmiyye, 1425/2004, IV, 500-501; Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli*, II, 340; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü’l-ârifin esmâ’ü’l-müellifin ve âsârü’l-musannifin*, İstanbul: M.E.B. Behiyye Matbaası, 1951, II, 527; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-Müellifin*, Beyrut: Mektebetü’l-Mesnâ-Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y., XIII, 219; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifin ez-Zeydiyye*, 1. baskı, Ammân: Müessesetü’l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 1420/1999, 1144; Abdullâh Muhammed el-Habeşî, *Mesâdiru’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen*, 6. baskı, Beyrut: el-Mektebetü’l-a’sriyye li’t-tibâa’ti ve’n-neşri ve’t-tevzî, 1408/1988, 18. “Amr” şeklindeki kullanım için bkz: Kâtib Çelebî, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut, İstanbul: Mektebetü IRSICA, 2010, III, 408; V, 174; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, 15. baskı, Beyrût: Dârü’l-İlmî li’l-Melâyîn, 2002, VIII, 163; Âdil Nüveyhiz, *Mu’cemü’l-müfessirin min sadri’l-İslâm hatte’l-asri’l-hâzır*, 3. baskı, Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988, II, 733.

¹⁹ İbn Ebî’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdûr*, IV, 501; Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli*, II, 340; Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, “Menhecü’l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fi Tefsîrihi Mebâhisü’t-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi’t-Tevîl”, 66.

²⁰ Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, II, 339; İbn Ebî’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdûr*, IV, 500-502; Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli*, II, 340. Biyografi kaynaklarında aktarılanlara göre Safedî, eserlerinde Fâzıl el-Yemenî’nin hayat hikayesine yer vermektedir. Fakat bu eserleri incelediğimiz kadarıyla böyle bir bilgiye rastlamadık.

için (ö. 743/1342) “uzun ömürlü olması” dileklerinden onunla aynı dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır.²¹

Kaynaklarda Yemenî'nin hocaları arasında sadece Ebû Abbâs Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Mahrûk el-Vâsitî'nin (ö. 706/1307) ismi geçmektedir. Kıraat ilmi kaynaklarında İbnü'l-Mahrûk'un, dönemin Bağdat'taki meşhur kıraat âlimlerinden biri olduğu ve bu alanda önde gelen pek çok talebe yetiştirdiği bilgisi yer alır.²² Fâzıl el-Yemenî Bağdat'ta bulunduğu sıralar Müstansırıyye medresesinde bir yandan Şâfiî fıkıh dersleri verirken bir yandan da hocası İbnü'l-Mahrûk'un yanında kıraat eğitimi almıştır.²³

Pek çok ilim dalında uzmanlaşan Fâzıl el-Yemenî, müfessir kimliğinin yanı sıra nahiv âlimi ve ediptir.²⁴ Biyografik kaynaklarda mâhir bir şair olan Yemenî'ye ait beyitlere yer verilir.²⁵ *el-Keşşâf* tefsiriyle çokça iştigal ettiği bilinen Fâzıl el-Yemenî, kaleme aldığı beyitlerde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Fâik*, *el-Esâs* ve *el-Keşşâf* eserleri üzerine çok emek sarf ettiğini dile getirir.²⁶

Biyografi kaynaklarının yanı sıra yazmış olduğu beyitlerde Fâzıl el-Yemenî'nin okuduğu eserlerin bilgisine rastlanır. Ne var ki bu eserlerden bazısının tam adı, bazısının da kime ait olduğu belirtilmemiştir. Bu durum söz konusu kitapların hangi eserler olduğunu ve kime ait olduğunu kesin bir şekilde tespit etmeyi güçleştirir. Fakat elde edilen veriler ışığında Fâzıl el-Yemenî'nin tefsir, hadis, kelam, fıkıh usûlü, Arap dili, felsefe, mantık ve hilâf ilmine dair okumalar yaptığı söylenebilir. Bu minvalde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*, *Esâsü'l-Belâga*, *el-Mufasssal fî sinâ'ati'l-i'râb*, *el-Fâ'ik fî garîbi'l-hadîs* eserleri, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'si ve *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*'ı, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'ü Fâzıl el-Yemenî'nin okuduğu eserler arasındadır. Tam ismine rastlamadığımız ve kime ait olduğu kesin bir şekilde bilinmeyen eserler ise şunlardır: *el-Muharrer*, *el-Me'âlim*, *Nihâyetü'l-ma'kûl*, *Nazar fî'l-erba'in*, *el-Miftâh*, *Câmi'ayn*, *el-Makâmât* ve *el-Makâlât*. Bu eserlerden *el-Muharrer*'in İbn

²¹ Çârperdi için bkz: Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”, 115; Tîbî için bkz: Boyalık, “Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu”, 32-33.

²² İbnü'l-Vecih el-Vâsitî, *el-Kenz fî'l-kıraâtü'l-aşr*, thk. Halid Meşhedânî, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2004, I, 23; Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâtü'l-kurrâ*, y.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, hicri 1351, I, 102.

²³ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 339; İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdûr*, IV, 501.

²⁴ Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 733.

²⁵ Fâzıl el-Yemenî'nin beyitleri için bkz: İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdûr*, IV, 502.

²⁶ Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 340-341; Kaya, *Tefsir Gelenğinde el-Keşşâf*, 115.

Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz*'i; *el-Me'âlim*'in, ya Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'i ya da Râzî'nin *el-Me'âlim*'i olduğu tahmin edilmektedir. *Nihâyetü'l-ma'kûl*'ün Râzî'nin *Nihâyetü'l-'ukûl*'ü ayrıca *Nazar fî'l-erba'in*'in Râzî'nin *Kitâbü'l-Erba'in*'i yahut bu eser üzerine yazılan şerh, talikat türü bir çalışma olabileceği tahmin edilmektedir. Bunların yanı sıra *el-Miftâh*'ın Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'u, *Câmi'ayn*'ın Buhârî (ö. 256/870) ve Tirmizî'nin (ö. 279/892) hadis kitapları *Makâmât*'ın ise Zemahşerî'nin *Makâmât en-Nasâ'ihu'l-kibâr*'ı olduğu düşünülmektedir. İsimlerine yer verdiğimiz bu eserlerin dışında fıkıh usûlü ve hilâf ilminde Amîdî metodunu takip eden²⁷ usûl ve hilâf eserleri bununla beraber felsefe-mantık alanında öne çıkan Esîrüddin el-Ebherî'yi (ö. 663/1265 [?]) de okuduğu bilgisine yer verilir.²⁸

Yemenî, fikhî bakımdan Şâfiî mezhebine mensuptur.²⁹ Kaleme aldığı eserlerine fikhî mezhebini yansıtan Yemenî'nin mutaassıp bir Şâfiî olmadığı söylenir. Dört Sünnî mezhebe göre eğitim verilen Müstansırıyye medresesinde³⁰ Şafi mezhebi üzerine ders verdiği bilinmektedir. Kaynaklarda Yemenî'nin başka bir mezhepten Şâfiî mezhebine intikal ettiği ve kaleme almış olduğu *Mebâhis* tefsirini Şâfiî mezhebine intikal etmeden önce yazdığı bilgisi yer almaktadır.³¹

Vefat tarihi hicrî 750 yılı olan Fâzıl el-Yemenî'nin³² vefat ettiği yere dair iki görüş aktarılır. Öne çıkan ilk görüşe göre Yemen'in doğusunda bulunan "Lecb" taraflarında

²⁷ İbn Haldun cedel ilminde Pezdevî ve Amîdî metodu olmak üzere iki metodun kullanıldığını iddia etmiştir. Kendisinden sonrakiler ikili ayrımı benimsemiş, kelam ve fıkıh usulünde bu iki metot başvurulur hale gelmiştir. Buna göre Pezdevî metodu nas, icma, istidlâl gibi şeri delilleri kapsarken Amîdî metodu pek çok delili ihtiva etmiş ayrıca her ilim için geçerli olabilecek kaideler ortaya koymuştur. Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 528, 531.

²⁸ İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdü'r*, IV, 501-502.

²⁹ Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, II, 339; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII, 163; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 733; İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdü'r*, IV, 500.

³⁰ Sâmî es-Sakkâr-Nebi Bozkurt, "Müstansırıyye Medresesi", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 121-123; İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdü'r*, IV, 501.

³¹ Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, "Menhecü'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fi Tefsîrihî Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl", 70. İbn Ebi'r-Ricâl *Matla'u'l-büdü'r*'da Safedî'nin eserinde Yemenî'nin biyografisine yer verdiğini ve onun Şâfiî olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Ardından Safedî'nin aktarımlarında Yemenî'nin nesebi ve mezhebi hakkında vehmettiği bilgisine yer verir. İbn Ebi'r-Ricâl'in bu sözü dikkate alınarak Yemenî'nin fikhî mezhebi ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmelidir. Bkz: İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdü'r*, IV, 500.

³² Fâzıl el-Yemenî'nin hayat hikayesine yer veren Zeydî biyografi kaynaklarında şarihin vefat tarihi hicrî 753 yılı olarak geçmektedir. Kâtib Çelebi'nin (1067) *Keşfü'z-zunûn*'unda ise Fâzıl el-Yemenî'nin vefat tarihi hicrî 750 yılı olarak verilir. *Keşfü'z-zunûn*'un bu bilgiye yer veren en eski kaynak olması sebebiyle tezimizde hicrî 750 yılını esas aldık; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Bağdâd: Mektebetü'l-Mesna/Müsenna, 1941, II, 1475. Vefat tarihini hicrî 753 yılı olarak veren Zeydî biyografi

vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Kaynaklarda “Lecb” bölgesinde yaşayan insanların Fâzıl el-Yemenî’yi “Şevlebi” diye isimlendirdiği bilgisi yer alır. Diğer bir görüşe göre ise Yemenî, Şerha/Şerca bölgesine³³ doğru yola çıkan büyük bir kervanla yolculuk yaparken vefat etmiş ve o bölgeye defnedilmiştir.³⁴

2. Eserleri

Fâzıl el-Yemenî’nin *el-Keşşâf* tefsiri üzerine kaleme aldığı iki şerhi bulunmaktadır. Bunların ilki *Dürerü’l-esdâf fî halli ukadi’l-Keşşâf*, diğeri ise *Tuhfetü’l-eşrâf fî keşfi ğavâmizi’l-Keşşâf*’tır.³⁵ Bu iki şerhin dışında da birçok eseri bulunur. Bu başlık altında önce *el-Keşşâf* üzerine yazmış olduğu iki şerhi, ardından diğer eserleri kısaca tanıtılacaktır.

2.1. *el-Keşşâf* Çalışmaları

Bazı kaynaklarda Yemenî’nin iki şerhi olan *Dürerü’l-esdâf* ve *Tuhfetü’l-eşrâf*’ın isimlendirmesinde genel biyografik eserlerde geçtiğinin aksine farklı bir kullanım söz konusudur. Örneğin; Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) *Keşfü’z-zunûn* eserinde *Dürerü’l-esdâf* için *Dürerü’l-esdâf min havâşi’l-Keşşâf* isimlendirmesine yer vermiştir. Bağdatlı İsmâil Paşa (ö. 1839-1920) *Hediiyetü’l-ârifin* eserinde *Dürerü’l-esdâf*’ı, *Dürerü’l-esdâf li*

kaynakları: İbn Ebi’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdü’r*, IV, 499 -Ancak bu bilginin eserin orijinalinden mi olduğu yoksa muhakkikin eklemesi mi olduğu tam olarak bilinmemektedir-; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifin ez-Zeydiyye*, 1144; Abdullâh Muhammed el-Habeşî, *Mesâdiru’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen*, 18; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü’z-Zeydiyye*, 1. baskı, Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Mar’âşî en-Necefî, 1992, I, 261.

³³ “Şerha/Şerca”; Yemen’in sahilinde Zebîd Vadisi’nin akış yolu üzerinde bulunan bir yer yahut Tihâme bölgesindeki bir şehirdir. Bkz: Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, “Menhecü’l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihi Mebâhisü’t-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi’t-Tevîl”, 66.

³⁴ İbn Ebi’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdü’r*, IV, 505. Fâzıl el-Yemenî’nin biyografisi hazırlanırken şu kaynaklara başvurulmuştur: Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât*, II, 339; Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1475; Kâtip Çelebî, *Süllemü’l-vüsûl*, III, 408; V, 174; İbn Ebi’r-Ricâl, *Matla’u’l-büdü’r*, IV, 501-503; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtü’l-müfessirin*, 1. baskı, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1997, 333; Şevkânî, *el-Bedrü’t-tâli*, II, 340; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediiyetü’l-ârifin*, II, 527; Zirikli, *el-A’lâm*, VIII, 163; Âdil Nüveyhiz, *Mu’cemü’l-müfessirin*, II, 733; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifin*, XIII, 219; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A’lâmu’l-müellifin ez-Zeydiyye*, 1144; Abdullâh Muhammed el-Habeşî, *Mesâdiru’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen*, 18; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü’z-Zeydiyye*, I, 261; II, 179; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 97-104; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 115-118.

³⁵ Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zunûn*, II, 1475.

hâşiyeti'-t-Tîbî ale'l-Keşşâf şeklinde verir. Bu eserde muhtemelen şerhlerin isimlendirmesinde bir karışıklık yaşanmıştır. Çünkü Fâzıl el-Yemenî'nin Tîbî metninden istifade ettiği şerhi *Dürerü'l-esdâf* değil, *Tuhfetü'l-eşrâf*'tır. Bunun yanı sıra İsmâil Paşa'nın *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı kastettiği düşünüldüğünde onu Tîbî şerhine nispet ederek vermesi dikkat çekicidir. Muhtemelen bazı iddialarda ileri sürüldüğü üzere *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın Tîbî şerhinin muhtasarı olduğuna dair kanaati ağır bastığı için böyle bir nispette bulunmuştur. Bu örnekler dışında tahkik esnasında yapılan hatalardan kaynaklanabilecek farklılıklar söz konusudur. Örneğin yine Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Hediyyetü'l-ârifîn* eserinde *Dürerü'l-esdâf* eseri *Dürerü'l-âsâf/esâf* olarak geçmektedir. Benzer şekilde Âdil Nüveyhiz'in *Mu'cemü'l-müfessirîn* eserinde *Dürerü'l-esdâf* şerhi *Dürerü'l-esdâf fî halli ukte'di'l-Keşşâf* şeklinde *ukde* yerine *ukte* kelimesi kullanılarak verilir. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın yazımında da farklılıklara rastlarız. Edirnevî (ö. 1095/1684'ten sonra) *Tabakâtü'l-müfessirîn* adlı eserinde *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın yazımında genel kabulün aksine *fî* harf-i cerri yerine *bi'*yi kullanarak *Tuhfetü'l-eşrâf bikeşfi ğavâmidi'l-Keşşâf* ismiyle esere yer vermiştir.³⁶

2.1.1. *Dürerü'l-esdâf*

Tam adı *Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf* olan eser Fâzıl el-Yemenî'nin kaleme almış olduğu ilk şerhtir. Eserin mukaddime kısmında Yemenî, ulemâdan mâhir kimselerin *el-Keşşâf*'ın müşkilleri çözerek ondaki sırları ortaya çıkaracak eserler kaleme aldıklarını fakat bunu yaparken sözü çok fazla uzatmaları sebebiyle ondaki dil bilimsel, sarf ve i'râb yönünden müşkilleri çözmede yetersiz kaldıklarını ifade eder. Üstelik bazısının mezhep taassubu yaparak haşiyelerini kendi mezhepleri doğrultusunda yazdığını aktarır. Bunun üzerine sözü uzatmadan insafı bir dil kullanarak mezhep taassubuna varmayacak bir şekilde *el-Keşşâf*'ın önemli konularına değindiği bir haşiyeye kaleme almaya karar verdiğinden bahseder. Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ın Lâleli nüshasında

³⁶ Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475; Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 333; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 527; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 734.

yer alan ferağ kaydına göre bu şerhini 13 Cemâziyelâhir 733 (1 Mart 1333) tarihinde tamamlanmıştır.³⁷

Dürerü'l-esdâf’ın dünya üzerinde pek çok kütüphanede nüshaları bulunmaktadır.³⁸ Ülkemiz kütüphanelerinde de mevcut bulunan eserin bazı nüshalarının kaydında yanlışlıklar söz konusudur. Örneğin; Râgıb Paşa Kütüphanesi’nde (nr. 31) Kutbüddin eş-Şîrâzî adına *İntisâfû'l-Keşşâf* ismiyle kayıtlı olan nüshanın, araştırmalar sonucu Yemenî’nin *Dürerü'l-esdâf* şerhi olduğu ortaya çıkmıştır.³⁹ Bu nüshada birtakım sıkıntılara rastlanır. Örneğin Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin ismi verilirken Mahmûd yerine Muhammed yazılmıştır. Ayrıca yazma nüshada *İntisâf ale'l-Keşşâf* olarak verilen eser, kütüphane kaydında *İntisâfû'l-Keşşâf* ismiyle yer alır.⁴⁰

2.1.2. *Tuhfetü'l-eşrâf*

Eserin tam adı *Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*’tır. Yemenî’nin eserini bu şekilde isimlendirdiğine dair bir bilgiye rastlanmaz. Bu isimlendirme biyografik kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında eserin geçtiği şekliyledir. Fâzıl el-Yemenî hicrî 733 yılının Cemâziyelâhir ayında *Dürerü'l-esdâf* şerhini tamamladıktan sonra *Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*’ı kaleme almıştır. Fâzıl el-Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf*’ın mukaddime kısmında verdiği bilgilere göre; *Dürerü'l-esdâf*’ın yazımının ardından Tîbî’nin, *el-İntisâf* yazarı İbnü'l-Müneyyir başta olmak üzere çeşitli haşiye yazarlarının görüşlerine yer veren zengin içeriğe sahip şerhiyle karşılaşır. Bu şerhten müstağni kalmamak için eski şerhi *Dürerü'l-esdâf*’la Tîbî’nin şerhinin birleşimi mahiyetinde

³⁷ Yemenî, İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım, *Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*, Râgıb Paşa Kütüphanesi, nr. 31, v. 1b; Boyalık, “Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu‘tezile Savunusu”, 32; Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Veriler”, 178-180.

³⁸ “Hazânetü’t-türâs: Fihrisü Mahtûtât” eserinde *Dürerü'l-esdâf min havâşî'l-Keşşâf* adına kayıtlı başta ülkemiz kütüphanelerinden Nuruosmaniye yazma eserler kütüphanesi, Damat Paşa kütüphanesi (damadzade), Yusuf Ağa kütüphanesi olmak üzere çeşitli ülkelerde yer alan toplam dokuz kütüphane kaydı mevcuttur. Bkz: Merkezü'l-Melik Faysal, Hazânetü’t-türâs: Fihrisü Mahtûtât, LII, 958.

³⁹ Mehmet Taha Boyalık tarafından, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi” ismiyle bir makale kaleme alınarak söz konusu nüshanın Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye aidiyeti meselesi tartışılmıştır. Sonradan yine aynı yazar tarafından “*Dürerü'l-Asdâf*”ın Lâleli nüshasının gün yüzüne çıkarılması neticesinde, Fâzıl el-Yemenî’ye ait bu eserle Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye nispet edilen nüshanın içeriğinin birebir aynı olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular üzerine kaleme alınan “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler” isimli makalede Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî” adına kayıtlı nüshanın aslında “*Dürerü'l-Asdâf*”ın bir nüshası olduğunu ortaya koymuştur (Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler”, 175-181).

⁴⁰ Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Meselesi”, 105.

Tuhfetü'l-eşrâf’ı kaleme alır. Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*’la beraber ilk şerhi olan *Dürerü'l-esdâf*’daki boşlukları doldurmayı hedeflemiştir. Fâzıl el-Yemenî Tîbî’nin şerhiyle kendisi hayattayken karşılaşmıştır. Vefat tarihlerinin aynı dönemde yaşadıklarını göstermesi dışında Tîbî için "uzun ömürlü olması"na dair dilekleri de bu sonuca ulaştırır. Yemenî’nin kendi düştüğü ferağ kaydına göre mukaddimeden Nâs sûresine tam bir şerh olan eser, 3 Safer 738 yılında (31 Ağustos 1337) tamamlanmıştır.⁴¹

Tuhfetü'l-eşrâf’ın kütüphane kayıtlarında da bazı yanlışlar söz konusudur. Süleymaniye Kütüphanesi, Râgıb Paşa Koleksiyonu 175, 176 ve 177 numaralarda *Dürerü'l-esdâf fi halli 'ukadi'l-Keşşâf* ismiyle kayıtlı olan üç nüshanın, aslında *Tuhfetü'l-eşrâf* eserinin farklı nüshaları olduğu tespit edilmiştir. Kütüphane kaydındaki bu yanlışlığın muhtemelen 175 numarada kayıtlı nüshanın zahriyesinde yer alan *Dürerü'l-esdâf min havâşi'l-Keşşâf* kaydından kaynaklandığı tahmin edilmektedir. Aynı durum Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed koleksiyonunda 235. numarada kayıtlı nüsha için de geçerlidir. Yapılan incelemeler sonucu bu nüshanın da *Tuhfetü'l-eşrâf*’a ait olduğu tespit edilmiştir.⁴²

Tuhfetü'l-eşrâf’ın kaynakları Yemenî’nin şerhin girişinde bizzat belirttiği şekliyle; ilk şerhi *Dürerü'l-esdâf*, Tîbî’nin *Fütûhu'l-gayb*’ı, İbnü'l-Müneyyir’in *el-İntisâf*’ı, İbn binti'l-İrâkî diye bilinen Alemüddin el-İrâkî’nin *el-İnsâf*’ı, diğer erken dönem Keşşaf çalışmalarından; Kutbüddin el-Fâlî’nin *Takrîbü'l-Keşşâf*’ı, Beyzâvî’nin *el-Keşşâf*’tan çok etkilenererek kaleme aldığı müstakil tefsir eseri *Envârü't-tenzîl*’i ve Çârperdi’nin *Şerhu'l-Keşşâf*’ıdır. Bu listede Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin ve Sekûnî’nin şerhlerinin bulunmamasının sebebi bu kaynakların kendisinden sonraki literatürü etkilememiş olmasıdır. Bu iki isim dışında kendinden önce kaleme alınmış olan erken dönem *el-Keşşâf* çalışmalarının neredeyse tamamına başvurmuştur.⁴³

2.2. Diğer Eserleri

⁴¹ Yemenî, İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım, *Tuhfetü'l-eşrâf fi keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*, Süleymaniye kütüphanesi, Râgıb Paşa koleksiyonu, nr. 177, v. 1b; Boyalık, “Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu‘tezile Savunusu”, 32.-33

⁴² Boyalık, “Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu‘tezile Savunusu”, 33; Boyalık, “Kutbüddin eş-Şîrâzî’ye *el-Keşşâf* Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler”, 179.

⁴³ Boyalık, “Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu‘tezile Savunusu”, 33-34.

2.2.2 Şerhu'l-Lübâb li'l-İsferâyînî

Fâzıl el-Yemenî nahiv alanında *Şerhu'l-Lübâb li'l-İsferâyînî* eserini kaleme almıştır. Bu eserde Tâceddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *Lübâb* adlı nahiv eserini şerh eder.⁴⁴ Araştırdığımız kadarıyla Fâzıl el-Yemenî'nin *Lübâbü'l-i'râb*⁴⁵ ismiyle tahkik edilen esere yazdığı şerh günümüze ulaşmamıştır.

2.2.1. *Mebâhisü't-tenzîl ve mefâtihi ebvâbi't-te'vîl*

Fâzıl el-Yemenî'ye ait *Mebâhisü't-tenzîl ve mefâtihi ebvâbi't-te'vîl* eseri lugavî-belağî açıklamalarıyla, ahkâm âyetleri ve itikadî meselelere dair yorumlarıyla çok yönlü bir tefsir eseri olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserde dirâyet ve rivâyet tefsir türlerinin ikisine de yer yer başvurulur. Rivâyet tefsiri bakımından Kur'ân'ın Kur'ân'la, hadislerle, sahabe ve tâbiînin sözleriyle tefsirine yer verilmiştir. Hadis rivâyetleri sahih, zayıf, münker ve mevzû ayırımına tabi tutulmadan aktarılır. Manayı tespitte kıraat ilminden yardım alınmış ayrıca belagate, iraba, şiirle istişhada başvurulmuştur. Belagat başlıklarından; teşbîh, iltifât, mecâz, takdîm ve te'hîr gibi konular işlenmiş, ulûmu'l-Kur'ân'a dair esbâb-ı nüzûl rivâyetlerine, âyetler arasındaki münasebete, âyet sonu gibi fâsılalara ve nâsih mensûh bilgisine dikkat çekilmiştir. Şiirle istişhadın yapıldığı yerlerde Ferezdak, İmru'l-Kays, Mütenebbî gibi meşhur şairlerin şiirleri aktarılmıştır. Ahkâm âyetlerinin tefsirine özen gösterilmiş dört mezhep imamının da görüşlerine yer verilmiştir. Bununla beraber bazen tek bir âyet üzerinden Hanefî ve Şâfi mezheplerinin görüşleri verilirken bazen Şâfi mezhebinin görüşünü aktarmakla iktifa edilmiştir. Fıkhi âyetlerin tefsirinde Zeydî âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir.⁴⁶

Yemenî'nin tefsiri bilhassa Yemen havzasında tefsir alanında önemli bir başvuru kaynağıdır. Fussilet sûresinden Nâs sûresine kadar olan yazmaları çeşitli kütüphanelerde

⁴⁴ Ziriklî, nahiv âlimi olan el-İsferâyînî'nin hayatını aktarırken el-İsferâyînî'ye ait olup içinde "Lübâb" kelimesinin geçtiği iki esere yer verir. Bunlar; *Lübâbü'l-i'râb* ve *Lübbü'l-Lübâb* isimli nahiv eserleridir. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 31. Bağdatlı İsmâil Paşa *Hediyyetü'l-ârifîn* eserinde, Yemenî'nin el-İsferâyînî'ye ait *Lübbü'l-Lübâb* eserine şerh yazdığı bilgisini aktarır. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, II, 527.

⁴⁵ Tâceddin Muhammed el-İsferâyînî, *Lübâbü'l-İ'râb*, 1. baskı, thk. Behâüddîn Abdülvehhâb Abdurrahmân, Riyad: Daru'r-Rifâî, 1984.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, "Menhecü'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihî Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl", 62-96.

bulunur.⁴⁷ Fussilet sûresinden önceki sûrelerin yazılı olduğu sayfalar ise kayıptır. Kütüphanelerde mevcut bulunan Mebâhisü't-tenzîl tefsiri yazmaları halihazırda Yemen'de bulunan Ibb Üniversitesinde bir grup araştırmacı tarafından tahkik edilmektedir.⁴⁸

2.2.3 *Ebyât fî medhi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*

Kral Faysal İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan *Hazânetü't-türâs: Fihrisü Mahtûtât* adlı yazma eser fihrist çalışmasında Fâzıl el-Yemenî adına “Şiir” kısmında *Ebyât fî medhi'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* adında bir eser kayıtlıdır. Vatikan'da Vatikan kütüphanesinde⁴⁹ ayrıca Suudi Arabistan'ın Riyad şehrinde Merkezü'l-Melik Faysal li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye kütüphanesi yazma eser kataloğunda⁵⁰ kayıtlı olan eserin Vatikan nüshasına ulaşılammış Riyad nüshasının ise kütüphanede mevcut olmadığı bilgisine erişilmiştir. Eserin "el-Keşşâf" şerhlerinin dipnotlarından oluşan bir derleme çalışması olduğu tahmin edilmektedir.

