

**T. C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMAL PAŞA TEFSİRİNDE**  
**MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HÜSEYİN ÇİÇEK**

**BALIKESİR, 2022**



**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMAL PAŞA TEFSİRİNDE**  
**MU‘TEZİLE ELEŞTİRİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**HÜSEYİN ÇİÇEK**

**TEZ DANIŞMANI**  
**PROF. DR. YUNUS EMRE GÖRDÜK**

**BALIKESİR, 2022**

**T.C.**  
**BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEZ ONAYI**

Enstitümüzün Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 201912573007 numaralı Hüseyin ÇİÇEK'in hazırladığı Şeyhülislam İbn Kemal Paşa Tefsirinde Mu'tezile Eleştirisi konulu YÜKSEKLİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 20.06.2022 tarihinde yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda tezin onayına OY BİRLİĞİ/OY ÇOKLUĞU ile karar verilmiştir.

Üye (Başkan) Prof. Dr. Celil KİRAZ

İmza

Üye (Danışman) Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

İmza

Üye Dr. Öğr. Ü. M. Fatih ÖZEROL

İmza

.../.../...

Enstitü Onayı

## ETİK BEYAN

Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve doküman akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

.../.../.....

İmza

Hüseyin ÇİÇEK

## ÖNSÖZ

Kaleme alındığı dönemden itibaren geniş yankı uyandıran *Keşşâf*'in müellifinin Mu'tezilî bir alim olması ve bu nedenle içerisinde i'tizâlî unsurlar barındırması, bazı Ehl-i Sünnet ulemanın *Keşşâf*'in tenkidine yönelik eserler telif etmesine sebep olmuştur. İbn Kemal'in *Tefsîr*'i de bu eserlerden biri olarak kabul edilebilir. Müellifin eserinin tamamlanmamış olması, eserin gereken ilgiyi görememesine sebep olduğu söylenebilir. Bu çalışmadaki amacımız, İbn Kemal'in *Tefsîr*'inin yetkin bir Mu'tezile eleştirisi olduğunu göstermek ve bununla birlikte eserin tanınmasına yönelik mütevazı bir katkı sunmaktır.

Çalışmamızda Ehl-i Sünnet Matürîdî çizgiyi benimsediği bilinen İbn Kemal'in Mu'tezile mezhebine yöneltmiş olduğu tenkitler tespit edilmeye çalışılmıştır. İbn Kemal, ele aldığı konuları kısa ve anlaşılır bir şekilde sunmaya çalışmış olmakla birlikte tenkitlerinin tefsirinin tamamına yayılmış olması ve köklü bir mezhebin görüşlerinin kimi zaman Zemahşerî üzerinden kimi zaman da ekolün tamamı üzerinden tenkit ediliyor olması problemlerin tespitini zorlaştırmıştır. Aynı zamanda meselelerin anlaşılabilmesi ve değerlendirilebilmesi adına birçok klasik kelimelere başvurmak zorunda kalınmıştır. Bununla birlikte İbn Kemal'in *Tefsîru İbn Kemal Paşa* adlı eserinin tahkik edilerek basılmış olması araştırmamızın nihayete ermesinde önemli rol oynamıştır.

Bu çalışmanın tamamlanmasında her türlü tecrübe, bilgi ve desteğini esirgemeyen, kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK'e teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamda, sağlamış olduğu imkan ve kolaylıklardan dolayı Diyanet İşleri Başkanlığı Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi müdürü Mustafa BODUR hocama, yardım ve desteklerini esirgemeyen, Erdem YILMAZ hocam başta olmak üzere, Dini Yüksek İhtisas Merkezi bünyesindeki diğer eğitim görevlisi hocalarıma da şükranlarımı sunarım.

ANKARA, 2022

HÜSEYİN ÇİÇEK

## ÖZET

### ŞEYHÜLİSLAM İBN KEMAL PAŞA TEFSİRİ'NDE MUTEZİLE ELEŞTİRİSİ

ÇİÇEK, Hüseyin

Yüksek Lisans, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

2022, 74 Sayfa

“Şeyhülislam İbn Kemalpaşa Tefsiri’nde Mu‘tezile Eleştirisi” adlı bu çalışmamızda ilk olarak tefsir, kelim, fıkıh gibi İslami ilimlerde derin bilgilere sahip olan İbn Kemal’in hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği hakkında kısa ve özlü bilgiler verilmiştir. Onu iyi tanımak, eserlerini iyi tahlil etmek, gerek tefsirciliğini değerlendirmede gerekse diğer İslami ilimlere vukufiyetini değerlendirme konusunda İslami ilimler alanında araştırma ve çalışma yapan bizlere yardımcı olacaktır.

İkinci bölümde ise çalışmamızın temel konusu olan Mu‘tezile mezhebinin eleştirisi, İbn Kemalpaşa ve Tefsir’i özelinde ele alınmıştır. Mu‘tezile, İslam tarihinde iz bırakan mezheplerden biri olduğu için ekol ve görüşleri Kelam alimleri tarafından daha yoğun olmakla birlikte müfessirler tarafından da tenkide tabi tutulmuştur. Esasında Mu‘tezile’nin görüşlerine tefsir kitaplarında yer verilmemesinin en önemli sebebi olarak, bu alanda aşılammış bir zirve olan Zemahşerî’nin Mu‘tezilî olması kabul edilebilir. İbn Kemal de Mu‘tezile’yi tenkit eden müfessirlerden biridir. O, yer yer Mu‘tezile mezhebini doğrudan eleştirirken, bazen Zemahşerî üzerinden, kimi zamanda üstü kapalı bir şekilde eleştirmektedir. İbn Kemal’in, bir müfessire tenkit yönelteceği zaman isim belirtmemekte ve kişileri hedefe koymamakta olduğu görülmektedir. O, eleştirilerini fikir ve görüşler üzerinden beyan etmiştir. Muhelif olduğu görüşü tenkit ederken uzun uzadıya izahlar yapmaktan kaçınmış, kendi görüşünü de aynı şekilde uzunca gerekçelendirmemiştir. Eleştirileri esnasında yapmış olduğu açıklamalardan, her daim Ehl-i Sünnet Matürîdî çizgiyi muhafaza etmeye çalıştığı anlaşılmakta ve bu tutumunda da başarılı olduğu müşahede edilmektedir.

**Anahtar Sözcükler:** İbn Kemalpaşa, Tefsir, Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Eleştiri

## **ABSTRACT**

### **CRITICISM OF MUTAZILA IN TAFSIR OF SHEIKHU'L-ISLAM IBN KEMAL PASHA**

**ÇİÇEK, Hüseyin**

**Master of Arts, Department of Basic Islamic Sciences**

**Advisor: Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK**

**2022, 74 Pages**

This work named as “Mu‘tezilah Criticism in Tafser of shaikhu’l-Islam Ibn Kamal Pasha” firstly gives short and concise information about life, works and academic career of Ibn Kamal who has deep rooted knowledge of Islamic sciences such as tafser, kalam and fiqh. To know him well and to analyze his works will help those of us who studies Islamic sciences in both evaluating Ibn Kamal’s tafser and his grasp of Islamic sciences.

In the second part of the work, criticism of Mu‘tazilah is discussed in the example of Ibn Kamal Pasha and Tafsir. Mu‘tazila is one of the sects which left a mark in history of Islam. Therefore, it’s school and views are criticized not only by Mutakallimun but also by Mufasssirun. The reason why views of Mu‘tazila do take place in tafser book is because Zamakhshari who is top author of tafser books was a Mutazili. Ibn Kamal is on the mufasssirûn who criticizes Mu‘tazila. He sometimes directly, sometimes indirectly and sometimes via Zamakhshari criticizes Mu‘tazila. When Ibn Kamal criticizes a mufasssir he does not mention of his name. He criticizes the views and opinions rather than names. He avoids long explanations while criticizing the views he is opposing, instead he focuses on explaining his own approach. It is seen from explanations of his criticism that he always tries to preserve alliance with the line of ahl al-sunnah and Maturidi. It can be said that he is successful with preserving this alliance.

**Keywords:** Ibn Kamal Pasha, Tafsir, Mutazilah, Ahl al-sunnah, Criticism



# İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
<b>1. GİRİŞ</b> .....	1
1.1. Araştırmanın Konusu .....	1
1.2. Araştırmanın Amacı .....	1
1.3. Araştırmanın Önemi .....	2
1.4. Araştırmanın Varsayımları .....	3
1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları .....	3
1.6. Tanımlar .....	3
<b>2. İLGİLİ ALANYAZIN</b> .....	4
2.1. Kuramsal Çerçeve .....	4
2.2. İlgili Araştırmalar .....	4
<b>3. YÖNTEM</b> .....	7
3.1. Araştırmanın Modeli .....	7
3.2. Bilgi Toplama Kaynakları .....	7
<b>4. BULGULAR VE YORUMLAR</b> .....	8
4.1. İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri.....	8
4.1.1. Hayatı .....	8
4.1.2. İlmi Şahsiyeti.....	10
4.1.3. Hocaları .....	11
4.1.3.1. Molla Lütfi (v. 900/1495).....	11
4.1.3.2. Kestelli Muslihuddin Mustafa Efendi (v. 901/1495) .....	12
4.1.3.3. Hatibzâde Muhyiddin Efendi (v. 901/1495).....	12
4.1.3.4. Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf) (v. 891/1486) .....	12
4.1.3.5. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (v. 922/1516).....	13
4.1.4. Talebeleri.....	13
4.1.4.1. Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (v. 982/1574) .....	13
4.1.4.2. Leâlî Ahmed Çelebi (v. 971/1563).....	14

4.1.4.3. Bostan Çelebi (v. 977/1570).....	14
4.1.4.4. Celâlzâde Sâlih Çelebi (v. 973/1565).....	14
4.1.4.5. Muhyiddin Muhammed b. Abdullah (v. 950/1543) .....	15
4.1.5. Eserleri .....	15
4.1.5.1. Tevârih-i Âl-i Osmân .....	16
4.1.5.2. Ulûmu'l-Kur'ân'a Dair Eserleri .....	16
4.1.5.3. "Tefsîr" Adlı Eseri Dışında Tefsir Alanı ile İlgili Eserleri... ..	17
4.1.6. İbn Kemal'in <i>Tefsîr</i> 'i ve Tefsîrindeki Metodu .....	18
4.1.6.1. <i>Tefsîr</i> 'i .....	18
4.1.6.2. <i>Tefsîr</i> 'in İbn Kemal'e Aidiyeti .....	19
4.1.6.3. <i>Tefsîr</i> 'in Kaynakları, Metodu ve Mahiyeti.....	19
4.1.6.3.1. Kaynakları .....	19
4.1.6.3.2. Tefsirindeki Metodu .....	20
4.1.6.3.3. Tenkitçiliği .....	21
4.1.6.3.4. Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı.....	22
4.1.6.3.5. Kıraatlere Yaklaşımı .....	22
4.1.6.3.6. İsrailiyata Karşı Tutumu.....	23
4.1.6.3.7. Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı.....	23
4.1.6.3.8. Mahiyet Açısından İbn Kemal'in Tefsiri .....	24
4.1.6.4. <i>Tefsîr</i> 'in Eleştirilebilecek Yönleri.....	25
4.1.6.4.1. Aslı Olmayan Hadislerle İstidlalde Bulunulması.....	26
4.1.6.4.2. Tabi'în Sözü'nün Hadis Olarak Zikredilmesi .....	26
4.1.6.4.3. Hz. Peygamber'in Sözü'nün Sahabe Sözü Gibi Nakledilmesi .....	27
4.1.6.4.4. Zayıf Bir Hadisin Sahih Olarak Zikredilmesi .....	27
4.1.6.4.5. Şaz Kıraatler Hususunda Zemahşerî ve Beydâvî'den Olduğu Gibi Alıntıda Bulunma.....	28
4.1.6.4.6. Lügavî Bilgileri Tam Araştırmama Sonucu Hataya Düşme .....	28
4.2. İbn Kemalpaşa <i>Tefsir</i> 'inde Mu'tezile Eleştirisi .....	28
4.2.1. Tevhid.....	29
4.2.1.1. Rü'yetullah (En'âm, 6/103; A'raf 7/143; Yûnus, 10/26).....	29
4.2.1.1.1. En'âm, 6/103 .....	31
4.2.1.1.2. A'raf 7/143 .....	32
4.2.1.1.3. Yûnus, 10/26 .....	35

4.2.2. Adalet .....	36
4.2.2.1. Halku Ef'âli'l-İbâd (Bakara, 2/10; İbrahim, 14/22) .....	36
4.2.2.1.1. Bakara, 2/10 .....	37
4.2.2.1.2. İbrahim, 14/22 .....	38
4.2.2.2. Allah'ın Fiilleri (Bakara, 2/10; Furkân, 25/2) .....	40
4.2.2.2.1. Furkân, 25/2 .....	43
4.2.2.3. İrade (En'âm, 6/148-149; Bakara, 2/52) .....	44
4.2.2.3.1. En'âm, 6/148-149 .....	45
4.2.2.3.2. Bakara, 2/52 .....	47
4.2.2.4. Hidayet ve Dalâlet (Tevbe, 9/115) .....	48
4.2.2.5. Lütuf (İsra, 17/12) .....	51
4.2.3. el-Menzile Beyne'l Menzileteyn .....	53
4.2.3.1. Mürtekeb-i Kebîre (Bakara, 2/81; Âl-i İmran 3/136) .....	53
4.2.3.1.1. Bakara, 2/81 .....	54
4.2.3.1.2. Âl-i İmrân, 3/136 .....	55
4.2.4. Va'd ve Va'id .....	57
4.2.4.1. Adl – Va'd Va'id (En'âm, 6/160; Bakara, 2/281) .....	57
4.2.4.1.1. Bakara, 2/281 .....	60
4.2.4.2. Şefaât (Bakara, 2/48; Bakara, 2/254; ) .....	61
4.2.4.2.1. Bakara, 2/48 .....	62
4.2.4.2.2. Bakara, 2/254 .....	63
4.2.5. Tali Konular .....	65
4.2.5.1. Rızık (En'âm, 6/142) .....	65
4.2.5.2. Meleklerin Üstünlüğü (Nebe, 78/38) .....	66
<b>5. SONUÇ VE ÖNERİLER .....</b>	<b>69</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>72</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

- (as)** : Aleyhisselam  
**b.** : İbn  
**c.** : Cilt  
**(c.c.)** : Celle Celalühü  
**Çev.** : Çeviren  
**h.** : Hicrî  
**Hz.** : Hazreti  
**(r.a.)** : Radiyallahu anh  
**(s.a.s.)** : Sallallahu aleyhi ve sellem  
**v.** : Vefatı

# 1. GİRİŞ

İslamiyet'te dinin bütün alanlarında olduğu gibi inanç sahasında da asli kaynak Kur'an-ı Kerim'dir. İlk asırlardan itibaren İslam inanç alanında mezhepleşmeler başlamış ve bu mezheplerin her biri kendi görüşlerine Kur'an'dan dayanaklar bulduklarını iddia etmişlerdir. Bunun sonucunda her mezhep kendi doğruları istikametinde, muhalifi olan yahut yanlış gördüğü mezhebin mesned kabul ettiği ayetleri anlayış tarzını problemlili bulmuş ve bu anlayışları tenkit etmiştir. Kalam ilmi sahasında yaşanan bu gelişmeler, zamanla tefsir ilmine de sirayet etmiş ve tefsir ilmi de bu gelişmelerden nasibini almıştır. Bu durumun bir tezahürü de İbn Kemal tefsirinde Mu'tezile'ye yöneltilen tenkitlerdir.

## 1.1. Araştırmanın Konusu

Mu'tezile ekolü sıradan bir ekol olmayıp bir ilmin kuruluşunun öncüsü olması bakımından İslam tarihindeki en önemli ekollerden biridir. Kuruluşunun sacayağını oluşturduğu ilim de pek tabii 'kalam' ilmidir. Mu'tezile ekolü de diğer ekoller gibi taraftar bulmuş, ekolün görüşleri kitabi kaynaklara geçmiş ve geniş bir literatür meydana gelmiştir. Ekolün görüşleri, ekole mensup olan alimlerce dile getirilmeye başladığı andan itibaren, muhalifleri tarafından reddiyelerle karşı karşıya kalmış ve ekolün birçok görüşü şiddetli tenkitlere uğramıştır. Bu çalışmanın konusu da İbn Kemal tefsirinde Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilerin tespiti ve incelenmesidir.

## 1.2. Araştırmanın Amacı

Tefsir tarihinde ulaşılamamış bir zirve olan *Keşşâf*, içerisindeki Mu'tezilî içerik bakımından ve müellifi Zemahşerî'nin de Mu'tezile mensubu olmasından dolayı kendisinden sonraki birçok İslam alimi tarafından tenkit edilmiştir. *Keşşâf*'ın zirve oluşu ulemanın kendisinden vazgeçmesine engel olmuş, ancak içermiş olduğu

Mu‘tezilî görüşlere de kayıtsız bırakmamıştır. Bu amaçla çoğu sünnî müfessir *Keşşâf* içerisindeki Mu‘tezilî fikirleri ayıklamak suretiyle birçok eser telif etmiş, telif edilen eserlerin neredeyse tamamında *Keşşâf*’tan iz bulmak mümkün hatta kaçınılmaz hale gelmiştir. İbn Kemal de *Keşşâf*’tan vazgeçemeyen ve içerisindeki Mu‘tezilî fikirlere kayıtsız kalamayan alimlerden biridir. Onun tefsirinin temayüz ettiği birçok nokta olmakla birlikte bu noktalardan birisi de eserinde Mu‘tezilî görüşlere ve Zemahşerî’ye yönelmiş olduğu tenkitlerdir. Bizim de çalışmamızdaki asıl amacımız, bu tefsirin, bir yönüyle *Keşşâf* ve Mu‘tezile reddiyesi olarak değerlendirilebileceğini göstermeye çalışmaktır.

### 1.3. Araştırmanın Önemi

Çalışmamızın birçok yönden önemi haiz olduğu kanaatindeyiz. İlk olarak İbn Kemal, Anadolu topraklarında yetişmiş dirayetli bir alimdir. İslami ilimler sahasında yetkin bir sima olmakla beraber ülkemizde yapılan akademik çalışmalarda kendisi ve eserleri özellikle tez seviyesinde çalışma yapılacak kadar ilgi görmemiştir. Esasında bu durum sadece İbn Kemal’e has bir durum da değildir. Türkiye Cumhuriyeti’nin selefi olan Osmanlı Devleti’nin ulemasının ve onlara ait eserlerin yeni yeni ilgi görmeye başlamış olması akademik camiamız bakımından büyük bir eksiklik görünümündedir. Dolayısıyla bu çalışmanın bir farkındalık oluşturacak olması bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Diğer bir husus ise kelam ve tefsir ilminin etkileşimi açısından çalışmamızın önemi haiz oluşudur. Tezimiz genel bir bakış açısıyla incelendiğinde kelam ve akaid ilminin tefsir ilmine katkılarının görülebileceği inancındayız. Ayrıca herhangi bir müfessirin zihin dünyasındaki inanç ile alakalı olguların ayetleri tefsir edişine etkisini görmek, buna ek olarak İbn Kemal’in Matürîdîliğini tefsirine ne derecede yansıttığının görülmesi ve onun Mu‘tezile hakkındaki görüşlerinin bir arada bulunup inceleme imkanı oluşturması bakımından da çalışmamızın önem arz ettiğini düşünmekteyiz.

#### 1.4. Araştırmanın Varsayımları

İlk dönemlerden itibaren, inanç alanında oluşan bütün ekoller birbirlerine muhalefet etmiş ve birbirlerini tenkit etmişlerdir. Bu durumun bir yansıması olarak, Ehl-i Sünnet-Matürîdî çizgide olduğunu ifade eden İbn Kemal'in de muhalifi olduğu Mu'tezile mezhebini tenkit ettiği görülür.

#### 1.5. Araştırmanın Sınırlılıkları

İbn Kemal'e ait *Tefsîru İbn Kemalpaşa* adını taşıyan tefsir, tamamlanmamış bir eserdir. Eser, çoğu nüshalarında Fatiha suresi ile başlayıp Saffât suresinin tefsiri ile son bulmaktadır. Eserin bazı yazma nüshalarında Mülk, Nebe, Nâzi'ât ve Târik surelerinin de tefsiri bulunmaktadır. Bu çalışmada bazı nüshalarda bulunan bu dört sure de ele alınarak müfessirin Mu'tezile ekolünü eleştirdiği düşünülen bölümleri incelenmiştir. Yani tezimiz İbn Kemal'in tefsiriyle; bu tefsirde Mu'tezilî düşüncelere yapılan atıflarla ve bunların değerlendirmesiyle sınırlıdır.

#### 1.6. Tanımlar

**Tefsir**, Kur'ân-ı Kerîm'in ayetlerini yorumlama ve açıklamayı konu edinen ilim ve bu alandaki eserlerin ortak adı.

**Mu'tezile**, inanç ile alakalı konuların yorumlanmasında akla ve iradeye öncelik veren itikadî ekol. Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah işleyeninin durumu hakkında, hocası Hasan-ı Basrî'nin görüşüne muhalefet ederek, onun meclisinden ayrılması sonucu söz konusu mezhebin doğduğu rivayet edilir.

**Usûl-i hamse**, Mu'tezile mezhebinin beş inanç esasını ifade eden kavram. Mu'tezile alimleri inanç esaslarını tevhid ve adalet olmak üzere iki, nübüvvet ve şerâî konularının eklenmesiyle dört veya tevhid, adl, va'd ve va'îd, menzile beyne'l-menzileteyn, emir bi'l-ma'rûf nehy ani'l-münker şeklinde beş esas halinde ortaya koymuştur.

## 2. İLGİLİ ALANYAZIN

### 2.1. Kuramsal Çerçeve

Bu çalışmada klasik literatürde yer alan bazı kelimeler ve tefsir kitapları, özellikle Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in kaynakları incelenmiştir. İlk olarak araştırmanın konusu olan tefsirin müellifi olan İbn Kemal hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci olarak ise araştırmanın ana konusunu teşkil eden Mu‘tezile mezhebinin tenkit edildiği noktalar sûrelerin tertibine göre incelenmiştir. Ele alınan ayetlerde ilk olarak ekollerin görüşlerine yer verilmiş, söz konusu ayetler mealleriyle birlikte zikredilmiştir. Devamında çalışmanın ana hedefi olan İbn Kemal’in tenkit içerikli ifadeleri araştırma kapsamında ifade edilmeye çalışılmıştır. Tespit edilen bilgiler ışığında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu metod çalışmanın kuramsal çerçevesini teşkil etmektedir.