2.2.4 *Esâsü't-tevhîd fî ilmi'l-keîâm*

Kral Faysal İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından hazırlanan *Hazânetü't-türâs: Fihrisü Mahtûtât* adlı yazma eser fihrist çalışmasında Fâzıl el-Yemenî adına “Akâid” kısmında kayıtlı *Esâsü't-tevhîd fî ilmi'l-keîâm* adında bir eser bulunmaktadır.⁵¹ Suudi Arabistan'ın Riyad şehrinde Merkez Kütüphanesi yazma eser kataloğunda kayıtlı olan eseri incelediğimizde eserin zahriyesinde yer alan ismin Yemenî'yle aynı dönemde yaşayan onunla aynı şecereyle anılan fakat vefat tarihi hicrî 810 senesinden sonra olan başka birine ait olduğu görülür.⁵²

⁴⁷ Merkezü'l-Melik Faysal, *Hazânetü't-türâs: Fihrisü Mahtûtât*, LXVIII, 546; LXXXIX, 317.

⁴⁸ Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, “Menhecü'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihi Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl”, 65.

⁴⁹ Merkezü'l-Melik Faysal, *Hazânetü't-türâs*, CXV, 951.

⁵⁰ Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, “Menhecü'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihi Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl”, 70.

⁵¹ Merkezü'l-Melik Faysal, *Hazânetü't-türâs*, LIX, 69.

⁵² Yahyâ el-Alevî, *Kitâbu esâsü't-tevhîd*.

Biyografi kaynaklarında yer alan bilgilere göre âlimler önceleri bu iki ismin aynı kişi olduğunu zannederken *Sîretü'l-İmâm Alî b. Salâhuddîn*'in yazarı Yemenî'nin, eserini yaklaşık olarak hicrî 815 yılında tamamladığı bilindiği için biyografisine yer verilen Fâzıl el-Yemenî'den farklı bir şahsiyet olduğu anlaşılmıştır.⁵³ Zira Fâzıl el-Yemenî VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında yaşamışken sîret yazarı aynı yüzyılın ikinci yarısı ve takip eden yüzyılın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde hayatını sürdürmüştür.⁵⁴ Kaynaklarda bahsi geçen karmaşa muhtemelen yazmanın *Hazânetü't-türâs: Fihrisü Mahtûtât* eserine kaydında da yaşanmış, isim benzerliği sebebiyle *Esâsü't-tevhîd* eseri yanlış kişi adına kaydedilmiştir.

2.2.5 *er-Ravzatü'l-hüsnâ fî keşfi meâni'l-esmâi'l-hüsnâ*

Fâzıl el-Yemenî Suudi Arabistan'ın Riyad şehrinde bulunan Merkezü'l-Melik Faysal li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye kütüphanesindeki *Mebâhisü't-tenzîl* yazmasında bu eserin ismine yer vermiştir.⁵⁵ Araştırdığımız kadarıyla eser günümüze ulaşmamıştır.

3. *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'in Genel Mukayesesi

3.1. Muhteva ve Yöntem Açısından Mukayese

Yemenî, *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhlerinin girişlerinde şerhlerini hangi maksatla yazdığını ve başvurduğu yöntemi izah etmiştir. *Dürerü'l-esdâf*'ı yazma sebebini; *el-Keşşâf* şarihlerinin dil bilimsel açıdan, sarf ve i'râb yönünden müşkilleri çözmede yetersiz kalmaları üzerine yazdığını belirterek şerhinin dilbilimsel yönüne dikkat çekmiştir. Ayrıca önceki şarihlerin şerhlerini mezhep taassubuyla yazdıklarını ifade ederek kendisinin bu şerhi insaflı bir dil kullanarak yazacağını ifade eder. Üstelik *el-Keşşâf*'ın önemli konularına değindiği bir haşiye kaleme almaya karar verdiğinden bahseder. Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta kendisinin de mukaddime kısmında belirttiği üzere

⁵³ İbn Ebî'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdûr*, IV, 499.

⁵⁴ Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*, 1145.

⁵⁵ Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd, "Menhecü'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihi Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl", 69.

el-Keşşâf'ın her ibaresini şerh etmemiş, müşkil olduğunu düşündüğü ibarelere şerh düşerek veciz bir eser kaleme almıştır.⁵⁶

Tuhfetü'l-eşrâf'ta ise yine kendisinin mukaddime kısmında belirttiği üzere eserini ilk şerhi *Dürerü'l-esdâf* ve Tîbî'nin *Fütûhu'l-gayb* eserinin birleşimi olarak yazdığı için⁵⁷ sarf-nahiv tahlili, belâgat, kelâmî meseleler gibi birçok konuda *Dürerü'l-esdâf*'tan daha zengin bir içerikle kaleme almıştır. Bununla beraber *Dürerü'l-esdâf*'ta başvurduğu vecizliği *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta da bir ölçüde koruyarak *el-Keşşâf*'ın her ibaresini şerh etmemiş önemli gördüğü yerleri açıklamıştır.

Dürerü'l-esdâf ve *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhlerinin en çok öne çıkan vasıflarından biri dil konularına verdiği önemdir. Yemenî iki şerhinde de Zemahşerî'de geçen şiirlerin neredeyse tamamına yer vermektedir. *El-Keşşâf*'ta geçmekte olan şiirleri aktarırken öncesi ya da sonrasını vererek tamamlamakta, içeriklerini şerh etmekte, garip kelimelerini açıklamakta, sarf-nahiv izahlarına yer vermekte, istişâd yönünü zikretmekte ve şairlerinin isimlerini ve onlar hakkındaki bilgileri aktarmaktadır.⁵⁸

Yemenî'nin şiirlere gösterdiği ilginin yanı sıra şerhlerinde sık sık nahvî ve dilsel tartışmalara girdiği görülmektedir. Başta dil âlimleri olmak üzere *el-Keşşâf* şarihlerinden aktarımlarda bulunarak sık sık dil tartışmaları yapmaktadır. Yemenî'nin bu şiirlere ve Arap diline önem veren yönünü iki şerhinde de görmek onun bu konudaki ilgisinin devamlı olduğunu göstermektedir.⁵⁹

Yemenî genişçe ele alınacağı üzere iki şerhinde de kelâmî konuları tartışmaktan geri durmamaktadır. Kelâmî meseleleri daha çok Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir metinleri üzerinden *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta işlemesi sebebiyle *Dürerü'l-esdâf*'taki kelâmî izahatlarının az olduğu gözlemlenmiştir. Bununla beraber *Dürerü'l-esdâf*'ta da pek çok kelâmî içerikli yorumları olduğu görülür. Mesela Bakara 26-27'de kelâmî izahatlarda bulunmakta, ardından devamında geçmekte olan Allah Teâlâ'nın irade sıfatının ilim sıfatı altında değerlendirilmesi ile ilgili Mu'tezile'nin mezhep görüşünü Mu'tezilî âlimlerin isimleriyle birlikte vermektedir. Bu onun *Dürerü'l-esdâf*'ta da kelâmî âyetlerin şerhinden geri durmadığının örneklerindendir.⁶⁰

⁵⁶ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 1b.

⁵⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b.

⁵⁸ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 277b-280a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 375a-377b.

⁵⁹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 277b-280a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 375a-377b.

⁶⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 19b-20a.

Tüm bunların yanı sıra Yemenî'nin, iki şerhinde de i'tizâlî kavramları ele alırken; *rü'yetullah, halku'l-Kur'ân, el-menzile beyne'l-menzileteyn, adalet, şefaât, hüstün-kubuh, ihbat* gibi meseleleri kelam terimlerine uygun bir şekilde verdiğini görmekteyiz. Bu da onun zamanında i'tizâlî kavramsal çerçevenin yerleşmiş olduğunu göstermektedir.

3.2. Kaynaklar Açısından Mukayese

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın mukaddimesinde *Dürerü'l-esdâf*'ı yazdıktan sonra Tîbî'nin şerhiyle karşılaştığını ve onda İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı ve diğer haşiye yazarlarının görüşlerinin yer aldığını gördüğünü, böylece ilk şerhi *Dürerü'l-esdâf*'ı Tîbî şerhiyle birlikte ele alarak *Tuhfetü'l-eşrâf*'ı kaleme aldığını ifade etmiştir.⁶¹

Yemenî pek çok yerde *Dürerü'l-esdâf*'tan direkt alıntı yapmıştır. Bu alıntıların bazıları dil izahları kabilindendir. Örneğin Sebe 23'te geçmekte olan “إِلاَ مَنْ أَدْنَى لَهُ” ifadesindeki lâm harf-i cerrinin anlamı, muteallakı ve ibarenin manasına etkisini içeren açıklamaları *Dürerü'l-esdâf*'tan olduğu gibi aktarmıştır. Buralarda *Dürerü'l-esdâf*'ın *Tuhfetü'l-eşrâf*'a kaynaklık yaptığını görmekteyiz.⁶²

Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'kadar olmasa da *Dürerü'l-esdâf*'ta da kelâmî konuları ele aldığından bahsedilmişti. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın bu kelâmî meselelerin bazısının şerhinde *Dürerü'l-esdâf*'tan olduğu gibi aktarımda bulunduğu görülür. Örneğin Nisâ 150-151, *Dürerü'l-esdâf*'ın itikadî olarak *el-menzile beyne'l-menzileteyn* konusuna temas ettiği ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın tamamen *Dürerü'l-esdâf*'ın açıklamalarını aktardığı yerlerdendir. Burada *Dürerü'l-esdâf*'ın itikadî bir meselenin şerhinde *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta bulunmayan bilgileri aktardığı ve âyet bazında ondaki itikadî meseleye kaynak teşkil ettiği görülmektedir. Bu örnek aynı zamanda Tîbî'nin meseleye dair yorum yapmadığı yerlerden olduğu için Yemenî'nin kelâmî meseleleri Tîbî metninde karşılaşmadan önce de şerhettiğini göstermektedir.⁶³

Tuhfetü'l-eşrâf bazen olduğu gibi vererek, bazen bazı ibarelerini atlayarak bazen de sözünü özetlemek suretiyle başta kelâmî konular olmak üzere dil izahları, rivâyet nakli,

⁶¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b.

⁶² Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 243a-243b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 318a-318b. Konuya dair bir diğer örnek Kıyâmet 23'tür; Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 301a- 301b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 408a-408b.

⁶³ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 77a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 111a.

İsrâiliyat aktarımı gibi pek çok hususta Tîbî'den nakiller yapmaktadır.⁶⁴ Örneğin Sebe 23'te *Dürerü'l-esdâf*'tan doğrudan yaptığı aktarımların ardından Tîbî'nin “إلا لمن أذن له” ifadesine dair dil izahatlarını bazı açıklamalarını eleyerek vermiştir.⁶⁵ Yine Kıyâmet 23'ü Tîbî'den nahivle alakalı yaptığı alıntıyla şerh etmeye başlamaktadır.⁶⁶ Bakara 55'te de Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta tamamen Tîbî'nin metninden aktarımda bulunduğu görülür.⁶⁷

Yemenî bazı kelâmî meselere sadece *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta değinmiş, *Dürerü'l-esdâf*'ta ise hiç yorum yapmamıştır. Bunun nedeni, onun bu konulara çoğu zaman Tîbî'nin metni sayesinde değinme ihtiyacı hissetmesidir. Örneğin Bakara 55⁶⁸ ve İsrâ 9-10'da⁶⁹ Yemenî, sadece *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî yoluyla ilgili kelâmî meseleleri ele almış, *Dürerü'l-esdâf*'ta ise bu konulara dair herhangi bir şey söylememiştir.

Yemenî'nin birçok yerde Zemahşerî ve Tîbî arasındaki kelâmî tartışmalara hiç dahil olmadığı görülür. Hucurât 11 bunun örneklerindendir. Zemahşerî'nin mezhebini yansıttığı bu kısımda Tîbî'nin yorumu bulunmaktayken Yemenî'nin iki şerhinde de herhangi bir bilgi yer almamaktadır.⁷⁰

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta sık sık “Sâhibu'l-İntisâf” diyerek İbnü'l-Müneyyir'den alıntılar yapmaktadır. Burada Fâzıl el-Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'den yaptığı aktarımları doğrudan onun şerhinden mi aldığı yoksa Tîbî metninden mi alıntıladığı sorusu akla gelir. *Halku'l-Kur'ân* meselesi çerçevesinde ele alınan âyetler üzerinden İbnü'l-Müneyyir'e yapılan atıflar incelendiğinde; Fâzıl el-Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta İbnü'l-Müneyyir'e atıf yaptığı iki yerin Tîbî metninde de yer aldığı görülür.⁷¹ Dolayısıyla bu kısımlarda Fâzıl el-Yemenî'nin Tîbî şerhi dışında İbnü'l-Müneyyir'e bir atıfta bulunmadığı söylenebilir. Şerh metinleri ilgili soru çerçevesinde tetkik edildiğinde elde edilen verilerin bu kanıyı destekler nitelikte olduğu ortaya çıkar. Tîbî, şerhinde İbnü'l-Müneyyir'in Â'râf 143-144'e dair söylediklerini doğrudan vermeyip değerlendirmeye tabi tutarak aktarmaktadır. Yemenî bu kısmı *el-İntisâf*'ta yer

⁶⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 45a-45b.

⁶⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XII, 546; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 318a-318b.

⁶⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XVI, 168-172; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 408a-408b.

⁶⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 492-493; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 45a-45b.

⁶⁸ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 492-493; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 45a-45b.

⁶⁹ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, IX, 251-252; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 217b-218a.

⁷⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 279b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 376b.

⁷¹ Bu atıflar Â'râf 143-144 ve Tahrîm 12'dir.

aldığı gibi değil, Tîbî metninden ufak değişiklikler yaparak alıntılanmaktadır.⁷² Yine bir başka örnek olan Tahrîm 12'nin şerhinde Yemenî, İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini *el-İntisâf* şerhinde geçtiği gibi vermemekte, Tîbî'nin cümleleriyle aktarmaktadır. Üstelik İbnü'l-Müneyyir'in şerhinde görüşünü ifade ettikten sonra araya başka fasılalar girerek serdettiği cümlelerini, Tîbî bu meselenin devamında vermekte, Fâzıl el-Yemenî de Tîbî metninde nasıl geçtiyse o şekilde şerhine aktarmaktadır.⁷³

İncelenen şerh metinlerinde görüldüğü üzere İbnü'l-Müneyyir'in görüşleri Tîbî tarafından alıntılanıp ondan da Fâzıl el-Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhine konu edilmiştir. Söz konusu veriler Fâzıl el-Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini birebir onun eserinden değil, Tîbî şerhi üzerinden ele aldığını ortaya koyar niteliktedir. Bu da Yemenî'nin Tîbî şerhinden istifade etmesinin en önemli katkılarından birinin kaynaklarını zenginleştirmek olduğunu gösterir.⁷⁴ Öte yandan bu kanı, Fâzıl el-Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'de geçmekte olan kelâmî tartışmalara Tîbî metninde yer verildiği kadarıyla vakıf olduğunu gösterir niteliktedir.

Yemenî'nin İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerine Tîbî metni üzerinden ulaştığı kanısını destekler nitelikteki bir örnek de Bakara 226-227'dir. İbnü'l-Müneyyir, *ilâ* meselesinden bahseden söz konusu âyetleri Allah kelâmının işitilmesiyle irtibatlandırarak *el-Keşşâf* tefsirinin bu kısımlarında gizli bir i'tizâl bulunduğunu dile getirmektedir. Buna göre âyette *ilâ* yapanların bekleme süresini vermekte ardından bu sürenin sonunda eşlerine dönme yahut boşanma isteklerinden bahsetmektedir. Zemahşerî boşanmaya azmetmek insanın içinden geçireceği bir şeyken âyetin neden Allah'ın her şeyi işiten olduğunu ifade eden semî' sıfatıyla bittiğinin akla takılabileceğini dile getirir. İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu soruya cevap verirken Allah'ın işitilebilir nitelikte bir şeye cevap verdiğini ispatlama çabasında olduğunu söyler. Yani Zemahşerî'nin boşanma niyetinde olan bir insanın ya mırıldanarak ya da bir şeyler söylenerek Allah'tan başkasının duymayacağı bir şekilde bu niyetini izhar edeceğini ifade etmesi, onun ancak seslerden ve telaffuz edilebilir harflerden oluşan bir şeyin işitilebileceğini ispatlama gayretinin bir

⁷² Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ te'dammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, 2. baskı, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1318/1900 (Keşşâf içinde), I, 505-506; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 547-548; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 151a-151b.

⁷³ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, III, 202; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XV, 522-523; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 398b.

⁷⁴ Yemenî Â'râf 143-144'ün şerhinde Tîbî'den sadece İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini aktarma konusunda istifade etmiş, Tîbî'nin meseleye dair şerhine yer vermemiştir.

sonucudur. İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bu tutumunu Mu'tezile akîdesi üzerinden izah etmiştir.⁷⁵

el-Keşşâf'ın bu ibareleri Tîbî metninde şerhedilmediği gibi *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta da geçmemektedir.⁷⁶ Tîbî'nin İbnü'l-Müneyyir'den aktararak yer verdiği kelâmî konuların *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde ele alınmasının yanında burada olduğu gibi Tîbî'de aktarılmayan bir mevzunun *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta da yer almamasının örneklerine rastlanır. Bu ve benzeri örneklerde İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf* metninden zorlama yaparak çıkardığı i'tizâl eleştirilerinin Tîbî metninde karşılık bulmadığı, Tîbî metninde aktarılmadığı için de *Tuhfetü'l-eşrâf* metnine aktarılmadığı söylenebilir.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 714-719; İbnü'l-Müneyyir, *el-İntişâf*, I, 266; Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 291-292.

⁷⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 381-385; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 65b.

İKİNCİ BÖLÜM: *DÜRERÜ'L-ESDÂF* VE *TUHFETÜ'L-EŞRÂF*'TA ZEYDİLİK VE İ'TİZÂL

1. Yemenî'nin Zeydîlikle İlişkisi ve *el-Keşşâf* Şerhleri

Fâzıl el-Yemenî'nin *Mebâhis* tefsirinden hareketle Zeydî temayülleri olduğu iddia edilmiştir. Bu meseleye dair kaleme alınan makalede Fâzıl el-Yemenî'nin tefsirinde; akide âyetlerini Zeydî mezhebine uygun yorumladığı, müfessirlerin görüşlerini aktaracağı zaman Zeydî âlimlerin görüşlerini tercih ederek bu görüşlere karşı çıkmadığı bütün bunların yanı sıra usûl ve fîrû açıdan Zeydî imamları takip ederek nassan ve tasrihan onların sözlerini aktardığı belirtilerek Zeydî temayülleri olduğu söylenmiştir.⁷⁷

Bu başlık altında Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî olduğu iddiası hem biyografi kaynaklarında geçtiği şekliyle ele alınacak hem de Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhi kelâmî yönden konu bazlı incelemeye tabi tutularak Mu'tezile ve Zeydiyye mezhebinin benzeştiği ve ayrıştığı noktalar Fâzıl el-Yemenî'nin şerhi üzerinden incelenerek aynı zamanda *el-Keşşâf* şârihinin itikâdî duruşu söz konusu iddialar ışığında değerlendirilecektir.

1.1. Zeydî Biyografi Kaynaklarındaki Veriler

Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî olduğuna işaret eden, ulaşılabilen kaynaklar arasında en eskisi Ahmed b. Sâlih İbn Ebi'r-Ricâl (1092/1681) tarafından kaleme alınan *Matlau'l-budûr ve mecmau'l-buhûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye* isimli Zeydî biyografi eseridir. Müellif Yemenî'nin biyografisini aktarırken itikâdî görüşü ile ilgili '*bidatlerin ortaya çıkması onun gibilerin kendilerini gizlemesini gerektirdi*' ifadelerini aktarır.⁷⁸

Eserde müellif, çeşitli sebeplerden ötürü Zeydî olduğunu gizlemek durumunda kalan kişilerle ilgili aktarımlara yer verir. Örneğin; Zeydî İmam el-Mansûr-Billâh İbnü'r-Reşîd el-Kâsım b. Muhammed b. Alî ez-Zeydî (ö. 1029/1620) Zeydî olması sebebiyle

⁷⁷ el-Haddâd, "Menhecû'l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî fî Tefsîrihî Mebâhisü't-Tenzîl ve Mefâtihi Ebvâbi't-Tevîl", 70.

⁷⁸ İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-budûr*, IV, 501.

sözel tarize maruz kalmış aynı şekilde *Hediyyetü'r-râğibîn* eserinin yazarı el-Hâdî b. İbrâhîm de benzer bir muameleyle karşılaşmıştır. Bu konuya dair verdiği bir diğer örnekte Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî olmasından ötürü mezhebini gizlediğine açık bir işaret vardır. Buna göre Abdullah b. el-İmâm Şerefü'd-dîn hac yaptığı yıllarda Irak Zeydîlerinden biriyle tanışmıştır. Hanefî müşterilerine ücretle kitap nesheden Iraklı Zeydî, bir gün onu çağırarak kitapta karşılaşmış olduğu yazıyı ona aktarmak istemiştir. Buna göre kitapta “Zeydîlerin Hz. Muhammed'den sonra nübüvvetin devam ettiği iddiasında bulundukları” yazmaktadır. Iraklı Zeydî: “Şu açık iftiraya bakar mısın! Seyyid Alevî kendisini gizleyerek canını korumakla çok iyi etmiş.” demiştir.⁷⁹

İbn Ebi'r-Ricâl bu örneklerle Zeydiyye mezhebine mensup kişilerin yaşadıkları toplumlarda karşılaştıkları kötü muameleleri ve mezhepleri üzerinden yapılan yanlış değerlendirmeler sebebiyle kimliklerini gizlemek zorunda kaldıklarını anlatmaktadır. Kitabın Zeydî âlimlerin biyografilerini bir araya getiren bir eser olmasının yanı sıra Yemenî'nin Zeydî olduğu iddiasının söz konusu ibarelerle desteklenmesi onun müellif tarafından Zeydî kabul edildiğini ortaya koyar niteliktedir.

Çağdaş dönemde kaleme alınan bazı Zeydî biyografi kaynaklarında Fâzıl el-Yemenî'nin hayat hikayesinin ve eserlerinin yer aldığını görmekteyiz. Bu kaynaklardan biri Abdüsselam b. Abbas el-Vecih'in (2022) *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye* adlı eseridir. Müellif kitabında Yemenî'nin biyografisine ayrıca yazmış olduğu tefsir, iki *el-Keşşâf* şerhi ve nahiv eserine yer vermiştir. Benzer şekilde Seyyid Ahmed el-Hüseynî tarafından kaleme alınan *Müellefâtü'z-Zeydiyye*'de Fâzıl el-Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhine ek olarak nahiv eseri yer alır.⁸⁰ Son dönemde kaleme alınan Zeydî biyografi eserlerinde Yemenî'ye yer verilmesi çağdaş müellifler tarafından Zeydî mezhebine mensup görüldüğünü ortaya koyar.

1.2. Yemenî'nin Şerhlerindeki Veriler

Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî olduğu iddiasını incelemek için *el-Keşşâf*'ta geçmekte olan kelâm âyetlerinin şerhinde başvurduğu mezhebî tavrı görmek gerekir. Yemenî'nin

⁷⁹ İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla'u'l-büdûr*, IV, 501.

⁸⁰ Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, *A'lâmu'l-müellifîn ez-Zeydiyye*, s. 1144-1145; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *Müellefâtü'z-Zeydiyye*, II, 179.

şerhlerinde Zeydîliğe dair söylemleri, bu mezhebin Şiîliğın bir fırkası olarak görülmesi sebebiyle Şîa için önemli meseleler olan *imâmet*, *ifk hadisesi* ve *takiyye* üzerinden incelenecektir. Bu meseleler arasında bilhassa *imâmet* bahsi, Zeydiyye'yi Şîanın diğerk fırkalarından ayıran bir mesele olması sebebiyle genişçe ele alınacaktır. Son olarak Zeydiyye'yi Mu'tezile'den ayrılan bir mesele olan *mürtekib-i kebîrenin ardında namaz kılmak* bahsi incelenecektir.⁸¹

1.2.1. İmâmet

Zemahşerî Bakara 124'te geçmekte olan Allah'ın Hz. İbrahim'in soyundan gelen kimseleri önder kılacağı fakat bu va'din zalimleri kapsamadığı ifadesini fasık bir kimsenin devlet başkanı olamayacağına delil gösterir. Ardından bu görüşü desteklemesi bakımından Ebû Hanîfe'nin zalim Abbâsî halifesi Mansûr'a (ed-Devânîkî) karşı Zeyd b. Alî'nin başkaldırısını destekleyerek ona her türlü maddi ve manevi desteğın verilebileceğı hususunda gizli bir fetva verdiğini aktarır. Üstelik Ebû Hanîfe'nin, Zeydîler tarafından Abbâsî yönetimine karşı başlatılan ilk isyan olarak bilinen Muhammed b. Abdullah isyanına ardından kardeşi İbrâhim b. Abdullah tarafından başlatılan isyana destek verip onların safında mücadele ederek öldürölen bir kişı için "Keşke onun yerine ben olsaydım" şeklindeki ifadelerine yer verir.⁸²

Zemahşerî'nin tefsirinde Zeyd b. Alî ve onun ardından gelen Muhammed b. Abdullah ve kardeşi İbrâhim b. Abdullah gibi Zeydî imamların başlattığı isyanları destekler mahiyette yaptığı aktarımlar, Mu'tezile ulemasının siyâsî noktada Zeydî imamlara olan desteğini ve yakınlığını yansıtmassı bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra *el-Keşşâf*'ta Ebû Hanîfe ile ilgili yer verilen ifadeler de daha ilk yıllarından itibaren Hanefîlerin Zeydîlerle olan yakınlaşmasını göstermesi bakımından dikkat çeker. Bu kısım Zeydîlerin amelde Hanefî kabul edilmelerinin siyâsî uzantısının ilk nüvelerini görmemizi sağlamaktadır.

⁸¹ Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *DİA*, İstanbul, 2013, XLIV, 328-331. Meselelere dair incelenecek âyetlerin belirlenmesinde şu makaleden istifade edilmiştir: Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Şiîlere Yönelik Eleştirileri", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Ekim 2019), 99-108.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 500-503.

Fâzıl el-Yemenî'nin Zemahşerî'nin Zeydî imamları destekleyen sözlerine karşı yaklaşımı incelendiğinde; *Dürerü'l-esdâf*'ta öncelikle *el-Keşşâf*'ta geçen bilginin hatalı olduğunu belirttiği görülür. Zeyd b. Alî'nin *el-Keşşâf*'ta kendisine “ed-Devânîkî” lakabıyla yer verilen Abbâsî halifesi Ebu Ca'fer el-Mansûr'a karşı değil de Emevî devletinin son halifelerinden olan Hişâm b. Abdülmelik b. Mervân'a karşı isyan başlattığını ve Irak valisi Yûsuf b. Ömer es-Sekafî tarafından öldürüldüğünü aktarır. *el-Keşşâf*'ta geçmekte olan Abbâsî halifesi Ebû Cafer el-Mansûr'a karşı başlatılan isyanı, Muhammed b. Abdulah ve kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın çıkardığını ifade eder. Ebû Hanîfe'nin bahsi geçen üç Zeydî imamın farklı zamanlarda çıkardıkları isyanlar lehine gizli fetvalar verdiğini dile getirir (يفتي بإمامة محمد و عبد الله). Yemenî ayrıca Ebû Hanîfe'nin isyanı destekleme sebebinin Abbâsî hükümdarı Mansûr'un onun içeceğine zehir katarak onu zehirlenme teşebbüsünde bulunması olarak açıklar.⁸³

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta ise Ebû Hanîfe'nin Zeyd b. Alî isyanında verdiği fetvada ona destek olmayı vacip olarak nitelendirdiğini, ona çokça mal gönderdiğini hatta onunla beraber isyana katılamadığı için özür beyan ettiğini aktarır. Zeyd b. Alî'yi öldüren Yûsuf b. Ömer es-Sekafî için ‘le’anehullâh’ ifadesini kullanır. Ayrıca Mansûr'un zalim bir insan olduğuna ve Fâtıma ıyâlinden binlerce kişiyi öldürdüğüne değinir. Son olarak Ebû Hanîfe'nin Emevî halifesi zamanında yaşanan Zeyd b. Alî isyanına (122) tanık olup Abbâsî halifesi Mansûr'un hilafetinde de hayatta olduğunu böylece o dönemde yaşanan Muhammed b. Abdullah isyanı (145) ve İbrâhim b. Abdullah isyanına (145) şahit olduğunu aktarır.⁸⁴

Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerinde Zeydî imamları isyanlarında destekleyen Zemahşerî'nin gösterdiği tavrı devam ettirdiğini Zeyd b. Alî'yi öldüren Yûsuf b. Ömer es-Sekafî'yi lanetlediğini ve Zemahşerî'nin tarihi olayları aktarırken yaptığı yanlış aktarımları düzelttiğini görmekteyiz.

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın pek çok yerinde Tîbî metnini takip etmekteyken Tîbî'nin şerhindeki isyan karşıtı ifadelerin aksine Zeyd b. Alî'yi öldüren kişiyi lanetleyerek isyanı destekleyen bir tavır sergilemesi bu meselede kendisinin de

⁸³ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 25b-26a.

⁸⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 52a-52b.

tıpkı Zemahşerî gibi Zeydî imamların yanında olduğunu gösterir.⁸⁵ Bu yaklaşımında onun Zeydî olduğuna dair bir ipucu vardır.

İmâmet meselesinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında açıkça Şii eleştirisi yapmakla beraber Fâzıl el-Yemenî'nin yorum yapmadan geçtiği âyetleri inceleyelim. Zemahşerî İnşirâh 7'de geçen “فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ” ibaresini Şii kıraat âlimlerinin “فَانصَبْ” şeklinde okuyarak “Alî'yi imam olarak tayin et!” anlamını verdiklerini fakat bu yorumun bidat olduğunu aktarır.⁸⁶ Fâzıl el-Yemenî söz konusu ibarelerle ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

Neml 22'de Hüdhüd, Sebe krallığının durumu hakkında Hz. Süleyman'a bilgi ulaştırdıktan sonra ona; “*Ben senin tam olarak bilmediğin bir şeyi tüm yönleri ile öğrenmiş bulunuyorum.*” der. Zemahşerî âyetle geçen bu ibareleri tefsir ederken Allah Teâlâ'nın Hz. Süleyman'a yarattıkları arasında en küçük mahlukun bile onun bilmediği bir şeyi tüm yönleriyle kuşatacak bir bilgiye sahip olabileceğini göstererek bir ders verdiğini aktarır. Tefsirin devamında bir peygamberin dahi bilgisi nakıs olabilirken Râfîzîlerin imamları için nasıl her şeyi bildiklerini ve kendi zamanlarının en bilgili isimleri olduklarını iddia ettiklerini sorgular.⁸⁷

Fâzıl el-Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta Zemahşerî'nin Râfîzî eleştirisine yer verdiği bölümü atlayarak aynı ibarelerde geçmekte olan “Sebe” kelimesini şerh etmeye başlar. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta da benzer bir tavırla karşılaşırız. “كَافِحٌ سَلِيمَانٌ” ibaresinin manasını açıklayarak bazı dil tahlilleri yaptıktan sonra bu ibarenin hemen ardından gelen Zemahşerî'nin Hüdhüd'ün bilgisinin karşısında Hz. Süleyman'ın durumuna dair verdiği bilgileri ve Râfîzîlerle ilgili eleştirilerini kapsayacak altı satırın tamamını atlayarak bir sonraki konu olan “Sebe” kelimesinin etimolojisiyle ilgili yorumdan devam eder.⁸⁸

Şîa'nın, ilk halifeleri hak gaspçısı olarak görmesine mukabil Zemahşerî'nin Hz. Ebûbekir'in hilafeti üzerinden *el-Keşşâf*'ta yer vermiş olduğu ibareler ve Fâzıl el-Yemenî'nin bu konudaki tavrı incelenmelidir. Örneğin Tevbe 40'ta Medine'ye hicret esnasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir'in birlikte Sevr mağarasında bulundukları zaman anlatılır. Zemahşerî söz konusu âyeti tefsir ederken bu âyetten hareketle Hz.

⁸⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 77-79; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 52a-52b.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 1352-1353.

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 1073.

⁸⁸ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 225a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 294a.

Ebûbekir'in sahâbîliğini inkar etmeyi Kur'ân'ı inkarla eş değer görür. Zemahşerî'nin bu yorumu, ilk üç halifeyi hak gaspçısı olarak gören Şîa'nın inançlarına reddiye niteliği taşımaktadır.⁸⁹

Fâzıl el-Yemenî *Dürerü'l-esdâf* ta, Zemahşerî'nin “Kim Ebûbekir'in sahâbîliğini inkar ederse” (من أنكر صحبة أبي بكر) ifadesini şerh ederken burada Zemahşerî'nin Hz. Ebûbekir'in sahâbîliğini kabul etmemesinden ötürü kafir olarak nitelediği kişinin “iz yekûlü li-sâhibihî” âyetini inkar eden kimseler olduğunu söyler.⁹⁰

Burada Fâzıl el-Yemenî'nin Hz. Ebûbekir'in hilafeti konusunda doğrudan açık bir beyanda bulunmadığını görmekteyiz. Fakat söylemleri Zemahşerî'nin kastettiği kafir kişi için, sanki Hz. Ebûbekir'in sahâbîliğini inkar etmesinden dolayı değil de âyeti inkar etmesi gibi genel bir sebepten ötürü küfürle itham edildiğini ifade eder. Bu bakımdan ele alındığında Yemenî, Zemahşerî'nin sözünü te'vil etmeye çalışmış ve gizli bir savunmacı dile başvurmuş gibidir. *Tuhfetü'l-eşrâf* ta ise Hz. Ebûbekir hakkında yorum yapmadan âyetin bu kısmını geçtiğini görmekteyiz.⁹¹

Zemahşerî'nin Hac 40'ta geçen Allah'ın kendi dinine yardım edene yardım edeceği ibarelerini ilk dört halifeye yorumlayarak Şîa'nın hulefâ-yi râşidîn hakkındaki görüşüne karşı çıktığını görmekteyiz. Zemahşerî burada gaybî bir haberin söz konusu olduğunu ve bu âyetle hulefâ-yi râşidîn'in idarelerinin sahih olduğunu aktarır. Çünkü Allah yeryüzünde iktidar sahibi olma ve adil bir şekilde emrini yerine getirme vazifesini onlara vermiştir.⁹² Zemahşerî bu yorumuyla açık bir şekilde herhangi bir eleştiri yöneltmeksizin râşid halifelerin yönetimini kabul etmiş ayrıca onların âyetle sabit bir şekilde Allah'ın yardımına mazhar olduğunu dile getirmiştir.

Fâzıl el-Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf* ta râşid halifelerle ilgili ibarelere değinmediğini⁹³ *Tuhfetü'l-eşrâf* ta da tıpkı *Dürerü'l-esdâf* ta olduğu gibi râşid halifelerden bahseden paragraftan hemen önceki cümleye şerh düşüp ilgili paragraftaki

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 85.

⁹⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 123b-124a.

⁹¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 166a.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 553; Altun, “Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Şiilere Yönelik Eleştirileri”, s. 103.

⁹³ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 202a.

“tulekâ” ibaresini dil tahliline tabi tuttuktan sonra hulefâ-yi râşidîn hakkında herhangi bir yorum yapmadan diğer âyetten devam ettiğini görmekteyiz.⁹⁴

Zemahşerî Nur 55’te geçmekte olan Allah’ın iman edip sâlih amel işleyenlere yeryüzünde egemenlik vereceği ve içinde bulundukları korku durumunu güvene çevireceğine dair ifadeleri dört halîfeye yorar. Müminler Mekke’de yaşadıkları sıkıntı dolu günlerin ardından Medine’ye hicret etmiş fakat sıkıntılar orda da peşlerini bırakmamış, Medine’deki günleri müşriklerle yaptıkları savaşlarla geçmiştir. Allah onların bu korku dolu günlerini, onlara doğunun ve batının pek çok ülkesine hakim oldukları büyük bir saltanat vererek güven ortamına tebdil etmiştir. Zemahşerî ilgili âyetin o saltanata erişilen hulefâ-yi râşidîn dönemine işaret ettiğini ve dört halifenin hilafetine delil teşkil ettiğini dile getirir. Ardından bu iktidara işaret eden Tirmizî hadîsini zikreder: “Benden sonra hilafet otuz senedir; sonra Allah dilediği kimseyi melik yapacak, artık krallık olacak, sonra soygunculuk, yol kesme, kan dökme ve zulmen mallara el koyma olacak.” (Tirmizî, “Fiten”, 48) Zemahşerî âyetin yanı sıra Tirmizî hadîsinin de işaret ettiği gibi Allah’ın va’dinin 30 yıllık hulefâ-yi râşidîn dönemini kapsadığını dile getirir.⁹⁵

Fâzıl el-Yemenî’nin iki *el-Keşşâf* şehinde de hulefâ-yi râşidînden bahseden kısımdaki başta “hilâfe” kelimesi olmak üzere bazı kelimeleri dilsel yönden açıklamış fakat bununla yetinerek konuya hiç temas etmeden diğer âyetin şerhine geçmiştir.⁹⁶

Fetih 16’da Hudeybiye’den geri duranlara hitaben şöyle söylenmiştir: “Yakında çetin güç sahibi bir topluluğa karşı çağrılacaksınız; ya kendileriyle savaşacaksınız yahut müslüman olacaksınız.”. Zemahşerî burada bahsi geçen çetin güç sahibi topluluğun Müseylimetülkezzâb ve kabilesi ya da Hz. Ebû Bekir’in savaştığı mürtedler olduğunu söylemiştir. Çünkü Zemahşerî’nin aktardığına göre Ebû Hanîfe, sadece Arap müşriklerinin ve mürtedlerin Müslüman olmak veya öldürülmek dışında hiçbir seçeneği yoktur demiştir. Bu durumda âyette bahsedilen kavim ancak Zemahşerî’nin tefsirinde yer verdiklerinden ibaret olmalıdır. Zemahşerî buradan hareketle bu âyetin, Hz. Ebû Bekir’in imametine delil teşkil edeceğini belirtmiştir. Zira bedevî Araplar, Hz. Peygamber hayattayken bu tarz harplere çağırılmamışlardır. Buna mukabil bedevî Arapların bu tarz

⁹⁴ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf*, v. 260b.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 782.

⁹⁶ Yemenî, *Dürerü’l-esdâf*, v. 212b; Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf*, v. 273a.

harplere çağırıldığı dönem Hz. Ebû Bekir'in halife olduğu dönemdir. Dolayısıyla bu âyetten ona göre Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'den sonraki halife (imam) olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁷ Tîbî, Râzî üzerinden meseleye değinmiş ve bu âyette bedevîleri harbe çağırarak kişinin Hz. Ebû Bekir ve sonrasındaki halifeler olduğu yönündeki sözlerini aktarmıştır.⁹⁸ Yemenî'nin ne *Dürerü'l-esdâf*'ta ne de *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta bu konuya değinmediği görülmektedir.

Bakara 124'te Fâzıl el-Yemenî iki şerhinde de Zeydî imamı destekleyen ifadeler yer vermiştir. Bu âyet dışında imâmet meselesini ele alan diğer yerlerde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta yer verdiği konuya dair Şîa'yı eleştiren söylemlerine karşı sessiz kalmayı tercih ettiği görülmektedir.

1.2.2. İfk Hadisesi

İfk hadisesi ile ilgili nazil olan Nur sûresi 23, 24 ve 25. âyetlerin tefsirinde Zemahşerî Hz. Âişe'nin masumiyetine ve ona atılan iftiranın çirkinliğine vurgu yapmış, bu iftirayı atanların lanetlendiğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'ân'ın tamamı incelense Hz. Âişe'ye atılan iftiraların muhataplarına yöneltilen kadar sert başka âyetlere rastlanmaz. Hem cehennem azabıyla tehdit edilmişler hem de iki cihanda lanetlenmişlerdir. Üstelik elleri ve ayakları da aleyhlerinde şahitlik edecektir. İbn Abbas'ın Arefe günü yaptığı bir sohbette kendisine sorulan soruya Hz. Âişe'ye atılan iftira dışında tövbe edenlerin tüm günahlarının affedileceği cevabını aktararak konunun ehemmiyetine işaret eder. Âyetteki bu vurgunun Hz. Peygamber'in yüce konumu sebebiyle yapıldığını, konunun bu denli hassas bir mevzu olmasının da onun eşine atılan bir iftira olmasından kaynaklandığını dile getirir. Şîa'nın Hz. Âişe karşıtlığı düşünüldüğünde Zemahşerî bu tavrı Şîa karşıtı bir söylem olarak görülebilir.⁹⁹

Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta Hz. Âişe'ye atılan iftirayla ilgili Nur sûresindeki âyetlerde Zemahşerî'nin yaptığı uzun açıklamaların hepsini yorum yapmadan atlamış fakat “muhsenât” kelimesinde yapılan teşbih üzerinden, bu kavramın hem Hz. Âişe'yi

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 248.

⁹⁸ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XIV, 392.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 716-720; Altun, “Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Şîilere Yönelik Eleştirileri”, s. 104.

hem de onun şahsında benzer ithama maruz kalan tüm müslüman kadınları kapsadığını dile getirerek ifk hadisesindeki konumunu belli etmiştir.¹⁰⁰

Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Nûr 26'nın şerhinde Hz. Âişe'nin beraatini ifade edecek ibareler kullandığı görülmektedir. Şerhte Allah'a güvenmeleri neticesinde Allah'ın o iftiraya uğrayan mümin kadınlara ecirlerini vereceğini aynı şekilde bu ithamlardan beri olmaları sebebiyle Allah'ın onları bağışlayacağını ifade etmiştir. Bütün bunlar ancak onun temiz ve iftiralardan beri olması sebebiyledir.¹⁰¹ Fâzıl el-Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta ilgili kısmın şerhinde çoğunlukla dil tahlilleri yapmakla beraber bilhassa 26. âyetin tefsirinde Hz. Âişe'nin beraatini doğrulayacak ibareler kullandığı görülür.

1.2.3. Takiyye

Zemahşerî Nahl 106'nın tefsirinde Mekke ehlinin durumunu aktarmaktadır. İslamın ilk yıllarında müşrikler müslümanları çeşitli eziyetlere maruz bırakarak dinden döndürmeye çalışıyorlardı. Kimi bu eziyetlere dayanamayarak dinini terk ediyor kimi de kalbi imanla dolu olduğu halde inkar ettiğini söyleyerek bu eziyetlerden kurtulmaya çalışıyordu. Zemahşerî burada Yâsir ailesini örnek vererek Sümeyye ve Yâsir'in müşriklerin işkenceleri karşısında dinlerinden vazgeçemedikleri için canlarından olduklarından bahsetmektedir. Oğulları Ammâr ise müşriklerin elinden kurtulmak için inkar ettiğini söylemek zorunda kalmıştır. Şii müfessirler âyette yer verilen Ammâr'ın imânını gizlemek zorunda kalması durumunu, *takiyye* yapmaya maruz kalma olarak yorumlamışlardır. Zemahşerî burada karşılaştırma yapılacaksa Yâsir ve Sümeyye'nin tavrının dini yüceltmek bakımından Ammâr'a nazaran daha doğru olduğunu söylemektedir. Böylece Şii müfessirlerin iddiasının aksine *takiyye*den kaçınmanın daha efdal olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰²

Fâzıl el-Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf* şerhinde Zemahşerî'den farklı olarak Ammâr değil de Selmân üzerinden durumu aktardığını görmekteyiz. Buna göre Selmân Hz. Peygamberin yanına gelmiş, Peygamberimiz de ona “Hiç üzülme! Eğer sana tekrar aynı

¹⁰⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 209a.

¹⁰¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 269a-269b.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 1037-1039.

şekilde davranırlarsa onlara aynı sözü söyle.” buyurmuştur.¹⁰³ Bu şerhinde *takiyye*ye dair yorum yapmayan Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Zemahşerî'nin Ammâr ve Yâsir'in durumunun daha iyi olduğuyla ilgili ibarelerine düştüğü şerh, *takiyye* konusundaki duruşunu ortaya koyar niteliktedir. Yemenî konuya dair şöyle demektedir: “İslâm'ın yüceliği bakımından bu daha efdaldır. Çünkü ‘Din muhalifi kişinin müslüman kimsenin elinden geleni yaptığını ve onu sadece dininin rahatlattığını görmesi onda böyle bir dinin ancak hak olabileceği inancını oluşturur.”¹⁰⁴ Bu cümleler Fâzıl el-Yemenî'nin tıpkı Zemahşerî'de olduğu gibi *takiyye* yapmaktansa açıkça dinini dillendirmenin daha efdal olacağı yönündeki görüşünü ortaya koyar.

1.2.4. Mürtekib-i Kebîrenin Ardında Namaz Kılmak

Zemahşerî'nin Bakara 26-27'nin tefsirinde *mürtekib-i kebîrenin* dünyadaki ahvalinin ne olduğunu anlattığı kısımda Zeydiyye'ye göre fasığın arkasında namaz kılınmanın caiz olmadığı görüşüne yer verdiği görülür. Yemenî iki şerhinde de Zeydiyye'nin bu görüşüne istidlal kabilinden “Din hususunda cüretkâr olan kişi (fasık) size imamlık etmesin.”¹⁰⁵ hadîsini aktarmaktadır.¹⁰⁶ Burada Zeydiyye'ye göre fasığın arkasında namaz kılınmayacağı ile ilgili Hz. Peygamber'in hadîsini zikrederek onların görüşünü temellendirmesi dikkat çekmektedir. Aktardığı hadîsle *mürtekib-i kebîrenin* dünya ahvalinde gördüğü muamele konusunda Zeydiyye'nin görüşüne katıldığı düşünülür. Hadisin Zeydî kaynaklarda geçiyor olması da Yemenî'nin Zeydî olduğu sorgulamasında önem arz eder. Hadîse önce *Dürerü'l-esdâf*'ta ardından *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta yer vermesi Yemenî'nin mezhep görüşündeki istikrarı ortaya koymaktadır.

Fâzıl el-Yemenî'nin hayat hikayesi ve eserleri Zeydî biyografi kaynaklarında yer almakta bilhassa *Matla'u'l-büdü'r*'da Zeydî olduğuna dair açık işaretler bulunmaktadır. *el-Keşşâf* şerhlerindeki veriler incelendiğinde Yemenî'nin bilhassa *imâmet* bahsinde geçmekte olan Bakara 124'te Zeydî imamlara yönelik desteğini açık bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra *mürtekib-i kebîrenin* ardında namaz kılmakla ilgili

¹⁰³ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 165a.

¹⁰⁴ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 216a.

¹⁰⁵ Bu rivayet daha çok Hz. Ali'ye nispetle Zeydî kaynaklarda geçmektedir. Bkz: İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, I, 312; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, III, 194.

¹⁰⁶ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 20a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 41a.

el-Keşşâf'ta ve Tîbî şerhinde yer almayan üstelik Zeydî kaynaklarda geçmekte olan bir hadise iki şerhinde de yer vermesi bu kanıyı güçlendirecek bir veri niteliğindedir. Aynı zamanda hadisin iki şerhinde de yer alması Zeydîliğe dair görüşlerindeki istikrarı ortaya koyar.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta bilhassa *imâmet* bahsine dair açık bir şekilde yaptığı Şîa eleştirilerine karşı Yemenî'nin sessiz kalması, onun Zeydî oluşu hususunda eldeki açık verilerle çelişir nitelikte değildir. Çünkü Zeydîler Hz. Ali'nin halife olması gerektiği ve buna binaen Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın halifeliğinin geçersiz olduğu düşüncesine sahip diğer Şîi mezhepler kadar katı değillerdir. Zeydîler efdal olarak gördükleri Hz. Ali varken mefdûlün yani diğer halifelerin de hilafetini caiz görmektedirler. Dolayısıyla bu konuda Şîa'yı eleştiren Zemahşerî'nin eleştirilerine cevap vermeyen tavrı, eldeki verilerle çatışmak bir yana bilakis daha çok destekler mahiyettedir.

Bununla beraber Yemenî'nin şerhlerinde Zeydî olduğunu açıkça dile getirmediği görülmektedir. Zeydîliğin siyâsî uzantılarının olması sebebiyle *Matla 'u'l-büdûr* eserinde geçtiği üzere yaşadığı dönemdeki Zeydîler mezhebî söylemlerini gizleme gayretinde olmuşlardır.¹⁰⁷ Yemenî her ne kadar *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta takiyyeyi tasvip etmediğini ifade etmişse de temkinli yaklaşımı onun da benzer bir endişe taşıdığını düşündürmektedir.

¹⁰⁷ İbn Ebi'r-Ricâl, *Matla 'u'l-büdûr*, IV, 501.

2. *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta İ'tizâl İzleri

Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta kelâmî meseleleri tefsir ederken mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin görüşlerini açık bir şekilde dile getirmiştir. Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta *el-Keşşâf*'ın değindiği kelâmî meseleleri ele almış, *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta da Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in eleştirileri üzerinden görüşlerini zenginleştirmiş ve derinleştirmiştir. Bu başlık altında *rü'yetullah*, *halku'l-Kur'ân*, *mürtekib-i kebîrenin durumu* ve *şefa'at* mevzuları şerhler arasında mukayese edilerek incelenecek ve Yemenî'nin bu meselelere dair görüşleri ele alınacaktır.

2.1. Rü'yetullah

Allah Teala'nın ahirette mümin kullar tarafından görülüp görülmeyeceği mezhepler arasında *rü'yetullah* kavramı etrafında tartışılmıştır. Mu'tezile gözle görülmenin bir mekan ve yöne sahip hâdis varlıkların özelliği olduğunu ifade ederek “kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid” ilkesi gereği bu dünyada Allah Teâlâ'yı göremediğimiz gibi ahirette de onu göremeyeceğimizi söyler. Ehl-i sünnet ise dünyadaki sınırlılıkların ahirette geçerli olmadığını ve bir mümine ahirette verilecek en büyük ödülün Allah Teâlâ'nın cemalini seyretmek olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁸

Rü'yetullah meselesinde pek çok âyet ele alınmış, her mezhep konuyla ilgili âyetleri kendi görüşü doğrultusunda yorumlamıştır. Mu'tezile Hz. Musa'nın kavminin Allah Teâlâ'yı görme talebini konu edinen Bakara sûresi 55. âyeti ve Nisâ 153'ü *rü'yetullah*ın reddine delil göstermiştir. Zemahşerî Bakara 55'in tefsirinde aklî delili ön plana çıkararak cisim ve araz kategorisinde olup yön bildiren şeylerin görülebileceğini dolayısıyla Allah Teâlâ'nın bundan münezzeh olduğunu ifade eder. Yine Nisâ 153 ile istidlalde bulunarak *rü'yetullah*ı kabul eden Ehl-i sünnet için “*O'nu yaratıklarına benzetenlere yazıklar olsun, üzerlerine yıldırımlar düşsün!..*” şeklinde ağır ifadeler kullanır. Mu'tezile'nin bu delillendirmelerine mukabil Ehl-i sünnet ulemâsı Yûnus 26'da sözü edilen *ziyâdenin* *rü'yetullah*a işaret ettiğini söyleyerek ahirette Allah Teâlâ'nın

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, IV, 33-240; Bâkılânî, *el-İnsâf*, 170-186; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 74-81.

görülmesini müminlerin karşılaştacağı en büyük ödül olarak kabul etmişlerdir. Ehli sünnet Secde 10'da ve Ankebût 5'te geçen *likâya* "rü'yet" manası vererek bu âyetleri de rü'yetullahın gerçekleşeceğine delil olarak sunmuştur.¹⁰⁹

Rü'yetullah tartışmalarına zemin teşkil eden Kıyâmet 23 ve A'râf 143'ün araştırma konusu olan eserlerde nasıl ele alındığı mukayeseli olarak incelenecektir. Zemahşerî *el-Keşşâf* tefsirinde Kıyâmet 22-23'te geçen "*O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.*" ibarelerini tefsir ederken "nazar" kelimesine "beklemek ve ümit etmek" anlamlarını vererek âyetin "Onlar nimet ve ikramı sadece Rablerinden beklerler; tıpkı dünyada sadece O'ndan korktukları ve O'na ümit bağladıkları gibi" manasına geldiğini ifade eder.¹¹⁰

Fâzıl el-Yemenî *Dürerü'l-esdâf'ta* ilgili açıklamaları şerh ederken *el-Keşşâf* muhaşşilerinden birinin rü'yetullahı reddetmesi sebebiyle Zemahşerî'ye yönelttiği eleştirilere ve rü'yet konusundaki delillendirmelerine yer verir. Yemenî bu eleştiriler karşısında Zemahşerî'yi savunarak muhaşşinin rü'yetullahın gerçekleşeceğine dair ileri sürdüğü delilleri eleştirir. Açıklamalara göre muhaşşî "nazar"ın "beklemek" (*intizâr*) anlamına gelmediğini, beklemenin ölümden daha zor olmasından ötürü cömertlerin en cömerti olan Allah Teâlâ'nın bunu kullarından istemeyeceğini ifade eder. Bunun yanı sıra "nazar"ın "ilâ" harf-i cerriyle kullanıldığında "rü'yet" yani bakmak manasına geldiğini söyleyerek Kur'ân âyetlerinden ve beyitlerden görüşünü destekler mahiyette örnekler aktarır. Fâzıl el-Yemenî muhaşşinin bu delillerine karşılık "intizâr"ın umutsuz bir bekleyiş durumunda zor olduğunu oysa Kıyâmet gününde pek çok nimetle karşılaşan müminlerin Allah Teâlâ'nın cömertliğini beklemede asla umutsuzluğa kapılmayacaklarını, dolayısıyla bunun zor bir durum olmadığını dile getirir. Muhaşşinin "nazar"ın "ilâ" ile kullanıldığında sadece "rü'yet" yani "bakmak" manasına geldiği yönündeki görüşüne de karşı çıkarak "ilâ" harf-i cerriyle kullanılıp "intizâr" manasına gelen âyetlerden ve beyitlerden örnekler verir.¹¹¹

¹⁰⁹ Ebu'l-Kasım ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağır, Adil Bebek İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, I, 382-383; II, 320-321; Şerefuddîn et-Tibî, *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşfi an kınâi'r-rayb*, thk. İyâd el-Gûc. Dübai, Câizetü Dübâi li'l-Kurâni'l-Kerîm, 2013, VII, 468-469.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 1054-1055.

¹¹¹ Yemenî, İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım, *Dürerü'l-esdâf fî halli ukadi'l-Keşşâf*, Râgıb Paşa Kütüphanesi, nr. 31, v. 301a- 301b.