### 2.2. İlgili Araştırmalar

Bizim tezimizin konusunu teşkil eden tefsirle ve onun müellifi olan İbn Kemal ile ilgili bazı ilmî çalışmaların yapıldığı görülmektedir.

Bunların en kapsamlısı, Mustafa Kılıç’ın 1981 yılında Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nde bitirmiş olduğu “*İbn-i Kemâl: Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*” adındaki doktora tezidir. Bu tezde genel olarak İbn Kemal’in tefsirciliği ele alınmış, tefsir alanındaki eserleri hakkında özlü bilgiler verilmiş ve müstakil olan *Tefsir*’i hakkında genel bir inceleme yapılmıştır. Bu tezde, adı geçen tefsir Mu‘tezile açısından spesifik olarak incelenmemiştir. Dolayısıyla tefsirin bu yönüyle ilgili kayda değer bir bilgi sunmamaktadır.

İbn Kemal hakkında yapılan diğer bir doktora tezi ise 1987 yılında Ezher Üniversitesi’nde Lutfi es-Seyyid Salih Kındil tarafından yapılmıştır. *El-Bahsu’l-Belâğî fi Tefsîri İbn Kemal Bâşâ er-rub’il-evvel* (Tahkik ve Dirâse) adındaki



çalışmada, eserin sadece bir kısmının tahkiki yapılmış ve belagat yönleri bakımından ele alınmıştır.

Aynı amaçla yine Ezher Üniversitesi'nde 1985 yılında Muhammed Abdülhâfız Hâmid tarafından *el-Mesâilu'l-Belâğiyye fi'r-rub'i's-sâlis min Tefsîri İbn Kemal Bâşâ min sûreti Meryem ilâ sûreti'n-Nûr* (Tahkik ve Dirâse) isimli bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

Zikredilen bu iki çalışma, ayrıca Su'âd İbrahim Muhammed'in Ürdün Üniversitesi 1997 tarihli, *Tefsîr İbn Kemal bâşâ, min hılâl süveri'l-Kehf ve Meryem ve Tâhâ* (Tahkik ve Dirâse) ve Nuh Mustafa Muhammed er-Rebâbi'a'nın 1992 yılında Ürdün Üniversite'sinde hazırlamış olduğu *Tefsîr İbn Kemal bâşâ li sûrety el-Fâtiha ve'l-Bakara* (Tahkik ve Dirâse) adındaki yüksek lisans tezleri birer tahkik çalışması olup bizim çalışmamızın konusunu içeren tespitler ihtiva etmemektedir.

İbn Kemal ile ilgili farklı tarihlerde sempozyumların düzenlenmiş olduğu görülmektedir. Bu ilmi toplantılarda onun tefsiriyle ve müfessirlik yönüyle ilgili bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bu bağlamda belirli aralıklarla Tokat'ta yapılan sempozyumlar dikkat çekmektedir. İbn Kemal'in hemşerilerinin onu, belirli aralıklarla da olsa sempozyum vb. etkinliklerle anıyor olmaları da ayrıca takdire şayan bir durumdur. Örneğin Orhan Karmış'ın 1985 yılında Tokat Valiliği'nin tertipleriyle gerçekleştirilen “Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu”nda “*Kemal Paşazâde'nin Tefsir İlmine Getirdiği Yenilikler*” adlı sunumu, onun tefsirinin içeriği hakkında muhtasar bilgiler içermekte olup sadra şifa değildir.

Özel olarak İbn Kemal ile ilgili olmayan bazı sempozyumlar ve ilmî toplantılarda da onun tefsircilik yönü gündeme getirilmiştir. Bu sempozyumlarda yapılmış olan bildirilerden bazıları şu şekilde sıralanabilir: Enver Arpa'nın 2008 yılında X. Kur'an Sempozyumunda, Şeyhülislam Kemalpaşazâde ve Tefsir Anlayışı adındaki sunumu; Recep Demir'in Tokat Tarihi ve Kültürü Sempozyumunda, *Şeyhü'l-İslam İbn Kemal'e Göre Mu'cize ve İ'cazü'l-Kur'an Meselesi* adındaki bildirisidir.

Seyit Bahcivan'ın 1994 yılında hazırlamış olduğu, Arapça olarak kaleme aldığı, *İbn Kemâl Bâşâ ve Ârâuhu'l-İ'tikadiyye* isimli doktora tezi de İbn Kemal ve onun kelamî görüşlerini içermesi bakımından kıymetlidir. Bahcivan'ın bu tezi Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından basılmıştır.

İbn Kemal, ilmi kişiliği, görüşleri ve eserleri hakkında birçok makale yazılmıştır. Bunlar içerisinde Muhammed Sûfiyye'nin 2018 yılında, Temel İslam Bilimleri Araştırmaları kaleme almış olduğu *İbn Kemal Paşa Örneğinde Mülk Suresi'nin 12-18. Ayetlerinde İşârî Yorumlar* isimli makalesi İbn Kemal'in işârî yönünün incelemesi olduğundan önemli kabul edilebilir. Bunun haricinde Osman Nuri Küçükibrahimoğlu'nun 1972 yılında, Diyanet İlmi Dergi'de yayımlanan *İbn Kemal Paşa* adlı makalesi, yine aynı isimle Süleyman Kaya'nın 2021 yılında İslam İktisadi Düşünce Tarihi dergisinde kaleme aldıkları makaleleri İbn Kemal ve çeşitli yönleri hakkında bilgi sahibi olunması açısından faydalanılabilecek çalışmalardır.

Kemal Çatılı ve Halis Demir, İbn Kemal hakkında yapılan bütün ilmi çalışmaları, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde 2019 yılında yayımlanan "*İbn Kemal Üzerine Yapılan İlmi Çalışmalar*" adlı makalesinde bir araya toplamıştır. Bu çalışma sonucunda yapılan tespitlere göre İbn Kemal'in tefsirciliği ve tefsir sahasındaki eserleri hakkında 3 doktora tezi, 16 yüksek lisans tezi yapılmış, 2 kitap, 4 makale kaleme alınmış ve 5 sempozyum bildirisi sunulmuştur.

Ayrıca Nihal Atsız'ın Şarkiyat Mecmuası'nda ilki 1966, ikincisi 1972 yılında olmak üzere iki seri halinde yayımlanan "*Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri*" adlı çalışmaları bu alanda önem arz etmektedir.

Bütün bunlarla birlikte, daha önce de belirttiğimiz gibi bu çalışmaların hiçbiri bizim çalışmamızın konusu ile doğrudan ilgili olmayıp sadece fikir sahibi olunabilmesi bakımından yarar sağlamaktadır.

## 3. YÖNTEM

### 3.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada genel olarak İslam düşünce tarihinde iz bırakmış ekollerden biri olan Mu‘tezile mezhebinin İbn Kemal *Tefsiri*’indeki eleştirileri ele alınmaktadır.

### 3.2. Bilgi Toplama Kaynakları

İbn Kemal Paşa Tefsiri’nde yer alan Mu‘tezile eleştirilerini tespit edebilmek için başta Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ı, Kâdı Abdülcebbâr’ın *Şerhu Usûli’l-Hamse* ve *el-Muğni*’si olmak üzere farklı birçok Mu‘tezilî kaynaktan istifade edilmiştir. Yer yer çalışma kapsamına giren makaleler, daha önce yapılmış olan tezler, İbn Kemal’in faydalanmış olduğu çeşitli tefsirler incelenmiştir. Araştırmada kaynak olarak *İrşad Kitabevi* ve *Lubab: Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları* şeklinde iki yayınevinin işbirliğiyle basılan, tahkikini Mahir Edîb Habbûş’un yapmış olduğu *Tefsîru İbn Kemalpaşa*’nın İstanbul’da basılmış olan 2018 tarihli nüshasını kullandık. Eserin birçok yazmasından faydalanılarak hazırlanmış olduğundan ve eserin başka matbu nüshasının olmaması gibi sebeplerden dolayı bu nüshayı tercih ettik.

Araştırmamızda genellikle Mu‘tezile’nin delil olarak kullanıp; İbn Kemal’in söz konusu delillendirmeyi tenkit ettiği ayetleri konularına göre sıralamaya ve onun bu ayetler doğrultusunda yapmış olduğu tespitlerini aktarmaya çalıştık. Bu sıralamayı yaparken Mu‘tezile’nin usûl-i hamsesini esas aldık. Bu bağlamda İbn Kemal’in tespitlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle onun tenkitlerine konu olan meselelerin kelamî alt yapıları üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla onun yapmış olduğu tenkitler ele alınmadan önce söz konusu edilen meselenin mahiyeti hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bununla Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in mevzubahis meseleler hakkındaki görüşlerin genel bir çerçeveden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 4. BULGULAR VE YORUMLAR

### 4.1. İbn Kemal'in Hayatı ve Eserleri

Çalışmamızın bu bölümünde İbn Kemal'in hayatı, ilmi şahsiyeti, devlet kademelerindeki vazifeleri ve eserleri hakkında özlü bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın konusunu teşkil eden *Tefsîru İbn Kemal Paşa* adlı eseri ayrıca ele alınacak ve eserin çok uzun olmamak kaydıyla tanıtımı yapılacak, tefsir ilmi açısından kritik edilecek ve eleştirilebilecek yönleri tahlil edilmeye çalışılacaktır.

#### 4.1.1. Hayatı

İbn Kemal, 3 Zilkade 873'de (15 Mayıs 1459) doğmuştur. Bazı kaynaklara göre doğum yerinin Edirne veya Amasya olduğu söylene de genel kabule göre Tokat'ta doğmuştur. Ömrünün çoğunu Edirne'de geçirmiş olmasının Edirne'de doğduğu şeklindeki rivayetlerin bulunmasına sebep olduğu tahmin edilmektedir. Amasya'da doğmuş olduğuna dair rivayetler ise babası Süleyman Çelebi'nin Amasya muhafızlığı yapmış olmasından kaynaklı olabilir. Babası İstanbul'un fethinde bulunan, 879 yılında Amasya muhafızlığına atanan, 883'de Tokat sancakbeyliğine nakledilen Süleyman Çelebi'dir. Annesi ise İran'dan göçüp Tokat'a yerleşen Fatih Sultan Mehmed Han dönemi kazaskerlerinden İbn Küpeli Muhyiddin Mehmed'in kızıdır. (Turan, 2002, s. 238)

İbn Kemal'in asıl adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemalpaşa'dır. II. Bayezid'in şehzadeligi zamanında kendisine lalalık yapan dedesi Kemalpaşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu, İbn Kemal veya İbn Kemalpaşa diye anılır. Nihal Atsız 'zâde' ve 'ibn' kelimelerinin kullanımını tenkit ederek benimsemiyor olsa da Şemseddin Ahmed, Kemalpaşazâde ve İbn Kemal künyeleri ile meşhur olmuştur. (Atsız, 1966, s. 74) Bu çalışmada *İbn Kemal* künyesinin kullanımı tercih edilecektir. İlmî kudreti, fetva kabiliyeti, muhakeme ve münazaradaki yetkinliği

sebebiyle ‘müfti’s-sakaleyn’ (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabı ile de anılmıştır. (Turan, 2002, s. 239)

İlk tahsil hayatına memleketinde başlayan İbn Kemal, babasının Amasya’ya naklinden sonra Amasya ulemasından Arap dili/edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenimi görmüştür. Asker bir ailede yetiştiğinden dolayı kendisi de ilk olarak askeri sınıfa dahil olmuş ve II. Bayezid’in bazı seferlerine altı bölük sipahisi olarak katılmıştır. Taşköprizâde’nin kendisinden naklettiğine göre İbn Kemal, Filibe’deki bir mecliste Filibe müderrisi Molla Lütfi’nin ünlü akıncı kumandanı Evrenesoğlu Ahmed’in üst tarafına, vezirin yanına oturduğunu görünce ilim erbabının daha itibarlı olduğuna kanaat getirerek ilmiye sınıfına dahil olmaya karar vermiştir. İbn Kemal, askerliği bıraktıktan sonra Molla Lütfi’den ders almaya başlamış ve sonrasında Molla Kestelli adıyla meşhur olan Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi, Muarrihzâde Sinâneddin Yûsuf, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi gibi alimlerden ders alarak kısa sürede tahsilini tamamlamıştır. (Taşköprizâde, tarihsiz, s. 226)

Tahsil hayatından sonra bazı engel olma gayretlerine rağmen hocası Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde Abdurrahman’ın desteğiyle 30 akçe yevmiye ile Ali Bey (Taşlık) medresesine müderris olarak tayin edilmiştir. Bu sırada Sultan II. Bayezid, lalasının torunu olan İbn Kemal’e Türkçe bir Osmanlı Tarihi yazma görevi de vermiştir. Ali Bey (Taşlık) medresesinde müderrislik görevini icra ederken bir takım hastalıkların baş göstermesi sebebiyle hava değişimi ve istirahat maksatlı olarak günlüğü 40 akçe ile Üsküp’teki İshak Paşa medresesinde görevlendirilmişse de bir yıl sonra tekrar Edirne’ye dönerek Halebiye ve Üç Şerefeli medreselerinde görev almıştır. 914 yılında Sahn-ı Seman müderrisliğine tayin edilmiştir. Sonrasında Müeyyedzâde’nin azli dolayısıyla Edirne’ye dönmüş ve dönemin en önemli medreselerinden olan Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine atanmıştır. (Turan, 2002, s. 238)

Yavuz Sultan Selim döneminde Şah İsmail önderliğindeki Şiîler ile savaşmanın cihad hükmünde olacağını belirten fetvasıyla İbn Kemal’in şöhreti iyice artmıştır. Yavuz Sultan Selim’in İbn Kemal’e karşı beslediği saygı ve muhabbetinde bu fetvanın büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. İbn Kemal, 921’de Edirne kadılığına, 922’de ise Anadolu kazaskerliğine atanmıştır. Kazaskerliği sırasında Yavuz Sultan Selim ile birlikte Mısır seferine katılmış ve padişahın büyük ilgi

görmüştür. Rivayetlere göre bu sefer dönüşü İbn Kemal'in atının ayağından sıçrayan çamur Yavuz Sultan Selim'in kaftanını kirletmiş, bunun üzerine İbn Kemal'in mahcubiyet ve telaşını gören padişah, "ulema ayağından sıçrayan çamurların medâr-ı zînet ve bâis-i mefharet : (Süs vesilesi ve övünç kaynağı)" olacağını söylemiş ve kaftanının vefatından sonra sandukası üzerine örtülmesini vasiyet etmiştir. İbn Kemal 925 yılında kazaskerlikten alınmış ve ertesi yıl günlüğü 100 akçe ile Edirne Dârülhadîsi'ne tayin edilmiştir. Tekrardan müderrisliğe tayin edilmesinde Yavuz Sultan Selim'in kendisinin siyaset ve bürokrasi ile meşgul olmasını istememesinin etkisi olduğu söylenir. Yavuz Sultan Selim'in vefatından sonra onun yerine geçen oğlu Kanuni Sultan Süleyman, İbn Kemal'i Sultan Bayezid Medresesi'ne tayin etmiştir. Zenbilli Ali Efendi'nin vefatından sonra 932 yılında Şeyhülislam olarak tayin edilmiş ve vefatına kadar bu görevde kalmıştır. (Bahcivan, 1993, s. 41)

Şeyhülislam İbn Kemal, 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etmiştir. Vefat haberi Mekke'ye ulaşınca fazilet ve kemalinden ötürü gıyabi cenaze namazı kılınmıştır. Cenaze namazı yoğun bir kalabalık ile kılınıp Edirnekapı dışında Mahmûd Çelebi Zaviyesi haziresine defnedilmiştir. 1971 yılında Haliç çevre yollarının yapımı sırasında türbesi başka bir yere nakledilmiştir. Vefatı için düşürülen "İrtehal-e'l-ülümü bi'l-Kemâl" (Kemal ile birlikte ilimlerde göçtü) cümlesi onun ilmi kişiliğinin bir göstergesidir. (Bahcivan, 1993, s. 49)

İbn Kemal'in İbrahim Çelebi adında bir oğlu ve hocası Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin oğlu Abdülvehhab Efendi ile evlendirdiği Safiye Hatun adında bir kızı olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. (Hüsameddin, h.1327, s. 222; Saraç, 1995, s. 25)

#### 4.1.2. İlmî Şahsiyeti

İbn Kemal, hadis, tefsir, fıkıh gibi şer'î ilimler başta olmak üzere tarih, felsefe, dil ve tıp alanlarında eserler vermiş multidisipliner bir kişiliğe sahiptir. İlmî alandaki vukufiyeti ve vermiş olduğu eserler sebebiyle 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim ve kültürünün en büyük mümessillerinden biri olarak kabul edilmektedir. Taşköprizâde'nin kendisi hakkındaki "*O halk arasında selefin anlatılmasını unutturmuştu. İlmî, taşıyıcı kolonları çöktükten sonra ihya etmişti.*"

*İlimde sapa sağlam bir dağ idi.*” sözleri, onun ilmi kudretine dikkat çekme sadedinde sarf edilmiş sözlerdir. (Taşköprüzâde, tarihsiz, s. 227)

İbn Kemal genç yaşlarındayken bile Sa’deddin Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürçânî gibi alimlerle kıyaslanır olmuş, Osmanlı uleması arasında “el-Muallimü’l-Evvel” diye anılmıştır. Talebesi olan Ebussuûd Efendi ise “el-Muallimü’s-Sânî” kabul edilmiştir. İbn Kemal, askerliği bırakıp ilmiye sınıfını tercih ettikten sonra devlet kademelerinde sürekli bir ilerleyiş göstererek müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlık makamlarında görev yapmıştır. (Turan, 2002, s. 238)

İbn Kemal, tasavvufa karşı olmamakla beraber kendi döneminde karşılaşmış olduğu bazı sûfilerin şeriat dışı fikir ve eylemleriyle mücadele etmiştir. Mısır seferi dönüşünde Yavuz Sultan Selim’in Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kabri üzerine türbe ve yanına da cami ile imaret yaptırmasında İbn Kemal’in fetvası etkili olmuştur. (Turan, 2002, s. 239)

İbn Kemal’in ilmî kişiliğini ifade etmesi açısından merhum Ömer Nasuhi Bilmen’in kendisi hakkındaki ifadeleri nakletmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz:

*“İbn Kemal, varlığına birkaç asırda bir rastlanabilecek mütefekkir, derya alimlerden biridir. Akıl ve zekası ilmî meselelerin en derinlerine nüfuz ederdi. Kendisi en güçlü alimlerin eserlerini tenkide tâbi tutmaktan, en zor konuları münakaşa ortamına getirmekten büyük bir zevk duyardı. Bu açıdandır ki çok değerli olan ve büyük incelemelere dayalı bulunan eserlerinde bu azametli hissiyatın deryalar dalgalanması daima göze çarpar durur.”* (Bilmen, 2014a, II, s. 243)

### **4.1.3. Hocaları**

İbn Kemal, yaşadığı dönemin önde gelen alimlerinden ders almıştır. İlmî ilerleyişinde, çeşitli medreselerde müderris olarak görev almasında ve çeşitli devlet kademelerinde hizmet imkanı bulmasında hocalarının rolünün büyük olduğu belirtilmelidir.

#### **4.1.3.1. Molla Lütî (v. 900/1495)**

Yukarıda bilvesile değinildiği gibi, İbn Kemal’in askeriye sınıfından ayrılıp ilmiye sınıfına geçme kararı almasında Molla Lütî’nin etkisi büyüktür. Askerliği

bıraktıktan sonra ilk olarak Molla Lütü'nden ders okumuştur. Molla Lütü, Sinan Paşa'nın kıymetli talebelerinden biridir. Sinan Paşa, Molla Lütü'nin saray kütüphanesinde görev almasını sağlamış ve bu sayede Molla Lütü, çoğu kimsenin inceleme fırsatı bulamadığı kıymetli eserleri mütâlaa etmiştir. İlmî derecesi sebebiyle Fatih Sultan Mehmed'in özel sohbet halkasında bulunmuştur. Bursa, Edirne ve İstanbul Sahn-ı Seman Medreselerinde müderrislik yapmıştır. Açık sözlü, taassuptan uzak, muhalif görüşlü alimlerle alay eden ve eleştirel bir yapıya sahipti. Bu hasletlerden bazıları talebesi İbn Kemal'i de etkilemiştir. Muhalif görüşlü kimselere olan tutumu ve ağır mizahi yapısı sebebiyle kendisine karşı birçok alim muarız olmuştur. Karakterindeki bu hasletler ve kendisiyle baş edilememesi sebebiyle dönemindeki alimlerin bir kısmı tarafından inançsızlıkla suçlanıp siyaseten idam edilmiştir. (Baydemir, 2004, s. 9; Gökyay ve Özen, 2005, s. 255-258)

#### **4.1.3.2. Kestelli Muslihuddin Mustafa Efendi (v. 901/1495)**

Aydın'ın Nazilli ilçesi Kestel köyünde doğmuş olması sebebiyle Kestelli diye meşhur olmuştur. İlk eğitimini memleketinde aldıktan sonra Bursa'da Mevlana Hızır Bey'in yanında tahsilini bitirmiştir. Bir müddet farklı beldelerde aralarında Sahn-ı Seman medresesi de olmak üzere çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kazaskerlik makamına atanmıştır. (Baydemir, 2004, s. 10; Yavuz, 2002, s. 314)

#### **4.1.3.3. Hatibzâde Muhyiddin Efendi (v. 901/1495)**

Fatih Sultan Mehmed dönemi ulemasından olup Kastamonuludur. Tahsilini babası Taceddin İbrahim, Mevlana Ali Tûsî ve Mevlana Hızır Bey yanında tamamlamıştır. Kaynaklarda Molla Lütü'yi çekemediğinden dolayı idamına sebep olduğu geçmektedir. (Baydemir, 2004, s. 9; Üzüm, 1997, s. 463-464)

#### **4.1.3.4. Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf (v. 891/1486)**

"*Tazarruât-ı Sinan Paşa*" adlı mürsel nesir metodunda yazmış olduğu eseriyile meşhur olan Sinâneddin Yûsuf Bursa'da doğmuştur. Sinan Paşa diye meşhurdur. 20 yaşlarında bir genç olmasına rağmen Fatih Sultan Mehmet tarafından



Edirne Dâru'l-Hadis müderrisliğine tayin edilmiştir. Matematik ve astronomiyi Fatih'in isteği üzerine Ali Kuşçu'dan öğrenir. İstanbul'da vefat etmiştir. (Baydemir, 2004, s. 10; Koç, 2009, s. 229-231)

#### **4.1.3.5. Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (v. 922/1516)**

860 yılında Amasya'da doğdu. Dedesinden dolayı Müeyyedzâde diye meşhur olmuştur. Babası, şehrin önde gelen ailelerinden olan Divrilikzâdeler'den, Kâzerûniyye tarikatı şeyhlerinden Şemseddin Müeyyed Çelebi oğlu Alâeddin Ali Çelebi'dir. Babası sayesinde iyi bir eğitim aldı. Babası Şehzade Bayezid'in nişancısı olunca daha gençlik yıllarındayken Şehzade Bayezid ile yakın ilişki kurdu. 891 yılında Kestelli'nin kızıyla evlendiği gün Sahn-ı Seman Medresesi müderrisliğine tayin oldu. 899'da Edirne kadısı, 907'de Anadolu, 911'de de Rumeli kazaskerliğine atandı. Yavuz Sultan Selim'in isteğiyle Çaldıran seferine katıldı ve sefer dönüşü görevinden ikinci defa azledildi. Vefatından sonra Eyüp Sultan haziresine defnedildi. İbn Kemal, Ebüssuûd Efendi, Hâfız-ı Acem, Zâti ve Necati Bey gibi daha nice ulema ve şair Müeyyedzâde'nin himayesinde yetişmiştir. Yavuz Sultan Selim ondan övgüyle bahsetmiş ve "Ne yazık ki son zamanına yetiştik." diyerek Müeyyedzâde'ye olan ilgisini ve değerini ifade etmiştir. (Aksoy, 2020, s. 483-485)

#### **4.1.4. Talebeleri**

İbn Kemal'in gözetimi ve ilmi halkasında birçok kıymetli alim yetişmiştir. Bunlar arasından en meşhur olanının Ebüssuûd Efendi olduğu bilenen bir gerçektir. Diğer talebelerinin ise günümüzde pek bilinmediği söylenebilir.