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta, *Dürerü'l-esdâf*'ta olduğu gibi söz konusu âyette geçen “nazar” kelimesi için “intizâr” manasını tercih ettiğine dair açıklamalara yer vermiştir. Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta ilgili âyetlerde Tîbî'den nahiv tahlili ve şerh kabilinden alıntılar yapmakla beraber onun Ehl-i sünnet'i destekler mahiyetteki uzunca açıklamalarını elediği göze çarpmaktadır.¹¹²

Zemahşerî Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görme talebini konu edinen A'râf 143'ü¹¹³ tefsir ederken ahiret gününde *rû'yetullahın* gerçekleşmeyeceğine dair pek çok delil öne sürerek meseleyi genişçe açıklar. O, Mu'tezile'nin öncü isimlerini sayarak,¹¹⁴ derin ilme sahip bu kimseler dahi Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini ikrar etmişken bir peygamber olan Hz. Musa'nın aynı gerçeği görmemesinin imkansız olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Musa Allah Teâlâ'yı görme talebinden ötürü kavmini “beyinsizler” olarak nitelemiş ve kendini onlardan beri tutmuştur. Hz. Musa'nın bu tavrına rağmen kavmiyle aynı talepte bulunması, onları Allah Teâlâ'nın “beni asla göremeyeceksin” sözüne muhatap kılarak bu isteklerinden vazgeçirme amacına matuftur. Bunların yanı sıra meseleye dair dil tahlili sadedinde; “لن تراه”deki (beni asla göremezsin) *len*in gelecek zamanın olumsuzu olan *lân*ın te'kidli ifadesi olduğunu böylece söz konusu ibarenin “لا

تدرکه الابصار” (gözler onu ihata edemez) âyetini te'kidle beyân ettiğini aktarır. Ayrıca dağın un ufak olmasının talebin ne derece büyük olduğunu gözler önüne serdiğini ve görülmenin dağın yerinde durması gibi -ki o sırada un ufak olur- imkansız bir şeye bağlanmasının onun imkansızlığına işaret ettiğini belirtir. Hz. Musa bu olaylar karşısında bayılıp daha sonra kendine geldiğinde Allah Teâlâ'yı görülme eyleminden tenzih etmiş ve onun görülmeyeceğine inananların ilki olduğunu belirterek böyle bir talepte bulunmaktan ötürü tövbe etmiştir.¹¹⁵

¹¹² Yemenî, İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım, *Tuhfetü'l-eşrâf fî keşfi gavâmizi'l-Keşşâf*, Süleymaniye kütüphanesi, Râgıb Paşa koleksiyonu, nr. 177, v. 408a-408b; krş. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XVI, 168-172.

¹¹³ A'râf 143: “*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, 'Rabbim! Bana görün; sana bakayım' dedi. Rabbi, 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.'”.*

¹¹⁴ Vâsıl b. Âtâ, Amr b. Ubeyd, Ebû İshâk en-Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve iki büyük imam (Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 970-971.

¹¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 966-977.

Zemahşerî tefsirin devamında *rü'yetullahı* kabul eden Ehl-i sünnet'e ismen yer vererek onlara karşı ağır sözler sarf etmektedir. Allah Teâlâ'nın görüleceğini iddia edip yeterli açıklamayı yapamadıkları için “bilâ keyf” (keyfiyeti meçhul) ibaresinin arkasına sığındıklarını söyleyerek onları, “hevâlarına sünnet diyenler” şeklinde nitelendiren bir beyite yer vermektedir.¹¹⁶

Fâzıl el-Yemenî *Dürerü 'l-esdâf* ta *el-Keşşâf* metnindeki söz konusu açıklamaları şerh ederken Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğine dair aklî ve naklî deliller sunmaktadır. Yemenî “fazilet sahibi biri demiştir ki” diyerek Ehl-i sünnet'ten bir âlimin, rüyetin gerçekleşmesinin dağın yerinde durması (istikrâ) gibi mümkün bir şarta bağlanması sebebiyle kendisinin de mümkün olduğu ifadelerini aktarır. Ayrıca bu kimseye göre âyette ne zımnen ne açık bir şekilde geçmemesine rağmen Zemahşerî bu ibarenin şerhinde rüyeti “dağın un ufak olduğu sırada yerinde durması” gibi imkansız bir şarta bağlayarak burayı rüyetin imkansızlığına delil göstermiştir. Yemenî “ekulü” diyerek konuya dair görüşlerini aktarır. Yemenî'ye göre bu ibarenin iki şekilde anlaşılması mümkündür. Bunlardan biri rüyetin mutlak manada dağın istikrarı şartına bağlanmasıdır ki Allah Teâlâ Hz. Musa ile konuştuğu sırada dağ yerinde durduğu için o sırada rü'yetin gerçekleşmesi gerekmektedir. Oysa Hz. Musa'nın Allah Teâlâ'yı görmediğine dair ulemanın icması mevcuttur. Bu durumda geriye sadece Zemahşerî'nin aktardığı gibi rü'yetin gerçekleşmesinin dağın un ufak olduğu sırada yerinde durması gibi imkansız bir şeye bağlanması ihtimali kalmaktadır. Yemenî burada sonucun muhal olmasından kaynaklı olarak Allah Teâlâ'nın görülmesinin de muhal (imkânsız) olduğunu ifade ederek Zemahşerî'nin görüşünü desteklemiştir.¹¹⁷

Yemenî aklî delilin yanı sıra Allah Teâlâ'yı görme talebinde bulunanların buzağıyı Tanrı edinenlerden daha ağır bir durumda olduklarını ifade eden naklî delili aktarır. Bakara 54-55'te Allah Teâlâ'nın buzağıya taparak kendilerine zulmeden kimseleri affettiği belirtilirken, Hz. Musa'nın kavmi, onu görme talebinden ötürü bu zulümleri sebebiyle yıldırım çarpmasıyla cezalandırılmıştır. Çünkü buzağıyı Tanrı

لجماعة سموها هم سنة ... وجماعة حمر لعمرى موكفه¹¹⁶

”قد شبهوه بخلقهم وتخوفوا ... شنع الورى فتستزوا بالبلكه

Eserin dipnotunda söz konusu beytin Zemahşerî'ye ait olduğu bilgisine yer verilir; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 974-975.

¹¹⁷ Yemenî, *Dürerü 'l-esdâf*, v. 113a-113b.

edinmek başka bir varlığı ibadete layık görmekten kaynaklanan bir cehaletken Allah Teâlâ'yı görme talebinde onu tanımama durumu söz konusudur. Görme talebiyle Allah Teâlâ'ya yön atfedilerek teccîme gidilir ki o, bundan münezzehtir.¹¹⁸

Burada Fâzıl el-Yemenî, Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e karşı ağır eleştirilerde bulunarak onlara yönelik hakaret içeren beyti aktardığı kısımlarda, sadece şiirde geçen bir kavramı açıklayarak Ehl-i sünnet'e göre "bilâ keyf" in "Allah Teâlâ'nın keyfiyeti meçhul bir şekilde görüleceği" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Onun bu tavrına *Tuhfetü'l-eşrâf* ta da rastlanır. Bu ikinci şerhinde Tîbî'den alıntılar yaparken Mu'tezile eleştirisi içeren kısımları elediği gözlenir.¹¹⁹ Yemenî, Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet karşıtlığını yansıttığı beyte mukabil Tîbî'nin nazire yaptığı kısmı bir önceki cümleyi alıntılmasına rağmen şerhine dahil etmemiştir.¹²⁰ Bu durum Yemenî'nin Ehl-i sünnet'e yönelik ithamlara karşı sessiz kaldığını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Yemenî'nin rû'yetullahı reddetme noktasında Zemahşerî'yle aynı görüşte olmasına rağmen onun Ehl-i sünnet'e yönelttiği eleştirileri destekleyici sözler sarf etmemesi başka bir açıdan bakıldığında onun kelâmî yönden müteşeddidi biri olmadığına işaret eder.

İncelenen örnekler özelinde Fâzıl el-Yemenî'nin iki şerhi arasındaki münasebeti görmek de mümkündür. Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* ta *el-Keşşâf* metnini şerh ederken bazen ilk şerhi olan *Dürerü'l-esdâf* a başvurarak ondan doğrudan alıntılar yapmaktadır.¹²¹ Bazen de Bakara 55'te görüldüğü üzere *el-Keşşâf* metnini eski şerhi *Dürerü'l-esdâf* a hiç girmeden tamamen Tîbî'den yaptığı alıntılarla şerh etmektedir.¹²²

Görüldüğü üzere rû'yetullah meselesinin ele alındığı âyetler, kelâmî mülahazaların yanında, *Tuhfetü'l-eşrâf* ile Tîbî şerhinin ilişkisini yansıtmaları bakımından da önemli veriler sunmaktadır. Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* ta Tîbî'nin metnini bazen

¹¹⁸ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 113a-113b.

¹¹⁹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 113a-113b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 151a. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 549-568.

¹²⁰ Tîbî'nin aktardığı beyit:

عجباً لقوم ظالمين تلقبوا ... بالعدل ما فيهم لعمرى معرفة

”قد جاءهم من حيث لا يدرونه ... تعطيل ذات الله مع نفي الصفة

Tîbî *Sâhibu'l-İntisâf* ın da konuya dair naziresine yer verir:

وجماعة كفروا برؤية ربهم ... هذا ووعد الله ما لن يخلفه

وتلقبوا عدلية، قلنا: أجل ... عدلوا برهم فحسبهم سفه

54. ”وتلقبوا الناجين، كلا إنهم ... إن لم يكونوا في لظى فعلى سفه” Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 564.

¹²¹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 77b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 111a.

¹²² Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 492-493; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 45a-45b.

kelimeleri kısaca açıklayarak bazen ibarelerini atlayarak takip etmektedir. Bazense “ قال ” şeklinde isim vererek onun görüşlerini aktarmakta ve “ أقول ” diyerek itirazlarını yöneltmektedir. Örneğin A'râf 143'te Yemenî “ قال الطيبي ” diyerek onun, Allah Teâlâ'nın “Bana kendini göster!” (أريني) talebine mutabık olmasına rağmen “لن أريك نفسي”yi (sana asla kendimi göstermeyeceğim!) değil de “لن تراي” (beni asla göremezsın) ifadesini kullanmasının sebebini sorguladığı cümlelerini aktarır. “لن تراي” ifadesinin şu an bulunduğumuz dünya şartlarında bu görme eyleminin mümkün olmadığı fakat engelleyici sebep kalktığında Allah Teâlâ'nın kendisini göstereceğine işaret etmek maksadıyla kullanıldığını söyleyen Tîbî'ye karşılık, Fâzıl el-Yemenî “ أقول ” ifadesiyle kendi görüşüne yer verir. Buna göre “لن أريك نفسي”, “beni görmeni mümkün kılmayacağım” manasındadır ve bu durumda Allah Teâlâ'nın görülmesinin mümkün olduğu gibi muhal bir sonucu doğuracağından buna sebebiyet vermemek için “لن تراي” ifadesi kullanılmıştır.¹²³ Fâzıl el-Yemenî burada Tîbî'nin görüşlerine karşı çıkmak suretiyle kelâmî konuda onun metninden kopmuştur.

Tîbî şerhi ve *Tuhfetü'l-eşrâf* arasındaki ilişkiyi yansıtan bir başka örnek; “Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.” ifadelerinin yer aldığı En'âm 103'tür. Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta En'am 101'e dair *el-Keşşâf* metnini, Tîbî'den yaptığı alıntıyla şerh etmiştir. Ardından kelâmî konulara temas eden En'âm 103-104'te Tîbî'den alıntı yapmayı bırakmış hemen sonrasında gelen En'âm 105'te tekrar Tîbî şerhinden aktarım yapmaya devam etmiştir. Fâzıl el-Yemenî'nin ilgili âyetlerdeki *rü'yetullah* meselesini Ehl-i sünnet bakış açısıyla şerh eden Tîbî'yi, bilinçli bir şekilde terk ettiği görülmektedir.¹²⁴ Yemenî benzer şekilde Kıyâmet 23'ün şerhinde de Tîbî'den aktarımlar yaparken kelâmî konulara temas ettiği yerlerde ondan alıntı yapmayı bırakmıştır.¹²⁵ Bu

¹²³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 151a-151b; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 549.

¹²⁴ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 195-205; Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 102b-103a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 137a-137b.

¹²⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XVI, 168-172; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 408a-408b.

tür örnekler Yemenî'nin Tîbî'yi kelâmî konularda takip etmediğini, bunu bazen onu alıntılamaı keserek bazense doğrudan eleştiri yönelterek yaptığını gösterir.

Yine Yemenî'nin Tîbî metnindeki kelâmî mülâhazaları eleyerek geçtiğı yerlerden biri Yûnus 26'da geçmekte olan “زيادة” kelimesinin şerhinde tartışılan Tirmizî hadisidir.

Hadîs-i şerîfte Hz. Peygamber şöyle buyurur: “‘Cennet ehli cennete girdiğı zaman, Allah, size daha fazla bir şey vermemi ister misiniz?’ diye buyuracak. Onlar da şöyle diyecekler; ‘Ey Allah’ım! Sen bizim yüzlerimizi ağartmadın mı? Bizi cennete koyarak cehennemden kurtarmadın mı?’ Bunun üzerine Allah örtüyü kaldıracak. Onlara Rablerine bakmaktan daha sevimli bir şey verilmemiştir.”¹²⁶

Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde “ziyâde” kelimesini rü’yetullah olarak kabul etmelerinden ötürü Ehl-i sünnet’i Müşebbihe ve Mücbire olarak nitelendirerek delil olarak sundukları Tirmizî hadisinin *merkû* (مرفوع) yani uydurulmuş, boş bir söz olduğunu ifade etmiştir. Tîbî, *el-Keşşâf* metnini şerh ederken Zemahşerî'nin Tirmizî hadisi için kullandığı *merkû* ibaresini açıklayarak, merfû (مرفوع) kelimesindeki “fâ” harfinin “kâf” harfiyle değiştirilmesi sonucu oluştuğunu ve uydurma hadis manasına geldiğini söyler. Ardından Ehl-i sünnet’e göre bu hadisin Hz. Peygamber’e ulaşan bir senedle merfû olduğunu bilgisini aktarır. Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde Tirmizî hadisine dair yalnızca Tîbî'nin *merkû* kelimesini yorumladığı cümleleri aktarır. Yemenî'nin Tîbî'nin Ehl-i sünnet'in yorumlarını aktardığı kısımların hepsini atlayarak sadece *merkû* hadise dayalı açıklamalarını vermekle yetinmesi kendisinin de bu meselede Zemahşerî'nin yanında yer aldığını düşündürmektedir.¹²⁷

Fâzıl el-Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhini de incelediğimizde kendisinin gerek aklî gerek naklî delillerle rü’yetullahı reddettiğini görmekteyiz. *Tuhfetü'l-eşrâf* ta neredeyse her âyette Tîbî'den nakillerde bulunan Fâzıl el-Yemenî, kelâmî âyetlerle ilgili görüşlerini serdettiğı yerlerde Tîbî'nin metninden kopmakta ya da onun delillerine reddiyeler sunmaktadır.

¹²⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 568; Necmeddin Şeker-Ali Turğay, “Hadislerde Rü’yetullah Meselesi”, *Antakiyat* 4/2 (2021), 244.

¹²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 264-265; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VII, 468-469; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 175a.

2.2. Halku'l-Kur'ân

el-Keşşâf tefsirinin mukaddimesinde geçmekte olan “أنزل القرآن” ibaresi, şârihler tarafından Zemahşerî'nin *halku'l-Kur'ân* görüşünü ihsas ettiği yerlerden kabul edilmiş ve bu ilk ibarelerle *halku'l-Kur'ân* meselesi tartışıl原因miştir.¹²⁸ Fâzıl el-Yemenî söz konusu ibarenin şerhinde Mu'tezile mezhebi ile Ehl-i sünnet mezhebinin meseleye dair görüşünü genel hatlarıyla vermektedir.¹²⁹

Yemenî *Dürerü'l-esdâf* şerhinde Mu'tezile'yi “ehlü'l-adl” olarak nitelendirerek onlara göre kelâmın harflerden ve seslerden meydana gelmesi, ayrıca yazılabilir ve seslendirilebilir nitelikte olması sebebiyle hâdis olduğunu dile getirir. Çünkü onlar nezdinde kıdem, yalnızca Allah Teâlâ'ya izafe edilebilir. Ehl-i sünnet ise bu görüşün aksine Allah kelâmının harf ve seslerden müteşekkil olmadığını, kelâmallahın tıpkı diğer sıfatlar gibi Allah Teâlâ'nın zatında kâim, kadîm bir sıfat olduğunu ifade eder.¹³⁰

Aslında bu tartışmanın mebdeline inildiğinde Ehl-i sünnet'in kelâmı; *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzî* olmak üzere ikiye ayırdığı görülür. Allah Teâlâ'nın kadîm olan kelâmı her türlü harf, ses gibi arazlardan münezze olan *kelâm-ı nefsi*dir. Onlar Allah Teâlâ'nın zatının ne aynı ne de gayrı olan bu kelâm sıfatıyla mütekellim olduğunu savunur. Yemenî şerhin devamında bu hususa dikkat çekerek iki mezhep arasında, müellef olanın yani harf ve sestten oluşanın mahlûk olması hususunda bir ihtilaf bulunmadığını, ihtilafın müellef olan dışındaki kelâmın varlığı konusunda vâkî olduğunu ifade ederek tartışmanın *kelâm-ı nefsi* üzerinde cereyan ettiğine işaret eder.¹³¹

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Ehl-i sünnet'in *halku'l-Kur'ân*'a dair *kelâm-ı nefsi* üzerinden ortaya koyduğu delilleri aktararak bunlara tek tek cevap vermektedir. Ehl-i sünnet'in, *kelâm-ı nefsinin* varlığına “Kelam ancak kalpte olandır. Dil ise sadece kalptekine delil kılınmıştır.” (إِنَّمَا الْكَلَامُ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا) sözünü delil gösterdiğini ifade etmektedir. Yemenî Ehl-i sünnet'in istidlâl ettiği Arap sözünü,

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 59.

¹²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII; Bakıllânî, *el-İnsâf*, 68-135; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 60-67.

¹³⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 2a-2b.

¹³¹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 2a-2b.

“Aklımda bir söz var” (في نفسي كلام) demeye benzeterek burada kastedilenin nefsi bir kelâm değil, kişinin bir şey söylemeye niyetlenmesi olduğunu dile getirir. Benzer şekilde “Aklımda hac ve umre var.” (في نفسي الحج والعمرة) diyen kişi herhangi bir nefsi manayı değil bu görevleri yerine getirmeye yönelik planlamasını ve bu ibadetleri ifâ etmedeki isteğini dillendirir.¹³²

Yemenî'nin mukaddimenin ilgili kısmının şerhinde Ehl-i sünnet'in delilini aktardıktan sonra karşı argümanını sunmaktayken Mu'tezile mezhebinin delilini zikretmekle yetinmesi ilginçtir. Buna göre onlar Tevbe 6'da geçmekte olan; “Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı” ibarelerini, Allah kelâmının işitilebilir özellikte olduğuna delil olarak sunmaktadır. Yemenî burada Mu'tezile'nin delilini vermekle yetinmektedir.¹³³

Fâzıl el-Yemenî iki *el-Keşşâf* şerhinin ilgili bölümünde meseleye dair mezheplerin tartıştığı bir hadîsi ele almaktadır. Buna göre hadîste şöyle geçer: “Kur'ân Allah kelâmıdır. Kim onun ‘mahlûk’ olduğunu söylerse artık inkâr etmiş olur.”¹³⁴ Yemenî hadîste yer verilen “خلق” kelimesinin lügatte “kızb” yani “yalan” manasına geldiğini söyler. Dolayısıyla hadîs-i şerîf bu ifadeyle; Kur'ân-ı Kerîm'in yalan söz olduğunu iddia ederek Allah'tan başkasına isnad eden kimsenin inkâr ettiği şeklinde anlaşılmaktadır. Mu'tezile'nin de bu manayı tercih ettiğini ifade eden Yemenî, Ehl-i sünnet'in ise “خلق” kelimesine “yaratma” anlamı verdiğini fakat bu durumda ortaya çıkan anlamın cümle kurma mantığına ters düştüğünü dile getirir. Çünkü hadîs-i şerîfin metni kelâmı Allah'a izafe ederek “Kur'ân Allah kelâmıdır” cümlesiyle başlamaktadır. Bu sebeple devamının ona uygun olarak Kur'ân'ı Allah dışında başkasına isnad etmeyle ilgili olması gerekmektedir. Şayet Ehl-i sünnet'in dediği gibi hadîs-i şerîf Kur'ân'ın hâdis

¹³² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b-2a.

¹³³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b-2a.

¹³⁴ “القرآن مخلوق فقد كفر” ifadesini İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ında aktarmış ve Hz. Peygamber'e nispet edilemeyeceğini belirtmiştir. Bkz: İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 107. Deylemî ise *el-Firdevs*'inde “القرآن كلام” (Kur'ân Allah'ın mahlûk olmayan kelimasıdır. Kim onun mahlûk olduğunu söylerse onu öldürün, zira o kâfirdir) şeklinde rivayet etmiştir. Fakat muhakkikinin ifadesiyle bu rivayet mevzûdudur. Bkz: Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr İbn Şîrûye, *Firdevsü'l-ahbâr*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986/1406, III, 227.

olduğunu iddia edenlerden bahsediyor olsa, ibarelerin cümlelerin devamına uygun olması için “القران قديم” yani “Kur’an kadîmdir” ile başlaması gerekirdi. Fâzıl el-Yemenî hadîs-i şerifi *halku'l-Kur'ân*’ın reddine delil olarak sunan Ehl-i sünnet görüşünü açıklamalarıyla çürütmeye çalışmakta, tercihiyle de Mu‘tezile mezhebinin yanında durduğunu ortaya koymaktadır.¹³⁵

Yemenî’nin “أنزل القرآن” ibaresini açıklarken şerhlerinde gösterdiği genel tavırdan farklı bir yol izlediği görülür. Onun ilk şerhi olan *Dürerü'l-esdâf*’ta kelâmî konulara girdiğine pek rastlanmazken *Tuhfetü'l-eşrâf*’ta daha çok Tîbî ve İbnü’l-Müneyyir’in Zemahşerî’ye yönelttikleri eleştiriler üzerinden meseleleri ele aldığı görülür. Bu ibarelerin şerhinde ise *Dürerü'l-esdâf*’ta Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile görüşlerini vermiş, *Tuhfetü'l-eşrâf*’ta da Tîbî’den yahut İbnü’l-Müneyyir’den alıntı yapmadan kendisinin meseleye dair görüşünü aktarmıştır. Bu ibareler Fâzıl el-Yemenî’nin kelâmî konulardaki özgünlüğünü yansıtan yerlerdendir.

Mezheplerin *halku'l-Kur'ân* meselesini tartıştıkları bir diğer yer Kur’ân-ı Kerîm’de Allah Teâlâ ve Hz. Musa arasında gerçekleşen konuşmanın yer aldığı âyetlerdir. Bu âyetlerin başında “Allah Musa ile doğrudan konuştu.” (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) ibarelerinin geçtiği Nisâ 164 gelmektedir. Söz konusu ibarelerin *halku'l-Kur'ân* meselesinde Mu‘tezile’yi en çok zorlayan, onların en fazla te’vil yapmaya ihtiyaç duydukları yerler olduğu bilinmektedir. Zemahşerî’nin ilginç bir şekilde “كَلَّمَ اللَّهُ” ifadesi ile ilgili çeşitli te’viller vermekle yetindiği ve mezhebi doğrultusunda herhangi bir te’vili tercih etmediği görülür. Bu te’viller; kelimeyi mansub okumak suretiyle Hz. Musa’nın Allah Teâlâ’yla konuştuğu manasının verilmesi, kelimeyi “كَلَّمَ” şeklinde müfâale babında okuyarak sözleşme anlamının verilmesi türündendir. İkinci te’vile başvuranlar ortaya çıkan mananın “**kelîmullâh**” (Allah Teâlâ’nın sözleştiği zat) ifadesine de açıklık kazandırdığını dile getirir. Bazısı da kelâmın yaralama manasındaki “kelm”den geldiğini tercih ederek Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’yı çeşitli imtihanlara tabi tutarak onu yaralamasının kastedildiğini ifade ederler. Zemahşerî sırf mezhebini haklı çıkarmak için

¹³⁵ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 2a-2b; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b-2a.

“**kelm**” kelimesine “yaralama” manasının verilmesi gibi aşırı yorumlardan sakınmıştır. Onun bu tavrı İbnü'l-Müneyyir gibi şârihleri tarafından insaflı bir yaklaşım olarak görülür.¹³⁶ Fâzıl el-Yemenî'nin Mu'tezile mezhebini zorlayan bu âyetleri hiç şerh etmeden geçtiği görülmektedir.¹³⁷ Yemenî her ne kadar burada yorum yapmamayı tercih etse de diğer kelâmî âyetlerdeki tavrı sebebiyle, bu kısmın şerhinde sessiz kalması onun için mezhebî bir duruş olarak değerlendirilebilir.

Yemenî'nin benzer şekilde tepkisiz kaldığı bir diğer yer; Zemahşerî'nin İsrâ 88'i tefsir ederken kelâmın kadîm olduğunu savunmasından ötürü Ehl-i sünnet'i eleştirerek onlar için “نوابت” yani “yeni yetmeler” ifadesini kullandığı kısımdır. Tîbî bu ifadeleri şerh ederken “nevâbit” kelimesinin açıklamasına yer vermenin yanı sıra Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'e yönelik ithamlarına cevap vererek onun görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. Fâzıl el-Yemenî ise iki şerhinde de Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet için kullandığı bu ifadenin anlamını açıklamakla yetinmiş, Ehl-i sünnet'e yöneltilen ithama karşı sessiz kalmıştır.¹³⁸

Yine Allah Teâlâ ile Hz. Musa arasındaki konuşmayı ele alan bir diğer yer “Rabbi onunla konuştuğunda” (وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ) ibarelerinin yer aldığı Â'râf 143'tür. Zemahşerî âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın *kelâmını tıpkı levh-i mahfûzda yazılı olarak yarattığı gibi burada cisimlerde 'mantûk' halde yarattığını* ve Hz. Musa ile vasitasız bir şekilde bu kelâmla konuştuğunu ifade eder.¹³⁹ Bu âyet Mu'tezile tarafından Allah kelâmının harf ve seslerden meydana geldiğine dolayısıyla da işitilebilir olduğuna delil olarak sunulmuştur.

İbnü'l-Müneyyir'in, *el-Keşşâf*'taki Â'râf 143'ün tefsirine dair değerlendirmeleri hem Tîbî metninde aktarılmış hem de *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde muhatap bulmuştur.¹⁴⁰ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin iddia ettiği gibi Hz. Musa'nın Allah kelâmını, seslerin ve harflerin cisimlerde yaratılması suretiyle işitmesi, âyetin devamında yer alan onun “risâlet ve kelâmla has kılındığı” ifadeleriyle çelişir. Çünkü Zemahşerî'nin dediği gibi Hz. Musa Allah Teâlâ'yla işitilebilir bir kelâmla, herhangi bir insandan farksız bir

¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 334-337; İbnü'l-Müneyyir, *el-İntişâf*, I, 398; Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 293.

¹³⁷ Bakara 253'te geçmekte olan “مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ” yani “İçlerinden, Allah'ın konuştuqları vardır.” âyeti için de benzer te'viller yapılmıştır. Yemenî bu âyeti de şerh etmemektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 788-789; II, 334-337.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 1180-1181; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, IX, 374-375.

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 966.

¹⁴⁰ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VI, 547-548; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 151a-151b.

şekilde konuşsaydı onu ayrıcalıklı kılan durum ortadan kalkardı. Oysa Hz. Musa “Allah Teâlâ’nın zatında kâim olan kelâm-ı kadîmiyle, harf veya benzeri cinsten herhangi bir şeye delalet etmeksizin vasıtasız bir şekilde konuşmaya” mazhar olmuş böylece diğer insanlardan farklı olarak ayrıcalıklı bir konum elde etmiştir. Bunun nasıl mümkün olacağı şeklinde akla gelebilecek bir soru için cümlelerini “cisim olmamasına rağmen Allah Teâlâ’nın görülmesini nasıl mümkün kılıyorsak harf olmamasına rağmen sözünü işitebilmek de öyle mümkün olur” ifadeleriyle sonlandırır. Böylece Ehl-i sünnet’in Eş’ariyye mezhebinin konuya dair görüşünü aktarmıştır.¹⁴¹

Fâzıl el-Yemenî *Dürerü’l-esdâf* şerhinde âyete dair herhangi bir değerlendirmeye yer vermezken *Tuhfetü’l-eşrâf*’ta “Sâhibu’l-İntisâf” diye belirttiği İbnü’l-Müneyyir’in görüşünü aktardıktan sonra “أقول” diyerek dil izahları yapmak suretiyle bu görüşe karşı çıkmaktadır. Buna göre; Â’râf 144’te geçen “**en-nâs**” kelimesindeki elif-lâm takısı, cins değil *ahd* ifade etmektedir. Böylece âyette, Hz. Musa’nın tüm insanlara değil de kendi döneminde yaşayanlara risâlet ve kelâm bakımından üstün kılındığına vurgu yapılmaktadır. Yemenî bunun yanında şayet elif-lâm takısının cins manasında olduğu düşünülse bile bu durumda diğer insanların kelâmı vasıtaıyla işitmesine mukabil, Hz. Musa’nın onu vasıtasız bir şekilde işitmesinden ötürü her şekilde onlardan ayrıştığını ifade eder. Yemenî konuyu; kelâmın nefsî bir mana olup bununla beraber harf ve seslerden oluştuğunun iddia edilmesi durumunda işitilmesinin nasıl tasavvur edilebileceği sorusuyla sonlandırmaktadır.¹⁴²

Halku’l-Kur’ân konusunda tartışılan âyetler incelendiğinde söz konusu yerlerin Yemenî’nin kelâmî görüşlerini yansıtmalarının yanı sıra onun üslûbuna dair veriler sunduğu görülmektedir. Örneğin Yemenî, Â’râf 143-144’ü ve Tahrîm 12’yi *Tuhfetü’l-eşrâf*’ta şerh ederken “İntisâf yazarı” olarak belirttiği İbnü’l-Müneyyir’in konuya dair görüşünü aktarmakta ardından “ekûlü” diyerek kendi değerlendirmelerini vermektedir. Bu kısımlar onun kendi görüşünü ifade ederken başvurduğu üslûbu ortaya koyar.¹⁴³

Öte yandan *halku’l-Kur’ân* meselesinin tartışıldığı kısımlar; *Tuhfetü’l-eşrâf* ile hem Yemenî’nin yazmış olduğu ilk şerh olan *Dürerü’l-esdâf* hem de Tîbî ve İbnü’l-

¹⁴¹ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, VI, 547-548; Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 294; İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf*, I, 505-506.

¹⁴² Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf*, v. 151a-151b.

¹⁴³ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf*, v. 151a-151b; 398b.

Müneyyir gibi şârihlerin eserleri arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Örneğin Kehf 109'un şerhinde Yemenî'nin iki eseri arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür. Burada Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf*'ta yer verdiği açıklamaya *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde değinmediği, bunun yerine Tîbî'den yaptığı alıntıyla yetindiği görülür. Buna göre Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*'ta âyette geçmekte olan “**hibr**” ve “**midâd**” kelimelerini kısaca açıklarken *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta bu açıklamalara yer vermeyip, Tîbî'den olduğu gibi Allah'ın kelimelerinin yazılmasının farz edilmesinden kastın ne olduğuyla ilgili alıntı yapmaktadır. Bu kısım *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın *Dürerü'l-esdâf*'ı içermediğinin ve yeri geldiğinde onu terk ettiğinin örneğidir.¹⁴⁴

Bir başka örnek olarak mukaddimede geçmekte olan “أنزل القرآن” ibaresinin şerhi *Tuhfetü'l-eşrâf* ile Tîbî şerhi arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî'ye sık sık atıf yapan Yemenî'nin bu ibarenin şerhinde ondan herhangi bir alıntı yapmaması dikkat çeker.¹⁴⁵ Yemenî bazı yerlerde Tîbî'den o kadar çok alıntı yapmaktadır ki ikinci şerhini onun şerhi üzerine kurduğu bir başka deyişle *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın Tîbî şerhinin özeti olduğu vehmini oluşturur. Fakat “أنزل القرآن”'ın şerhinde görüldüğü gibi aynı zamanda onun şerhinden koptuğu pek çok yerin varlığı bu vehmi ortadan kaldırır.

Benzer şekilde *İntisâf* yazarı İbnü'l-Müneyyir tarafından *halku'l-Kur'ân* tartışmalarına dahil edilen Tahrîm sûresi 12. âyeti, şerhler arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır. Söz konusu âyetin “O, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını tasdik etti.” kısmının tefsirinde Zemahşerî, burada geçmekte olan “kelimeler”in Hz. İdris'e ve diğerlerine indirilen sahîfeler yahut Allah Teâlâ'nın meleklerle ve onların dışındakilere söylediği şeylerin hepsi olabileceğini, “kitaplar” ile de dört kutsal kitap yahut levh-i mahfûz ve Allah Teâlâ'nın diğer yazdıklarının kastedildiğini ifade eder. Bu ifadelerde Zemahşerî'nin *halku'l-Kur'ân*'a yönelik doğrudan bir değerlendirmesi olmasa da *İntisâf* yazarı İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu ifadelerde *halku'l-Kur'ân* görüşünü ihsas ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, IX, 555-556; Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 177a; *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 231a.

¹⁴⁵ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b-2a; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 614-617.

¹⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 816-817; İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, III, 202; Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 294-295.

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin sözleri “كلمات الله”ın mütenâhî olduğunu hissettirmektedir. Ona göre Zemahşerî, “كلمات”tan Hz. İdris ve diğerlerine verilen sahifelerin kastedilmesi durumunda, “كلمات”ın cem‘-i killet vezninde kullanılmasını, Hz. İdris ve diğerlerine verilen sahîfelerin az olmasına bağlamıştır. “كلمات”tan Allah’ın meleklerle ve diğerlerine söylediği her şeyi kastettiğinde ise “جميعها” (hepsi/her şey) ifadesini kullanarak Allah’ın kelimelerini yalnızca bu zikredilenlerle sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Zemahşerî'nin aktardığı bu iki durumda da Allah’ın kelimelerinin sınırlı (mütenâhî) olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu i‘tizâl barındıran sözleriyle “كلمات الله”a yüklediği sınırlandırıcı mana, Kehf 109’da ve Lokman 27’de geçmekte olan “كلمات” tanımının dışında kalmaktadır. Zira bu âyetlerde Allah kelâmını anlatmak için denizlerin mürekkep, ağaçların da kalem olduğu hatta bunlara yedi mislinin daha eklendiği düşünülse, bunların “كلمات الله”ı saymada yetersiz kaldığı ifade edilir. İbnü'l-Müneyyir böylece Zemahşerî'nin *halku'l-Kur'ân* görüşüne karşı kelâmın nâmütenâhî olduğunu belirten bu âyetlerle istidlâlde bulunmakta ve i‘tizâli görüşün aksine Allah kelâmının ezelî, ebedî ve nâmütenâhî bir sıfat olduğunu söylemektedir.¹⁴⁷

Fâzıl el-Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde İbnü'l-Müneyyir'in konuya dair görüşünü aktardıktan sonra “قلتُ” diyerek onun görüşüne karşı çıkmakta ve kendisinin mesele hakkındaki değerlendirmelerine yer vermektedir. O Ehl-i sünnet'in bu konuya dair görüşünün İbnü'l-Müneyyir'in burada zikrettiğinden farklı olduğunu söylemiştir. Onun aktardığına göre kelam kitaplarında Allah’ın kelam sıfatıyla ilgili Ehl-i sünnet'in duruşu, bu sıfatın kadim olduğunu söylemekten ibarettir. Bu sıfatın aynı zamanda tükenmez (nâ-mütenâhî) oluşuna ise kelam kitaplarında hiç yer verilmediğini ve kelam âlimlerinin bunu imkansız gördüklerini aktararak bir şeyin nâ-mütenâhî olup da ezelden beri var olmasını eleştirmiştir. Yemenî bu noktada, bunca delil ve kelam âliminin görüşü

¹⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntişâf*, III, 202; Polat, *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 294-295.

ortada olmasına rağmen İbnü'l-Müneyyir'in Allah'ın kelimâtına nâ-mütenâhî demesini anlamaya çalışmaktadır. Ona göre İbnü'l-Müneyyir'in tükenmezlikle (adem-i tenâhî) nitelemek istediği şey, kelimâ sıfatının kendisi değil de taalluk ettiği hususlar (kelimat/kelâm-ı lafzî) olabilir. Bu durumda Kehf 109 ve Lokmân 27'de geçen ve tükenmez olduğu anlaşılan “kelimât” da Allah'ın kelimâ sıfatını (kelâm-ı nefsi) değil, bu sıfatın taalluk ettiği hususları ifade etmektedir. Ne var ki İbnü'l-Müneyyir'in sözlerini Allah kelâmının ezeli-ebedî aynı zamanda sonu olmayan bir sıfat olduğuyla bitirmesi, Yemenî'nin bahsettiği gibi Ehl-i sünnet'in burayı kelâm-ı lafzî olarak yorumlamadığını, bilakis Allah Teâlâ'nın kadîm olan kelâm-ı nefsi için mâ lâ nihâye olduğunu söylediklerini ortaya koymaktadır.¹⁴⁸

Bu âyetlerin şerhinde Fâzıl el-Yemenî'nin Ehl-i sünnet görüşünü hemen reddetmeyerek değerlendirmeye tabi tutması dikkat çeker. Bu durum kendisinin müteşeddîd bir kelmacı olmadığını ve meselelere tam olarak tarafgirlikle yaklaşmadığını göstermektedir. Yemenî aynı zamanda İbnü'l-Müneyyir gibi şârihleri mezhep taassupçuluğuna varan aşırı yorumlarından ötürü eleştirmektedir. Buna göre İbnü'l-Müneyyir, *el-Keşşâf* tefsirini şerh ederken müellifin her görüşünden i'tizâl çıkarmaya meylederek gelişigüzel yorumlar yapmakta, ayrıca Zemahşerî'ye karşı adaletsiz davranıp onun hakkını teslim etmemektedir. Bu sebeple eserini “İntisâf” olarak isimlendirmektense, Zemahşerî'nin kastını aşan zorlama yorumlarından ötürü ona kinaye yoluyla “إعتصاف” demenin daha doğru olacağını ifade eder.¹⁴⁹ Fâzıl el-Yemenî'nin söz konusu ibareleri, onun İbnü'l-Müneyyir'in *İntisâf* eserine kaşı olan tavrını yansıtmaktadır.

Söz konusu ibareler Â'râf 143-144'ün şerhinde de geçerli olmak üzere Yemenî'nin iki şerhi arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır. Buna göre Fâzıl el-Yemenî, Tahrîm 12'yi ve Â'râf 143-144'ü şerh ederken *Dürerü'l-esdâf'ta* âyetlere dair hiçbir yorum yapmazken, *Tuhfetü'l-eşrâf'ta* İbnü'l-Müneyyir'in görüşünü aktararak değerlendirmeye tabi tutmaktadır.¹⁵⁰ Böylece ilk şerhinde girmedikleri yeni konuları gündeme getirir. Bu örnekler *Tuhfetü'l-eşrâf* in bilhassa kelâmî yönden *Dürerü'l-esdâf'a*

¹⁴⁸ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XV, 522-523; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 398b.

¹⁴⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 398b.

¹⁵⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 113a; 293a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 151a-151b; 398b.

nazaran daha zengin bir içeriğe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konu zenginliğinin sebebi Yemenî'nin *Dürerü'l-esdâf*'ın yazımının ardından İbnü'l-Müneyyir'in *İntisaf*¹ ve Tîbî şerhi gibi yeni eserlere rastlamış olmasıdır. Bu şârihlerin Ehl-i sünnet âlimi olması onların kelâmî konularda Zemahşerî'ye eleştiri yöneltmesine, Fâzıl el-Yemenî'nin de *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde bu konuları ele alarak iki taraftan birinin yanında yer almasına sebep olmuştur. Bu durum Fâzıl el-Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde *Dürerü'l-esdâf*'ta değinmediği yeni tartışma alanları doğurmuştur.

Bu âyetlerin şerhi aynı zamanda, İbnü'l-Müneyyir'in *el-Keşşâf*'ın kelâm literatürüne sağladığı katkıyı ortaya koyar niteliktedir. İbnü'l-Müneyyir söz konusu ibareleri ve buna benzer görüşleriyle her ne kadar zaman zaman aşırı yorumlara gitmiş olsa da eserde işaret ettiği i'tizâl görüşleriyle *el-Keşşâf*'ın kelâmî içeriğine dair yeni tartışma alanları açmıştır. Onun tespitlerinin Tîbî şerhinde aktarılıp *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta değerlendirmeye tabi tutulması, İbnü'l-Müneyyir'in gündeme getirdiği kelâmî meselelerin etki sahasını göstermektedir.

Halku'l-Kur'ân meselesine dair incelenen âyetlerde Yemenî'nin Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin delillerini sunarken sergilediği; Zemahşerî'nin i'tizâlî istidlâllerini destekleyen, Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir gibi Ehl-i sünnet şârihlerinin görüşlerini çürütme gayreti taşıyan yaklaşımı, kendisinin *halku'l-Kur'ân* meselesinde Zemahşerî'nin yanında durduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra mezheplerin görüşlerini verirken başvurduğu dil, yakın olduğu tarafı göstermesi bakımından önemlidir. Hem *Dürerü'l-esdâf*'ta hem de *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Mu'tezile'nin görüşlerini aktarırken onları sık sık “ehlü'l-adl” olarak nitelendirmektedir. Bilindiği üzere “Mu'tezile” ismi daha çok karşıtları tarafından kullanılırken, onlar kendi mezhepleri için “Ehlü'l-adl ve't-tevhid” isimlendirmesini tercih etmektedirler. Yemenî'nin bu isimlendirmeyle mezhebin içinden konuşması dikkat çeker.¹⁵¹

2.3. Ef'âl-i İbâd

¹⁵¹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 2a-2b; *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 1b-2a; Boyalık, “Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu”, 36.

Ef'âl-i ibâd olarak isimlendirilen *insan fiilleri* meselesi Allah'ın adalet sıfatının bir uzantısı olarak tartışılan bir konudur. Mu'tezile mezhebi Allah'ın adaleti gereği, insanın yaptıklarının sorumluluklarını üstlenerek iyi amellerine karşılık mükafatı, kötü amellerine karşılık da cezayı hak etmesi için kendi fiillerinin yaratıcısı (خالق) olması gerektiğini ifade etmiştir. Ehl-i sünnet ise yoktan var etmenin ancak tek yaratıcı olan Allah'ın bir vasfı olacağını söyleyerek asıl hak ve adaletle uygun olanın bu olduğunu dile getirir. Buna göre Allah kulun fiillerini yaratmakta, kul da *kesb* etmektedir.¹⁵²

Yemenî Ra'd 16'da *insan fiillerine* dair görüşünü açıkça ortaya koymaktadır. Âyette müşriklere hitaben: “Yoksa, Allah’a O’nun gibi yaratabilen ortaklar mı buldular?” şeklinde hitap edildikten sonra âyet, “De ki: Allah her şeyin yaratıcısıdır!” şeklinde devam etmiştir. Zemahşerî’nin mezhebi doğrultusunda tefsir etmediği bu âyette Tîbî, İbnü’l-Müneyyir’in Mu'tezile mezhebi akaidiyle ilgili yaptığı açıklama ve tenkitlere yer vermiştir. Buna göre İbnü’l-Müneyyir burada müşriklerin Allah’a şirk koştukları ortakların sadece yaratma eylemiyle değil buna ek olarak onun gibi (كَخَلْقِهِ) yaratmayla da nitelendiklerini belirtmiştir. Oysa ki bu ifade olmadan sadece yaratma eyleminin onlara isnad edilmesi, yadırgama ve alay etme manalarını ifade etmede yeterli olurdu. Bu kayıt getirilerek, âyette zaten var olan yadırgama ve alay etme manaları pekiştirilmiştir.¹⁵³

İbnü’l-Müneyyir ardından Zemahşerî’nin mezhep anlayışının, bu nüktayı belirtmesine engel olduğunu söyler. Zira Mu'tezile'ye göre Allah cevher ve arazları yaratırken kullar da kendi fiillerini yaratmaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî’nin “O’nun yaratması gibi” ifadesinde İbnü’l-Müneyyir’in zikrettiği nüktayı zikretmesi, mezhebine muhalefet etmesini gerekli kılacaktı. Çünkü âyette böyle bir nüktenin varlığından bahsetmek, ancak Allah’tan başka kimsenin hiçbir şey yaratmadığı kabulünden hareketle mümkün olabilir. Halbuki Mu'tezile akaidinde kullar Allah'ın yaratması gibi olmasa da bir yaratmaya sahiptir. İbnü’l-Müneyyir böylelikle âyetin devamında geçen “Allah her şeyin yaratıcısıdır” ifadesinin, hem müşrikleri hem de (kulların kendi fiillerini yarattığını iddia eden) Kaderiyye’yi susturduğunu söyler.¹⁵⁴

¹⁵² Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VII, 55; Cağfer Karadaş, “İnsan Fiilleri”, *Kelam EL Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Grafiker Yayınları, 2021, 381-389.

¹⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 740-743; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VIII, 492.

¹⁵⁴ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VIII, 492.

Tîbî, İbnü'l-Müneyyir'in bu görüşlerini aktardıktan sonra Zemahşerî'nin "o ortaklar"ın kim olduğuyla ilgili yer verdiği "mahlukatın güç yetirebildiği şeylere bile güç yetiremeyenler" ifadesini, Mu'tezilenin *insan fiilleri* hakkındaki görüşüyle ilişkilendirmektedir. Böylelikle İbnü'l-Müneyyir'in meseleyi tartışma alanına dahil etmesinin, *el-Keşşâf*'ta geçmekte olan "mahlukatın güç yetirebildiği" ifadesi sebebiyle gerçekleştiğine işaret etmiştir. Tîbî'ye göre bu ifade "Allah her şeyi yaratandır!" âyetiyle çelişmektedir.¹⁵⁵

Yemenî, bu konuya dair *Dürerü'l-esdâf*'ta herhangi bir açıklamada bulunmamakla beraber *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî yoluyla ulaştığı İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini aktardıktan sonra bu görüşleri tenkit ederek Zemahşerî'nin yanında yer almıştır. Yemenî bu âyette geçen "Yoksa O'ndan başka sahipler mi edindiniz?" ifadesindeki "edinme" (اتخاذ) fiilinin *insan fiili* olduğunu, bu sebeple de ifadenin başında gelen hemzeyle onların bu fiilinin yadırgandığını ifade etmiştir. Aynı şekilde âyetin devamında geçmekte olan "Yoksa, Allah'a O'nun gibi yaratabilen ortaklar mı buldular?" (أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ) ifadesindeki "جعل"nin *insan fiili* olmasında da benzer bir durum söz konusudur. Yemenî'ye göre şayet bu fiiller Allah'ın fiilleri olsaydı yadırganmaları yersiz olurdu. Buradan hareketle Yemenî birilerini susturacak bir ifade varsa onun âyette geçen bu ifadeler olabileceğini söylemiştir.¹⁵⁶

Bunun yanı sıra Yemenî İbnü'l-Müneyyir'in "Allah her şeyin yaratıcısıdır!" âyeti, Kaderiyye'yi (Mu'tezile) susturur." ifadelerine, âyetin onun söylediği gibi anlaşılmayacağını belirterek cevap vermektedir. Ona göre âyette geçmekte olan "Allah her şeyin yaratıcısıdır!" sözü, umum ifade eder. Çünkü Yemenî "O'nun yaratması gibi" (كَخَلْقِهِ) ibaresinin iki türlü yaratmaya işaret ettiğini düşünmektedir. Bunlardan biri sadece Allah'a ait olan bir yaratma iken, diğeri âyetin mefhumu muhalifinden anlaşılan O'ndan başkasına isnad edilebilecek bir yaratmadır. Dolayısıyla âyette "Allah gibi yaratma" inkar edilmiş, fakat O'nun yaratması derecesine varmayan daha düşük bir mertebede başka bir yaratmanın mümkün olduğuna işaret edilmiştir. O halde "Allah her şeyin yaratıcısıdır!"

¹⁵⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, VIII, 492.

¹⁵⁶ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 202b.

ifadesi, “Allah sadece O’nun yaratabileceği her şeyin yaratıcısıdır.” şeklinde anlaşılmalıdır. Böylece âyet İbnü’l-Müneyyir için delil teşkil etmemektedir.¹⁵⁷

Yemenî bu âyet üzerine tartışılan *insan fiilleri* konusunda *Dürerü'l-esdâf*’ta herhangi bir yorum yapmazken *Tuhfetü'l-eşrâf*’ta Tîbî üzerinden ulaştığı İbnü’l-Müneyyir’in yorumlarını aktarmıştır. Bu meselede İbnü’l-Müneyyir ve Tîbî’nin karşısında durarak Zemahşerî’nin yanında yer almış ve *insanın fiillerini yaratması* konusunda açık bir şekilde i’tizâlî söylemlerde bulunmuştur. Öte yandan bu âyetle ilgili tartışmaların İbnü’l-Müneyyir’in açıklamalarına binaen Tîbî metninde ve Yemenî’nin *Tuhfetü'l-eşrâf*’şerhinde yer alması, İbnü’l-Müneyyir’in *el-Keşşâf*’ın kelâm literatürüne sağladığı bir katkı olarak dikkat çekmektedir.

Yemenî’nin meseleye dair görüşünü sarahaten dillendirdiği bir diğer âyet Bakara 88’dir. Bu âyette Allah Teâla, Yahudilerin “Bizim kalplerimiz perdelidir.” dediklerini belirtmiş ve “Aksine, Allah onları küfürlerinden dolayı lanetlemiştir.” diyerek onların söylediklerini reddetmiştir. Zemahşerî âyetin ilk ibarelerinde geçen “Bizim kalplerimiz perdelidir.” kısmı için Yahudilerin bu sözle, kalplerinin yaratılış itibarıyla örtülü olduğunu, bu nedenle de Hz. Peygamber’in getirdiği hiçbir şeyin kalplerine sirayet etmeyeceğini kastettiklerini ifade etmiştir. Şârihler bu kısma verilen manada hem fikirken âyetin ikinci kısmı olan “Aksine, Allah onları küfürlerinden dolayı lanetlemiştir.” ibarelerinde, Zemahşerî’den ayrılarak farklı görüşler serdetmişlerdir.¹⁵⁸

Zemahşerî âyetin devamında geçen ibarelerde Allah’ın “aksine” ifadesiyle kalplerinin perdeli olarak yaratılmadığını belirterek Yahudilere cevap verdiğini ifade etmiştir. Zemahşerî’ye göre Allah’ın verdiği cevaptan anlaşılan, onların kalplerinin fitrat üzere ve hakkı kabul edebilecek şekilde yaratıldığıdır. Ancak Allah onları küfürleri sebebiyle lanetlemiştir. Zemahşerî, kendi kalplerinde ihdas ettikleri küfür sebebiyle kalplerini perdeleyen bizzat onlar olduğunu belirtmiştir. Ona göre onların, iman etmeleri muhtemel olan kimselere ve müminlere verilen lütuflardan mahrum kalmalarının esas sebebi yine bizzat kendileridir.¹⁵⁹

Tîbî, Zemahşerî’nin Yahudilerin kalplerini bizzat kendilerinin perdelediğini iddia ettiğini ve böylelikle mezhebine uygun davrandığını belirtmiştir. Ona göre Zemahşerî’nin

¹⁵⁷ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 202b.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 440.

¹⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 440.

sözlerinden anlaşılan, kalplerinin perdelenmesinin esas sebebinin onlar olduğu ve bu perdelemenin Allah tarafından yaratılmadığıdır. Zemahşerî görüşünü, Yahudilerin kalplerinin perdeli yaratıldığı iddiasıyla delillendirmektedir. Buna göre Yahudiler kalplerinin perdeli yaratıldığını iddia etmiş ve Allah da âyetin devamında kendi fiilleri olan küfürleri sebebiyle lanetlendiklerini ifade ederek onların bu iddiasını yalanlayarak reddetmiştir. Tîbî, Zemahşerî'nin bu delillendirmesini kabul etmeyerek, Yahudilerin yaratılış itibariyle kalplerinin perdeli olduğu iddiaları üzerine Allah'ın cevabının; yaratılıştan ötürü değil de küfürlerinden dolayı Allah'ın kalplerini perdelediği manasına geldiğini ifade etmiştir.¹⁶⁰

Tîbî kendi görüşünü aktardıktan sonra meseleye dair bir diğer yorum olan İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye cevap vererek aktardığı görüşlerine yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Müneyyir, Allah onların “kalplerimiz perdelidir” iddialarını değil, bu iddialarının sonucunda takdir edilen iman etme imkanlarının ve güçlerinin bulunmamasını (adem-i istitâat) yalanlayıp reddetmiştir. Çünkü Allah onları fıtrat üzere yaratmış, onlara iman etme gücü ve imkanını vermiş fakat onlar buna rağmen imanı değil küfrü tercih etmişlerdir. Allah da küfrü tercih etmeleriyle beraber onlara istitâat vermiş ve kalplerinde küfrü yaratmıştır.¹⁶¹

Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*'ta konuya dair herhangi bir yorum yapmamıştır. Ancak *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in bu iddialarının tutarsız olduğunu belirtmiş ve onları sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre şayet *insan fiilleri* Allah'ın fiili ise istitâatin olmadığını iddia etmek ve küfrü tercih etmek de bir fiil olduğu için bunların da Allah'ın fiili olması gerekirdi. Bu durumda da istitâatin olmadığını iddia eden ve küfrü tercih eden asıl fail de kâfir kimse değil, Allah olurdu. Buradan hareketle Yemenî, kâfir birinin, iman etme imkanının bulunmadığını ve iman etme istitâatine sahip olmadığını iddia etmesi durumunda Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in onu yalanlamalarının mümkün olmayacağını, çünkü onların görüşleri doğrultusunda bu kişinin doğru söylediğini belirtmiştir. Nitekim onlara göre istitâat bir fiili yapmaya güç yetirmek (kudret) anlamındadır. Dolayısıyla

¹⁶⁰ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 570.

¹⁶¹ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 570.

istitâat, fiil anında yaratıldığı (الاستطاعة مع الفعل) ve fiilin gerçekleşmesini gerekli kıldığı için bir kişinin iman etmeye güç yetirmesi, bizzat iman ettiği anlamına gelmektedir.¹⁶²

Burada âyeti *insan fiilleri* meselesi üzerinden ele alan Zemahşerî ve şarihleri; âyette herkesin temiz bir fitrat üzere yaratıldığına işaret olduğunu, küfrü tercihleri sebebiyle Zemahşerî'ye göre kendi elleriyle Tîbî'ye göre de Allah tarafından kalplerinin mühürlendiğini ifade etmişlerdir. İbnü'l-Müneyyir Ehl-i sünnet'in *kesb* teorisine göre meseleyi yorumlayarak, Yahudilerin küfrü tercihiyle birlikte Allah'ın onlara küfür fiilini yerine getirecek güç verdiğini (الاستطاعة مع الفعل) ve bunun sonucunda da Allah'ın kalplerinde küfrü yarattığını söylemiştir. Yemenî'nin meseleye dair sarîh ifadelerle kulun fiilini yarattığını desteklediğini görmekteyiz. O meseleye dair söylemleriyle Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in çelişkiye düşmekle itham etmektedir.