#### **4.1.4.1. Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi (v. 982/1574)**

İbn Kemal'in hususi talebelerindendir. İlk tahsilini babasının yanında yapar. Sonrasında Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi, Seydî-i Karamânî ve İbn Kemal'den ders alır. İlmî icazetini İbn Kemal'den alır. Bir müddet tedris faaliyetleri ile meşgul olduktan sonra Bursa ve İstanbul kadılığı, ayrıca Rumeli Kazaskerliği yapmıştır. İlmî halkasında Bâkî gibi birçok alim, edebiyatçı ve şair yetişmiştir. Birçok eser ve

risalesi olmakla birlikte en meşhurları *İrşâdü'l-'akli'-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*'dir. (Taşköprizâde, tarihsiz, s. 282; Akgündüz, 1994, s. 365)

#### **4.1.4.2. Leâlî Ahmed Çelebi (v. 971/1563)**

Mahlasının “Leâlî, Lâlî, Bilâlî” şeklinde geçtiği kaynaklarda görülmekteyse de eserlerindeki kendi ifadelerinden anlaşılan “Leâlî” şeklinde olduğudur. Saruhânî nisbesinden onun Manisa Saruhanlı veya Saruhanoğulları'ndan olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kemal'den ders alıp ona mülazım olmuş ve fetva eminliğini yapmıştır. Ayrıca Sâdî Çelebi'den de ders aldığı kaynaklarda geçmektedir. Türkçe, Arapça ve Farsça şiir yazacak kadar iyi bir edîb olduğu söylenmiştir. İslami ilimlerin çeşitli alanlarında eserleri vardır. Ferâiz ve geometri alanında eserler vermiş olmasından yetkin derecede matematik bildiği anlaşılmaktadır. (Benli, 2019, s. 150-151)

#### **4.1.4.3. Bostan Çelebi (v. 977/1570)**

Asıl adı Mustafa'dır. Tire'de doğmuştur. Muhyiddin Fenârî, Zeyrekzâde Rükneddin Çelebi, İbn Kemal gibi alimlerden ders almıştır. 1526 yılında Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'den icazet almıştır. Bir süre Bursa, Edirne ve İstanbul'da müderrislik ve kadılık yapmıştır. Sonrasında Anadolu Kazaskerliğine tayin olmuştur. Bu göreve atandıktan on gün sonra Çivizâde'nin vefatı üzerine Rumeli Kazaskerliğine atanmıştır. Dindar ve dürüst bir kişiliğe sahip olan Bostan Çelebi'nin, Arapça ve Farsçayı bilen, edebî ilimlere ve Kur'an'a vakıf, aynı zamanda iyi bir şair olduğu belirtilmiştir. (Aykut, 1992, s. 308)

#### **4.1.4.4. Celâlzâde Sâlih Çelebi (v. 973/1565)**

Babasının Vulçitrin kadılığı zamanında takribi olarak 900 yılında doğmuştur. Öğrenimi bitirdikten sonra İbn Kemal'e iltizam ederek derslerine devam etmiştir. Hattat Şeyh Hamdullah'tan hat dersleri almıştır. İbn Kemal'in tarih ve fıkha ait bazı eserlerini istinsah etmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın tahta çıktığı sırada İbn Kemal'den ayrılıp Kanûnî'nin hocası Hayreddin Efendi'nin talebeleri arasına girmesi

sebebiyle tenkit edilmiştir. Kanûnî'nin Belgrad, Rodos ve Budin seferlerine dair eserini kaleme almıştır. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmış bir süre Halep kadılığı görevinde bulunmuştur. (DİA, 1993, s. 262-264)

#### **4.1.4.5. Muhyiddin Muhammed b. Abdullah (v. 950/1543)**

Muhammed Bey diye meşhurdur. Sultan Bayezid'in kölesi iken ilim şevkiyle tahsile başlamıştır. Dönemindeki ulemeden ders almıştır. Muhyiddin el-Fenârî, Pir Ahmed Çelebi ve İbn Kemal hocalarından bazılarıdır. İbn Kemal'e muîdlik yapmıştır. İstanbul ve Edirne'de müderrislik görevinde bulunduysa da beyindeki bir rahatsızlıktan dolayı ara vermek zorunda kalmıştır. Kütahya'da vefat eden Muhammed Bey'in, ilmi ve ilim ehlini seven edîb bir kişi olduğu belirtilmektedir. (Taşköprizâde, tarihsiz, s. 294; Kılıç, 1983, s. 75)

#### **4.1.5. Eserleri**

İbn Kemal velûd bir alim olmak bakımından Suyûtî'ye benzetilmiş ve İslami ilimlerin hemen her alanında Türkçe, Farsça ve Arapça eserler kaleme almıştır. Eserleri genellikle risale şeklinde olmakla birlikte İslami ilimlerin herhangi bir alanında müstakil olarak kaleme aldığı eserler de bulunmaktadır. Ayrıca İslam coğrafyasında meşhur olmuş eserler üzerine kaleme almış olduğu şerh ve haşiyeleri de mevcuttur. Nihal Atsız, çalışmaları sonucunda İbn Kemal'e ait büyüklü küçüklü 209, Şamil Öçal "İbn Kemal'in Felsefi ve Kelamî Görüşleri" adıyla yaptığı doktora çalışmasında 226 (Öçal, 1998, s. 8), Cemil el-Azm ise 214 (el-Azm, 1326, s. 218) eser tespit etmiştir. Eserlerinin hepsini kendisi isimlendirmemiştir. İsimlendirmelerin bazıları kendisinden sonra gelen zatlar tarafından eserin içeriğine göre belirlenmiştir. Nihal Atsız da yaptığı çalışma sonucunda bazı eserleri kendisinin isimlendirdiğini ve kendisinin yapmış olduğu isimlendirmeleri çalışmasında köşeli parantez ile belirttiğini ifade etmektedir. (Atsız, 1966, s. 71-72) Çalışmamızın bu kısmında İbn Kemal'in bütün eserlerine değil çalıştığımız alanla da muvafık olması bakımından ulûmu'l-kuran ve tefsir alanındaki eserlerine değinilecektir. Bununla birlikte önemine binaen, II. Bayezid'in isteği üzerine Türkçe olarak kaleme almış olduğu ve bir Osmanlı tarihi olan Tevârîh'i Âl-i Osmân isimli eserine çalışmamızda kısaca yer

vermenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. İbn Kemal'in eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için belirtmiş olduğumuz biyografi çalışmalarına müracaat edilebilir.

#### **4.1.5.1. Tevârîh-i Âl-i Osmân**

II. Bayezid'in istediği üzere kaleme aldığı Osmanlı tarihidir. II. Bayezid, İdrîs-i Bitlisî'den Farsça bir Osmanlı tarihi kaleme almasını isterken İbn Kemal'den de herkes tarafından anlaşılması kolay Türkçe bir Osmanlı tarihi kaleme almasını istemiş ve kendisine 30.000 akçe ihsan etmiştir. Genç yaşta bu görevi üstlenmesinde de üstadı Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin etkisi büyüktür.

Yazmış olduğu her bir cüz'e defter adını vermiş ve her bir defteri bir Osmanlı padişahına ayırmıştır. Örnek olarak birinci defter Osman Bey'e aitken yedinci defter Fatih Sultan Mehmet Han'a aittir. İlk olarak sekiz defter halinde kaleme aldığı eserini Sultan II. Bayezid'e sunmuş daha sonra Kanunî Sultan Süleyman'ın isteği üzerine eserini yazmaya devam ederek Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren 1527 yılına kadar uzanan on defter/ciltlik büyük bir Osmanlı Tarihi haline getirmiştir. Nihal Atsız'ın yapmış olduğu tarama ve çalışmalar sonucunda kütüphanelerimizde eserin tam bir takımı olmadığı tespit edilmiştir. (Atsız, 1966, s. 75; Turan, 2002, s. 239)

#### **4.1.5.2. Ulûmu'l-Kur'ân'a Dair Eserleri**

##### **1. Risâle fi İ'câzi'l-Kur'ân**

İbn Kemal, bu risalesinde Kur'ânı Kerim'in i'cazını, belagat ve fesahat yönüyle üstünlüğünü ele alarak izah etmektedir. Risalesinde sarfe teorisini de ele almıştır. Ayrıca eserde Taftazânî ve Seyyid Şerif Cürcânî'ye yönelik itirazlar da mevcuttur. Mustafa Kılıç eserin İstanbul kütüphanelerinde 46 nüshasının olduğunu tespit etmiştir. (Kılıç, 1981, s. 101)

##### **2. Risâle fi İlmi'l-Kırâat**

İbn Kemal bu risalesinde, tecvid ilmin en meşhur kaidelerini dokuz fasıl altında incelemiştir. Bu konulardan dördü tenvin ve sakin nûn'un halleriyle ilgili, biri râ harfinin hükmü, biri lafzatullah'ın lâm'ının hükmü, bir diğeri de idğam ile ilgilidir. (Kılıç, 1981, s. 101)

### 3. Risâle fi Esmâi's-süver

İbn Kemal bu risalesinde Kur'ânı Kerim'in sureleri hakkında incelemelerde bulunmuştur. Sure isimlerini Mushaf sırasına göre ele almış, Mekkî ve Medenî oluşlarını, kıraat imamlarının görüşlerini belirtmiş, her surenin harf ve kelime sayıları hakkında bilgiler vermiştir. (Kılıç, 1981, s. 102)

#### 4.1.5.3. “Tefsîr” Adlı Eseri Dışında Tefsir Alanı ile İlgili Eserleri

##### 1. Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid Şerif ale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî

Ömer Nasuhi'nin kendisinden övgüyle bahsettiği hâşiye türü bir eserdir. Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Keşşâf* üzerine kaleme almış olduğu hâşiyesinin hâşiyesidir. Tamamlanmamış bir eser olup, *Keşşâf* mukaddimesinden başlayıp Besmeledeki “isim” kelimesinin tefsiriyle son bulmaktadır. İçerisinde Cürcânî'ye yönelik itirazlar da mevcuttur.

##### 2. Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beydâvî

Beydâvî'nin *Envârü't-tenzîl* üzerine yapmış olduğu bir hâşiye çalışmasıdır. Bakara suresinin 21. ayetiyle başlayıp 96. ayet ile son bulmaktadır. Eser Beydâvî'ye yönelik itirazlar içermektedir.

##### 3. Risâle fi Tefsîri Âyete'l-Kürsî

İbn Kemal'in bu risalesi onun işârî tefsir metodunu göstermesi bakımından önemli olabilir. Çünkü o bu risalesinde Bakara suresi 255. ayeti müstakil tefsirindeki gibi değil de ayetin ana konusu ve genel manaları itibariyle tefsir etmiştir. Eserde söz konusu ayet, Allah'ın azamet ve kudretine delalet etmesi bakımından işârî manalar gözetilerek tefsir edilmiştir.

##### 4. Risâle fi Muğayyebâti'l-Hams

Risale, Lokman suresinin son ayetini konu edinmektedir. Ayrıca ayetin manası ile ilgili bazı konuların açıklaması da mevcuttur. Bu konulardan bazıları şu şekildedir: münecimlik, kehanet ve kısımları, ceninin durumu. Ayrıca eserde Zemahşerî'nin keramet konusundaki görüşlerinden de bahsedilmiştir.

İbn Kemal'in, zikredilen bu eserler haricinde daha birçok eseri bulunmakla birlikte eserlerinin çoğu risale şeklindedir. Bunlar arasında *Tefsîru Sûreti'l-Mülk*,

*Tefsîru Sûreti'n-Nebe'*, *Tefsîru Sûreti'n-Nâziât* ve *Tefsîru Sûreti't-Târik* isimli risaleleri de bulunmaktadır. Bu risaleler müstakil olarak da matbu olmakla birlikte *Tefsîr*'inin bazı nüshalarının son kısmında da bulunmaktadır. Adı geçen bu risaleler bizim üzerinde çalışmış olduğumuz baskının da son kısmında mevcuttur.

#### **4.1.6. İbn Kemal'in *Tefsîr*'i ve Tefsîrindeki Metodu**

Çalışmamızın bu kısmında İbn Kemal'in *Tefsîr*'i genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır. Ayrıca eserinde izlemiş olduğu yöntem de ele alınacak ve eserin eleştirilebilecek yönleri tahlile tabi tutulacaktır. Araştırmacılara bir fikir vermesi bakımından yeteri kadar tespitte bulunmaya gayret edilecektir.

##### **4.1.6.1. *Tefsîr*'i**

İbn Kemal'in *Tefsîr*'inin başta ülkemiz olmak üzere dünyanın dört bir yanındaki kütüphanelerde pek çok yazma nüshasının mevcut olduğu bilinmektedir. Eser ne yazık ki son döneme kadar basılmamış ve bu sebeple yeteri kadar ilgiyi görememiştir. Nihayet Mahir Edîb Habbûş tahkikiyle, *İrşad Kitabevi* ve *Lubab Yazma Eserleri İhya ve Araştırma Yayınları* tarafından 2018 yılında, dokuz cilt halinde basılmıştır. Bizim çalışmamızda da gerek içerik incelemesi gerekse referanslar açısından eserin söz konusu baskısı kullanılacaktır.

İbn Kemal'in eserini kaleme almadaki maksadı, yeri ve zamanı hakkında kayda değer bir bilgi mevcut değildir. İbn Kemal'in tefsirine yer veren biyografi ve akademik çalışmaların hiçbirinde bu husus hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Eser hakkında bilgi veren kaynaklardan anlaşıldığına göre eserin bütün nüshaları doğrudan Fâtiha suresi ile başladığından dolayı eserin yazılış amacı, yer ve zamanına dair soru işaretlerini giderecek bir mukaddime bilgisi mevcut değildir. Ayrıca müellif eserini tamamlayamadığı için bu sorulara cevap olabilecek bir hatime bilgisi de bulunmamaktadır.

#### 4.1.6.2. *Tefsîr*'in İbn Kemal'e Aidiyeti

Birçok biyografi (terceme) uleması İbn Kemal'e ait bir tefsir eserinin olduğundan bahsetmiştir. Mevzubahis eserin Fâtiha ile başlayıp Saffât suresi ile bittiğini söylemeleri mevcut yazma eserlerin İbn Kemal'e ait olduğu bilgisini teyit etmektedir. İbn Kemal'e ait bir tefsirin olduğundan bahseden terceme alimlerinden bazıları;

Taşköprizâde Ahmed Efendi eş-Şekâikun'n-nu'maniyye ve Miftâhu's-sa'âde adlı eserinde İbn Kemal'in eserleri hakkında bilgi verdiği bölümde, "İbn Kemalpaşa'nın eserleri arasında tamamlanmaya yakın olan güzel bir tefsir vardır. Ancak tefsirini tamamlayamadan ölüm kendisini yakalayivermiştir." demektedir. (Taşköprizâde, 1975, s. 227)

Katip Çelebi ise *Keşfü'z-Zunûn* adlı eserinde İbn Kemal Tefsiri için açtığı başlıkta, "İbn Kemalpaşa, tefsirinde Saffât suresine kadar gelebilmiştir. Güzel bir tefsir olup, içerisinde kıymetli araştırmalar ve harika tasarruflar mevcuttur." şeklinde bir açıklama yapmaktadır. (Katip Çelebi, 1941a, I, s. 439)

Daha birçok biyografi (terceme) alimi kimseler İbn Kemal'i ve tefsirini araştırmalarına konu edinmiş, eserlerinde yer vermiştir.<sup>1</sup>

#### 4.1.6.3. *Tefsîr*'in Kaynakları, Metodu ve Mahiyeti

İbn Kemal'in çalımıza konu olan tefsiri, pek çok açıdan incelenmeye müsait bir yapı arz etmektedir. Bizim asıl konumuz Mu'tezile eleştirisi olduğu için onun tefsirinin bütün özellikleri üzerinde detaylarıyla durulmayacaktır. Bununla birlikte aşağıdaki başlıklarla söz konusu tefsirin daha net hatlarla tanıtılması ve betimlenmesi mümkündür.

##### 4.1.6.3.1. Kaynakları

İbn Kemal, eserinde birçok tefsir ve dil aliminden nakilde bulunmuştur. Bunların en başında Zemahşerî'nin *Keşşâfı* ve Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzil'i*

<sup>1</sup> Bkz. Necmeddin el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-menâkibi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*, II, 108; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, s. 335.

gelmektedir. Başlıca yararlandığı isimler bunlar olmakla birlikte Mâturîdî, Kuşeyrî, Vâhidî, İbn Atıyye, Kurtubî, Nesefî, Ebû Hayyân, Ferrâ, Zeccâc, Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Ali el-Merzûkî, Râğıb el-İsfahânî, Ebû Ali el-Fârisî gibi isimlerden de yararlanmış ve bu isimlerden yapmış olduğu nakilleri nadiren de olsa açıkça isimlerini zikretmek suretiyle belirtmiştir. Ancak İbn Kemal, çoğu zaman yapmış olduğu alıntılarda isim zikretmeyi tercih etmemiştir. Özellikle de tefsirinin ikinci ana kaynağı olarak kabul ettiğimiz *Envâru't-Tenzîl*'in ve Beydâvî'nin adını eserinin hiçbir yerinde zikretmediği görülmektedir.

#### 4.1.6.3.2. Tefsirindeki Metodu

İbn Kemal'in tefsîrini, büyük çoğunlukla *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl*'den alıntı yapmak suretiyle kaleme aldığını söylemenin yerinde olduğunu kanaatindeyiz. Esasında bu durum sadece İbn Kemal'e mahsus bir durum da değildir. Tefsir tarihine bakıldığı zaman Zemahşerî'den varesten kalınarak telif edilmiş bir tefsirden bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Tefsir alanında eser vermiş bir müellifin kendinden önceki müfessirlerden etkilenmiş olması birkaç şekilde açıklanabilir. Sonraki müfessirler eserlerini telif ederken, zaten kendinden öncekilerin söylenebilecek çoğu şeyi söylediğini düşünerek ve aksini düşünmedikleri hususlarda kendinden öncekilerinin söylediklerini aynen tekrar edip ekleyecekleri varsa eklemeye bulunmayı, ittifak etmedikleri hususları da eleştirerek eserlerinde yer vermemeyi düşünmüş olabilirler. Diğer taraftan İbn Kemal gibi çeşitli devlet görevlerinde bulunan alimler mesailerinin yoğunluğu sebebiyle kendilerini eser telifine verip, sıfırdan bir tefsir yazma imkanı bulamamış olabilirler. Dolayısıyla zaten mevcut olan bir eseri kendi görüşlerine göre baştan dizayn ettikleri görülebilmektedir. Nitekim bu durum sadece tefsir alanında değil İslami ilimlerin çoğu sahasında gözlemlenebilir. Durum bu şekilde olunca akla intihal olgusu gelebilir. Kendinden öncekileri tekrar eden ulema bu durumda intihale düşmüş olmamakta mıdır? Ulema nazarında ilim umumun istifadesine sunulmuş bir faaliyet olduğu için intihal olgusunun günümüzdeki gibi tanımlanmamakta olduğu söylenebilir. Buna ek olarak kadim ulemanın çoğunda yapılan alıntılarının adreslerinin verildiği görülmektedir. Bu husus, İbn Kemal *Tefsîr*'i özelinde ele alınacak olursa,



İbn Kemal'in alıntı yaptığı kaynakları genellikle zikretmemiş olması yukarıda anlatılan sebeplerden dolayı olabilir.