Bu meseleye dair Zemahşerî ve şârihlerin tartıştığı fakat Yemenî'nin şerhinde değinmediği âyetler de vardır.¹⁶³ Bu âyetlerden biri olan Saffat 96'da Zemahşerî âyette geçmekte olanın “ما”nın mevsûle olduğunu böylelikle “ما تعملون” ifadesinden kastedilenin müşriklerin yaptıkları putlar olduğunu söylemiştir. “Mücbire” diye adlandırdığı Ehl-i sünnet'e göre ise “ما”nın masdariyye olduğunu ve böylece onlara göre âyetin manasının “Allah sizi ve amellerinizi yarattı.” şeklinde anlaşıldığını ifade etmiştir. Fakat Zemahşerî böyle bir mananın verilmesi durumunda âyetin bağlamından koptuğunu söylemektedir. Çünkü bu ve önceki âyetler müşriklere hitaben kendi elleriyle yaptıkları putlara tapmalarından bahsetmektedir. Üstelik önceki âyette geçen “ما” da mevsûledir ve putlara işaret eder. Ayrıca “ما”nın mevsûle olduğu ve amellere işaret ettiği düşünülse bile

¹⁶² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 49a. Yemenî burada Ehl-i sünnet'in *kesb* teorisine dikkat çekmektedir. Meselede ele alınan *istitaat* kavramında Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezhepleri arasında bir ayrım söz konusudur. Eş'ariyye sadece “الاستطاعة مع الفعل”i esas alırken Mâtürîdiyye hem “الاستطاعة قبل الفعل”i hem de “الاستطاعة مع الفعل”i kabul eder. Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir Eş'arî oldukları için meseleyi Eş'ariyye mezhep görüşü doğrultusunda ele almışlar, Yemenî de onlara mensubu oldukları Eş'ariyye mezhebi üzerinden cevap vermiştir. (Tîbî'nin Eş'arî olduğu kuvvetle muhtemeldir. Muhammet Sacit Kurt, “Şerefuddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018): 228-229.).

¹⁶³ Bu âyetlerden bazıları: Enfâl 17-18, Zümer 62, Tekvîr 27-29, Şems 9-10, Felak 2.

Zemahşerî'ye göre yine bağlamdan kopmuş olur. Zemahşerî Ehl-i sünnet'in bu zorlama açıklamalarla âyeti kendi mezhebi doğrultusunda yorumladığını ifade etmiştir.¹⁶⁴

Tîbî Mekkî'den aktarımda bulunarak Mu'tezile'nin âyetle geçmekte olan “ما”ya mevsûle manası vererek *insan fiillerini* Allah'ın yarattığını söylemekten kaçındıklarını aktarmıştır. Oysa “ما”ya masdariyye manasının verilmesi gerekir. Ayrıca “Sâhibu'l-*İntisâf*” diyerek İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerine de yer vermektedir. Ona göre “ما”nın masdariyye olması kaçınılmazdır. Çünkü bu âyetle anlatılmak istenen, müşriklerin kendi amellerine taptıklarını ifade etmektir. Nitekim onların taptıkları putlar nihayetinde onların amellerinin birer eseridir. Yemenî iki şerhinde de konuyla ilgili hiçbir yorum yapmamaktadır.¹⁶⁵

Yemenî'nin *insan fiilleri* konusunda açıkça i'tizâlî söylemlerde bulunduğu görülmektedir. Zemahşerî'nin meseleyi Mu'tezile mezhep görüşüyle açıkladığı yerlerde onu desteklemiş; Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in ona yönelttiği eleştiriler karşısında yine Zemahşerî'nin yanında durarak şarihlerin meseleye dair Ehl-i sünnet görüşlerini tenkit etmiştir.

2.4. Va'd ve vaîd/Vücûb alellah

Mu'tezile adalet ilkesi içinde yer alan *va'd* ve *vaîd* prensibi gereğince Allah'ın müminleri ebedî cennete, kâfirleri ve *mürtekib-i kebîreyi* ise ebedî cehenneme göndermesinin, O'nun üzerine vacip olduğu görüşündedir. Ehl-i sünnet ise Allah'ın iyiliğe karşı mükafatı, kötülüğe karşı ceza vermesini ona vacip olarak görmemekle beraber şayet bunu yaparsa O'nun lütfundan kaynaklanacağını söylemektedir.

Bakara 25'te Zemahşerî ihbât konusunu genişçe ele almıştır. Burada Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde konuya dair görüşlerine detaylıca yer veren Tîbî, Râzî'nin bu bağlamdaki kulun itaatlerine karşı mükafatı, günahlarına karşı da azabı haketmesinin aklen vacip (عقليا واجبا) olmadığı yönündeki sözünü aktarmıştır. Râzî bunun Ehl-i

¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 730-735.

¹⁶⁵ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XIII, 171-173.

sünnet'in görüşü olduğunu belirtmiştir. *Dürerü'l-esdâf*'ta meseleye dair yorum yapmayan Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta konuya dair görüşlerine yer vermiştir. Bu şerhinde genişçe ele aldığı ihbât konusunda Râzî'nin görüşlerini aktardıktan sonra onun sözü üzerine; şayet itaatlere karşı mükafat, günahlara karşılık da azap hakedilseydi bu durumunda şeriatın birçok kaidesinin batıl olacağını ifade etmiştir.¹⁶⁶

Râzî burada “aklen vacip” (عقليا واجبا) ibaresiyle meseleyi *vücûb alellah* konusu çerçevesinde ele almakta ve bunu reddeder nitelikte aktardığı sözlerin Ehl-i sünnet'in görüşü olduğunu ifade etmektedir. Yemenî ise onun bu sözlerinin aksi yönde görüşünü belirterek, kendisinin Ehl-i sünnet gibi düşünmediğine işaret etmiştir. Ayrıca şerhinde yer verdiği ifadelerin Mu'tezile mezhep görüşü olması da kendisinin *va'd ve vaîd* ile *vücûb alellah* konularında Mu'tezile'nin yanında durduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yemenî'nin konuya dair görüşünü açık bir şekilde ifade ettiği Bakara 25'in yanı sıra ilgili meselenin tartışıldığı fakat Yemenî'nin görüşünü açıkça ortaya koymadığı âyetler de söz konusudur. Yemenî'nin meseleye dair tavrını net bir şekilde görebilmek için bu âyetleri incelemek gerekir.

Zemahşerî Fâtîha 5'te geçmekte olan “Ancak sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz.” âyetinin tefsirinde kulluk etmenin yardım dilemeden önce gelmesini, ihtiyaç duyulan şeyi talep etmeden önce bir vesilenin sunulmasının gerekliliğiyle açıklar. Böylece o vesile sayesinde talebe icabet etmek gerekli olur.¹⁶⁷ Zemahşerî'nin bu ifadesi, bazı Ehl-i sünnet âlimlerince onun mezhebinin *va'd ve vaîd* ayrıca *vücûb alellah* prensipleri doğrultusunda değerlendirilir. Nitekim onun bu ifadelerinden anlaşılan, kulun ibadet ettiği takdirde Allah'ın onun dilediği yardımları yerine getirmek zorunda olduğudur (*vücûb alellah*).

Tîbî İbnü'l-Müneyyir'den naklen bu görüşün, Ehl-i sünnet inancına uygun olmadığını belirtir. Çünkü onlara göre mükafatlandırmak ya da cezalandırmak Allah'a vacip değildir. Şayet Allah kuluna bir iyilikte bulunuyorsa bu sadece O'nun ihsanından kaynaklanır. Allah'ın bir fiili yapmasının vacip olması ancak O'nun kendine vacip

¹⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 292-308; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 343; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrû'l-kebîr*, Beyrut, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, h. 1420, II, 359; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 37a-37b; Boyalık, “Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu”, 46-47.

¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 90-91.

kılmasıyla mümkün olabilir. İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin vücûp ifadesiyle (ليستوجبوا) kastettiğinin iki şekilde yorumlanabileceğini aktarır. Bunlardan ilki; bu ifadenin ıstılahi mananın ötesinde daha geniş bir şekilde kullanılarak, Allah'ın iyileri mükafatlandırıp kötülerini cezalandıracağına dair verdiği haberin gerçekleşmesindeki zorunluluktur. Diğer yoruma göre ise Zemahşerî bu kelimeyi ıstılahi manada kullanmıştır. Buna göre Allah'ın herhangi bir va'di olmasa da iyileri mükafatlandırması onun üzerine vaciptir.¹⁶⁸

Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*'ta konuya dair yorum yapmamıştır. *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta ise İbnü'l-Müneyyir'in Tîbî kanalıyla aktardığı sözlerine birkaç açıdan itiraz etmiştir. Ona göre İbnü'l-Müneyyir iki yönden hatalıdır. İlk olarak onun âyet-i kerîmenin tefsirinde geçmekte olan ifadeleri, Zemahşerî'nin *va'd ve vaîd* meselesine dair Mu'tezile mezhep görüşüne bağlamasını hatalı görmektedir. Öte yandan İbnü'l-Müneyyir'in söyledikleri Ehl-i sünnet'in de Allah'a mükafatlandırmayı vacip kıldığı şeklinde anlaşılmaktadır. Çünkü o da Allah'ın kendine bir şeyi vacip kılması durumunda onun Allah'a vacip olacağını söylemiştir. Halbuki Yemenî'ye göre Ehl-i sünnet iyiliğe karşı mükafatlandırmanın vücûbunu kökten reddetmektedir.¹⁶⁹

Yemenî burada İbnü'l-Müneyyir'in meseleyi *va'd ve vaîd* prensibine bağlamasını hatalı görmekte ve kendisi Zemahşerî'nin ibarelerini bu konu kapsamında değerlendirmemektedir. Ayrıca İbnü'l-Müneyyir'in söylemlerinin Ehl-i sünnet'in *va'd ve vaîd* konusundaki görüşleri noktasında yanlış ifadeler içerdiğini belirterek Ehl-i sünnet'in meseleye dair görüşünü düzeltmektedir.

Bir başka âyet olan Mâide 117-118'de Hz. İsa'nın kavmi ile ilgili söyledikleri aktarılmaktadır. Zemahşerî kâfirlerin affedilmeyeceği kesin olduğu hâlde Hz. İsa'nın "Eğer onları affedersen..." şeklinde bir ifade kullanmasının nasıl mümkün olabileceğini sorgulamaktadır. Ona göre Hz. İsa'nın bu sözünde ilk olarak dikkat edilmesi gereken; bu ifadenin şart edatı kullanılarak gelmesidir. Nitekim O, "Sen onları affedersin." dememiştir. Zemahşerî buradan yola çıkarak şayet Allah onlara azap ederse o azabı hak etmeleri sebebiyle bunun Allah'ın adaletinden kaynaklanacağını söylemiştir. Fakat kâfir olmalarına rağmen "onları affederse" de bunun mutlaka bir hikmetinin olacağını belirtmiştir. Nitekim bu ifadelerinin devamında suçluları bağışlamanın aklen iyi (hasen)

¹⁶⁸ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 750.

¹⁶⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 11a.

olduğunu söylemektedir. Hatta ona göre günah ne kadar büyük olursa o günahın affı da o kadar iyi (hasen) olur.¹⁷⁰

Tîbî bu bağlamda İbnü'l-Müneyyir'in ifadelerini kısaltarak aktarmıştır. Onun aktardığına göre İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin burada söylediklerini ne Ehl-i sünnet'in görüşüne ne de kendi mezhebi olan Mu'tezile'nin görüşüne uygun bulmaktadır. Çünkü Ehl-i sünnet, kâfirin bağışlanmasını aklen caiz görse de naklî deliller buna müsaade etmemektedir. Ayrıca Mu'tezile de bunun aklen mümkün olmadığını, çünkü kâfirin bağışlanmasının hikmete aykırı olduğunu söylemektedir.¹⁷¹

Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta bu konuya dair herhangi bir yorum yapmamıştır. Ancak *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta yine Tîbî yoluyla İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini aktarmış, ardından da onu eleştirmiştir. Ona göre İbnü'l-Müneyyir'in burada söyledikleri iki açıdan hatalıdır. Birinci hata; Mu'tezile'nin, kâfirin bağışlanmasının aklen mümkün olmadığı görüşünde olduğu iddiasıdır. Yemenî'ye göre Mu'tezile'nin böyle bir iddiası yoktur. Çünkü onlar şirk dahi bütün günahların bağışlanmasını aklen caiz görmektedirler. Yemenî'nin bu aklen caizliği tıpkı Zemahşerî'de olduğu gibi hüsün-kubuh meselesi temelinde gerekçelendirdiği görülmektedir. Nitekim o; azabın Allah'ın hakkı olduğunu, azap etmemenin ne O'na ne de bir başkasına herhangi bir zarar vermeyeceğini dile getirmektedir. Dolayısıyla da bağışlamanın herhangi bir kubuh vechini taşımadığını, bu durumda da hasen olması gerektiğini belirtmiştir. Mesele hüsün-kubuh çerçevesinde değerlendirildiği takdirde günahın bağışlanması, aklen mümkündür. Bununla beraber Yemenî, naklî delillere (vaîd âyetleri) dayanarak böyle bir şeyin vaki olmayacağını belirtmiştir. Dolayısıyla Yemenî, kâfirin bağışlanması konusunda Mu'tezile'nin de tıpkı Ehl-i sünnet gibi düşündüğü kanaatindedir. Yani onlar da kâfirin bağışlanmasının aklen mümkün olduğunu söyledikleri hâlde naklî delillerin buna müsaade etmediği görüşündedirler.¹⁷²

Yemenî'ye göre *el-İntisâf* sahibinin ikinci hatası, Zemahşerî'nin burada hem Ehl-i sünnet'e hem de Mu'tezile'ye muhalefet ettiğini söylemesidir. Zira Mu'tezile'nin kâfirin bağışlanmasını gerçekten de aklen mümkün görmemesi varsayımında, Zemahşerî'nin her ne kadar kendi mezhebiyle çelişse de Ehl-i sünnet'le çelişmeyeceğini belirtmiştir. Zira bu

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 592.

¹⁷¹ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, V, 548.

¹⁷² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 126b.

varsayımında Zemahşerî kâfirin bağışlanmasını aklen mümkün görmeyen Mu‘tezile’yle çelişse de bunu aklen mümkün gören Ehl-i sünnet’le aynı görüştedir.¹⁷³

Yemenî ilgili âyette İbnü’l-Müneyyir’i tenkide tabi tutmakta ve meselede Zemahşerî’nin yanında yer almaktadır. O, İbnü’l-Müneyyir’in Mu‘tezile’ye ait olmadığı hâlde nasıl olur da kâfirin bağışlanmasının aklen mümkün olmadığı gibi bir görüşü onlara nispet edebildiğini sorgular. Bunun yanı sıra kendisi de tıpkı Zemahşerî gibi kâfirin bağışlanmasının aklen caiz olduğunu hüsün-kubuh meselesi çerçevesinde ortaya koyar.

Zemahşerî ve *el-Keşşaf* şarihlerinin *va‘d* ve *vaîd* ile *vücûb alellah* meselesi etrafında tartıştıkları fakat Yemenî’nin herhangi bir yorumda bulunmadığı âyetler de söz konusudur. Bu âyetlerden biri Nisâ 17’dir. Âyet-i kerîmede şöyle geçmektedir: “Allah’ın kabul edeceği tövbe, ancak kötülüğü bilmeden yapıp da fazla vakit geçmeden tövbe edenlerinkidir. İşte Allah bunların tövbesini kabul eder. Allah mutlak ilim ve hikmet sahibidir.”. Zemahşerî, bu âyeti *vücûb alellah* prensibi doğrultusunda tefsir ederek Allah’ın âyette bahsi geçen tövbekârların tövbelerini kabul etmesinin ve onları bağışlamasının Allah’a vacip olduğunu söylemiştir. Ardından “بِجَهَالَةٍ” (bilmeden/cahillikle) ifadesinde de kişiyi kötü (kabîh) fiil yapmaya iten sebeplerin ancak nefsanî duygular olduğunu söylemiş, akıl ve hikmetin kişiyi asla kabîh bir fiil yapmaya sevketmeyeceğini belirtmiştir.¹⁷⁴

Zemahşerî, bu ifadelerinin ardından akla gelecek mukadder bir soruyu dile getirmektedir: “Allah’ın kabul edeceği tövbe...” (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ) ifadesinden Allah’ın tövbeleri kabul edeceği anlaşılmaktadır, buna rağmen âyetin sonunda “İşte Allah bunların tövbesini kabul eder.” (فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ) denmesindeki sebep ve fayda ne olabilir? Zemahşerî tam da bu noktada mukadder soruya mezhebi doğrultusunda cevap vermektedir. Zira o, âyetin başında geçen ifadenin, tövbelerin kabulünün Allah’a vacip olduğuna delalet ettiğini savunmakta ve bu vacipliği, bazı ibadetlerin kullara vacip oluşuna benzetmektedir.¹⁷⁵ Zemahşerî burada hem Allah’ın va‘dini yerine getirmesinin ona vacip oluşu hususunda hem de hüsün-kubuh meselesinin akliliği meselesinde

¹⁷³ Yemenî, *Tuhfetü’l-eşrâf*, v. 126b.

¹⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 76.

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, II, 76.

mezhebi Mu‘tezile’den yana tavır almış ve âyetleri bu kabullerine uygun biçimde tefsir etmiştir.

Tîbî ilgili âyetin şerhinde ilk olarak Râzî’nin Kâdî Abdülcebbâr’dan nakille aktardığı görüşlere yer verir. Buna göre Kâdî âyetin “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” kısmında geçen “على” harf-i cerrinin vüçûba delalet ettiğini, öte yandan bu harf-i cerrin vüçûp ifade etmediği takdirde âyetlerdeki ibarelerin tekrara sebebiyet vermesi gibi bir işkale neden olacağını söylemiştir. Kâdî bunun önüne geçmek için; iki ifadenin birbirinin tekrarı olmayıp, birinin tövbeyi kabul etmenin Allah’a vacip olduğuna diğerrinin de sadece Allah’ın tövbeleri kabul edeceği gibi ihbârî bir cümleye delalet ettiğini aktarır. Râzî devamında buradaki “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” ifadesinin *vüçûb alellaha* değil de Allah’ın tövbeleri kabul edeceğine dair bir va‘d olup Allah’ın va‘dinden dönmesinin de imkansız olduğuna işaret ettiğini aktarır. Bu sebeple de vüçûba benzer olduğunu ifade etmiştir (كان ذلك شبيهاً). Bu benzerlik sebebiyle de buradaki “على” harf-i cerrinin vüçûba delalet etmesinin ancak mecazi anlamda anlaşılabilceğini söylemiştir.¹⁷⁶

Tîbî bu aktarımların ardından İbnü’l-Müneyyir’in konu hakkındaki kanaatlerine yer vermiştir. Ona göre Zemahşerî’nin bu ifadeleri tüyleri diken diken eden ve oldukça şaşırtıcı ifadelerdir. Zira Allah bir şeyi yapacağına dair söz veriyse bunu mutlaka yapacaktır. Fakat bu, o şeyin Allah’a, tıpkı kullara namazın vacip oluşu gibi vacip olduğu anlamına gelmemektedir. Buradaki zorunluluk ve vüçûptan kasıt; tıpkı Allah’ın varlığının vacip olması gibi, bir şeyin aksinin muhal olmasıdır.¹⁷⁷

Burada “على” harf-i cerrine vüçûp manası veren Zemahşerî ve *el-Keşşaf* şarihlerini birbirinden ayıran husus, vüçûp kavramına verdikleri manada ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî meseleyi *vüçûb alellah* prensibi doğrultusunda mezhep görüşüyle açıklamaktayken Tîbî; Râzî ve İbnü’l-Müneyyir’in görüşlerini aktararak vüçûp kelimesinin lugavi manada anlaşıldığını ve Ehl-i sünnet’in meseleye dair yaklaşımı çerçevesinde bu vüçûbun da mecaz ifade ettiğini aktarmaktadır. Bu mesele ilgili âyet

¹⁷⁶ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, IV, 478-479.

¹⁷⁷ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, IV, 478-479.

üzerinden müfessir ve şarihlerin eserlerinde kendi mezhepleri doğrultusunda oldukça bariz ve şiddetli bir şekilde tartışılmasına rağmen Yemenî'nin konuya dair herhangi bir açıklama yapmadığı görülmektedir.

Meseleye dair bahse konu olan bir diğer âyet olan Nisâ 69-70'de de Yemenî'nin sessiz kaldığı görülür. Bu âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, Allah'ın itaat edenlere mükâfatları onların işlediği güzel amellere bağlı olarak lütfettiğini söylemiştir.¹⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin burada iyi ameller karşılığında mükâfat vermenin Allah'a vacip olduğu görüşünü çıkardığını söylemiş ve onu eleştirmiştir.¹⁷⁹ Fakat Tîbî, İbnü'l-Müneyyir'de geçmesine rağmen bu konuya hiç değinmemiştir. Yemenî de Tîbî'de yer almayan meseleye *Tuhfetü'l-eşrâf* ta değinmemiştir.

Va'd ve va'id ayrıca *vücûb alellah* meselelerine dair ilgili âyetlerin tefsirinde kimi zaman Zemahşerî konuya direkt temas ederek bu meseleleri gündeme getirmiş, kimi zaman da onun açık bir beyanı olamamakla birlikte İbnü'l-Müneyyir konuyu Mu'tezile'nin ilgili prensiplerine çekmiş Tîbî de İbnü'l-Müneyyir'in açmış olduğu tartışma alanını şerhine taşımıştır. Meseleye dair *Dürrü'l-esdâf* ta hiç yorum yapmayan Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* ta Tîbî şerhindeki tartışmalar üzerinden meseleleri ele almıştır. Yemenî Bakara 25'te *va'd ve va'id* ayrıca *vücûb alellah* meselelerinde Mu'tezile yanında durduğunu açıkça ortaya koymuş, diğer âyetlerde de her ne kadar ilgili meseleye dair sarıh bir söylemde bulunmasa da Zemahşerî'nin yanında durarak Tîbî üzerinden İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir.

2.5. Mürtekib-i Kebîre'nin Durumu

*Mürtekib-i kebîre*nin ahiretteki durumu, özünde mezheplerin iman tanımıyla ilgili olup temelinde iman-amel ilişkisinde amelin imandan bir cüz olup olmadığı meselesi yatmaktadır. Mu'tezile imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve amel olarak tanımlamıştır. Ameli imandan bir cüz kabul ettiği için mürtekib-i kebîreyi ameldeki noksanlığından ötürü mümin olarak görmemiştir. Bununla beraber her ne kadar amelî yönden sıkıntılı olsa da Allah'a iman ettiği için ona kafir denilemeyeceğini iddia eder. Ne mümin ne de

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 182.

¹⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntişâf*, I, 531.

kafir sınıfına dahil ettiği *mürtekib-i kebîre* için yeni bir terim ihdas edilerek bu kişinin durumunun *el-menzile beyne'l-menzileteyn* olduğu ifade edilmiştir. Ehl-i sünnet ise bu kimsenin günahkâr mümin olduğunu belirterek durumunun Allah'a kaldığını söyler. Allah dilerse bu kişiyi cezalandırmadan affeder dilerse de günahı kadar cezalandırdıktan sonra affeder.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* tefsirinde Mu'tezile mezhebi tarafından *mürtekib-i kebîrenin* durumu hakkında ihdas edilen *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibini yeri geldikçe uygulamaktadır. Tefsirinde *mürtekib-i kebîrenin* durumu meselesinin temelinde yatan iman tanımını; "kişinin hakka kalben inanması, onu dili ile ifade etmesi ve amelleri ile tasdik etmesi" olarak vermiş, böylece ameli iman tanımına dahil etmiştir.¹⁸⁰ Bununla beraber amelinde noksanlık olmasından ötürü fasığın "büyük günah işleyerek Allah'ın emrinden çıkan kimse" olduğunu söylemiştir. Bu durumda ne mümin ne de kafir olan fasığın konumu *el-menzile beyne'l-menzileteyn*dir. Bu da onun zahirde mümin muamelesi gördüğü; nikah ve miras işlemlerinde, cenazesinin yıkanması, cenaze namazının kılınması, Müslüman kabristanına defnedilmesi gibi hususlarda mümin kabul edildiği manasına gelmektedir. Ancak zemmedilmesi, lanetlenmesi, kendisinden ve inancından beri olunması, inancına düşmanlık ızhar edilmesi, şahitliğinin kabul edilmemesi gibi hususlarda ise kafir muamelesi görür.¹⁸¹ Bu kişi tövbe etmeden öldüğü takdirde âhirette ebedî cehennemde kalır.¹⁸²

Yemenî şerhlerinde Zemahşerî'nin iman tanımına dair bir bilgiye yer vermemekle beraber Nisâ 150-151'de *el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibinin itikatla değil amelle ilgili olduğunu belirtmiştir. Buna göre Zemahşerî Allah ve Peygamberleri hakkında bir kısmını inkar ediyor, bir kısmını kabul ediyoruz diyenler için; iman ve küfür arasında bir yol tutmaya çalıştıklarını fakat bunun mümkün olmadığını söylemiştir. Yemenî bazılarına göre *el-Keşşâf*'ta geçmekte olan "iman ile küfür arasında bir vasıta yoktur." ibarelerinin, Zemahşerî'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşüyle çeliştiğini aktarır.¹⁸³

Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta ve onu takiben *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Zemahşerî'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşüne tezatlık arz ettiği iddia edilen cümlesini

¹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 144-145.

¹⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 308.

¹⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 580-581.

¹⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 316-317.

açıklayarak buradaki ifadelerin söz konusu prensibe aykırı olmadığına dikkat çeker. O, Zemahşerî'nin küfrün tamamı ve imanın tamamı ele alındığında bunlar arasında orta yol bulunmadığını; iman esaslarının bir kısmını inkarın, tamamını inkarı gerektirdiğini söyler. Yemenî'nin “*el-menzile beyne'l-menzileteyn* prensibi itikatla değil, amelle ilgilidir.” ifadesini bu minvalde anlamak gerekir. Bir kimse sadece Allah'a inanmakla mümin olmaz. Peygamberi reddettiğinden ötürü kafir kabul edilir. İman ve küfür arasında ara bir yol yoktur. Amelde ise durum böyle değildir. Kişi amelî yönden büyük günah işlediği için iman dairesinden çıkar fakat inkar etmediği için kafir de sayılmaz. Bu fasık kişinin konumu Zemahşerî'nin de ifade ettiği üzere ara bir kategori olan *el-menzile beyne'l-menzileteyn*dir. Dolayısıyla Yemenî'nin, tefsirinde kullandığı ifadelerin, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşüyle tezatlık arz ettiğine yönelik Zemahşerî'ye yapılan eleştiriler karşısında onun yanında yer aldığı görülmektedir.¹⁸⁴

Yine Zemahşerî İsrâ 9-10'nun tefsirinde müminler ve kafirler arasında üçüncü bir grup olarak fasıklardan bahseder. Zemahşerî âyette sadece ilk iki grup geçmesine rağmen fasıkların neden zikredilmediğini onların sonradan ortaya çıkmasıyla açıklar. Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta konuya dair bir yorum yapmazken *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Tîbî'nin görüşüyle beraber kanaatini aktarmaktadır. Buna göre Tîbî Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ'ya dayanan *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşünü “İşlerin en şerlisi sonradan ortaya çıkanlardır. Her bidat delalettir.” (*Müslim*, “Cuma”, 13) hadisiyle beraber vererek bu görüşün nehyedilen bidatlerden olduğunu söylemektedir. Yemenî Tîbî'nin görüşünü aktardıktan sonra “ekulü” diyerek reddiyesini sunar. Zemahşerî'nin “*el-menzile beyne'l-menzileteyn* ashabı” ifadesiyle kastettiği kişilerin fâsıklar olduğunu söyler. Fakat Tîbî'nin aktardığı hadiste geçen “sonradan ortaya çıkan”lar ifadesiyle işaret ettiği kişilerin fâsıklar olmayacağını çünkü onların Hz. Peygamber zamanından beri var olan bir grup olduğunu ifade eder. Bu sebeple Yemenî'ye göre Tîbî, görüşleriyle sonradan zuhur ettikleri için “*el-menzile beyne'l-menzileteyn* ashabı”nı, bu görüş sahipleri şeklinde anlamış olmalıdır. Fakat bu durumda da onun Hz. Peygamber zamanında mevcut olmayıp daha sonradan kelâmî görüşleriyle zuhûr eden tüm mezhepleri bidat kabul etmesi gerektiğini ifade eder.

¹⁸⁴ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 77a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 111a.

Son olarak Tîbî'nin bu cümlelerini mezhep taassubuyla dillendirdiğini belirterek onu eleştirir.¹⁸⁵

Bu âyetin şerhinde Yemenî, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* bidat olarak görülmesine karşı çıkararak açıklamalarıyla Tîbî'nin karşısında durmuş ve Zemahşerî'nin yanında yer almıştır. Ayrıca Yemenî'nin Ehl-i sünnet âlimi olan Tîbî'nin *el-menzile beyne'l-menzileteyn* görüşüne yönelttiği eleştiriler karşısında onu mezhep taassupçuluğu yapmakla suçlaması dikkat çekmektedir.

Yemenî'nin meseleye dair görüşleriyle Zemahşerî'nin yanında yer aldığı yerlerden bir diğeri Bakara 167'dir. Burada geçmekte olan “وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ” ifadesindeki “هَمْ” zamirinin ihtisasa delalet edip etmediği Zemahşerî ve şarihleri tarafından etraflıca tartışılmıştır. Yapılan tercihler her ne kadar mezhepler arasında keskin bir ayrışma noktası olmasa da mezhebî görüşlere istidlal kabilinden değerlendirilmiştir. Buna göre Zemahşerî; söz konusu ifadedeki “هَمْ” zamirinin ihtisasa delalet etmediğini ve manayı kuvvetlendirdiğini söylemektedir. Âyet bu tercihle “sadece kafirlerin cehennemden çıkmayacağı” şeklinde değil “kafirlerin ateşten asla çıkmayacakları” şeklinde anlaşılmaktadır.¹⁸⁶

Tîbî başka âyetlerde benzer bir formda gelen “هَمْ” ifadesine ihtisas manasını veren Zemahşerî'nin burada ihtisas yerine, te'kîdi tercih etmesini mezhebî kaygılarla ilişkilendirmiştir. Çünkü sadece kafirlerin cehennemde ebedî kalacağını ifade edilmesi durumunda fasıkların orada ebedî kalmayacağı anlaşılır ki bu da Zemahşerî'nin *mürtekeb-i kebîrenin* tövbe etmeden ölmesi durumunda cehennemde ebedî kalacağını ifade eden mezhep görüşüne aykırıdır.¹⁸⁷

Tîbî her ne kadar ilgili kısmın şerhinde “قاضى” diye belirttiği Beyzâvî'nin, *et-Takrîb* yazarı Kutbüddîn el-Fâlî'nin ve kısmen de *el-İnsâf* yazarı İbn Bintü'l-İrâkî'nin âyetin ihtisas değil tekit ifade ettiği yönünde Zemahşerî'nin yanında yer alan

¹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 1072-1075; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, IX, 251-252; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 217b-218a.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 580-581.

¹⁸⁷ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 186.

görüşlerini¹⁸⁸ aktararak buradaki tercihin, mezhepler açısından keskin bir ayrım olmadığını ortaya koymuşsa da gerek kendi açıklamalarıyla gerek *el-İntisâf* yazarının görüşlerine yer vererek meselenin itikadî yoruma etkisine dikkat çekmiştir. Buna göre *el-İntisâf* yazarı da kendisi gibi meseleyi mezhebi açısından ele almaktadır. İbnü'l-Müneyyir âyetin ihtisasa delalet ettiğini belirterek bu sebeple âyetten fasığın cehennemde ebedî kalmayacağını anlaşıldığını söylemiştir. Ayrıca o da Tîbî gibi; Zemahşerî'nin benzer formda gelen âyetlerde ihtisas manasını tercih etmişken burada mezhep görüşüne uymadığı için bu görüşü terk ettiğini belirtmiştir. Yemenî'nin meseleye dair tercihi Tîbî'nin ve *el-İntisâf* yazarının yorumları göz önünde bulundurularak değerlendirilmelidir.¹⁸⁹

Verilen bilgiler ışığında Mu'tezilî Zemahşerî ve Ehl-i sünnet âlimi Tîbî'nin âyetin ihtisas ifade edip etmediği konusunda mezheplerine uygun bir tercih yaptıkları görülmektedir. Yemenî iki şerhinde de tercihinin Zemahşerî'den yana kullanarak âyetin ihtisas ifade etmediğini söylemiştir. Yemenî neden ihtisas manası verilmeyeceğini *Dürerü'l-esdâf* ta geniş dil izahlarıyla açıklamış, ibarelerin şerhini ince bir zevk ve dosdoğru bir yönelime (zevk-i selim ve tab-i müstakim) sahip her kişinin âyeti bu şekilde anlayacağını ifade ederek sonlandırmıştır. Burada *zevk-i selim* ibaresiyle doğru dil ve belagat yorumunu *tab-i müstakim* ifadesiyle de itikadî bakımdan doğru bir yönelime sahip kişiyi kastettiği düşünülebilir.¹⁹⁰

Tuhfetü'l-eşrâf ta ise tamamen *Dürerü'l-esdâf* ta verilen dil izahlarını aktarıp Allah'ın rahmetinden uzaklaşma makamına ihtisasin değil de “cehennemden asla çıkamazlar” anlamını ifade eden te'kidin daha uygun olduğunu söyler. Ardından Tîbî'nin konuya dair diğer şârihlerin görüşlerine de yer verdiği değerlendirmelerinden uzunca aktarımda bulunur. Tîbî cehennemde ebedî kalmanın kimlere ihtisas edildiğine dair görüşleri sıralamaktadır. Buna göre âyetteki ihtisasin iki gruba yapılmış olma ihtimali

¹⁸⁸ Tîbî şerhinde Beyzâvî, Kutbüddîn el-Fâlî ve İbn Bintü'l-İrâkî'nin görüşlerine yer verir. Buna göre; Beyzâvî; ibarenin fiil cümlesi değil de isim cümlesi şeklinde gelmesinin cehennemde ebedî kalmaya işaret ettiğini ve mübalağa ifade ettiğini belirtir. Kutbüddîn el-Fâlî, “فهم” un fasl için olmadığını ve âyetin ihtisasa değil manayı pekiştirmeye delalet ettiğini ifade eder. İbn Bintü'l-İrâkî ise ilgili âyetin öncesinde kafirler içinde şirk koşanlardan bahsedildiği, bu âyetle ise şirk koşan-koşmayan tüm kafirler kastedildiği için kafirlerin tamamının cehennemden çıkmayacağını dolayısıyla cehennemde ebedî kalma konusunda kafirlerden belli bir kesimin ihtisas edilmediğini söyler. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 187-188.

¹⁸⁹ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 186-189.

¹⁹⁰ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 29a.

vardır. Bunlardan birincisi kafirlerden müşrik olanlardır. İkincisi ise mümin olmayanların tamamıdır. Her iki ihtimale göre de Tîbî; müminlerin cehenneme girseler bile sonradan çıkacağı, mümin olmayanların ise cehennemde ebedî kalacağı sonucuna varmıştır.¹⁹¹

Yemenî Tîbî'nin meseleyi çok isabetli, başka söze yer bırakmayacak şekilde yorumladığını aktarır. Bununla beraber Tîbî'nin vardığı sonucun Zemahşerî'nin mezhep görüşüne aykırı olmadığını ifade eder. Çünkü Zemahşerî tövbe etmeden öldüğü takdirde fasığı mümin kabul etmeyerek cehennemde ebedî yanacakların arasında görürken Tîbî onu mümin kabul edip cehennemde ebedî kalmayacağını söylemektedir. Öte yandan Yemenî, Zemahşerî'ye göre vaîd âyetleri fasıkların cehennemde ebedî kalacağına delalet ettiği için ihtisas manası verilmesi durumunda bu âyetin vaîd âyetleriyle çelişeceğini belirtmiştir. Bu sebeple her ne kadar Tîbî âyette ihtisasın varlığını çok isabetli yorumlayarak ispat etmiş olsa da Zemahşerî diğer vaîd âyetleriyle uyumlu olması açısından te'kîd manasını tercih etmelidir.¹⁹²

Yemenî, son olarak “müminlerin cehenneme girip çıkmasındansa Allah'ın rahmetinden isteyerek hiçbir mümini cehennemine koymamasını dileriz.” ifadelerine yer verir.¹⁹³ Burada Yemenî'nin konuya dair mezhep görüşünü ifade edecek şekilde dua ettiği dikkat çekmektedir. Çünkü Ehl-i sünnet'e göre fasık olan müminlerin cehenneme girip çıkmasındansa Mu'tezile'ye göre fasıkları dışarıda tutmak suretiyle müminlerin cehenneme hiç girmemesinin daha efdal olduğunu ifade etmiştir. Böylece Mu'tezilî Zemahşerî ve Ehl-i sünnet âlimi Tîbî'nin âyete dair kendi mezhepleri doğrultusunda yaptıkları yorumlara dair Yemenî'nin iki şerhinde de tercihini Zemahşerî'den yana kullanarak âyetin i'tizalî unsurlarla çelişki arz etmediğini söylediği görülmektedir.

Yemenî'nin Bakara 275'te olduğu gibi konuya dair Tîbî'nin mezhep yanlısı açıklamalarını yorum yapmaksızın aktardığı yerler de vardır. Zemahşerî, ribâ yiyenlerin durumundan bahseden ilgili âyetin fasığın cehennemde ebedî kalacağına delil olduğunu söyler. *Dürrü'l-esdâf* ta konuya dair hiçbir yorum yapmayan Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf* ta birkaç değişiklik dışında tamamen Tîbî'den yaptığı alıntıları aktarmıştır. Tîbî ise burada, cehennemde ebedî kalacakların ribâ yemekle kalmayıp onun haramlığını inkar eden kimseler, dolayısıyla da kafirler olduğunu söyler. Böylece âyetten fasıkları anlayan

¹⁹¹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 56b.

¹⁹² Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 56b.

¹⁹³ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 56b.

Zemahşerî'yi eleştirir. Ardından her ne kadar Ehl-i sünnet olarak kendilerinin ribâ yiyip haramlığını inkar eden kişileri muhatap alan âyeti tüm kafirlere teşmil etmek suretiyle zahirin dışında çıktılarsa, Mu'tezilenin de ribâ yiyen dışındaki tüm fasıklara teşmil etmek suretiyle âyetin zahirinin dışına çıktığını ifade eder. Tîbî'nin, fasıkların ebedî cehennemde kalmayacağını ispat kaygısıyla mezhebi doğrultusunda yaptığı açıklamaları Yemenî'nin hiçbir yorum yapmaksızın aktarması ilginçtir.¹⁹⁴

Bakara 254, yine Yemenî'nin Tîbî'den doğrudan alıntı yaparak yetindiği yerlerdendir. Zemahşerî âyette zekâtı terk edenler için ağır konuşma babında kafir ifadesinin kullanıldığını belirtmiştir.¹⁹⁵ Böylece onun zekâtı terk eden kişi için mümin olduğunu söylememekle beraber kafir de görmediği anlaşılır. Bu kısmın onun *el-menzile beyne'l-menzileteyn* yorumuna ters değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre *mürtekeb-i kebîre* her ne kadar mümin değilse, Allah Teâlâ'yı inkar etmediği için kafir de değildir. Zemahşerî, buradaki yorumlarıyla mezhebinin fasığın kafir olmadığı görüşünü ortaya koymuştur.

Dürerü'l-esdâf ta konuyu şerh etmeyen Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* ta Tîbî'den hiç yorum yapmaksızın alıntı yapmaktadır. Tîbî zekâtı terk edenler için kafir ibaresinin kullanılmasının mümin kişileri ayıplama olduğunu ifade ederek ameldeki eksikliğinden dolayı zekâtı terk edeni iman dairesinden çıkarmamaktadır. Yemenî Tîbî'den doğrudan aktardığı bu ifadelerle Zemahşerî'den farklı olarak zekât vermeyeni mümin kabul etmekte ve yine Tîbî'nin ifadeleriyle "itibâr-ı mâ yekûn" kabilinden kendisinden kafir diye bahsedildiğini dile getirmektedir.¹⁹⁶

Bakara 254'te zekât vermeyen fasıklar için mümin tabirini kullanan Tîbî'nin ibarelerine bir değişiklik yapmadan yer veren Yemenî'nin, Tîbî'nin benzer ifadeleri mezhebî yönden daha açıklıkla dile getirdiği Hucurât 11'de iki şerhinde de sessiz kalmayı tercih etmesi dikkat çekmektedir. Zemahşerî "İman ettikten sonra fâsıklıkla anılmak ne kötüdür!" (بُئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ) ibaresinin fasık kişinin artık mümin olmadığına işaret ettiğini ifade eder. Bunun üzerine Tîbî bu kısma yönelik üç yorum aktararak üçüncü yorumunun Zemahşerî'nin mezhebine daha uygun olduğunu çünkü ona göre fisk ve

¹⁹⁴ Zemahşerî; *el-Keşşâf*, I, 834-839; Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 545, Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 71a-71b.

¹⁹⁵ Zemahşerî; *el-Keşşâf*, I 792-793.

¹⁹⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, III, 484; *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 68b.

imanın bir arada bulunmadığını ifade etmektedir. Yemenî'nin Tîbî şerhinde sarahaten aktarılan mezhebî yorum hakkında sessiz kalması onun bu konuda kanaatini ifade etmek istemediği kanısını oluşturmaktadır.¹⁹⁷

Meseleye dair dikkat çeken bir diğer yer; Zemahşerî'nin Bakara 26-27'nin tefsirinde *mürtekib-i kebîrenin* dünyadaki ahvalinin ne olduğunu anlattığı kısımda Zeydiyye'ye göre fasığın arkasında namaz kılınmanın caiz olmadığı görüşüne yer verdiği bölümdür. Yemenî iki şerhinde de Zeydiyye'nin bu görüşüne istidlal kabilinden “Din hususunda cüretkâr olan kişi (fasık) size imamlık etmesin.”¹⁹⁸ hadîsini aktarmaktadır.¹⁹⁹ Burada Zeydiyye'ye göre fasığın arkasında namaz kılınmayacağı ile ilgili Hz. Peygamber'in hadîsini zikrederek onların görüşünü temellendirmesi dikkat çekmektedir. Aktardığı hadîsle *mürtekib-i kebîrenin* dünya ahvalinde gördüğü muamele konusunda Zeydiyye'nin görüşüne katıldığı düşünülür. Hadisin Zeydî kaynaklarda geçiyor olması da Yemenî'nin Zeydî olduğu sorgulamasında önem arz eder. Hadîse önce *Dürerü'l-esdâf*'ta ardından *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta yer vermesi Yemenî'nin mezhep görüşündeki istikrarı ortaya koymaktadır.

2.6. Şefaât

Ehl-i sünnet ve Mu'tezile âhirette Alah'ın kendilerine izin verdiği kimselerin, mümin kulların derecelerini yükseltmek için *şefaât* edeceği ve kafirler için de *şefaât*ın söz konusu olmadığı konusunda ittifak halindedir. Mezhepler büyük günah işleyen âsî müminler için *şefaât*ın varlığı hususunda ayrışmaktadır. Ehl-i sünnet onların *şefaate* nail olacağını söylerken Mu'tezile onlar için *şefaât*ın olmadığını ifade eder.²⁰⁰ *el-Keşşâf*'ta mezhep görüşüne yer veren Zemahşerî ayrıca *şefaât*ın kabul şartlarına değinerek *şefaât*ın gerçekleşmesi için; *şefaât* edilen kişinin kendisinden razı olunanlardan olması ve *şefaât* edene de Allah'ın izin vermesi gerektiğinden bahsetmiştir. Ona göre bu iki şart sağlanmadığı sürece *şefaatten* bahsetmek mümkün değildir.²⁰¹

¹⁹⁷ Zemahşerî; *el-Keşşâf*, VI, 320; Tîbî; *Fütûhu'l-gayb*, XIV, 497.

¹⁹⁸ Bu rivayet daha çok Hz. Ali'ye nispetle Zeydî kaynaklarda geçmektedir. Bkz: İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahru'z-zehhâr*, I, 312; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, III, 194.

¹⁹⁹ Yemenî, *Dürerü'l-esdâf*, v. 20a; Yemenî, *Tuhfetü'l-eşrâf*, v. 41a.

²⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 412-415.

²⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 950.

Zemahşerî Müddessir 48’de geçmekte olan “Artık *şefa*atçilerin *şefa*atı onlara fayda vermez.” (فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ) âyetinin tefsirinde, hiçbir *şefa*atçinin *şefa*at etse dahi cehennem ehline fayda vermeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre yalnızca Allah’ın razı olduğu kimselere *şefa*at edilir. Cehennem ehlinin ise bu kimselerden olmadığı muhakkaktır. Cehennem ehli için *şefa*atin olmadığını ifade etmekle beraber âyette *şefa*atin faydayla irtibatlandırılmasından yola çıkarak âyetin Allah’ın razı olduğu kimselere cennette derecelerinin artması için *şefa*at edileceğine işaret ettiğini ifade etmiştir.²⁰²

İlgili ibarenin öncesinde Allah, cehennem ehlinin namaz kılmadıklarını, fakirleri doyurmadıklarını, günaha dalanlarla birlikte günaha daldıklarını ve Kıyâmet gününü yalanladıklarını itiraf ettiklerini belirtmiştir. Zemahşerî de bu kişilerin; bahsi geçen günahların hepsini işleyen tek bir grup veya ayrı ayrı günahlar sebebiyle cehenneme girmiş farklı gruplar oldukları şeklinde iki ihtimalin bulunduğunu ve âyetten her ikisinin de anlaşılabilceğini söylemiştir.²⁰³ Tîbî, İbnü’l-Müneyyir’in görüşünü vererek Zemahşerî’nin âyette yer verilen kimseleri ayrı ayrı gruplar halinde görmesini büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalacağı görüşü üzerine bina ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla İbnü’l-Müneyyir’e göre âyette tek bir zümre olarak kafirlerden bahsedilir. O, kafirlerin namaz kılma gibi fûrû’a taalluk eden bir şeye nasıl muhatap olacağı şeklinde akla gelebilecek mukadder bir soruyu, “Biz namaz kılanlardan değiliz.” ifadesinin “Biz namaz kılmaya ehil kimselerden değiliz.” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyerek cevaplamıştır.²⁰⁴ İlginç olan şudur ki Yemenî ne *Dürerü’l-esdâf*’ta ne de *Tuhfetü’l-eşrâf*’ta bu konuya dair bir yorum yapmıştır.

Bakara 48’in tefsirinde Zemahşerî, burada geçen “وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” ifadesinde yer alan nekra “*şefa*at” ifadesinin, nefyden sonra gelmesi sebebiyle umum ifade ettiğini, böylece bu ifadenin âsî kullar için *şefa*atin kabul edilmeyeceğine delil teşkil ettiğini söylemiştir.²⁰⁵ Tîbî’ye göre Zemahşerî, âyette geçen kimsenin *şefa*atinin kabul edilmeyeceğine dair umum ifade eden lafza özellikle âsîleri dahil ederek âsîler için

²⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 1036.

²⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 1036.

²⁰⁴ Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, XVI, 145.

²⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 372.

şefaatin olmadığını ifade eder. Fakat *şefaatin* kendilerinden razı olanlar için söz konusu olduğunu söyleyen Zemahşerî'nin âyetteki umum ifadesini tahsis etmesi gerekmektedir. Aksi takdirde âyetin kendisinden razı olunan ve olunmayan herkesi kapsayacak şekilde hiç kimseden *şefaatin* kabul edilmeyeceğine delalet etmesi gerekirdi. Tîbî ardından tahsisin iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade eder. Bunlardan biri, zamansal ve mekansal tahsisdir. Buna göre âyette ifade edilen *şefaatin* kabul edilmeyeceği zaman, Kıyâmetin şiddetli olduğu ilk vakitlerdir. Bu vakitten sonra *şefaate* izin verilecektir. İkincisi ise şahıslara yapılan tahsistir. Bu da Zemahşerî'nin mezhep görüşüne göre âsî olmayan müminlerin derecelerini arttırmak için *şefaatin* onlara tahsis edilmesidir. Ehl-i sünnet ise bunu Buhârî, Müslim ve diğer sahih kaynaklarda yer alan rivâyetleri de göz önünde bulundurarak ahirette âsî müminlere tahsis edilmesi şeklinde anlamaktadır.²⁰⁶ Yemenî'nin iki şerhinde de konuya dair bir şey söylemediği görülmektedir.

İncelenen âyetler ışığında Yemenî'nin Zemahşerî ve Tîbî arasında cereyan eden *şefaât* meselesine dair tartışmaların hiçbirine müdahil olmadığı görülmektedir. Yemenî'nin görüldüğü kadarıyla meseleye değindiği tek yer Ankebût 12'dir. Âyette Kureyş'in ileri gelenlerinin iman edenlere "Bizim yolumuzu takip edin, biz sizin günahlarınızı taşıyoruz" dedikleri ve onların bu sözünün yalandan ibaret olduğu belirtilmiştir. Bu âyetin tefsirinde Zemahşerî, kendi zamanındaki Müslümanların dillerinde de artık bu tarz yanlış ifadelerin yer almaya başladığını, bazılarının arkadaşlarına tıpkı bu Kureyşliler gibi "Sen bu işi yap günahı benim boynuma" gibi sözler söylediklerini belirtmiştir. Daha sonra Halife Mansûr ve Amr b. Ubeyd'in yer aldığı bir hikâyeyi buna örnek gösterir. Hikâyeye göre Haşviyye'den biri bazı ihtiyaçlarını halifeye arz etmiş, o da bunları yerine getirmiştir. Ardından bu adam Halife Mansûr'a en büyük ihtiyacın yerine getirilmediğini belirtmiş, bunun üzerine halife de en büyük ihtiyacın ne olduğunu sorunca adam bunun Kıyâmette kendisine *şefaât* etmesi olduğunu söylemiştir. Zemahşerî bu olay üzerine Amr b. Ubeyd'in Ebû Ca'fer el-Mansûr'a "Bunlardan uzak dur, bunlar güpegündüz adam soymaya çalışan eşkıyalardır!" dediğini aktarır.²⁰⁷

Tîbî İbnü'l-Müneyyir'in, burada Zemahşerî'nin bu hikâyeyi ilgili âyetin tefsirinde aktarmasını eleştirdiğini aktarır. Çünkü ona göre Zemahşerî kâfirlerin kendilerine tabi

²⁰⁶ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, II, 475-476.

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 138.

olanların hatalarını üstlenmesiyle *şefaatin* varlığını ilişkilendirmiştir. Halbuki bu iki durum birbiriyle alakasızdır. Ardından İbnü'l-Müneyyir, Amr b. Ubeyd'in Kaderiyye'nin ve *şefaati* inkâr edenlerin başında geldiğini belirtmiştir.²⁰⁸

Yemenî burada Tîbî kanalıyla İbnü'l-Müneyyir'in görüşlerini aktardıktan sonra onun *şefaati* inkâr etmekten kastı eğer Hz. Peygamber ve Allah katında değere sahip birinin *şefaati*ni inkârsa, bunu ne Amr b. Ubeyd ne de başka bir Müslümanın inkâr edemeyeceğini ifade etmiştir. Ona göre şayet İbnü'l-Müneyyir'in kastı Mansûr gibi “zalim” ve “fâsık”ların *şefaati*yse Amr b. Ubeyd'in bunu inkâr etmesi gayet doğaldır hatta Zemahşerî'nin böyle bir *şefaate*le kâfirlerin mezkûr inancı arasında bir fark görmemesi de haklı bir söylemdir.²⁰⁹

Genel olarak *şefaati* konusunda yorum yapmamayı tercih eden Yemenî'nin ilgili konuyla alakalı ifadelere yer vermesi, onun bunu konuya dair görüş beyan etmek üzere değil de sırf halife Mansûr'u kötülemek gayesiyle yaptığını düşündürmektedir. Fakat yine de Yemenî'nin “Ne Amr b. Ubeyd'in ne de başka bir Müslümanın (*şefaati*) inkâr edemeyeceği” ifadelerinden hareketle *şefaate* dair temel bazı görüşlerine ulaşmak mümkündür. Buradan onun prensip olarak *şefaati* kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerindeki i'tizâl izleri; *rû'yetullah, halku'l-Kur'ân, ef'âl-i ibâd, va'd ve vaîd, mürtekib-i kebîrenin durumu* ve *şefaati* başlıkları özelinde incelenmiştir. Bu başlıklar arasında *rû'yetullah, halku'l-Kur'ân, ef'âl-i ibâd* ve *va'd ve vaîdde* Yemenî'nin açık bir şekilde i'tizâlî söylemleri olduğu tespit edilmiştir. *Mürtekib-i kebîrenin durumu* ve *şefaati* meselelerinde Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i sünnet'in görüşünü ifade ettikleri eleştirileri karşısında, Zemahşerî'nin yanında durmuş ve onun i'tizâlî söylemlerini sahiplenmiştir. Eldeki veriler Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerinde açık bir şekilde i'tizâlî söylemlerinin olduğunu ortaya koymuştur.

Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî ve Mu'tezilî olması birbirinden bağımsız düşünceler değildir. Zeydîlik, zalim yöneticilere karşı başlatılan isyanlar neticesinde şekillenen bir mezhep olduğu için siyâsî yönü ağır basmaktadır. Bu sebeple her ne kadar özgün fikirleri olan bir mezhep olsa da başta tarihî seyirdeki yakınlaşmalar olmak üzere görüşlerinin benzerliği bakımından itikatta Mu'tezile mezhebiyle aynı görülmüştür. Tarihî seyrine

²⁰⁸ Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, XII, 155.

²⁰⁹ Yemenî, *Tuhfetü'l-eşraf*, v. 307a.

bakıldığında bu ilişki iki mezhebin de ilk dönemlerine tevafuk eder. Zeyd b. Ali'nin Mu'tezile'nin öncü isimlerinden Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olduğu bilinmektedir. Bu yakınlık mezhebin teşekkül sürecinde de devam etmiş, Mu'tezilîler Zeydî imamların isyanlarına her zaman destek olmuşlardır. Bu sebeple de iki mezhep arasında siyâsî düzlemde yakınlaşmalar ve itikâdî görüşlerde benzerlikler söz konusudur.²¹⁰



²¹⁰ Hasan Yaşaroğlu, “Zeydiyye’nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013): 113-132.

SONUÇ

Fâzıl el-Yemenî'nin Zeydî oluşu, Zeydî tabakat kitaplarındaki veriler ışığında ve iki *el-Keşşâf* şerhi konu bazlı incelemeye tabi tutularak tetkik edilmiştir. İncelemeler sonucunda biyografi kaynaklarında Zeydî olduğuna dair açık işaretlerin olduğu ayrıca şerhlerinde de Bakara 124'te açık bir şekilde Zeydî imamı desteklediği; *mürtekib-i kebîre* konusunda Zeydîlerin bu kimsenin ardında namaz kılınmayacağı görüşü doğrultusunda bir hadis aktardığı ve bu hadisin Zemahşerî ile *el-Keşşâf* şarihlerinin eserlerinde geçmemekle birlikte Zeydî kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir. Bu tespitlerden yola çıkarak onun her ne kadar kendini açıkça izhar etmekten geri dursa da Zeydî söylemlerde bulunduğu sonucuna varılmıştır.