İstifade ettiği kaynaklar bir sıralamaya konulacak olsa listenin ilk başında bu iki eser yer alacak, sonrasında ise Nesefî'nin *Medârik*'i gelecektir. Ancak bu alıntılar her zaman salt alıntı olmayıp, bazen müellif tarafından üzerinde bazı tasarruflarda bulunulmuştur. Şöyle ki: İbn Kemal, Zemahşerî ve Beydâvî'nin eserlerinden kendine göre seçimlerde bulunmuş; bazen alıntı yaptığı kaynaklardaki ibarelerde kısaltma yapmış; bazen de eklemelerde bulunmuş, kendisine göre eleştirilmesi gereken yerleri eleştirmiş, sonuç olarak tamamlanmamış olsa da eserini meydana getirmiştir. İbn Kemal, bazen tefsir, kıraat, esbabı nüzul vb. diğer hususları Zemahşerî ve Beydâvî'den doğrudan aktarma yöntemiyle aktarmış ve herhangi bir şey eklememişken bazen de küçük değişiklik, eksiltme ve eklemelerde bulunmuş, ayrıca adı geçen müfessirleri tenkit etmekten kaçınmamıştır. Müfessirin, tenkitçi özelliği diğer eserlerinde olduğu gibi tefsirinde de görülmektedir. Hatta eseri okunduğu zaman, tenkitlerin yoğunluğu sebebiyle okuyan kişinin zihnine çoğu zaman sanki eserin Zemahşerî ve Beydâvî'ye bir reddiye olması amacıyla kaleme alındığı gelmektedir. Eserin en bariz ve mühim özelliği de bu husus olsa gerektir. Açıklamış olduğumuz sebeplerden ötürü İbn Kemal Tefsiri'nin Zemahşerî, Beydâvî ve Nesefî tefsirleri arasında sıkı bir yöntem benzerliği söz konusudur. Bu benzerlik en bariz şekliyle lügavî ve nahvî tahlillerde ayrıca belâğî nükteleri beyan etme hususunda kendini göstermektedir. Esasında *Keşşâf*, *Envâru't-Tenzîl* ve *Medârik*'in de kaynağı olduğu için bu benzerliklerin hepsinin bulunduğu noktanın *Keşşâf* olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Bütün bunlara ek olarak İbn Kemal'in pek çok meselede herhangi bir kaynağa bağlı kalmaksızın özgün yorumlar yaptığı ve fikirler serdettiği de görülmektedir.

#### 4.1.6.3.3. Tenkitçiliği

Bilindiği üzere İbn Kemal, Ehl-i Sünnet - Maturîdî çizgisini benimsemiş bir müfessirdir. Zaten kendisi de Ehl-i Sünnet üzere olduğunu En'âm suresinin 158. ayetini tefsir ederken sarahaten belirtmiştir. Bu sebeple eserinin birçok yerinde Ehl-i Sünnet inancını müdafaa etme ihtiyacı hissetmiş ve Haşviyye, Cebriyye, Kerrâmiyye ve bizim çalışmamızın konusu olan Mu'tezile mezhebini birçok hususta tenkit

etmiştir. Eserde özellikle de Mu‘tezile mezhebine yöneltilen tenkitlerin yoğunlukta olduğu gözlemlenmektedir. Muhtemeldir ki bunun sebebi İbn Kemal’in eserini kaleme alırken büyük oranda Zemahşerî’den yararlanmasıdır. Mu‘tezile’ye yöneltilen tenkitlerin bazen Zemahşerî üzerinden bazen de doğrudan mezhebe yöneltildiği görülmektedir. İbn Kemal’in tenkit üslubunda hoş ve olumlu bir tavır sergilediği söylenebilir. O, şayet birini tenkide tabi tutacaksa kesinlikle şahıs ismi zikretmemiş, sadece tenkide tabi tutacağı görüşü zikretmekle yetinmiş, daha iyi anlaşılması açısından maksad hasıl olacak kadar açıklama yapmış ve teferruata girmemiştir. Bu tutumundan anlaşılmaktadır ki İbn Kemal, görüşlerine katılmadığı kişileri karalama veya teşhir etme gayesi gütmemektedir. Aksine onun gayesi kendince doğru olan görüşü açıklamaktır. Bunu yaparken muhalif görüşü belirtmesindeki amacı her iki kanaatinde açıkça ortaya konulmasıdır.

#### 4.1.6.3.4. Müteşabih Ayetlere Yaklaşımı

İbn Kemal, müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılacağı noktasında halefin metodu olan te’vil yöntemini tercih etmiştir. Te’vil yöntemini tercih ettiği, Hac suresi 54. ayetin tefsirindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. Ayetin “وَأَنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ” kısmının tefsirinde; İbn Kemal ayette geçen “doğru yol”dan maksadın te’vil olduğu belirtmiştir. Allah’ın doğru yola iletmesinden maksat ise ona göre kapalı-müphem hususlarda sahih olana muvaffak kılmasıdır. Onun bu açıklaması müteşabih ayetler hususundaki tutumunu ifade eder niteliktedir. (İbn Kemalpaşa, 2018a, s. 141)

#### 4.1.6.3.5. Kıraatlere Yaklaşımı

Kıraatler hususunda İbn Kemal, Beydâvî ile değil Zemahşerî ile aynı yöntemi izlemektedir. Ayetlerin kıraat vecihlerine değinme ihtiyacı hissettiğinde kurraların isimlerini vermemekte ve mütevatir veya şaz ayrımı yapmamaktadır. Takip ettiği bu yöntemden, zikrettiği kıraat vecihleri arasında şaz kıraatlerin bulunuyor olmasını önemsemediği anlaşılmaktadır. Beydâvî genellikle kıraat vecihlerini ifade ederken kıraat sahibini belirtmiştir; ancak İbn Kemal’in kıraat hususunda Beydâvî’den nakil yaparken kâri isimlerini hazf ettiği görülmektedir. Ayrıca belirtmiş olduğu kıraatler

hakkında herhangi bir kaynakta zikretmemektedir. İbn Kemal, kıraatler hususunda Zemahşerî'den büyük oranda faydalanmakla birlikte gördüğü lüzum üzere bazı yerlerde Zemahşerî'yi kıraatler hususunda da tenkit etmiştir. Çünkü Zemahşerî, kimi zaman her ne kadar kıraat mütevatir de olsa nahvî bir kaideye uygun olmaması vb. sebeplerle mütevatir kıraati reddetmekte ve nahvî kuralları incelemektedir. İşte Zemahşerî bu gibi hususlarda İbn Kemal'in tenkidine uğramaktan kurtulamamıştır. Kısacası İbn Kemal'in kıraatler hakkında yapmış olduğu açıklamalarında da Zemahşerî ve Beydâvî ile benzeştiği, yahut bire bir aynı lafızlarla aynı görüşü ifade ettiği gözlemlenmektedir.

#### 4.1.6.3.6. İsrailiyata Karşı Tutumu

İbn Kemal tefsîrinin en önemli özelliklerinden biri de neredeyse tamamen isrâiliyattan kaçınması ve gereksiz tafsilatlardan uzak durmasıdır. Faydalı bulmadığı ve hakkında ihtilaf bulunan isrâiliyatı zikretmemeyi tercih etmiştir. Hûd suresi 40. ve Saffât suresi 144. ayetlerin tefsirindeki ifadeleri isrâiliyat hakkındaki tavrını ortaya koyar niteliktedir. Hûd suresi 40. ayetini tefsir ederken, tufan esnasında Nuh (a.s.) ile birlikte iman edenlerin sayısı hakkında ihtilaf edildiğini belirtmiş, “ولا فائدة في تعيينه” *İman edenlerin sayısının belirlenmesinde bir fayda bulunmamaktadır.*” sözleriyle konu hakkında diğer tefsirlerde mevcut olan isrâilî bilgilere yer vermede bir fayda olmadığını ifade etmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018b, s. 155) Saffât suresinin 144. ayetinde ise Yûnus'un (a.s.) balığın karnında ne kadar süreyle kaldığını belirtmede bir fayda olmadığını “واختلف في مدة لبثه في بطن الحوت, ولا طائل تحت ذكره” *Yûnus'un (a.s.) balığın karnında ne kadar kaldığı hakkında ihtilaf edilmiştir, ancak konu hakkında söylenenleri zikretmenin herhangi bir yararı yoktur.*” sözleriyle ifade etmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018c, s. 515)

#### 4.1.6.3.7. Ahkâm Ayetlerine Yaklaşımı

İbn Kemal, ahkâm ayetlerine ve müctehidlerin görüşlerine değinmeyi de ihmal etmemiştir. Tefsirinde müctehid imamların ihtilaflarına değindiği, çoğu zaman kendi mezhebini belirttiği bazen de görüşler arasından tercihte bulunduğu görülmektedir. Bütün bunları yaparken taassuptan uzak durma gayretinde olduğu ise

bazen kendi mezhebini eleştirmekten çekinmemesinden anlaşılmaktadır. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 110) Şunu da belirtmek gerekir ki İbn Kemal'in, ahkâma dair söz söyleyeceği zaman ihtilaflara uzun uzadıya değinmekten kaçındığı, diğer tefsirlerde satırlarca belki de sayfalarca süren açıklamalardan uzak durup ihtisar metodunu tercih ettiği rahatlıkla söylenebilir. Mezhep imamlarından en çok İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin isimlerini zikretmiştir. Nadiren İmam Mâlik'i, yok denecek kadar az da Ahmed b. Hanbel'i zikretmiş olduğu görülmektedir. En çok Hanefî ve Şâfiî görüşlerine yer vermesinin sebebi tefsirinin ikinci kaynağı olan Beydâvî'nin Şâfiî olmasından kaynaklı olduğu kuvvetle muhtemeldir.

#### 4.1.6.3.8. Mahiyet Açısından İbn Kemal'in Tefsiri

İbn Kemal'in eseri, tefsir metotları bakımından bir sınıfa dahil edilecek olursa en meşhur yöntemler olan dirayet, rivayet ve işaret metotları arasından dirayet yöntemiyle kaleme alındığının kabul edilmesi daha yerinde olabilir. Bilindiği üzere hiçbir tefsir sadece tek bir metot gözetilerek kaleme alınmamıştır. Tefsir alanında telif edilen her eserde hemen hemen her tefsir metodundan nüanslar bulunmaktadır. Bundan dolayı tefsirler arasında sınıflandırma yapılırken ağırlıklı metot ne ise eser o sınıftan sayılmakla birlikte ağırlıklı olan metodun belirtilmesi daha sıhhatli görünmektedir. Dolayısıyla İbn Kemal'in eseri de dirayet metodu ağırlıklı olan bir tefsir olmakla beraber eserde diğer metotlardan da nüanslar bulunmaktadır.

Tefsirde en sağlıklı yöntem olarak kabul edilen Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri yöntemini İbn Kemal'in eserinde görmek mümkündür. Müellif çeşitli vesilelerle bu yönteme başvurmuştur. Bu yöntemi işlerken “قال تعالى”, “كما في قوله تعالى”, “بدليل قوله” gibi ifadeler kullandığı görülür. Ayetlerin nahvî ve belâğî manalarının delaletlerini gösterirken Kur'an'dan ayetler getirerek tefsir etmeye çalışır.

Eser, rivayet metodu bakımından gözlemlendiğinde, hadis kaynakları bakımından sönük kaldığını söyleyebiliriz. İbn Kemal, eserinde yer verdiği hadislerin çoğunu eserinin esas kaynağı olan *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzil*'den almış, senet belirtmemiş ve kaynağını vermemiştir. Nadir olarak Buhârî ve Müslim'in isimlerini kaydetmiş ancak bu iki isim haricinde ne bir muhaddisi ne de eserini kaynak olarak zikretmiştir. Hadislerin ilk ravisini bazen belirtmiş bazen de zikretmemiştir. İbn Kemal, Beydâvî'den bolca yararlanmış olmasına rağmen onun sure sonlarında

getirmiş olduğu rivâyetlere yer vermemiştir. Zira surelerin faziletleri hakkındaki bu rivayetlerin çoğu mevzû sayılmaktadır. Sebeb-i nüzul ile ilgili rivayetler hususunda da Zemahşerî, Beydâvî ve Neseî’den yararlanmış, özellikle de ilgili rivayetleri Beydâvî’den almış, hadis kaynaklarına müracaat etmemiştir. Bu tespitlerden sonra Leknevî’nin İbn Kemal hakkında söylediklerinde haklı olduğu kabul edilebilir. Leknevî, hadis alanında Suyûtî ve İbn Kemal’i kıyaslamanın doğru olmayacağını ima ederek şunları ifade etmektedir:

*“İbn Kemal her ne kadar edebiyat ve usûl alanlarında Suyûtî ile denk olsa bile hadis ilimlerinde durum böyle değildir. Suyûtî, hadis ilimlerinde İbn Kemal’den hatta bütün muasırlarından daha geniş anlayışa sahip ve daha müdekkiktir. Zannımca Suyûtî’den sonrada onun gibisi gelmemiştir. Ancak İbn Kemal’in hadis alanındaki birikiminin çok üst düzeyde olmadığı, eserlerini mütalaa edenlerin fark edeceği bir husustur. Öyle ki hadis alanında yeryüzü, gökler ve ikisi arasındaki fark ne boyutta ise Suyûtî ve İbn Kemal arasındaki farkta o boyuttadır.”* (Leknevî, 1998, s. 44)

Eser, işârî tefsir bakımından incelenecek olursa, İbn Kemal’in, Kur’an’ın lafzına bağlı kalmak kaydıyla kimi ayetin tefsirinde işârî tefsir yöntemine benzer ifadelerle ayetleri tefsir ettiği görülmektedir. Şu noktanın altını çizmek gerekir ki İbn Kemal’in, ayeti lafzından tamamıyla soyutlamak suretiyle değil; aksine lafza bağlı kalarak bu yönteme başvurduğu görülmektedir. Müfessirin işârî yönteme başvurduğu yerlerdeki ifadelerinin bazıları işaret ehli müfessirlerden nakil suretiyle, bazıları diğer müfessirlerden nakil suretiyle bir kısmı ise kendi ifadeleridir. Kendi ifadelerine örnek olarak Fatıha suresinin tefsirinde ‘ilah/الله’ kelimesinin iştikakı hakkında bir takım açıklamalar yaptıktan sonra şu ifadelerde bulunmuştur:

*“Bütün görüşlerin toplamı: O, havâssın ve avâmın mabudu, önemli durumlarda kendisine sığınılan, vehimlerden yüce, fehimlerden saklı, alametleri ile aşıkâr, akılların sıfatları hususunda hayrete düştüğü, bedenlerin ona ibadet ile sükûnet bulduğu, mahlukatın kendisi için yanıp tutuştuğu, seçkinlerin kalplerinin neşesidir”* (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 13)

#### **4.1.6.4. Tefsîr’in Eleştirilebilecek Yönleri**

Kur’an-ı Kerim dışındaki hiçbir kitabın mükemmel olmadığı ve beşer kelâmı olan her eserde eksikliklerin ve hataların bulunabileceği izahtan varestedir. Bu çerçevede İbn Kemal’in tefsirinde de eleştirilecek yönlerin bulunması gayet tabiidir.

Müellifin eserindeki olumlu yönler, saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Buna karşın eleştirilmesi gereken hususların mevcudiyetinden de söz etmek gerekir. Söz konusu hususların varlığı ise genel anlamda eserin kıymetine hanel getirici nitelikte değildir.

İbn Kemal tefsirinde tenkit edilebilecek noktalar aşağıda gelecek başlıklarla kısaca ele alınacaktır.

#### 4.1.6.4.1. Aslı Olmayan Hadislerle İstidlalde Bulunulması

Örnek olarak İbn Kemal'in Bakara sûresinin ilk ayetinin tefsiri sırasında hadis olarak zikrettiği cümleler verilebilir. İbn Kemal, Bakara sûresinin başındaki hurûf-ı mukattaa hakkında kendisine göre en doğru kanaati zikrettikten sonra hurûf-ı mukattaa'nın ilk asırlarda Allah ile peygamberi arasında bir sır olarak anlaşıldığını ifade eder. Bu anlattıklarını da şu rivayetin desteklediğini belirtir:

أن جبرائيل عليه السلام لما نزل بقوله تعالى: ﴿ كهيعص ﴾ فلما قال: كاف, قال النبي: علمت, فقال: “  
﴿ كهيعص ﴾ Cebrail (a.s): قال: علمت, فقال جبرائيل عليه السلام: كيف علمت ما لم أعلم؟  
ile indiği zaman, ‘Kâf’ dediğinde Peygamber: ‘Bildim’ dedi. Cebrail, ‘Sâd’  
dediğinde Peygamber: ‘Bildim’ dedi. Bunun üzerine Cebrail: ‘Benim bilmediğimi  
sen nasıl biliyorsun’ diye sordu.” (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 36)

İbn Kemal'in zikretmiş olduğu bu rivayet herhangi bir hadis kaynağında veya muteber kabul edilen başka bir kaynakta bulunmamaktadır. Durum böyle olunca İbn Kemal'in bu rivayet ile desteklemiş olduğu konu da ispatlanmamış olur. Çünkü bu gibi konuların kabul edilebilmesi için hakkında sahih bir rivayet olması aranır. Eserde, bu şekil aslı olmayan rivayetlerle istidlalde bulunma çok fazla olmamakla birlikte yine de mevcuttur. Biz maksadımızın hasıl olması açısından bir örnekle yetindik. Ancak örnek sayısı artırılabilir.

#### 4.1.6.4.2. Tabi'în Sözü'nün Hadis Olarak Zikredilmesi

Örnek olarak Bakara sûresi 177. ayetin tefsirinde İbn Kemal:

“Bu ayet insanî kemâlatların hepsini içerisinde barındırmaktadır. Bu duruma da Hz. Peygamber (s.a.s.) şu sözünde işaret etmiştir: ‘Kim bu ayet ile amel ederse imanını kemale erdirmiş olur/ من عمل بهذه الآية فقد استكمل الإيمان’ ifadeleriyle iddia etmiş

olduğu konuyu, merfû hadis olarak zikrettiği rivayet ile desteklemeye çalışır. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 12) Ancak onun kaydettiği bu rivayet hadis değil İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef* adlı eserinde Ebû Meysere'ye isnâden zikredilmiş olan bir ifadedir. (İbn Ebî Şeybe, 2015a, s. 455) Gördüğümüz kadarıyla diğer hadis kaynaklarında da merfû hadis olarak geçmemektedir.

#### 4.1.6.4.3. Hz. Peygamber'in Sözü'nün Sahabe Sözü Gibi Nakledilmesi

Yine İbn Kemal, Bakara sûresi 177. ayetin tefsiri sırasında Hz. Peygamber'e ait bir sözü Hz. Ali'nin sözü gibi nakletmiştir. Ayetin “وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ” kısmını tefsir ederken:

كما قال علي رضي الله عنه لما سئل: أي الصدقة أفضل؟: أن تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل العيش “Kendisine “hangi sadaka daha faziletlidir?” diye sorulduğu zaman Hz. Ali (r.a)'ın verdiği cevap gibi: Sağlığın yerinde olup, malına düşkün olduğun, fakirlikten çekindiğin ve uzun yaşamayı ümit ettiğin zaman verdiğin sadakadır.” ifadelerini kullanarak rivayet etmiş olduğu sözü Hz. Ali'ye nispet etmektedir. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 10) Ancak söz konusu rivayet Ebû Hureyre'den hadis olarak nakledilmiş olup Buhari ve Müslim'de geçmektedir. (Buhârî, Zekât, 11; Müslim, Zekât, 92)

Her ne kadar söz konusu hadisin, bazı kaynaklarda Hz. Ali'ye isnaden zikredilmiş olması mümkün ise de; en temel kaynaklar olan Buhari ve Müslim'de geçen bu rivayetin Hz. Ali'ye izafeten aktarılmış olması bir eksiklik görünümündedir.

#### 4.1.6.4.4. Zayıf Bir Hadisin Sahih Olarak Zikredilmesi

Kehf sûresi 29. ayetin tefsirinde “لسرادق النار أربع جدر” hadisini nakletmeden önce hadisin ravisinin Ebû Saîd el-Hudrî olduğunu belirtir ve hadisi Tirmizî'nin rivayet edip ‘hasen ve sahih’ olduğunu söyleyerek yapmış olduğu tefsiri desteklemeye çalışır. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 258) Ancak naklettiği hadis Tirmizî'de geçmekle beraber, Tirmizî hadis hakkında ne hasen ne de sahih tabirlerini kullanmıştır. Aksine Tirmizî, hadisin zayıf olduğunu şu ifadelerle belirtmiştir: “هَذَا حَدِيثٌ إِنَّمَا نَعْرِفُهُ مِنْ حَدِيثِ رِشْدِينَ بْنِ سَعْدٍ، وَفِي رِشْدِينَ مَقَالٌ، وَقَدْ نُكِّلِمَ فِيهِ مِنْ قَبْلِ حَفْظِهِ Bu, bizim sadece Rişdîn b. Sa'd tarikiyle bildiğimiz bir hadistir. Rişdîn, hakkında cerh ve tadil

ulemasının tenkitte bulunduğu bir kişidir. O, hıfz yönünden tenkit edilmiştir.”  
(Tirmizî, 1975, s. 706)

#### 4.1.6.4.5. Şaz Kıraatler Hususunda Zemahşerî ve Beydâvî'den Olduğu Gibi Alıntıda Bulunma

İbn Kemal'in, mütevatir kıraat mevcutken şaz kıraati öncelediği olmuştur. Bunun sebebi de muhtemelen bu tür bilgileri ya *Keşşâf*'dan ya da *Envârü't-tenzîl*'den olduğu gibi aktarmasıdır. Dolayısıyla İbn Kemal'in, tümünde olmasa da bazı kıraat ile ilgili hususlarda herhangi bir tahlil ve tenkidine rastlanılmaz. Örnek olarak Âl-i İmrân suresi 120. ayeti tefsir ederken, ayetin kıraat vecihlerine değinmiş, ancak şaz kıraati öncelemiştir. Ayetin mütevatir olan kıraati, “إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ” şeklinde “يَعْمَلُونَ” fiilinin “yâ” harfi ile gaib siga olarak okunması olmasına rağmen, Zemahşerî ve Beydâvî'ye uyararak ayeti ilk olarak şaz kıraat olan “تَعْمَلُونَ” şeklinde muhatab sigaya göre tefsir etmiş, sonrasına mütevatir kıraate dikkat çekmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 374)

#### 4.1.6.4.6. Lügavî Bilgileri Tam Araştırmama Sonucu Hataya Düşme

Bakara suresi 186. ayetin ﴿وَأَلْيَوْمِئْتَا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ kısmının tefsirini yaparken ayette yer alan “يَرْشُدُونَ” fiilindeki ‘şîn’ harfinin fetha ve dammeli olmak üzere iki türlü okunabileceğinden bahseder. Bu iddiasını desteklerken de ‘رَشَدٌ’ fiilinin etimolojik tahlilini “مِنْ حَدِّ عِلْمٍ/مِنْ حَدِّ دَخَلٍ” diyerek ‘دَخَلٌ ve ‘عِلْمٌ’ fiillerine benzeterek yapmıştır. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 33) Ancak bu durumda ayette geçen fiil ile müellifin benzetmiş olduğu filler arasında mazi ve muzari hallerinde uyum sağlanmış olsa bile masdarlarda uyum sağlanmamış olmaktadır. Daha doğru tutum masdarlarda da muvafakat sağlayacak bir fiil ile örnek vermek olmasına rağmen, eserde bunun gözden kaçırılmış olduğu gözlemlenmektedir.

## 4.2. İbn Kemalpaşa *Tefsir*'inde Mu‘tezile Eleştirisi

Çalışmamızın bu bölümünde İbn Kemal'in Mu‘tezile'ye yöneltmiş olduğu tenkitler incelenecek ve tahlili yapılacaktır. Bu bölüm içerisindeki başlıklar altında



ilk olarak incelenecek olan konu hakkında bilgi sahibi olunması amacıyla Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in mevzubahis konu hakkındaki görüşleri kısaca ele alınacak, sonrasında İbn Kemal’in ifadeleri incelenecektir. Bu bölümdeki başlıklar Mu‘tezile’nin mezhep içerisindeki beş ana ilke/usûl-i hamse’ye göre belirlenmiştir. Bu ilkeler kapsamına girmeyen meseleler ise tali konular olarak değerlendirilmiştir.

#### **4.2.1. Tevhid**

Allah’ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde tek ve benzersiz olduğu hususunda İslam mezhepleri arasında ihtilaf yoktur. Ancak Mu‘tezile, tevhidin yegane temsilcilerinin kendileri olduğunu iddia etmiştir. Bu ilke gereğince onlar, Ehl-i Sünnet’in aksine hayat, ilim, kudret gibi Allah’ın zatına izafe edilen sıfatları, kadimlerin çoğalmasından sonucunu doğuracağı için kabul etmemişlerdir. (Çelebi, 2012, s. 211) Yine bu ilkeyi benimseleri sebebiyle Allah’ın yarattıklarından hiçbirine benzemeyeceği görüşünü savunmuşlar, bunun sonucunda Allah’ın duyularla algılanamayacağı ve gözle görülemeyeceğini iddia etmişlerdir. Onların bu iddiaları Ehl-i Sünnet’in tepkisine sebep olmuş ve birçok sünnî ulamanın tenkidıyla karşı karşıya kalmışlardır. İbn Kemal de bu alimlerden biri olup Mu‘tezile’nin bu görüşünü, tefsirinde tenkit etmiştir.

##### **4.2.1.1. Rü’yetullah (En‘âm, 6/103; A‘raf 7/143; Yûnus, 10/26)**

Rü’yetullah, sözlükte “gözle görmek” manasındaki (İbn Manzur, 1993a, s. 291) “rü’yet” kelimesiyle “Allah” lafzından meydana gelen bir tamlamadır. Terim olarak ise “Yüce Allah’ın kulları tarafından baş gözü ile görülmesi” anlamına gelmektedir. (Bâcûrî, 2002, s. 266; Cürcânî, 2013, s. 112) Rü’yetullah terimi, Kur’an’da geçmemekle birlikte kafirlerin ve Hz. Musa’nın dünyada Allah’ı görme isteğinden bahsedilmektedir.

İnsanoğlu varlık alemine adımını attığı andan itibaren sürekli somut olarak bilemediği, farkında olamadığı gaybi konuları merak etmiş ve bu merakını gidermek için duyu organlarından istifade ederek anlamlandırdığı müşahede alemi ile gayb alemi kıyaslamak suretiyle merakını gidermeye çalışmıştır. İşte Allah’ın insanoğlu

tarafından görülüp görül(e)meyeceği meselesi de insanoğlunun yaratılışında var olan fitri bir arzu ve merak ile yaratıcısından haberdar olma isteğidir.

Rü'yetullah meselesi hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan itikadi konulardan biri olmakla beraber Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve diğer mezhepler arasında ciddi tartışma konusu olan ihtilafli mevzulardan biridir. Ehl-i Sünnet ile birlikte Mücessime, Müşebbihe, Kerramiye gibi mezhepler Allah'ın görülebileceğini savunurken, Mu'tezile, Şia, Cehmiyye ve Zeydiyye gibi mezhepler ise Allah'ı görmenin mümkün olmadığı görüşünü savunmaktadırlar. (Yeşilyurt, 2008, s. 312)

Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile dışındaki mezhepler çalışmamızın kapsamına girmediğinden dolayı bu mezheplerin görüşlerine yer verilmeyecektir. Öte yandan burada verilecek olan bilgiler, İbn Kemal'in eleştirilerinin daha iyi anlaşılması için, rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin ayrıntılı tahlili olmayacak, sadece tarafların konuya nasıl yaklaştıkları ve görüşleri hakkında fikir verecektir.

Mu'tezile'nin diğer mezheplerden temayüz ettiği hususlardan biri akli önceleyen bir yöntem izlemeleridir. Mu'tezile'nin bu tutumu rü'yetullah konusunu ele alırken de kendini göstermekte ve rü'yetullah konusuna Mu'tezile perspektifinden bakıldığında nakli yaklaşımlarla karşılaşılsa da aklın ön planda olduğu gözlemlenmektedir.

Mu'tezile, ekol içerisindeki "Beş temel esas/Usul-i Hamse"nin ilki olan "tevhid" ilkesine dayanarak "rü'yetullah"ı kabul etmemektedir. Mu'tezile, tevhid prensibinden yani Allah'ın bir ve benzerinin olmamasından hareketle rü'yetullah'ın mümkün olmayışını temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre Allah hiçbir şekilde cisimlere benzememelidir. "Görülebilmek" cisimlerin özelliği olduğundan ve Allah'ın da cisimlere benzemesi mümkün olmadığından Allah'ın görülmesi de mümkün değildir. (Abdülcebbar, 2013a, s. 445) Ekol içerisinde birçok akli temellendirme olmakla beraber bizim çalışmamız daha çok nakli temellendirmeler olan ayetlere yoğunlaşacaktır.

İbn Kemal, "rü'yetullah" konusu özelinde Mu'tezile'yi tenkit ettiği diğer konuların aksine bir tutum sergilemiştir. O, bir görüşe tenkit yönelteceği zaman genellikle uzun uzadıya açıklamalar yapmazken bu konu sadedinde gayet uzun sayılabilecek açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca "rü'yetullah" konusuna üç ayrı surede ve ayette değinmiş, her birinde de Mu'tezile'yi tenkit etmiştir.

#### 4.2.1.1.1. En‘âm, 6/103

Söz konusu üç yerden ilki, En‘âm suresi 103. ayettir. Ayet ve hakkındaki açıklamalar şu şekildedir:

“لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ”: *Gözler O'nu algılayamaz, O, gözleri algılar. O, her şeyin inceliklerini bilen, her şeyden haberdar olandır.*” (En‘âm, 6/103)

Mu‘tezilî alimlerden Kâdî Abdülcebbar mezkur ayetin rü‘yetullah’ın mümkün olmadığına dair delil olduğunu söyler ve şu açıklamayı yapar:

“Çünkü ‘idrak’ lafzı ‘basar (göz)’ kelimesiyle kullanıldığında rü‘yet (görme) anlamından başka bir anlam ifade etmez. Ayrıca burada, yani Allah’ın kendi zatından gözlerin idrakini (rü‘yet) nefyetmesinde Allah’ın zata için bir övgü bulunmaktadır. Rü‘yetin zattan nefyi övgü ise onun zata nispet edilmesi noksanlık olur. Noksanlık ise hiçbir surette Allah hakkında caiz değildir.” (Abdülcebbar, 2013a, s. 375)

Mu‘tezile alimlerinin çoğunun söz konusu ayet hakkındaki açıklamaları Kadı Abdülcebbar’ın açıklamaları ile benzerlik taşımaktadır. (Mu‘tik, 1995, s. 128) Genel ayet hakkındaki tutumu şu şekilde özetlenebilir: Mu‘tezile, ayeti “idrak” lafzını, akli temellendirmelerini de destekler mahiyette “rü‘yet” şeklinde tevil etmiş ve ayette nefyedilenin rü‘yetullah olduğu dolayısıyla söz konusu ayetin rü‘yetullahın mümkün olamayacağına dair delillerden biri olduğu kanaatine varmıştır.

İbn Kemal’in söz konusu âyet hakkındaki açıklamasının en önemli kısmı ise “...وإذا كان المنفي الإدراك الخاص فلا متمسك فيه لمن أنكر الرؤية...”: *Burada özellikle idrakın nefyedilmesi söz konusu olduğu için, rü‘yetullahı inkar eden kimseler için âyette tutunulabilecek bir delil mevcut değildir.*” Şekildedir. Yani müellife göre, Mu‘tezilîlerin aksine olarak, bu âyete dayanarak rü‘yetullahın inkâr edilmesine imkân yoktur.

İbn Kemal, ayet-i kerimedeki “idrak” lafzını “ihâta” kelimesiyle tefsir etmiş ve buradaki nefyedilenin “rü‘yet” değil “idrak” olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla da nefyedilen “idrak” olduğu için bu ayetin “rü‘yeti inkar edenin tutunabileceği bir delil” olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca rü‘yetin bazı zaman ve bazı şahıslara has olduğu şeklinde açıklamada bulunmanın makama uygun olmayacağını belirterek ayetin tefsirini kısa kesmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018g, s. 388)

İbn Kemal'in ayet hakkındaki açıklamasında kullanmış olduğu “ فلا متمسك فيه “ لمن أنكر الرؤية “Burada rü'yeti inkar eden için bir delil yoktur.” ifadesinden tenkidini muayyen bir şahsa yönelttiği anlaşılmaktadır. Bu şahıs da doğal olarak Zemahşerî olmakta ve onun özelinde Mu'tezile mezhebi eleştirilmektedir. Mevzubahis ayetin tefsiri için *Keşşâf*'a bakıldığında, burada yapmış olduğumuz tespitin isabetli olduğu görülmektedir. (Zemahşerî, h.1407b, s. 54)

Bu ayetin tefsirinde İbn Kemal'in, Matürîdî, Beydâvî ve Neseî gibi birçok müfessirin etkisinde kaldığı, hatta sadece etkisinde kalmayıp bizatihi kendinden önceki müfessirleri tekrar ettiği açıkça söylenebilir. Çünkü ayette geçen “*idrak*” lafzını hem Neseî hem de Beydâvî “*ihâta*” ile tefsir etmiş, ayrıca Neseî, nefyedilenin “rü'yet” değil “idrak” olduğunu belirtmiştir. (Beydâvî, h.1418a, s. 176; Neseî, 1998a, s. 527) İbn Kemal'in ayet hakkında yapmış olduğu açıklamaları, adı geçen müfessirlerin açıklamalarıyla neredeyse bire bir aynı olduğunu söylemenin hata olmayacağı da belirtilmelidir.

#### 4.2.1.1.2. A'raf 7/143

İbn Kemal'in rü'yetullah ile ilgili bir diğer ayet olan A'raf 143. ayet hakkındaki açıklamalarının, tefsirinde rü'yetullah konusunda, ayrıca Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin tamamı arasında yapmış olduğu en uzun açıklama olduğu söylenebilir. İbn Kemal'in, tenkitlerinde edinmiş olduğu uzun uzadıya açıklama yapmama prensibinin istisnası olarak mezkur konu hakkında bu tutumunu terk ettiği söylenebilir. Çünkü bu ayetteki açıklamaları haricinde diğer tenkit içerikli hiçbir açıklamasında bu denli uzun izahlar yaptığı görülmemektedir. Mevzubahis ifadeler ve konu hakkındaki ayet şu şekildedir: “ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ : مُوسَى صَعِفًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ” *Musa belirlediğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca: 'Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım' dedi. (Rabbi), 'Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni göreceksin!' buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu darmadağın etti ve Musa bayılarak (yere) düştü. Ayılınca da 'Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, Sana tevbe ettim ve ben inananların ilkiyim.' dedi.*” (A'raf, 7/143)

İbn Kemal, birçok Ehl-i Sünnet müfessir gibi ayet-i kerimedeki “أرني : *Bana göster.*” fiilinin mefulü olarak “نفسك – nefsek (kendini)” takdirini yapmış ve bu takdirle beraber ayetin “*Bana kendini göster.*” manasına geldiği ifade etmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 143) Takdir edilen bu meful meallere de parantez içi açıklama olarak yansımıştır. İbn Kemal’in, bütün olarak Hz. Musa’nın kavlini ise “*Tecelli etmek suretiyle kendini bana göster ki sana bakayım ve seni göreyim.*” şeklinde tefsir ettiği görülmektedir. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 143)

Ayetin rü’yetullahın caiz olduğuna dair delil oluşunu, peygamberin (Hz. Musa) -özellikle de marifetullah ile ilgili konularda- imkansız olan bir şeyi talep etmesi, Allah hakkındaki bir hususu bilmiyor olmasını gerektirecek ve böyle bir durum da abes olacak dolayısıyla şayet rü’yetullah mümkün olmasaydı Hz. Musa’nın bunu talep etmesi de abes olacaktı. Sonuç olarak peygamberin abesle iştiğal etmesi düşünülemeyeceği için rü’yetullah mümkündür ve gerçekleşecektir. İbn Kemal, bu tür bir akli varsayımla rü’yetullahın caiz olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 143)

İbn Kemal’e göre ayetteki “لَنْ تَرَانِي : *Sen beni asla göremezsin.*” cümlesi, rü’yetin kökten imkansız olduğunu değil aksine görmeyi talep edenin gözlerindeki perdeden dolayı mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu perde kaldırıldığı takdirde görme eylemi de mümkün olacaktır. Buna ek olarak İbn Kemal’e göre şayet rü’yetullah mümkün olmasaydı ayette görülememe hususunu bildiren cümle malum sığa ile değil, “لَنْ أُرَى : *Ben görülmem.*” şeklinde meçhul sığa ile ifade edilirdi. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 144)

Bu açıklamalardan sonra İbn Kemal’in Mu‘tezile’yi şu sözlerle eleştirdiği görülmektedir: “*Rü’yetullahın imkansız olduğuna bu ayet-i kerime ile delil getirmek hakikatten çok uzaktır. Çünkü bu ayet-i kerime bırak rü’yetullahın imkansız olduğuna delalet etmeyi, Hz. Musa’nın veya bir başkasının Allah’ı görmediğine bile delil değildir. Bu konu (görülmem) hakkında zaruriliği iddia etmek ise ya mükâberedir ya da görme (rü’yetin) hakikatini bilmemektir.*” (İbn Kemalpaşa 2018f, s. 144)

Bu izahlardan sonra ayrıca İbn Kemal, “*Sen beni asla göremezsin*” cümlesini “*Sen beni görmeye güç yetiremezsin*” şeklinde tefsir etmiş, bu şekilde tefsir etmeyi de bir sonraki cümledeki istidrakin desteklediğini belirtmiştir. “*İstidrâk ile ayet-i*

kerime, Hz. Musa'nın görmeye güç yetiremeyeceğini beyan etmektedir. Çünkü dağ, o denli sağlamlığı ve kuvveti ile Allah'ın tecellisine güç yetirememişken; insanoğlunun, zayıf bünyesiyle rü'yete güç yetirebilmesi hiç mümkün değildir." (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 144)

Ayet-i kerimenin "Fakat şu dağa bak!" kısmının tefsirinden sonra İbn Kemal, Allah'ın Hz. Musa'ya vermiş olduğu cevabı değerlendirirken Mu'tezile'ye göndermede bulunur ve "(Allah'ın vermiş olduğu 'Sen beni asla göremezsin' cevabının) insaf nazarıyla bakan, taassup ve sapkınlıktan kaçınanlar, imkânsız talep edene verilecek bir cevap olmadığını bilirler. Çünkü Hz. Musa şayet muhali/imkansız talep etmiş olsaydı Allah'ın vermiş olduğu cevapta bir azarlama söz konusu olurdu. Tıpkı Allah'ın Hz. Nuh'a 'O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme. Ben sana cahillerden olmamanı öğütlerim' demesi gibi." şeklinde açıklamada bulunur. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 144)

Ayetin "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ : Rabbi o dağa tecelli edince." kısmını "(Yani Allah) dağda hayat ve his yaratmak suretiyle, görünenin gören kimseye zuhuru yani görünmesi gibi göründü." şeklinde tefsir ettikten sonra bu tefsirin İbn Abbas'tan rivayet edildiğini bildirmiş daha sonrasında bu şekilde yapılan tefsirin ayetin siyakına/akışına ve Ehl-i Sünnet inancına uygun olduğunu belirtmiş, son olarak "ومن صرفه عن الظاهر فقد دس فيه مذهب الاعتزال : Kim bu ayeti zahirinden başka bir manaya sarf ederse ayete Mu'tezile inancını/mezhebini sokuşturmuş olur." demek suretiyle Mu'tezile mezhebini ve Zemaşerî'yi tenkit ettiği görülmektedir. (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 145; İbn Atıyye, h.1422, s. 451; Ebû Hayyân, h.1420, s. 165)

İbn Kemal'in bu ayetin tefsirinde yaptığı açıklamaların, hatta bir adım ötesi, kullandığı lafızların bile Beydâvî'nin ayet hakkında yaptığı açıklama ve kullandığı lafızlar ile neredeyse birebir örtüştüğü söylenebilir. İbn Kemal'in Zemaşerî ve Beydâvî'den doğrudan alıntı yapma üslubunun neredeyse tüm tefsirinde müşahede edilebileceği daha önce söylenmişti. Bu ayetin tefsirinde de -birkaç ekleme ve çıkarmalar dışında- İbn Kemal'in açıklamalarının neredeyse Beydâvî'nin aynen tekrarı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Her iki tefsir karşılıklı incelendiğinde İbn Kemal'in, mezkur ayet ve konu hakkında da Beydâvî'ye katılmadığı kısımları ayıkladığı; fakat yine de Beydâvî eksenli açıklamalarda bulunduğu rahatlıkla görülebilir. (Beydâvî, h.1418b, s. 33)

#### 4.2.1.1.3. Yûnus, 10/26

: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Güzel davrananlara daha güzel karşılık ve bir de (hak ettiklerinden) fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir zillet. İşte onlar cennet ehlidir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.” (Yûnus, 10/26)

Müfessirler ayette yer alan “الحسنى/hüsna/” lafzını “iyiliklere verilen tek bir karşılık”, “ziyade/زيادة” lafzını ise “on katından yedi yüz misline ve daha fazlasına varan karşılık, Allah’ın bağışlaması ve rızası” gibi birçok farklı şekilde tefsir etmişlerdir. İbn Kemal de bu farklı vecihleri naklettikten sonra çok sert bir dille “غال (çoğulu غلاة): bağnaz/radikal/muataassıp” ifadesini Zemahşerî’ye gönderme yaparak kullanmıştır:

“Dalalet ehlinin bağnaz/mutaassıp/radikallerinden şöyle diyen bir kimse vardır. (Ehl-i Sünnet’i kastederek) Müşebbihe ve Mücbire mezhepleri ayet-i kerimedeki ‘ziyade’ lafzının uydurma bir hadise itimat ederek ‘Allah’ı görmek/Allah’a bakmak’ manasına geldiğini zannediyorlar. O hadis de şudur: ‘Cennetlikler cennete girdiği zaman onlara ‘Ey Cennet ehli!’ şekilde seslenilir. Sonrasında perde kaldırılır ve Allah’a bakarlar. Yemin olsun ki Allah, onlara bundan daha sevimli bir şey vermemiştir’. (Zemahşerî, h.1407b, 342; Ahmed b. Hanbel, 1995, 18935) Bu bağnaz, hadis-i şerifi ‘uydurma-iftira’ manasına gelen ‘merkû’/مرفوع’ şeklinde vasıflamıştır. Ancak hak ehline göre kelime ‘kâf/ق’ harfi ile değil ‘f/ف’ harfi ile “merfû’/مرفوع’ şeklinde telaffuz edilmiştir. Hadisi Ebu Bekir Sıddık, Ebu Musa el-Eş‘ari, Huzeyfe, İbn Abbas, İkrime, Katade, Dahhak, İbn Ebî Leyla ve Mukâtil rivayet etmişlerdir. Müslim, bu hadis-i şerife Sahih’inde Suheyb’in Hz. Peygamber’den rivayeti olarak yer vermiş, Buharî ise senetsiz bir şekilde yer vermiştir. Ahmed b. Hanbel, Tirmizi ve İbn Mace ise hadisin sahih olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla hadisin sahihliği hususunda ittifak vardır. Ancak bu mutaassıp (Zemahşerî) sahih olan bir hadisi, doğruluğu açık olan bir haberi -bozuk itikadının propagandası yapmak ve batıl mezhebini doğru göstermek uğruna- ta’n etmiş/karalamış, delinmiş mezhebini yamamak için ‘merfû’/مرفوع’ kelimesini ‘merkû’/مرفوع’ şeklinde tahrif etmiştir. Heyhat! Yama yapan için delik ne kadar da genişlemiştir. Hak vakidir ve onu engelleyebilecek de hiçbir şey yoktur.” (İbn Kemalpaşa, 2018b, s. 42)

Bu satırlarda Mu‘tezile hakkında kullanılmış olan “bozuk itikat, batıl mezhep, delinmiş mezhep” ifadeleri ile Zemahşerî hakkında kullanılan “Bağnaz, radikal,

*mutaassıp*” ifadeleri İbn Kemal’in -Zemahşerî özelinde- Mu‘tezile ve temsilcilerine karşı olan tenkitlerinin boyutu ve şiddeti hakkında yeterli bilgi vermektedir.