Fâzıl el-Yemenî'nin Mu'tezilî oluşu *rü'yetullah, halku'l-Kur'an, ef'âl-i ibâd, va'd ve vaîd, mürtekib-i kebîrenin durumu* ve *şefaât* başlıkları özelinde incelenmiştir. Buna göre onun *rü'yetullah, halku'l-Kur'an, ef'âl-i ibâd, va'd ve vaîd* meselelerinde açık bir şekilde i'tizâlî söylemlerde bulunduğu tespit edilmiş, *mürtekib-i kebîrenin durumu* ve *şefaât* konusunda doğrudan bir söylemi olmamakla beraber Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir gibi Ehl-i sünnet ulemasının kendi mezhepleri doğrultusunda yaptıkları yorumları tenkit ettiği ve onların eleştirileri karşısında Mu'tezilî Zemahşerî'nin yanında yer aldığı görülmüştür.

Yemenî Zemahşerî'ye yapılan eleştirilere karşı neredeyse her zaman onun yanında yer almış, bazen muhatapların görüşlerini çürütmüş bazen de onları Zemahşerî'ye yönelttikleri eleştiriler sebebiyle mezhep taassupçuluğu yapmakla suçlamıştır. Onun *el-Keşşâf* metnindeki i'tizâlî karşı tavrı; eleştirilere karşı savunucu bir dil kullanması, i'tizâlî argümanları delillendirmesi, Zemahşerî'nin i'tizâlî söylemlerini teferruatlı bir şekilde izah etmesi şeklindedir. Fâzıl el-Yemenî tüm bunlarla *Tuhfetü'l-eşrâf* in girişinde de yer verdiği üzere gücü el verdiğince müellifi savunmaya özen gösterdiği görülür.

Yemenî'nin i'tizâlî söylemleri dile getirmedeki açıklığını, Zeydîliğe dair söylemlerinde görmek mümkün değildir. *Rü'yetullah, halku'l-Kur'an, ef'âl-i ibâd, va'd ve vaîd* gibi meselelerde açıkça i'tizâlî söylemlerde bulunmuş, Ehl-i sünnet'in i'tizâlî eleştirilerine karşı argümanlar sunmuştur. *Tuhfetü'l-eşrâf* ta metnini sık sık takip ettiği Tîbî'yi i'tizâlî meselelerde eleştirmekten geri durmamış ve İbnü'l-Müneyyir'in

görüşlerinin aktarıldığı yerlerde de aynı tavrı sergilemiştir. Ne var ki *imâmet* bahsi söz konusu olduğunda Bakara 124 dışında neredeyse hiçbir yerde meseleye dair görüşünü bildirmemiştir. Yemenî'nin bu tavrının, *Matla'u'l-büdûr* eserinde de geçtiği üzere yaşadığı dönemde Zeydîler üzerinde var olan yoğun baskıdan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Tezde elde edilen veriler ışığında; Fâzıl el-Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhinde de Zeydî ve Mu'tezilî söylemlerde bulunduğu tespit edilmiştir. Onun aynı zamanda hem Zeydî hem Mu'tezilî olması birbirine muğayir söylemler değildir. Çünkü siyâsî yönü ön planda olan Zeydîlik itikâdî bakımından bazı fer'î değişiklikler dışında Mu'tezile ile aynı görülmüştür. Bunun yanı sıra Yemenî, kelâmî açıdan Zemahşerî'nin yanında durmakla beraber görüşlerini mezhep taassubuna varacak derecede savunmamış, Ehl-i sünnet'e yönelttiği eleştirilerde orta bir yol takip ederek itikâdî mezhebi bakımından müteşeddid olmadığını ortaya koymuştur.

Bu çalışmada Fâzıl el-Yemenî'nin şerhlerinden yola çıkarak kelâmî duruşu tespit edilmekle beraber *el-Keşşâf* literatürünün devamlılığı bakımından şerhler arasındaki ilişki de ortaya konmuştur. Buna göre Yemenî'nin iki *el-Keşşâf* şerhi karşılaştırıldığında onun *Dürerü'l-esdâf*'tan gerek dil izahları gerek kelâmî izahlar olsun şerh kabilinden yaptığı açıklamaları yeri geldiğinde *Tuhfetü'l-eşrâf*'a aktardığı görülür. Bununla beraber bazen *Dürerü'l-esdâf* şerhindeki bilgilere yer vermeyerek kendi özgün görüşlerini aktarmakta bazen de Tîbî şerhinden alıntılar yapmaktadır. Bu alıntılar çoğu zaman *Tuhfetü'l-eşrâf*'ın Tîbî şerhinin özeti olduğunu düşündürecek dereceye varsa da yeri geldiğinde onu terk etmesi, özellikle de Tîbî tarafından aktarılan Ehl-i sünnet görüşlerine karşı çıkması bu düşüncüyü bertaraf etmektedir. Yemenî *Dürerü'l-esdâf*'ta çok fazla değinmediği kelâmî tartışmalara daha çok Tîbî'den yaptığı nakiller üzerinden *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta değinmiştir. Bu durum kelâmî tartışmaların Yemenî'nin şerhine genellikle Tîbî aracılığıyla girdiği düşüncesini oluşturmuştur.

Yemenî, İbnü'l-Müneyyir gibi şârihlerin şerhleriyle Tîbî'nin eseri üzerinden bağlantı kurmuş ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta bu şârihlerin görüşlerine yer vermiştir. Fakat bu şârihlerin görüşlerini *Tuhfetü'l-eşrâf*'a aktarmakla yetinmemiş aynı zamanda görüşlerini değerlendirmeye tabi tutmuş ve yeri geldiğinde tenkide tabi tutmuştur. Bu da eserin orijinal yönünü ortaya koymaktadır. Yemenî bu aktarımları sayesinde *el-Keşşâf* literatürünün devamlılığına katkı sağlamıştır.

Yemenî'nin şerhleri fikhî açıdan ayrıntılı tetkike ihtiyaç duymaktadır. Zira kaynaklarda Yemenî'nin Şâfiî olduğu bilgisi yer almakla birlikte bu mezhebe sonradan intikal ettiği söylenir. Önceki mezhebinin ne olduğu bilinmeyen Yemenî'nin şerhlerini hangi mezhep görüşünü tercih ederek yazdığı açık değildir. Ayrıca *Mebâhis* tefsiri üzerine yazılan makalede onun tefsirinde ahkam âyetlerinde Zeydî âlimlerin görüşlerine yer verdiği bilgisi yer almaktadır. Zeydîliğin mezhebe has bir fikhî ve fikhen itibar edilen âlimleri olduğu bilinmektedir. Yemenî'nin şerhleri, içeriğine Zeydî fikhını yansıtmış olabileceği ihtimali göz önünde bulundurularak mukayeseli bir şekilde incelenmeli ve onun fikhî yorumları ve meselelere dair tercihleri tespit edilmelidir. Bütün bunların yanı sıra fikhî mezhebinin Hanefî olduğu bilinen Zemahşerî'yi *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta şerh etmesi onun fikhî âyetlere yaklaşımının ne olduğu konusunda daha çok merak uyandırmaktadır.

Yemenî şerhlerinde dilsel açıklamalara çok önem vermiştir. Tespit edildiği kadarıyla Zemahşerî'nin yer verdiği hiçbir beyiti aktarmadan geçmemektedir. İki şerhinde de dil ve belâgat konularının üzerinde önemle durduğu görülür. Bu bakımdan başta şerhlerinde kendisinden çokça iktibasta bulunduğu ve Zemahşerî'yi dilsel yönden ayrıntılı bir şekilde inceleyen İbnü Binti'l-İrâkî'nin *el-İnsâf*ı olmak üzere, dil ve belâgatte görüş ve tercihlerine yer verdiği diğer *el-Keşşâf* şârihleriyle ilişkisi müstakil çalışmalara konu edilebilir. Ayrıca şerhlerinde yer verdiği beyitlere dair aktardığı bilgilerin incelenerek bir araya getirilmesi faydalı bir çalışma olacaktır.

Yemenî'nin şerhleri üzerine yapılan araştırmaların tefsir usûlü bakımından yetersiz olması şerhlerinin tefsir usûlü özelinde mukayeseli olarak incelenmesi ihtiyacını doğurur. Ayrıca yazmış olduğu *Mebâhis* tefsiri üzerine yapılan tahkik çalışması sona erdiğinde, tefsirinin çok yönlü bir araştırmaya tabi tutulması gerekmektedir.

Bütün bunların yanı sıra Mu'tezile mezhebinin seyri, Yemen tarihi arka planında ele alınmalı, bununla beraber Yemenî'nin yaşadığı dönemdeki bölge siyâseti, mezhepler üzerindeki etkisi bakımından incelenmelidir. Böylece Mu'tezile-Zeydiyye ilişkisi ve bölge siyasetinin Yemen ulemâsının mezhebî tavrına etkisi görülmüş olur. Bu araştırmalar sonucunda Yemenî'nin mezhebî tavrı daha anlaşılır olacaktır.

KAYNAKLAR

- Abdullâh Muhammed el-Habeşî. *Mesâdiru'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen*. 6. Baskı. Beyrut: el-Mektebetü'l-a'sriyye li't-tibâa'ti ve'n-neşri ve't-tevzî', 1408/1988.
- Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh. *A'lâmu'l-müellifin ez-Zeydiyye*. 1. Baskı. Ammân: Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 1420/1999.
- Âdil Nüveyhiz. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatte'l-'asri'l-hâzir*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz es-Sekâfiyye, 1988.
- Altun, Hilmi Kemal. “Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* İsimli Eserinde Şiîlere Yönelik Eleştirileri”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 6 (Ekim 2019), 99-108.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifin esmâ'ü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: M.E.B. Behiyye Matbaası, 1951.
- Bayram, İbrahim. “Bazı İman Konuları Bağlamında İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye Yönelik Eleştirileri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1, (Haziran 2018): 221-255.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- _____. “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Konusunda Yeni Veriler”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 40 (Eylül 2018): 175-181.
- _____. “Kutbüddin eş-Şîrâzî'ye el-Keşşâf Şerhi Nispeti Meselesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 37 (Haziran 2017): 101-118.
- _____. “Yemenî'nin *Tuhfetü'l-eşrâf* Adlı *el-Keşşâf* Şerhinde Mu'tezile Savunusu”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (2018): 29-53.
- Bozkurt, Harun. “Zemahşerî'nin El-Keşşâfı İzinde İlk Tefsir: Tabersî'nin Cevâmi'ü'l-Câmi'i”. Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2023.
- Dağ, Mehmet. “Zemahşerî Özelinde Kur'an'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler - Ekmelüddîn Bâbertî Örneği-”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2013): 67-91.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 1. Baskı. Thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- Ekrem Muhammed Abdullah. “Dirâse ve Tahkîk Tefsîru “Evvelü Erbe'i Âyâtın min Sûreti'l-Bakara” li'l-Fâdıl el-Yemenî fi Hâşiyetihî “*Dürerü'l-esdâf fi halli ukadi'l-Keşşâf*””. *Journal of Islamic Sciences (JIS)* 6/1 (30 Mart 2023): 1-21.
- Gökalp, Yusuf. “Zeydiyye”, *DİA*. İstanbul, 2013. XLIV, 328-331.

- İbn Ebi'r-Ricâl, Safiyyüddîn. *Matla'u'l-büdûr ve mecma'u'l-buhûr fî terâcimi ricâli'z-Zeydiyye*. 1. Baskı. Thk: Abdurrahkib Mutahhar Muhammed Hecr. Yemen: Merkezü ehli'l-beyt li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Şîrûye, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr. *Firdevsü'l-ahbâr*. Thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1986/1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966/1386.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Ğâyetü'n-nihaye fî tabakati'l-kurrâ*. y.y: Mektebetü İbn Teymiyye, hicrî 1351.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *el-Bahru'z-zehhar el-cami' li-mezâhibi 'ulemâi'l-emsar*. 5 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1988/1409.
- İbnü'l-Müneyyir, Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-İntişâf fî mâ teğammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. 2. Baskı. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1318/1900. (*el-Keşşâf* içinde).
- İbnü'l-Vecîh el-Vâsitî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmümin. *el-Kenz fî'l-kıraâtî'l-aşr*. Thk. Halid Meşhedânî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2004.
- İsferâyînî, Tâceddin Muhammed. *Lübâbü'l-İ'râb*. 1. Baskı. Thk. Behâüddîn Abdülvehhâb Abdurrahmân. Riyad: Daru'r-Rifâî, 1984.
- Karadaş, Çağfer. "İnsan Fiilleri", *Kelam EL Kitabı*. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021, 381-389.
- Kâtib Çelebî, Hacı Halîfe Mustafâ b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdâd: Mektebetü'l-Mesna, 1941.
- _____. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. Thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaut. İstanbul: Mektebetü IRSICA, 2010.
- Kaya, Mehmet. "Müellefi ve Kendisinde Hata Edilen Bir Eser Olarak Cemâleddîn Aksarâyî'nin (ö.791/188) *Hâşiye Ale'l-Keşşâf*'ı ve Mutezilî Düşünce Sistemi ile Zemahşerî'ye Eleştirileri". I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda sunulan bildiri. Aksaray Üniversitesi, Aksaray, 27-29 Ekim, 2016.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneginde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.
- Kiraz, Celil. "Suyûtî'nin Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî'nin Risâleleri Bağlamında Beyzâvî Tefsiri ve İ'tizâl Tartışmaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Haziran 2010): 155-185.

- _____. “Suyûtî’nin Beyzâvî Hâşiyesi, Şâmî, Hocaîade ve Zebîdî’nin Risâleleri Bağlamında Hz. Peygamber’in İsmeti, Fazileti ve Şefaati Tartışmaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Ocak 2011): 29-57.
- Kurt, Muhammet Sacit. “Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve ‘Futuhu’l-Ğayb fi’l-Keşf ‘an Kınâ’i’r-Rayb’”. Doktora Tezi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2017.
- _____. “Şerefuddîn et-Tîbî: Hayatı ve Eserleri”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018): 213-264.
- Maşalı Mehmet Emin. “Tefsirde Ehl-i sünnet Savunması: İbnü’l-Müneyyir Örneği”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (Aralık 2005): 61-90.
- Merkezü’l-Melik Faysal, *Hazânetü’t-Türâs: Fihrisü Mahtûtât*.
- Ömer Fetînî Ömer Makbûl. “‘Dürerü’l-esdâf fî halli ukadi’l-Keşşâf’ Te’lifü Yahyâ b. el-Kâsım b. Amr el-Alevî el-Ma’rûf bi’l-Fâdıl el-Yemenî el-Müteveffâ ‘âm 750 h.-Sûratü’l-Enfâl Dirâse ve Tahkîk”. *Mecelletü Câmiati San’â li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 2/1 (17 Mart 2023): 112.
- _____. “Dirâse ve Tahkîk Tefsîru Sûratı İbrâhîm li’l-Fâdıl el-Yemenî fî Hâşiyetihî ‘Dürerü’l-esdâf fî halli ukadi’l-Keşşâf’”. *Mecelletü Câmiati San’â li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 6/1 (29 Mart 2023): 72-89.
- Ömer Rızâ Kehhâle. *Mucemü’l-Müellifîn*. Beyrut: Mektebetü’l-Mesnâ-Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, t.y.
- Özbakır, Mustafa. “Sekûnî’nin Temyîz’inde İ’tizâl Eleştirisi: Fâtîha ve Bakara Sûreleri Örneğinde Bir İnceleme”. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Özen, Şükrü. “Hilâf”, *DİA*. İstanbul, 1998. XVII, 527-538.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsîr Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler (Mu‘tezilî Zemahşerî’ye Eş’arî İbnü’l-Müneyyir’in Eleştirileri)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu’l-gayb: et-Tefsîrû’l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420/1999.
- Said Muhammed Abdusselam Nâcî el-Haddâd. “Menhecü’l-Allâme Yahyâ b. el-Kâsım el-Alevî (el-Meşhûr bi’l-Fâzıl el-Yemenî el-Müteveffâ Senete h. 750) fî Tefsîrihî Mebâhisü’t-Tenzîl ve Mefâtihu Ebvâbi’t-Tevîl”. *Mecelletü Câmiati’l-Hadîde (Külliyetü’t-terbiyye)* 9/2 (Haziran 2022): 62-113.
- Salih b. Garamullah el-Ğâmidî. *el-Mesâilü’l-i’tizâliyye fî tefsîri’l-Keşşâf li’z-Zemahşerî fî dav’i mâ verade fî kitâbi’l-İntisâf İntisâf libni’l-Müneyyir*. 2 Cilt. Cidde: Dârü’l-Endelüs, 1418/1998.

- Sâmî es-Sakkâr-Nebi Bozkurt. “Müstansırıyye Medresesi”, *DİA*. İstanbul, 2006. XXXII, 121-123.
- Selvâ Abdüssamed. “el-Ârâu’n-Nahviyye li’l-Fâdıl el-Yemenî Cem’ ve Dirâse”. *Camiatü Ümmü’l-Kurâ* (t.y.): 11-46.
- Seyyid Ahmed el-Hüseynî. *Müellefâtü’z-Zeydiyye*. 1. Baskı. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefi, 1992.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*. Thk. Muhammed Ebû Fazl İbrâhîm. Lübnân: el-Mektebetü’l-Asriyye, t.y.
- Şeker, Necmeddin-Turğay Ali. “Hadislerde Rü’yetullah Meselesi”. *Antakiyat* 4/2 (2021), 237-262.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedrü’t-tâli’ bi-mehâsini men ba’dê’l-karni’s-sâbi’*. Beyrut: Daru’l-Marife, t.y.
- _____. *Neylû’l-evtâr*. Thk. Isamuddin es-Sabâbtî. 8 Cilt. Mısır: Dâru’l-Hadîs, 1993/1413.
- Tîbî, Şerafeddin. *Fütûhu’l-gayb fî’l-keşfi an kınâi’r-rayb*. Thk. İyâd el-Gûc. Dübai, Câizetü Dübâi li’l-Kurânî’l-Kerîm, 2013.
- Yaşaroğlu, Hasan. “Zeydiyye’nin İmamet Görüşü ve Diğer Bazı Mezheplerle İlişkileri”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013): 113-132.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Şefa’at”, *DİA*. İstanbul, 2010. XXXVIII, 412-415.
- Yemenî, İmâdüddîn Yahyâ b. Kâsım. *Dürerü’l-esdâf fî halli ukadi’l-Keşşâf*. Râgıb Paşa Kütüphanesi. nr. 31. (Kütüphane kaydında eser Kutbüddin eş-Şîrâzî adına kayıtlı olsa da nispet hatalıdır.)
- _____. *Tuhfetü’l-eşrâf fî keşfi gavâmizi’l-Keşşâf*. Süleymaniye kütüphanesi, Râgıb Paşa koleksiyonu. nr. 177. (Eser Kütüphane kayıtlarında *Dürerü’l-esdâf* ismine kayıtlı olsa da gerçekte *Tuhfetü’l-eşrâf*’ın bir nüshasıdır.)
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım. *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağıl, Adil Bebek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A’lâm*. 15. Baskı. Beyrût: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 2002.

EKLER

Ek 1. *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta Zeydîlik²¹¹

Konular	Âyetler	<i>Dürerü'l-esdâf</i>	<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>
İmâmet	Bakara 124 ²¹²	✓	✓
	İnşirâh 7	X	X
	Neml 22	X	X
	Tevbe 40	✓ ²¹³	X
	Hac 40	X	X
	Nûr 55	X	X
	Fetih 16	X	X
İfk Hadisesi	Nûr 23-26 ²¹⁴	✓	✓
Takiyye	Nahl 106	X	✓ ²¹⁵
Mürtekib-i kebîrenin Ardında Namaz Kılmak	Bakara 26-27 ²¹⁶	✓	✓

²¹¹ Bu tabloda “Zeydîlikle İlişkisi” üst başlığının “Yemenî’nin Şerhlerindeki Veriler” alt başlığında yer alan Zeydîlikle ilgili söylemler, Yemenî’nin iki şerhi arasındaki ilişkiyi yansıtmak suretiyle sunulmuştur. Böylece Yemenî’nin Zeydîliğe dair görüşlerinin seyrini görme imkanı oluşmaktadır.

²¹² Yemenî iki şerhinde de ilgili kısımda Zeydî imamları destekleyici ifadeler yer verir.

²¹³ Yemenî Zemahşerî’ye göre âyetin Hz. Ebubekir’in sahabiliğini inkar edenin değil, bu âyeti inkar edenin kafir olacağı şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Burada Yemenî savunmacı bir dil kullanıyor gibidir.

²¹⁴ Yemenî iki şerhinde de ilgili kısımda Hz. Âişe’nin yanında duran ifadeler yer verir.

²¹⁵ Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf* şerhinde *Takiyye*yi tasvip etmediğini ifade etmektedir.

²¹⁶ Yemenî iki şerhinde de ilgili kısımda konuya dair Zeydî kaynaklardan hadis aktarmaktadır.

Ek 2. *Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf* İ'tizâl Karşılaştırması²¹⁷

Konular	Âyetler	Şerhler	Açıkça i'tizâli söylemlerde bulunması	Eleştiriler karşısında Zemahşerî'nin yanında yer alması ve karşı argümanları eleştirmesi	Sessiz kaldığı yerler
Rü'yetullah	Kıyâmet 22-23	<i>Dürerü'l-esdâf</i>	✓		
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>	✓		
	A'râf 143	<i>Dürerü'l-esdâf</i>	✓		
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>	✓		
	En'âm 103-104	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	Yûnus 26	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓

²¹⁷ Bu tabloda “*Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*’ta İ’tizâl” başlığı altında ele alınan meselelere dair şerhlerin içeriğindeki i’tizâli yaklaşımlar, kategorilerle ayrılmak suretiyle toplu bir şekilde sunulmuştur. Her bir âyet için kategoriler arasından yalnızca biri seçilmiştir. Örneğin; açıkça i’tizâli söylemlerde bulunup aynı zamanda eleştiriler karşısında Zemahşerî’nin yanında durarak karşı argümanları çürüttüyse, bu sadece “Açıkça i’tizâli söylemlerde bulunması” altında değerlendirilmiştir.

		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
Halku'l-Kur'ân	Mukaddime, Enzele'l-Kur'an İbaresı	<i>Dürerü'l-esdâf</i>		✓	
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	
	Nisâ 164	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	İsrâ 88	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	A'râf 143-144	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	
	Kehf 109	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	Tahrîm 12	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	

İnsan Fiileri	Ra‘d 16	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>	✓		
	Bakara 88	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>	✓		
	Saffat 96	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>			✓
Va‘d ve va‘id/Vücûb alellah	Bakara 25	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>	✓ ²¹⁸		
	Fâtiha 5	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>		✓	
	Mâide 117- 118	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>		✓	
	Nisâ 17	<i>Dürerü’l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü’l-eşrâf</i>			

²¹⁸ Yemenî’nin *Tuhfetü’l-eşrâf*’ta Râzî’ye cevaben söyledikleri onun meseleye dair görüşünü sarâhaten ortaya koyar niteliktedir.

		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
Mürtekib-i kebîre	Nisâ 150-156	<i>Dürerü'l-esdâf</i>		✓	
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	
	İsrâ 9-10	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	
	Bakara 167	<i>Dürerü'l-esdâf</i>		✓	
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	
	Bakara 275	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓ ²¹⁹
	Bakara 254	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓ ²²⁰
	Hucurât 11	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓

²¹⁹ Tîbî'nin kelâmî meseleye dair görüşünü yorum yapmaksızın aktarmaktadır.

²²⁰ Tîbî'nin kelâmî meseleye dair görüşünü yorum yapmaksızın aktarmaktadır.

		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
Şefaat	Müddessir 48	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	Bakara 48	<i>Dürerü'l-esdâf</i>			✓
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>			✓
	Ankebût 12	<i>Dürerü'l-esdâf</i>		✓	
		<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>		✓	

Ek 3. Şerhlerin Birbirinden Alıntı Yaptığı Yerler²²¹

Konular	Âyetler	<i>Dürerü'l-esdâf</i>	<i>Tuhfetü'l-eşrâf</i>	Tîbî	İbnü'l-Müneyyir
Rü'yetullah	Kıyâmet 22-23		✓	✓	
	A'râf 143		✓	✓	
	Bakara 54-55		✓	✓	
	En'âm 101 ve 105		✓ ²²²	✓	
	Yûnus 26		✓	✓	
Halku'l-Kur'ân	A'râf 143-144		✓	✓	✓
	Kehf 109		✓	✓	
	Tahrîm 12		✓	✓	✓
İnsan Fiileri	Ra'd 16		✓	✓	✓
	Bakara 88		✓	✓	✓
	Bakara 25		✓	✓	
	Fâtiha 5		✓	✓	✓

²²¹ Bu tabloda “*Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*’ın Genel Mukayesesi” ve “*Dürerü'l-esdâf* ve *Tuhfetü'l-eşrâf*’ta İ’tizâl” başlıkları altında şerhlerin birbiriyle ilişkisiyle ilgili yapılan tespitler toplu bir şekilde sunulmuştur. Bunlar arasında Rü’yetullah meselesinde ele alınan **Kıyâmet 22-23, Bakara 54-55, Yûnus 26**’da ve halku'l-Kur’ân meselesinde ele alınan **Kehf 109**’da *Tuhfetü'l-eşrâf*’ın Tîbî metninden yaptığı alıntılar, ilgili kelâmî mesele hakkında değildir. Bunun yanı sıra *Tuhfetü'l-eşrâf*’ın Tîbî ve İbnü'l-Müneyyir’in görüşlerine yer verdiği âyetlerde; İbnü'l-Müneyyir’in meseleye dair görüşlerini doğrudan onun metninden değil, Tîbî’nin şerhinde yer verdiği şekliyle aktardığını görmekteyiz. Bunu yaparken bazen İbnü'l-Müneyyir’in görüşlerini özetlediği şekliyle almış, bazen de hiçbir değişiklik yapmadan aktardığı yerlere olduğu gibi yer vermiştir.

²²² Bir önceki ve bir sonraki âyetlerde Tîbî’den alıntı yapmakla beraber En’âm 103-104’te kelâmî meseleleri ele alan Tîbî’den alıntı yapmayı bırakmıştır.

Va'd ve vaîd/Vücûb alellah	Mâide 117- 118		✓	✓	✓
Mürtekib-i kebîre	İsrâ 9-10		✓	✓	
	Bakara 167	✓	✓ ²²³	✓	✓
	Bakara 275		✓	✓	
	Bakara 254		✓	✓	
	Bakara 26- 27	✓	✓ ²²⁴		
Şefaât	Ankebût 12		✓	✓	✓

²²³ Yemenî *Tuhfetü'l-eşrâf*'ta mürtekib-i kebîre konusu etrafında tartışılan bu kısmın şerhinde, hem *Dürerü'l-esdâf*'a hem de Tîbî üzerinden İbnü'l-Müneyyir'e atıflar yapmıştır.

²²⁴ Zeydîliğin mürtekib-i kebîrenin ardında namaz kılmayla ilgili görüşünü iki şerhinde de ilgili konuya dair hadis aktarmak suretiyle temellendirmiştir.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Hayrulnisa		AKDOĞAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		
ve Düzeyi	(Çok iyi)		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2011	2015	Batman Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2015	2020	Marmara Üniversitesi
Yüksek Lisans	2020	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2022	Devam ediyor	T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih		10.05.2024	
İmza			
Adı Soyadı		Hayrulnisa AKDOĞAN	