Bu ayetin tefsirinde de İbn Kemal’in Beydâvî’den epeyce yararlandığı söylenebilir. Ancak ‘*ziyade*’ kelimesini Beydâvî “rü’yetullah” olarak tefsir etmezken, İbn Kemal’in -Beydâvî’nin verdiği manaları aktardıktan sonra- kelimeyi ayrıca ‘rü’yetullah’ olarak da tefsir ettiği görülmektedir. İbn Kemal ‘*ziyade*’ kelimesinin tefsirinde kendinden önceki müfessirlerden etkilenmiş olmakla beraber ayeti ve istişhad noktası olan kelimeyi kendine has üslubu ile ve eleştirel bir dille tefsir etmiştir. Diğer bir deyişle Zemahşerî özelinde Mu‘tezile’yi tenkit etmiştir.

#### **4.2.2. Adalet**

Mu‘tezile’nin beş temel ilkesinin ikincisini teşkil eden “adalet”, Allah’ın kötü ve çirkin (kabîh) olan her türlü fiilden münezzehe oluşunu ifade eder. Bu ilkeyi benimsemeleri sonucunda, Allah’ın kulları için en iyi ve en faydalı (aslah) şeyleri yaratmasının kendisine vacip olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca kulun kendi fiillerini meydana getirebilmesi için bu fiillere ait kudreti kulun fiilini eyleme dökmeden önce taşınması gerektiğini savunmuşlardır. (Çelebi, 2012, s. 211)

##### **4.2.2.1. Halku Ef‘âli’l-İbâd (Bakara, 2/10; İbrahim, 14/22)**

Mu‘tezile, usûl-i hamsenin ikinci ilkesi olan “adalet” prensibinden hareket ederek insanın irade ve fiillerinde özgür olduğunu savunmuştur. İnsanın yapmış olduğu fiillerinin karşılığında ceza ve mükafat olduğu için bu fiillerde ilahi bir müdahelenin varlığının düşünülmemeyeceği kanaatine varmışlardır. Zira onlar, şayet insanın yapmış olduğu fiillerde Allah’ın müdahalesinin söz konusu olduğu varsayılsa, ardından da insan sorumlu tutulacak olsa bu durumun Allah’ın adaleti ile örtüşmeyeceğini belirtmişlerdir. Ayrıca insanın fiillerini Allah’ın yaratması durumunda insanın irade hürriyetinden bahsetmek de doğru olmayacaktır. İradesinde hür olmayan insan da mükellef tutulamaz. (Abdülcebbar, tarihsiz, 149) Mu‘tezile, bu görüşleri dolayısıyla kula ait fiillerin Allah’ın yaratmasıyla olduğunu ifade eden nasları tevil etmiştir. İbn Kemal, tefsirinde, Mu‘tezile’nin bu tür yaklaşımlarla ele aldığı bazı ayetlerin, onları destekleyecek mahiyette olmadığını belirtmiştir.



#### 4.2.2.1.1. Bakara, 2/10

في قلوبهم مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ: *Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden onlar için can yakıcı bir azap vardır.*” (Bakara, 2/10)

Ayette İbn Kemal’in tenkidine sebep olan kısım, “فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” kısmıdır. Burada da İbn Kemal’in Zemahşerî’nin açıklamalarını ve dolayısıyla Mu‘tezile mezhebini tenkit ettiğini görmekteyiz. İbn Kemal, bu ayetin söz konusu kısmını tefsir ederken şu ifadelerde bulunmaktadır:

*“Buradaki isnadda kabîhin Allah’tan sadır olmayacağını vehmeden kişinin dediği gibi mecaz söz konusu değildir. Ayrıca bu kişi kabîhin fâile değil de kâsibe nispet edilmesi gerektiğinin de farkında değildir. Esasında ayet “فَزَادَ اللَّهُ مَرَضَهُمْ” şeklindedir”* (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 64)

Buna mukabil olarak Zemahşerî’nin ayetin söz konusu kısmı hakkındaki açıklamalarına bakıldığında da şu ifadeler görülmektedir:

*“Allah, onların inkarda artmalarına sebep olduğu için buradaki artırma eylemi Allah’a isnad edilmiştir. Dolayısıyla bu kısımda eylemin/filin, fiile sebep olana isnad edilmesi (mecaz) vardır. Tıpkı “فَزَادَتْهُمْ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ” ayetinde ‘artırma/زاد’ filinin sureye isnad edilmesi gibi. Çünkü sure artmanın sebebidir.”* (Zemahşerî, h.1407a, s. 60)

Her iki müfessirinde açıklamaları incelendiğinde itikadi anlayışın tefsir yöntemine etkileri açık bir şekilde görülmektedir. İbn Kemal, Ehl-i Sünnet anlayışıyla ayetlere yaklaştığı için söz konusu ayette mecazı tercih etmeyi gerektirecek bir durumun varlığını kabul etmemektedir. Çünkü onun anlayışına göre mutlak fail ve yaratıcı Allah’tır ve kelimada asıl olan da hakikattir. Burada da hakikat imkan dahilinde hatta hakikatten başka bir yola başvurmaya gerek olmadığı için İbn Kemal, mezkur ayetin ilgili kısmındaki isnadı hakikat olarak görmüş ve bu minvalde tefsir etmiştir. Öte yandan Zemahşerî’nin anlayışına göre Allah’tan kabîh sadır olmayacağından ‘hastalığın arttırılması’ da kabîh bir eylem olduğundan Allah’ın fiili olamaz. Dolayısıyla burada hakiki anlam değil de mecazi anlam kastedilmiş olmalıdır. Ayetin lafzının her iki müfessir içinde delil olabileceğini, ancak ayetten

anlaşılabak mananın tümüyle itikadi anlayışa bağılı olduğunu belirtmek yerinde olacaktır.

#### 4.2.2.1.2. İbrahim, 14/22

İbn Kemal'in Mu'tezile mezhebini Zemahşerî üzerinden eleştirdiğı noktalardan biri de İbrahim sûresinin 22. ayetidir.

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: *İş bitirilince şeytan da diyecek ki: "Şüphesiz Allah, size gerçek olanı söz verdi. Ben de size söz verdim ama yalancı çıktım. Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O hâlde beni kınamayın, kendinizi kınayın. Artık ben sizi kurtaramam, siz de beni kurtaramazsınız. Şüphesiz ben, daha önce sizin, beni Allah'a ortak koşmanızı kabul etmemiştim. Şüphesiz, zalimlere elem dolu bir azap vardır."*

İbn Kemal, ayet hakkında bir takım izahlar yaptıktan sonra ayetin, kulun kendi fiillerinde müstakil olduğunu iddia edenlere yani Mu'tezile mezhebi için delil olamayacağını söyleyerek konuya girer. İbn Kemal'in açıklamalarına bakılacak olursa:

ولا دلالة فيه على استقلال العبد في أفعاله؛ إذ يكفي في استحقاؤه الملامة أن يكون لقدرته الكاسية مدخلا فيه، ومن قال: وهذا دليل على أن الإنسان هو الذي يختار الشقاوة والسعادة ويحصلهما لنفسه، وليس من الله إلا التمكين، ولا من الشيطان إلا التزيين، ولو كان الأمر كما تزعم المجبرة لقال: فلا تلوموني ولا أنفسكم فإن الله قضى عليكم الكفر وأجبركم عليه = فقد خلط في كلامه، وخبط في تسمية مرامه؛ فإن ما ذكره أولا يساعده فيه أهل الحق، وما ذكره ثانيا وهو مذهب الباطل لا يساعده الشيطان أيضا، وقد نيهت فيما سبق على أنه لا دلالة في كلامه عليه، وما ذكره *Ayette, kulun*: أخيرا إنما يتجه على الجبرية، لا على أهل الحق الفائلين: لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين ذلك. *kulun kendi fiillerinde müstakil olduğunu iddia eden kişi için bir delil yoktur. Çünkü kulun levme müstehak olmasında kulun, kesb kudretinin varlığı yeterlidir. Her kim şöyle derse: "Bu ayet, kulun kendisinin şekâvet ve saâdeti tercih edip kendisi için var ettiğinin delilidir. Allah'ın temkinden, şeytanın ise tezyinden başka bir etkisi yoktur. Şayet durum, Mücbire ehlinin iddia ettiği gibi olsaydı Allah'ın, ayette şöyle demesi gerekirdi: '(Şeytan) Beni ve kendi nefsinizi kınamayın! Çünkü Allah sizin için küfrü hükmetti ve sizi buna mecbur bıraktı.'* saçmalamış olur. Çünkü onun (Zemahşerî) ilk olarak zikrettiği hak ehlini (Ehl-i Sünnet) destekler mahiyettedir. Ancak ikinci olarak zikrettiği ise –ki zikretmiş olduğu mesele batıl mezheptir- şeytanın bile desteklemediği bir şeydir. Zaten daha önce kelimünde buna bir delil olmadığına dikkat çekmiştim.

*Onun (Zemahşerî) son olarak zikrettiği ancak Cebriyye mezhebine yönelik olabilir. 'Cebr de yoktur tefvîd (mutlak özgürlük) de yoktur bu ikisinin ortasıdır' görüşünü benimseyen hak ehline yönelik olamaz.*” (İbn Kemalpaşa, 2018b, s. 446)

İbn Kemal'in, bu ifadelerinde Zemahşerî'yi Ehl-i Sünnet'in görüşünü tam olarak bilmemekle ve bu bilgisizliği üzerinden Ehl-i Sünnet'e karşı eleştiride bulunmasını tenkit ettiği görülmektedir. Bunun öncesinde İbn Kemal, ayette 'kulun kendi fiillerinde müstakil olduğuna' dair bil delil olmadığını belirterek Mu'tezile'ye bir göndermede bulunduktan sonra bu açıklamalara girmektedir. İbn Kemal'in kullanmış olduğu “ومن قال” ifadesi, söz konusu tenkidin muayyen bir şahsa yönelik olduğunu göstermektedir. Onun bu ifadelerdeki kişiden kastının Zemahşerî olduğu, mezkur ayetin *Keşşâf*'taki tefsirine bakıldığında rahatlıkla görülmektedir. (Zemahşerî, h.1407b, s. 550) Zaten İbn Kemal'in de Zemahşerî'nin açıklamalarını aynıyla alıntılıyarak onun ifadeleri üzerinden tenkidini yönelttiği görülmektedir.

Mu'tezile'nin delil olarak kullandığı kısım, ayetin “وَلَوْ مَوْا أَنفُسَكُمْ” kısmıdır. İnsanın, yaptıklarından dolayı -yapmış olduğu fiilleri kendisine güzel gösteren şeytanı değil de- kendisini kınamasının gerekli olmasından, kulun yapmış olduğu fiillerde kendisinden başkasının etkisi olmadığı anlaşılmaktadır. Tam bu kısım için İbn Kemal, kulun kınanmaya müstehak olması için yapmış olduğu fiilleri kesb ediyor oluşunun yeterli olduğunu söyler. İbn Kemal'in bu sözünde Maturîdî çizgiyi muhafaza ettiği rahatlıkla söylenebilir. Müfessir, kendi kanaatinin kesb teorisinden yana olduğunu kısaca belirttikten sonra Zemahşerî'nin ifadelerinin tenkidine geçer. Öncelikle belirtelim ki Zemahşerî, Ehl-i Sünnet'i “mücbire, cebriyye” olarak görmekte ve bu şekilde isimlendirmektedir. Zemahşerî'nin yukarıda aktarmış olduğumuz tenkit ifadelerinde kullanmış olduğu “mücbire” kavramından kastettiği zümre de Ehl-i Sünnet'tir. Ona göre, ayet, Ehl-i Sünnet inancına göre anlaşılacak olsa insanın fiillerinde mecbur olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Kemal de durumun bu şekilde olmadığını Zemahşerî'nin ifadeleri üzerinden açıklamaya çalışıp, onun anlayışını tenkit etmektedir. Zemahşerî, ilk olarak insanın şekâvet ve saâdeti kendisinin tercih ettiğini belirtir ve Allah'ın bundaki etkisinin sadece imkan verme, şeytanın etkisinin ise tezyin (güzel gösterme) olduğunu ifade eder. İbn Kemal ise Zemahşerî'nin bu ifadelerinde Ehl-i Sünnet'in de aynı kanaatte olduğunu belirtir. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre de şekâvet ve saâdeti insan kendi iradesiyle tercih ve kesb eder. Zemahşerî ikinci olarak ise ayet, Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre ele alındığı

takdirde Allah, insanı yaptıklarında cebr altında bıraktığı için ne şeytanın ne de insanın kınanmasına gerek olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. İbn Kemal de Zemahşerî'nin bu söylediğinin şeytan tarafından bile desteklenmeyeceğini belirtmek suretiyle tenkit eder. Çünkü Ehl-i Sünnet'e dolayısıyla İbn Kemal'e göre insan cebr altında değildir. Burada Zemahşerî'nin konuyu yanlış anlamış olması bu şekilde tenkit ifadeleri kullanmasına sebebiyet vermiştir. Aslında bu görüşün Ehl-i Sünnet'e değil de Cebriyye'ye yönelik olması gereklidir. Kısaca İbn Kemal, Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'in insanın fiilleri hakkındaki görüşünü yanlış anlayarak haksız yere tenkit ettiğini ifade etmeye çalışır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e, özellikle de Matürîdî mezhebine göre insanın fiilleri kesb teorisiyle izah edilir. Bunu tam olarak anlamamış olan Zemahşerî ise İbn Kemal'e göre Ehl-i Sünnet'e yönelik tenkitlerinde haksızlık etmiş ve saçmalamıştır. (İbn Kemalpaşa, 2018b, s. 446)

#### 4.2.2.2. Allah'ın Fiilleri (Bakara, 2/10; Furkân, 25/2)

“فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ قَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” *Onların kalplerinde bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden onlar için can yakıcı bir azap vardır.*” (Bakara, 2/10)

Ayetteki istişhad noktası “فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” kısmıdır. Ayetin bu kısmından hareketle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet mezhepler arasında Allah'a kötülük ve çirkin fiillerin isnad edilip edilemeyeceği, kötü ve çirkin işlerin Allah'tan sadır olup olmayacağı ihtilaf konusu olmuştur.

Mu'tezile, beş temel esastan biri olan adalet prensibi dolayısıyla Allah'ın hiçbir şekilde kötü ve çirkin bir şey yaratmayacağı bilakis her daim iyi ve güzeli yaratacağı sonucuna varmıştır. (Abdülcebbar, 2013b, s. 215) Onlara göre ilahi adalet gereği, ilahi fiillerin her daim iyi ve güzel olması gerekir. Aksi düşünüldüğünde, yani Allah'ın kötü ve çirkin fiilleri yaratması durumunda insanın sorumluluğun ortadan kalkacağı gerekçesiyle fiilin failini yaratıcı olarak görmüşlerdir. (Abdülcebbar, 2013b, s. 35)

Matürîdî ekolüne göre çirkin fiiller de dahil olmak üzere varlık alemindeki bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Kulun buradaki rolü sadece kesb

etmektedir. Onlara göre insanın fiili çift yönlüdür. Kesb (kazanma, tercih) bakımından kula, halk (yaratma) bakımından ise Allah'a aittir. (Matürîdî, tarihsiz, s. 228.)

İbn Kemal'in ayetin ilgili kısmı hakkındaki açıklamalarına bakılacak olursa:

{ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا } بتكرير الوحي وازدياد التكاليف, ولا تجوز في الإسناد كما توهم من لا يرى صدور القبيح “*Allah* عنه تعالى, ولا يدري أن القبيح بالنسبة إلى الكاسب لا بالنسبة إلى الفاعل, وأصل الكلام: فزاد الله مرضهم. *onların hastalıklarını artırmıştır*’ vahyin yinelenmesi ve mükellefiyetlerin artmasıyla. *Çirkin'in Allah'tan sadır olmayacağını vehm eden, çirkinin fâile nazaran değil kâsibe nazaran olduğu bilmeyenin vehmettiği gibi buradaki isnatta mecaz yoktur. Kelamın aslı ise: ‘Allah onların hastalıklarını artırdı’ şeklindedir.*” (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 64)

İbn Kemal, ayette ifade edilen Allah'ın münafıkların hastalıklarını artırmasını vahyin yinelenmesi ve mükellefiyetlerin artması sebebiyle olduğu şeklinde tefsir etmiştir. Ayetin “فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” kısmının anlaşılmasında iki tür yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımlardan biri çirkin fiillerin Allah'tan sadır olmayacağı görüşünü savunan Mu'tezile ekolüne aittir. Onlara göre Allah çirkin olarak sayılan hiçbir şey yapmaz. Çirkin fiillerin faili insandır. Dolayısıyla ayette ifade edilen hastalıkların artırılması da çirkin bir fiil olduğundan ve Allah'tan sadır olamayacağından ayetin bu kısmında mecazın varlığından söz etmek gerekir. Zemahşerî, ayetin bu kısmı hakkında birkaç ihtimalin söz konusu olabileceğini belirtmekle birlikte yaptığı açıklamalardan biri de ayetin bu kısmında mecazi bir anlatım olduğudur. Söz konusu mecazın fiilin müsebbeb lehû'ya isnadı dolayısıyla olduğundan bahsetmiş ve aslında artırma eyleminin failinin Allah olmadığını, Allah, onların hastalıklarının artmasına sebep olduğu için buradaki artırma eyleminin O'na isnad edildiğini söylemiştir. (Zemahşerî, h.1407a, s. 60) Allah'ın onların hastalıklarının artmasına sebep oluşunu da, Allah'ın peygamberine sürekli yinelenen bir şekilde vahiy göndermesi ve onlarında her seferinde gelen vahyi inkar etmeleri sebebiyle inkar ettikleri unsurlar katlandıkça kalplerindeki hastalıkta artacaktır şeklinde izah etmiştir. Dolayısıyla ayette ifade edilen ve çirkin olarak kabul edilen hastalıkların artırılması fiilinin faili Allah değildir. Bu görüşe mukabil olarak İbn Kemal'in de içerisinde olduğu Ehl-i Sünnet Maturidî çizgi ise ayette herhangi bir mecaza gitmeyi gerektirecek bir durum söz konusu olmadığını ifade etmiştir. Onlara göre çirkin fiillerde dahil varlık alemindeki bütün fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Kulun buradaki rolü sadece kesb etmektir. Matürîdî'ye göre insanın fiili çift yönlüdür. Kesb (kazanma, tercih) bakımından kula, halk (yaratma)

bakımından ise Allah'a aittir. (Matürîdî, tarihsiz, s. 228.) İbn Kemal'in ayetin söz konusu kısmı hakkında kullanmış olduğu "من توهم" ifadesinden anlaşılan, şahıs özelinde bir tenkit olduğudur. Nitekim bu tenkidin kime yönelmiş olabileceği hakkında araştırma yapıldığında eleştirilen ifadeleri *Keşşâf*'ta bulmaktayız. (Zemahşerî, h.1407a, s.59) Sonuç olarak burada İbn Kemal'in, ayetin söz konusu kısmını Matürîdî çizgiye uygun olarak kesb teorisi ile izah etme yolunu izlediği ve ayette mecaz olduğunu savunan Zemahşerî üzerinden Mu'tezile'yi tenkit ettiği görülmektedir.

Bakara suresi 10. ayette ki durumun benzerinin 15. ayette de olduğunu görmekteyiz.

اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ: *Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.*" (Bakara, 2/15)

Ayetin "في طغيانهم" kısmındaki izafeden sanki 'tuğyân' fiili kulların fiilleriymiş gibi anlaşılakta olduğu için İbn Kemal bu noktaya da değinme ihtiyacı hissetmiş ve şu açıklamaları yapmıştır:

الطغيان بالضم والكسر: تجاوز الشئ عن مكانه, والمراد: غلَوْهم في الكفر وتجاوزهم الحد في العتور, وإنما أضيف إليهم لأنه أريد الطغيان الذي عرف لهم, واشتهر بصدوره عنهم, فلا دلالة في إضافته إليهم على أنه. *Tuğyân kelimesi hem kesralı hem de dammeli okunabilir. Manası ise bir şeyin bulunduğu mekanı/haddini aşması anlamına gelir. Ayet içerisinde bu kelimedden, onların küfür hususunda aşırıya gitmeleri, inat ve serkeşlikte hadlerini aşmaları manaları murad edilmiştir. Tuğyânın onlara izafe edilmesi sebebi ise onların tuğyân ile meşhur olmaları yani tuğyânın onlardan sadır olması meşhur olduğu içindir. Tuğyânın onlara izafe edilmiş olmasından, tuğyânın onların fiili olduğuna dair bir delalet bulunmamaktadır.*" (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 74)

İbn Kemal, 'tuğyân' kelimesinin lügavî tahlilini yaptıktan sonra 'tuğyân' fiilinin münafıklara izafe edilmesinin sebebine değinir. Ona göre 'tuğyân' fiilinin münafıklardan sadır olması meşhur olduğu ve münafıklar 'tuğyân' fiili ile bilindikleri için onlara izafe edilmiştir. Yoksa bu ayetten 'tuğyân' fiilinin münafıkların fiili olduğuna bir delaletin çıkarılması mümkün değildir. (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 74)

İbn Kemal'in her iki ayet hakkındaki açıklamalarına bakıldığında, ilahi fiiller ile ilgili olan Bakara 10. ayeti kesb teorisi ile kulların fiilleri ile ilgili olan Bakara 15. ayeti ise yine dolaylı da olsa kesb teorisi ile açıkladığı söylenebilir.

#### 4.2.2.2.1. Furkân, 25/2

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا  
O, göklerin ve yeryüzünün mülkü (hükümranlığı) kendisine ait olandır. Çocuk edinmemiştir. Mülkünde hiçbir ortağı da yoktur. O, her şeyi yaratmış ve yarattığı o şeyleri bir ölçüye göre takdir etmiştir.”

Bu ayetin tefsirinde İbn Kemal'in, Mu'tezile ile birlikte diğer dinlerin de inançlarının yanlışlığına yer verdiği görülmektedir.

Ayetin وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا kısmında Yahudi, Hristiyan ve Müşrik arapların Üzeyir, İsa ve meleklerin Allah'ın çocukları oldukları,

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ kısmında putperestlerin şirk inancına,

وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ kısmında ise Mecusilerin Allah'ın zulmeti yaratmadığı, Mu'tezilenin de Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı inançlarına bir red olduğunu ifade etmiştir.

İbn Kemal, bu ayetin tefsirinde Mu'tezile'nin görüşüne yer vermekle birlikte herhangi bir tenkit ifadesi kullanmamıştır. Diğer bir ifadeyle İbn Kemal, belki de ayetin netliği sebebiyle tenkit ifadesi kullanmaya gerek görmemiştir. Müfessir, sadece “ولا كما قالت المعتزلة: إنه تعالى غير خالق لأفعال العباد: *Mu'tezile'nin 'Allah, kulların fiillerini yaratmaz' görüşü gibi de değildir*” demekle yetinmiştir. Bunun sebebi ayetin manasının gayet açık oluşu olabilir. Çünkü İbn Kemal'in birçok konuda bu tutumu sergilediği görülmektedir. İbn Kemal, şayet ayetin zahir manası, muhalif olduğu görüşe karşı yeterli bir delil oluyorsa, farklı delillendirmelere ve açıklamalara başvurmamakta olduğu müşahade edilmektedir. Muhtemelen müfessir, burada da aynı tutumu sergilemiştir. Çünkü ayetin mezkûr kısmının zahir manasından muhalif olduğu Mu'tezile mezhebinin Allah'ın kulların fiillerini yaratmadığı görüşüne karşı açık bir muhalefet bulunmaktadır. İbn Kemal'in bu ve benzeri yerlerde her ne kadar tenkit içerikli bir ifade kullanmamış olsa da muhalif olduğu görüşe yer veriyor olmasından onun söz konusu görüşü tenkit ediyor olduğu anlaşılabilir.

#### 4.2.2.3. İrade (En‘âm, 6/148-149; Bakara, 2/52)

Sözlükte “seçmek, belirlemek, tercih etmek, istemek, yönelmek ve bir şeye karar vermek” demek olan irade, terim olarak “varlıklarla ilgili seçenekler arasından birini belirleyen, tercih ve tahsis edip seçen sıfat” diye tanımlanır. (Kılavuz, 2021, s. 145) “Meşîet, kasd, ihtiyar, rızâ, muhabbet, gazap, saht ve rahmet” kavramları “irade” kavramıyla yakın anlamlarda olup, bunlar arasından “meşîet”, genellikle “irade” ile eş anlamlı olarak kabul edilmiştir. (Yavuz, 2000, s. 379)

Kelam ve akaid alanında en fazla tartışılan meselelerden biri “ilahi irade” ve “ilahi iradenin ne tür fiillere taalluk ettiği” konusudur. Ekoller arası ihtilafın fazlalığı sebebiyle inceleme konusu yapılacak mesele Kelam ilminin literatüründe yoğun ilgi görmüş, neredeyse Kelam kaynaklarının tamamında meseleye yer verilmiştir. Mevzubahis konu genel olarak Cebriyye, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet kelimacılar tarafından tartışılmakla beraber zikredilen ilk ekol çalışma kapsamı dışındadır. Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’in konuya yaklaşımları ele alınacak daha sonrasında İbn Kemal’in yorumları gündem edilecektir.

Mu‘tezile’den Kâdı Abdülcebbar, iradeyi fiil olarak açıklamıştır. Bu durumda Allah’ın iradesinden maksat, Allah’ın fiili olmaktadır. (Kâdı Abdülcebbar, 2013b, s. 211) Bağdat Mu‘tezile’sine göre ise Allah’ın bir şeyi irade etmesi denildiğinde bunun iki yönü vardır. İrade edilen şey Allah’ın fiili ise “Allah’ın var etmesi”, O’nun dışındaki başka bir varlığın fiili ise “Allah’ın söz konusu fiili emretmesi” anlamına gelir. (Eş‘arî, tarihsiz, s. 190) Mu‘tezilî alimler tarafından irade hakkında daha birçok tarif yapılmakla birlikte konuyu ifade etmesi bakımında bu kadarıyla yetinilmektedir. Bazı lokal ayrışmalar olmakla birlikte Mu‘tezile’nin irade konusundaki genel kanaatinin şu şekilde olduğu söylenebilir: Allah, kulların emir vasfını taşıyan fiillerini dilemekte, buna mukabil olarak nehiy vasfını taşıyan çirkin ve kötü (kabîh) fiillerini dilememektedir. Çünkü kötü (kabîh) bir fiilin irade edilmesi de kötüdür. Kötü fiillerin irade edilip edilmediği meselesi ekolün beş prensibinden biri olan “adalet”le yakından ilgilidir. Bu prensibe göre Allah’ın iyilik dışında bir şey irade etmesi düşünülemez. Aksi takdirde Allah zalim olmuş olur. Allah ise zulümden münezzehtir.



Ehl-i Sünnet'e göre Allah, mutlak iradeye sahiptir ve bu irade iyi-kötü bütün her şeye şamildir. Ancak Allah'ın kötülüğü irade ediyor olmasından kötülüğü onayladığı ve emrettiği anlamı çıkarılmamalıdır. Yani emir ile irade birbirinden farklı olup aralarında bir bağlantı söz konusu değildir. Ehl-i Sünnet, Mu'tezile'nin aksine çirkinin irade edilmesini çirkin değil, kötünün (kabîh) kesbedilmesini kötü (kabîh) görmüştür. Ayrıca Ehl-i Sünnet, onların irade konusundaki anlayışlarını, kulların çoğu fiillerinde Allah'ın iradesinin aksine hareket etmiş olacağından dolayı tenkit etmiştir. (Taftazânî, 2014, s. 221)

#### 4.2.2.3.1. En'âm, 6/148-149

Ekollerin mesele hakkındaki görüşlerini ele aldıktan sonra İbn Kemal'in ihtilaf konusu olan ayet hakkındaki yorumlarına ve yöneltmiş olduğu tenkitlerin incelenmesine geçilebilir:

“سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ”  
Allah'a: حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ  
ortak koşanlar diyecekler ki: "Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık." Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: "Sizin (iddialarınızı ispat edecek) bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz." (En'âm, 6/148)

İbn Kemal, ayet hakkındaki açıklamalarında, müşriklerin dile getirmiş olduğu "Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık." sözlerinde herhangi bir yanlışlık/hata olmadığını ve onların sözlerinde doğru olduğunu ifade etmiştir. Zira onlar bu sözleriyle kendilerinden ve babalarından sadır olan fiillerin her birinin Allah'ın iradesi ve meşîeti ile gerçekleştiğini dile getirmektedirler. El hak bu da doğrudur. Nitekim bu durumu yani onların bu iddialarında doğru olduklarını aynı surenin 107. ayeti "Allah dileseydi ortak koşmazlardı." ve 137. ayeti olan "Eğer Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı." ayetleri de desteklemektedir. Ancak onların söyledikleri doğru olmakla birlikte, onlar bu sözleri Hz. Peygamber'e karşı delil olarak kullanma da hata etmişlerdir. Çünkü onlara göre Allah'ın irade etmiş olduğu şey Allah'ın nehyettiği/yasakladığı bir şey olamaz. Allah'ın irade etmediği şey de Allah'ın emrettiği bir şey olamaz. Yani Allah

bir şeyi irade ettiyse aynı zamanda o şeyi emretmiştir. Bir şeyi irade etmediyse o şeyi emretmemiştir. Müşriklere göre onlardan sadır olan şirk, Allah'ın iradesi olduğuna dair bir göstergedir ve dolayısıyla nehyedilmiş olması mümkün değildir. İman etmek de onlardan sadır olan bir şey olmadığı için emredilmiş olması mümkün değildir. İbn Kemal'e göre müşriklerin bu şekilde delillendirmelerinin hatalığı olduğu yukarıda söylenmişti. Bunun sebebini İbn Kemal, irade ile emir arasında bir lüzûmiyet ilişkisi olmadığı, aksine bunların birbirinden farklı şeyler olduğu şeklinde izah etmiştir. İrade ile emir arasında bir bağlantı olmadığı gibi irade etmemek ile nehy arasında da bir lüzûmiyet ilişkisi yoktur. Yani Allah bir şeyi irade ettiğinde o şeyi emretmiyor olabilir. Aynı şekilde bir şeyi irade ederken nehyediyor da olabilir. Dolayısıyla bu kavram bir biriyle bağlantısı olmayan, farklı kavramlardır. (İbn Kemalpaşa, 2018g, s. 449)

İbn Kemal, bu izahları yaptıktan sonra Mu'tezile'yi “ فلا متمسك فيما ذكر لأهل الزيغ “ Burada anlatılanlarda sapkınlık ehli olan Mu'tezile yandaşlarının tutunabileceği bir delil yoktur.” sözleriyle tenkit etmektedir. İbn Kemal'in bu tenkidinin sebebi, Mu'tezile'nin mezkur ayeti Ehl-i Sünnet'e karşı delil olarak kullanıyor oluşudur. Onlara göre ayette müşrikler var olan her şeyin Allah'ın dilemesi ve iradesiyle olduğunu dolayısıyla onlardan sadır olan şirk inancında da onların bir kabahati olmadığını dile getirmektedirler. Yine onlara göre bu anlayış aynıyla Mücbire diye isimlendirdikleri Ehl-i Sünnette de benimsenmiştir. Çünkü onlara göre de varlık aleminde vuku bulan her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelmektedir. (Zemahşerî, h.1407b, s. 77) Ancak İbn Kemal ve Ehl-i Sünnet'e göre de bu ayetler Mu'tezile'ye karşı delildir. Çünkü Mu'tezile, aynı müşrikler gibi Allah'ın meşîeti ve iradesi ile emri veya nehyi arasında bir lüzûmiyet ilişkisi kurarak ilahi iradeyi emir veya nehy olarak anlamışlardır.

Bir sonraki ayete bakıldığında Mu'tezile'nin bu anlayışında isabetli olmadığı görülmektedir:

“قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ” De ki: "En üstün delil yalnızca Allah'ındır. O, dileseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi." (En'âm, 6/149)

İbn Kemal, bu ayet hakkındaki açıklamalarında Mu'tezile'ye “ ففيه حجة دامغة “ لأصحاب الاعتزال: Burada Mu'tezile taraftarları için itiraz edilemez/kesin delil bulunmaktadır” ifadeleriyle iğnelemede bulunduğu görülmektedir. İbn Kemal,

Mu‘tezile’ye göndermede bulunmadan önce bir takım açıklamalarda bulunup sonrasında tenkidini yöneltmiştir. Ona göre söz konusu ayet, bir önceki ayetteki Allah’ın müşrikleri doğrulamasından anlaşılabilir ihlali/yanlış anlama ihtimalini gidermektedir. Şöyle ki, bir önceki ayette müşriklerin “لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا“: *Eğer Allah dileseydi bizde ortak koşmazdık.*” ifadelerini Allah doğrulamış, ancak kendisiyle batılın kastedilmiş olduğu doğru söz kabilinden, bununla kendisine ve nebisine karşı delil getirilmesini onaylamamıştı. İşte Allah’ın bu tasdikinden sanki müşriklerin sözünde tamamen haklı oldukları anlaşılabilir. Muhtemel olan bu yanlış anlamaya mezkur ayet engel olmuştur. Çünkü İbn Kemal’e göre bu ayet şunu ifade etmektedir: “*Evet! Siz (müşrikler) doğru söylüyorsunuz. Ancak Allah, sizin küfrünüzü/inkarınızı dilediği gibi şayet hidayetinizi dileseydi hepiniz hidayete ererdiniz. Peki, Allah’ın sizlerin hidayetini dilemediğini nereden biliyorsunuz da içinde bulunduğunuz bu halde ısrar ediyorsunuz?*” (İbn Kemalpaşa, 2018g, s. 451) Yani İbn Kemal’e göre nasıl ki müşriklerin inkarı Allah’ın dilemesiyle meydana gelmişse, onların imanını da ancak Allah’ın dilemesiyle meydana gelebilir. Lakin Allah’ın onların imanını dileyip dilemediği bilinmediği için onlar içerisinde buldukları şirk durumu sebebiyle kabahatsiz olduklarını iddia edemezler. Durumun böyle olması onların iman etmeyişleri için bir bahane olamaz. Zaten onlar “Şayet Allah dileseydi iman ederdik.” sözünü bir mazeret beyanı olsun diye değil Hz. Peygamber’i yalanlamak gayesiyle söylemişlerdir.

#### 4.2.2.3.2. Bakara, 2/52

İbn Kemal’in irade konusunda Mu‘tezile’yi tenkit ettiği noktalardan biri de Bakara suresi 52. ayet bağlamındaki ifadeleridir.

“نُمُّ عَفْوَنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَتَشْكُرُونَ“: *Sonra bunun ardından şükredesiniz diye sizi affetmiştik.*” (Bakara, 2/52)

İbn Kemal’in bu ayetteki tenkit ifadeleri “لعل” kelimesine verilen manadan kaynaklanmaktadır. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn Kemal’in bu ayetin tefsirinde Mu‘tezile’ye yönelmiş olduğu tenkidin sebebinin Zemahşerî’nin ifadeleri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Zemahşerî tefsirinde mezkur ayetteki “لعل” kelimesini “irade” olarak anlamış ve o şekilde tefsir etmiştir. Onun anlayışına göre ayetin manası şu şekilde olmalıdır: “*(Af nimetine karşılık şükretmenizi irade ederek) sizi*

*affetmiştik.*” (Zemahşerî, h.1407a, s. 139) İbn Kemal ise “لعل” kelimesine “irade” manasının verilmesini kabul etmemiş ve bu anlayışı tenkit eder nitelikte şu ifadelerde bulunmuştur:

‘لعل’: وحمليها على الإرادة إنما يصح على أصل الاعتزال, وأما على أصل أهل الحق فلا صحة.” kelimesinin ‘irade’ manasına hamledilmesi Mu‘tezile’ye göre sahih olabilir. Ancak hak ehline (Ehl-i Sünnet) göre bunun sıhhati kabul edilemez. ” İbn Kemal, “لعل” kelimesinin “irade” manasına hamledilemeyeceğini, Allah’ın bir şeyi irade ettiği zaman o şeyin kesinlikle vuku bulacağından hareketle izah ettiği görölmektedir. (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 183) Ehl-i Sünnet anlayışına göre de durum bu şekildedir. Onlara göre Allah bir şeyi dilerse o şey vuku bulur, dilemezse vuku bulmaz. Ayet içerisindeki “لعل” kelime “irade” şeklinde açıklandığı takdirde Allah’ın onların şükürünü irade etmiş/dilemiş olması ve dolayısıyla onların şükretmiş olmaları gerekmektedir. Ancak onların af nimetine karşı şükretmediklerini bilindiğinden dolayı söz konusu kelimenin “irade” şeklindeki tefsiri doğru olmamaktadır. Ancak bu durum Mu‘tezile’ye göre herhangi bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü onlara göre ilahi irade tıpkı kul iradesi gibidir. Allah bir şeyi irade ettiği zaman o şeyin gerçeklemesi zorunlu değildir. Bilakis gerçekleşme imkanı olduğu gibi gerçekleşmeme ihtimali de söz konusudur. Onların bu şekilde anlamaya iten sebep ekol içerisindeki “adalet” prensipleridir. Bu prensibe göre Allah kötü fiilleri irade edemez. Dolayısıyla Allah, kafirin küfrünü irade etmemiştir. Ancak buna rağmen kafir küfrü tercih etmiştir. (Taftazânî, 2014, s. 221) Bu açıklamalar doğrultusunda sonuç olarak Mu‘tezile’ye göre varlık aleminde Allah’ın iradesi dışında birçok hadise meydan gelmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Kemal’de bütün bu anlatılanlar sebebiyle Mu‘tezile’yi, Zemahşerî üzerinden tenkit etmiştir.

#### **4.2.2.4. Hidayet ve Dalalet (Tevbe, 9/115)**

“H-d-y” kökünden türeyen ‘hidâyet’ kelimesi, doğru yolu bulmak, bilmeyen veya şaşırmış bir kimseye yolu göstermek, açıklamak, kılavuzluk etmek anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, 1970, s. 786) Kuran-ı Kerim’de ‘hidayet’ kelimesi yer almamakla birlikte bu kavram hâdi, hüda, mühtedi, mehdî gibi çeşitli kalıplarda 300’den fazla yerde geçmekte ve çoğunlukla Allah’a izafe edilmektedir.

“Dalâlet” kelimesi ise Kuran’da çoğunlukla ‘hidayet’ kelimesi ile birlikte ve bu kelimenin zıttı olarak kullanılmıştır. (Yûnus, 108; İsrâ, 15) Dalâlet; “kaybolmak, sapmak, saptırmak, şaşırmak, yanılmak” anlamlarına gelmektedir. (İbn Manzûr, 1970a, s. 393) Kur’an’da 200’den fazla tekrarlanan ‘dalâlet’ kavramı, hidayetin zıddı olarak doğru yoldan kasten veya unutarak ayrılmak manasını taşımaktadır. Aynı kökten gelen idlâl ise, saptırma ve yoldan çıkarma anlamındadır.

Mu‘tezile, hidayet ve dalâlet konusunu mezhebin beş esasıdan biri olan adalet ilkesi kapsamında ele almıştır. Adalet prensibinin temelinde ise insanın fiillerinde hür olduğu ve bu fiillerde ilahi müdahalenin söz konusu olmadığı düşüncesi yer almaktadır. Zira insan, fiillerinde hür değilse ve bu fiillerini kendisi meydana getiremiyorsa ceza veya mükafat görmesi adalet prensibiyle bağdaştırılamaz. Bu açıdan insanın eylemlerinden sorumlu tutulabilmesi için hür olması ve kendi eylemlerini kendisinin yapabilmesi gerekir. Hidayet ve dalalet konusu insanın fiilleri meselesiyle doğrudan ilişkili olduğundan Mu‘tezile mezhebinde tıpkı söz konusu mesele gibi sonuçlanmıştır. Buna göre hidâyet, Allah’ın doğru yolu beyan etmesi ve açıklamasından ibaret olup ihtidâ fiilini insanda yaratması değildir. (Abdülcebbâr, 1965, s. 323) Diğer fiillerinde olduğu gibi ihtida fiili de insanın kendi yaratmasıylaadır. Dalâlet de Allah’ın kafiri sapıklıkta bırakarak onu sapık olarak isimlendirmesi ve içinde bulunduğu sapıklıktan dolayı onun hakkındaki hükmüdür. (Sâbûnî, 1979, s. 79) Mu‘tezile’ye göre Allah’ın dilediği insanları saptırdığını ifade eden naslar müteşâbih olup zahiri manalarıyla açıklanması mümkün olmadığı için insana irade hürriyeti tanıyan diğer nasların ışığı altında te’vil edilmelidir.

Ehl-i Sünnet, birçok konuda olduğu gibi hidâyet ve dalâlet konusunda da Mu‘tezilî tutumu eleştirmektedir. Onlara göre ayetlerdeki “dilediğini dalâlete düşürür, dilediğini hidayete erdirir” ifadeleri dalâlet ve hidâyet fiilinin Allah tarafından yaratılması anlamına gelmektedir. Farklı ayetlerde geçen irade kavramlarını, doğru yolun gösterilmesi ve isimlendirilmesi olmadığına delil göstererek Mu‘tezile’yi sert bir şekilde eleştirmektedirler.

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ  
*Doğru yola illettikten sonra, sakınacakları şeyleri kendilerine apaçık bildirmediğince, Allah bir*

*toplumu saptıracak değildir. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”* (Tevbe, 115)

İbn Kemal’in mezkur ayet hakkındaki açıklamalarına bakıldığında Mu‘tezile’nin, Zemahşerî’nin ifadeleri dolayısıyla tenkit edildiği görülmektedir. Zemahşerî, ayetin tefsiri hakkında şu açıklamalarda bulunmuştur:

يعنى ما أمر الله باتقائه واجتنابه كالاستغفار للمشركين وغيره مما نهى عنه وبين أنه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هداهم للإسلام، ولا يسميهم ضاللا، ولا يخذلهم إلا إذا أقدموا عليه بعد بيان حظره عليهم وعلمهم أنه واجب الالتقاء والاجتناب: *Allah, sakınılmasını emrettiği, müşrikler hakkında istiğfarda bulunmak gibi yasak olduğunu beyan edip nehy ettiği hususlarda hidayete erdirdiği kullarını sorumlu tutmaz, onları sapkınlar olarak isimlendirmez ve onları yüzüstü bırakmaz. Ancak onlara yasaklanma durumu açıklanıp, onlar sakınılması gerektiğini bildikten sonraki durumları müstesnadır.*” (Zemahşerî, h.1407b, s. 316)

Zemahşerî’nin bu ifadelerinden dalâleti, mezhebi Mu‘tezile’ye muvafık olarak sadece bir isimlendirme meselesi olarak algıladığı rahatlıkla görülebilmektedir. Ona göre Allah’ın dalâlete düşürmesi kulun “sapkın” olarak isimlendirilmesinden ibarettir.

Öte yandan İbn Kemal’in ifadelerine bakıldığında ise:

(Onlarda) (لِيُضِلَّ قَوْمًا) لِيُخْلِقَ فِيهِمُ الضَّلَالَةَ, ومن قال: يسميهم ضاللا؛ فقد دس فيه مذهب الاعتزال. “*Onları sapkınlar olarak isimlendirecek değil’ demişse, sözlerine Mu‘tezilî fikirleri sokuşturmuş olur.*” (İbn Kemalpaşa, 2018f, s. 458)

İbn Kemal’in bu ifadelerinden de açıkça Ehl-i Sünnet’in “dalâlet”den anlamış olduğu “sapkınlığın kulda yaratılması” görüşünü benimsediği görülmektedir. Ayrıca müfessirin “من قال” ifadesinin kime yönelik olduğunu araştırıldığında iki isimle karşılaşılmaktadır. Bunlar müfessirin kendilerinden sıklıkla atıfta bulunduğu Zemahşerî ve Beydâvî’dir. Zemahşerî’nin ifadelerini yukarıda aktarmıştık. Beydâvî’nin ifadeleri ise Zemahşerî’nin ifadeleri ile neredeyse aynıdır. (Beydâvî, h.1418b, s. 100) Ancak Beydâvî gibi Eş‘arî kelamcısı bir müfessirin ayeti bu şekilde tefsir ediyor oluşu garipsenecek bir durumdur. Beydâvî’nin mezkûr ayeti bu şekilde tefsir etmesi, kendisinin eleştirildiği hatalarından biri olabilir. Bununla birlikte *Envârü’t-tenzîl*, kendinden önceki tefsirlerin özeti olarak kabul edildiğinden

Beydâvî'nin eserini kaleme alırken *Keşşâf*'daki bu ifadeleri gözden kaçırmış olabileceği de muhtemeldir.

İbn Kemal, bu üslubuyla herhangi muayyen bir şahsı hedef göstermemekle beraber benimsemiş olduğu Mu'tezilî görüşü hedef göstermiştir. İfadelerinde sadece bir iğneleme olup, muhalif olduğu görüşe karşı bir istidlal de bulunmadığı görülmektedir.

#### 4.2.2.5. Lütuf (İsra, 17/12)

Mu'tezile'nin adalet prensibi altında değerlendirdiği konulardan biri de "lütuf" meselesidir. Mevzu, üst başlık olarak adalet kavramı altında ele alınabilir de, bununla beraber aynı prensip içerisinde alt başlık olarak değerlendirilen "vücûb alleleah" çerçevesinde de incelemeye alınabilir. Bu kavram, Allah'ın mükellef tuttuğu kullarına yönelik yapması gereken fiilleri ifade eder. Buna göre Allah, kullarının dünya ve ahiret mutluluğuna erişmeleri için yapması gerekli olan fiilleri yaratmak zorundadır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın mükellef olsun veya olmasın, kullarını rızıklandırması vaciptir. Onların konuya yaklaşımı şu şekildedir: Allah insanı mükellef tuttuğuna göre, insanın mükellef olduğu hususları yerine getirebilmesi için gerekli olan bütün imkan ve kabiliyeti Allah'ın insana sağlaması zorunludur ve bunların terk edilmesi ise zulüm ve sefeh sebebi görülmüştür. Allah da bütün bunlardan münezzehtir. Ekol içerisinde "rızık verme" meselesi de bu bağlamda değerlendirilmiştir. Bu hususta Kâdî Abdülcebbar'ın açıklamaları şu şekildedir:

*"Rızıkların teklif hususunda lütuf olduğu, rızık olmadığı takdirde kulun helak olacağı bilinen bir hakikattir. Dolayısıyla mükellef olsun veya olmasın Allah'ın kullarını rızıklandırması vaciptir. Babanın çocuğuna yapmış olduğu harcamalar nasıl ki lütuf değil de, baba için vacip ise bu durumda öyledir... Ancak Allah, kula rızık verdiği takdirde onun için mefsedet olacaksa, bu takdirde de Allah'ın kulunu rızıklandırmaması vacip olur."* (Abdülcebbar, tarihsiz, s. 46-47)

Ehl-i Sünnet kelamcıları ilahlık ve zorunluluk kavramlarını bağdaştıramamış, bu nedenle de Allah hakkında hiçbir zorunluluğu kabul etmemişlerdir. Onlar, Allah'ın kullarını mükellef tutmasını caiz görmekle birlikte O'nun teklif edilen şeye yönelik kudret vermesi ve o husustaki yardımını da vacip değil caiz görmüşlerdir.

Onlara göre, yapması bakımından tüm bunlar Allah hakkında “adl”dir, “hikmet”tir ve bunlar içerisinde vacip olan bir husus yoktur. Bunları terk etmesi sebebiyle de Allah, Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi zalim ve sefih olamaz. (İbn Fûrek, 2005, s. 127)

İbn Kemal’in İsra suresi 12. ayetini tefsirini ederken kullanmış olduğu ifadeler, bu konu bağlamında Mu‘tezile’ye yönelik tenkitlerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Konu hakkındaki ayet ve İbn Kemal’in açıklamaları şu şekildedir:

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ أَحْسَنَهُ الْبَصِيرَةَ لِنُبَيِّنَ لَكَ آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا  
عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَا تَفْصِيلًا: Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki alâmet yaptık. Rabbinizden lütuf isteyeziniz, yılların sayısını ve hesabını bilersiniz diye gece alâmetini giderip gündüz alâmetini aydınlatıcı kıldık. İşte biz her şeyi açıkça anlattık.” (İsrâ, 17/12)

Ayette “فَضْلًا” kelimesi kilit rol oynamaktadır. Zira bu kelimeye verilen manaya göre mezkur ayet Mu‘tezile’ye karşı delil olabilmektedir. Bu minvalde tefsirlere bakıldığında, müfessirlerin genelinin bu kelimeye “rızk”, “gündüzün aydınlığı ile işlerinizi kolaylıkla yapabilme” veya “geçiminizi sağlayacak işleri yerine getirebilme imkanına sahip olarsınız” manaları verildiği görülmektedir. (Zemahşerî, h.1407b, s. 652; Beydâvî, h.1418b, s. 250; Nesefî, 1998b, s. 248) İbn Kemal de, mevzubahis kelimeye “rızk” manası veren müfessirlerden biridir. Ona göre ayet-i kerimede rızkın fazilet olarak ifade edilmesi, Allah’ın kullarını rızıklandırmasının vacip olmadığına delil teşkil etmektedir. Zira Allah’ın kullarını rızıklandırması Ehl-i Sünnet’e göre O’nun fazlındandır. Nitekim İbn Kemal’de bu görüşü benimsemiş ve ayeti bu minvalde tefsir etmiştir. Bu açıklamaları yaptıktan sonra Mu‘tezile’ye “ففيه رد على المعتزلة” Burada Mu‘tezile’ye karşı bir red bulunmaktadır.” sözleriyle göndermede bulunmuştur. (İbn Kemalpaşa, 2018h, s. 134) Bu ifadeleriyle İbn Kemal, Mu‘tezile’nin Allah’ın kullarını rızıklandırması hakkındaki görüşüne dikkat çekmiş ve bu ayetin onlara karşı bir red olduğunu belirtmiştir. İbn Kemal’in Mu‘tezile’ye karşı yapmış olduğu bu göndermede Zemahşerî’yi ima eden bir ifade kullanmayıp doğrudan ekole yönelik bir tenkit söz konusu olduğu görülmektedir.



### 4.2.3. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile, büyük günah işleyen kişinin durumunu bu kavramla ifade etmiştir. "İki mekan (derece, konum) arasında üçüncü bir mekan" anlamına gelen bu kavram, mürtekib-i kebîrenin (büyük günah işleyen kimse) işlemiş olduğu günah sebebiyle iman dairesinden çıkmış olacağını, ancak küfrü gerektiren bir eylemde de bulunmadığı için kafir sayılamayacağını ifade eder. Kısacası, Mu'tezile'nin bu prensibi büyük günah işleyen kişiyle doğrudan alakalıdır. (Çelebi, 2012, s. 211) İbn Kemal'in tefsirinde, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kişinin durumu hakkındaki görüşünün iki yerde tenkit edildiği görülmektedir.

#### 4.2.3.1. Mürtekib-i Kebîre (Bakara, 2/81; Âl-i İmran 3/136)

Büyük günah işleyen kimseye mürtekib-i kebîre denilmektedir. Mu'tezile, bu kişiye aynı zamanda fâsık da demektedir. Mu'tezile'nin mürtekib-i kebîre hakkındaki görüşü mezhebin beş esasından olan el-menzile beyne'l-menzileteyn ile doğrudan, adalet ve el-va'd ve'l-va'îd esaslarıyla ise dolaylı olarak ilgilidir. Mu'tezile, mürtekib-i kebîre (büyük günah işleyen kimse)nin tövbe etmeden öldüğü takdirde cehennemde ebedî kalacağı görüşünü benimsemiştir. Mu'tezile'yi bu şekilde isimlendirmeye götüren sebep büyük günah işleyen kimsenin dünyadayken ne mümin ne de kafir diye isimlendirilemeyişidir. Bu çıkmazdan kurtulmak için üçüncü bir seçenek olarak fisk belirlenmiş ve büyük günah işleyen kişi fâsık kabul edilmiştir. Bu kişi ne mümin ne de kafir sınıfında sayılmadığı için bu ikisi arasında bir yerdedir ki bu anlayış ekol içerisinde el-menzile beyne'l-menzileteyn kavramıyla esas haline gelmiştir. Dünyadayken bu kişiye kafir denilememesinin sebebi, işlemiş olduğu büyük günah dışında iman gerektiren unsurların kendisinde var oluşudur. Ancak işlemiş olduğu büyük günah kendisine mümin isminin verilebilmesini de engellemektedir. Bu kişinin dünyadaki durumu bu şekilde olmakla birlikte tevbe etmeden öldüğü takdirde ahirette bu kimse ebedî cehennemliktir. Ancak azapları diğer kafirlerden daha hafiftir. (Abdülcebbar, 2013b, s. 615)

Ehl-i Sünnet ulemaya göre büyük günah işleyen kişi Hâricilerin dediği gibi kafir değildir. Mürcie'nin dediği gibi kamil imana da sahip değildir. Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi menzile beyne'l-menzileteynde de değildir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse iman noksan bir kimsedir. İmanı, işlemiş olduğu günah ölçüsünde

noksana uğramıştır. Ahirette de ebedi olarak cehennemde kalmayacaktır. Onun durumu Allah'ın meşîetine kalmıştır. Allah, isterse onu bağışlar, isterse günahı ölçüsünde azaba uğratarak sonrasında cehennemden çıkarır. (Mü'tık, 1995, s. 263) Bu açıklamalar sonrasında İbn Kemal'in Bakara suresi 81. ayetini tefsir ederken mürtekeb-i kebîre konusunda Mu'tezile'yi tenkit ettiği görülmektedir. Ayet ve İbn Kemal'in açıklamaları incelenecek olursa:

#### 4.2.3.1.1. Bakara, 2/81

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. *Hayır! Kim bir kötülük eder de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte onlar cehennemliktirler. Onlar orada ebedî kalacaklardır.*” (Bakara, 2/81)

İbn Kemal, ayetin “وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ” kısmını açıklarken şu ifadelerde bulunmuştur:

“Şöyle de diyebilirsin: ‘İhâta’ aslında bir şeyi çepeçevre (من كل جانب) kuşatmak demektir. Mükellefin cevânibi ise üçtür; (İlk olarak) Dil, ikrar ile mükellef tutulmuştur. (İkinci olarak) Uzuvarlar, taat ve ibadet ile mükellef tutulmuştur. (Üçüncü olarak) Kalp ise tasdik ile mükellef tutulmuştur. Onlar dilleri ile iftira etmiş, elleriyle Allah'ın kitabını tahrif etmiş, kalpleriyle de nifakta ısrar etmişlerdir. Dolayısıyla günahları kendilerine kuşatmıştır. Gördüğün gibi ayette büyük günah işleyen (mürtekebi kebir) cehennemde ebedi kalacağına dair bir delil yoktur.” (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 236)

İbn Kemal'in mezkur açıklamalarından, mevzubahis ayetin büyük günah işleyen kimsenin cehennemde ebedi kalacağına dair delil olamayacağı kanaatinde olduğu görülmektedir. Kanaatimizce İbn Kemal'in bu minvalde açıklamalarda bulunmasının sebebi Zemahşerî'nin ayet hakkındaki açıklamalarıdır. Diğer taraftan ayetin mürtekebi kebirine evrilmesinin sebebi ise ayetteki “men kesebe seyyieten” ve “ve ehâtat bihî hatîetuhû” kısımlarıdır. İbn Kemal ve Zemahşerî'nin ifadelerinin anlaşılmasında da bu iki cümle kilit rol oynamaktadır. Şöyle ki:

Zemahşerî'nin söz konusu ayet hakkındaki ifadelerine bakıldığında Zemahşerî, ayetteki “seyyie” kelimesini “büyük günah” olarak tefsir etmektedir. Bu durumda İbn Kemal pek de haklı görülmemektedir. Çünkü kendisi “ehâta” kelimesi üzerinden konuyu ele alırken Zemahşerî “seyyie” kavramı üzerinden konuyu incelemiştir. İbn Kemal, ayetin “men kesebe seyyieten” şeklindeki ilk kısmının

mutlak günah olduğunu, sonraki cümle (ve ehâtat bihî hatîetuhû) ile bu ifadenin manasının “büyük günah” olarak daraldığını (hususileştiğini) söylemektedir. Büyük günahı da Allah’a iftira, şirk ve tahrif olarak değerlendirmektedir. (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 236) Ancak Zemahşerî’nin açıklamalarına bakıldığında, “seyyie” kavramı “büyük günah” olarak açıklanmış ve büyük günahların kendisini kuşattığı kimsenin, yani büyük günahları iyiliklerinden fazla olan ve tövbe etmeyen kişinin ebedi cehennemde kalacağını söylemiştir. (Zemahşerî, h.1407a, s. 158) Ayrıca Zemahşerî’nin bu sözlerinde büyük günah işleyen cehennemde ebedi kalacağına dair kesinlik bildiren bir ifade bulunmamaktadır. Dikkat edilirse Zemahşerî ‘büyük günah işleyen kimse’ değil de ‘büyük günahları kendisini kuşatmış kimse’ ifadelerini kullanmaktadır. Bütün bunlara ek olarak İbn Kemal, büyük günah kavramını şirk, tahrif ve Allah’a karşı iftira ile sınırlandırırken, Zemahşerî böyle bir sınırlama da bulunmamaktadır. Sonuç olarak bu ifadeler sebebiyle Zemahşerî’yi dolayısıyla da Mu‘tezile mezhebini eleştirmenin doğru olamayacağı kanaatindeyiz.

#### 4.2.3.1.2. Âl-i İmrân, 3/136

İbn Kemal’in Mu‘tezile’yi mürtekb-i kebîre konusunda eleştirdiği noktalardan biri de Âl-i İmran suresi 136. ayettir. Söz konusu ayet İbn Kemal’in Mu‘tezile’yi Zemahşerî üzerinden tenkit ettiği noktalardan biridir. Ayet ve İbn Kemal’in açıklamaları sırayla incelenecek olursa:

*İşte أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ونعم أجر العاملين*: “onların mükâfatı, Rablerinden bağışlanma, altından ırmaklar akan ve içinde ebedî kalacakları cennetlerdir. (Allah yolunda) çalışanların mükâfatı ne güzeldir!”

İbn Kemal, ayetin tefsirinde şu ifadelerde bulunmuştur:

من أذعن للحق وأنصف, وبالتجنب عن التعسف والتعصب اتصف, علم أن ليس في هذه الآيات “سوى أن الجنة أعدت للمتقين والتائبين, أو للمتقين خاصة, والتائبون أجرهم مغفرة وجنة, إما مع سكوت عن حكم المصرين, أو دلالة ظنية على أنهم ليسوا كذلك, ولا نزاع في أن الجنة ليست معدة لهم ولا جزائهم, لكن من أين البيان القاطع أنهم لا يدخلون ألبنة, وأنه لا يجوز في حقهم: التفضل والإحسان؟

*“Hakka boyun eğen, insaf sahibi, taassup ve kafasına göre konuşmaktan sakınma hasletleriyle vasıflı bir kişi bilir ki bu (ve öncesindeki) ayetlerde cennetin günahıta ısrar*

edenler için değil de tövbe edenler ve muttakiler için hazırlandığı anlatılmaktadır. Günahta ısrar edenlerin cennetlik olmadığı ise ya ısrarcılar için ayette bir hüküm verilmeyişle (sükût) ya da zannî delalet ile anlaşılabilir. Zaten cennetin ısrarcılar için hazırlanmadığı ve onların mükafatı olmadığı hususunda ise bir tartışma yoktur. Lakin günahta ısrar edenlerin cennete kesinlikle giremeyeceklerine ve onlar hakkında (Allahın) lütuf ve ihsanının olmayacağına dair katî delil nerededir?” (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 387)”

İbn Kemal’in, ayetin tefsirindeki açıklamalarından Mu‘tezile’yi Zemahşerî’nin *Keşşâf*’taki ifadelerinden ötürü eleştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Kemal’in kullanmış olduğu “من أذعن للحق وأنصف” ve “علم” ifadelerinin muayyen bir şahsa yönelik olduğu açıktır. Ayrıca Zemahşerî’nin, tefsirinde söz konusu ayeti tefsir ederken kullanmış olduğu ifadeler de bu hususu destekler mahiyettedir:

“Bu (ve önceki) ayetlerde iman eden kimselerin müttakiler, tövbecarlar ve günahta ısrar edenler (musırrûn) olmak üzere üç kısım olduğuna dair katî bir delil/açıklama (بيان قاطع) vardır. Cennet ise bu üç kısımdan ısrarcılar için değil muttakiler ve tövbecarlar içindir. Buna muhalefet eden de aklına ve rabbine karşı çıkmış, direnmiş olur.” (Zemahşerî, h.1407a, s. 417)

Zemahşerî, mezkur ayette günahta ısrar edenin cennetlik olmadığına dair katî delil olduğunu iddia etmektedir. İbn Kemal ise bu ayetin ifade etmiş olduğu manalarda katî delillerin bulunabilirliğini mümkün görmemektedir. Çünkü ayette günahta ısrar edenler hakkında herhangi sarîh bir hüküm söz konusu değildir. İbn Kemal’e göre ayet, tövbe edenlerin mükafatının bağışlanma ve cennet olduğunu günahta ısrar edenlerin hükmüne değinmeksizin (sükût) ifade etmiştir. Ya da ayet içerisinde günahta ısrar edenler hakkında bir hüküm varsa bile bu hüküm zannî delalet ile sabittir. Bu sebeple katî bir delaletin olduğundan bahsetmek güçtür. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 387)

İbn Kemal’in mezkur açıklamalarında kullanmış olduğu tenkit ifadelerinin, genelde kendisinin pek kullanmadığı ifadelerden olduğu söylenebilir. Buradaki ifadelerinden Zemahşerî’ye karşı bir serzenişte bulunduğu da anlaşılabilir. Çünkü bu ifadelerde muhatap, mezhep taassubu, insafsızlık ve hakka boyun eğmeme gibi hasletlerle itham edilmektedir. Kanaatimizce İbn Kemal, Zemahşerî’nin ayet hakkındaki açıklamalarını onun gibi bir alime yakıştıramamış ve kendi mezhebi uğruna bu minvalde açıklamalar yaptığı gerekçesiyle bu şekilde sert bir üslupla tenkit etmiştir.

#### 4.2.4. Va‘d ve Va‘îd

Usûl-i hamsenin dördüncüsü olan bu prensip, dünyadayken yapılan iman, salih amel, küfür ve büyük günah gibi eylemlerin ahirette mutlaka karşılık bulacağını ifade eder. Mu‘tezile, bu başlık altında küfür, tövbe, şefaet, gibi konuları gündem etmektedir. (Çelebi, 2012, s. 211)

##### 4.2.4.1. Adl – Va‘d Va‘îd (En‘âm, 6/160; Bakara, 2/281)

Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet kelimelerinin ihtilafa düştüğü mühim konulardan birisi de “va‘d ve va‘îd” konusudur. Mu‘tezile ekolü konuyu “adalet” prensibi çerçevesinde değerlendirirken Ehl-i Sünnet, ilahi rahmet ekseninde incelemiştir.

Mu‘tezile “va‘d ve va‘îd” kavramlarını “adalet” ilkesi altında incelediğinden öncelikle onlara göre adaletin ne ifade ettiğini bilmek yerinde olacaktır. Mu‘tezile’ye göre adalet, “Allah’ın yalnızca hasen (güzel) olan fiilleri işlemesi, kabîh (kötü ve çirkin) olan hiçbir fiili işlememesi ve yapması gerekenleri de terk etmemesi” anlamına gelir. (Abdülcebâr, 2013b, s. 9) Va‘d kavramı, Mu‘tezile mezhebinde “bir kimseye gelecekte dokunacak bir faydanın ya da ondan uzaklaştırılacak bir zararın önceden haber verilmesi” olarak tanımlanmıştır. Va‘îd ise “bir kimseye gelecekte zarar göreceğini ya da faydadan yoksun kalacağını bildiren her türlü haber” şeklinde tarif edilmiştir. (Abdülcebâr, 2013a, s. 219) Bu bilgiler doğrultusunda Mu‘tezile, Allah’ın kendisine itaat edenlere va‘detmiş olduğu sevap verme sözünde, kendisine isyan edenlere karşı ise va‘îdinde durmasının vacip olduğu görüşünü benimsemiştir. Onlara göre Allah’ın, mükafat veya ceza hususunda vermiş olduğu sözleri kesinlikle gerçekleştirilmesi gerekli olup, sözünden dönmesi veya yalan söylemiş olması kat’i suretle caiz değildir. Bu durumu Kâdî Abdülcebâr şu şekilde izah etmektedir:

“Allah’ın sözünden dönmesi bir tür yalancılıktır. Yalan ise çirkin bir davranıştır. Ancak O, kötü olduğunu bildiği bir şeyi yapmaktan münezzehtir. İçin asla çirkin bir iş yapmaz. Nitekim Kâf suresi 29. ayetinde yer alan ‘Benim verdiğim söz ve hüküm değişmez. Ben kullarıma asla zulmetmem.’ ifadesi de buna işaret etmektedir.” (Abdülcebâr, 2013a, s. 221)

Kısacası Mu‘tezile’ye göre Allah’ın mükafat veya ceza vermesi, O’nun va‘d ve va‘îd’i dolayısıyla zorunludur. Yani Allah, ceza veya mükafat hususunda vermiş olduğu sözü tutmak zorundadır. Va‘dini ve va‘îdini yerine getirip sözünden dönmeyecek olması ve yalancı çıkmaması ise O’nun adaleti gereğidir.

Ehl-i Sünnet’e göre adalet, “her şeyi yerli yerine koymak”tan ibarettir. (Mâtürîdî, tarihsiz, s. 307) Onlara göre Allah, yaptıklarında dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır. Ehl-i Sünnet ulemanın kahir ekseriyetine göre Allah’ın fiillerinde zulüm söz konusu değildir. Çünkü onlara göre Allah’ın sevap vermesi O’nun fazlından, azap ile muamelede bulunması ise O’nun adaletindedir. Dolayısıyla Mu‘tezile’nin aksine Ehl-i Sünnet’e göre Allah’ın kendisine itaat eden kullarına sevap vermesi, kulun mutlak olarak alması gereken bir hak değildir. Aynı şekilde Allah’ın kendisine isyan eden kullarına verecek olduğu cezanın da mutlak surette verilmesi gerekli değildir. Kısacası Ehl-i Sünnet’e göre sevap ve mükafat vermek bir lütuf olarak değerlendirilirken, cezalandırmanın ise vacip olmadığı benimsenmiştir. Çünkü bir şeyi Allah’a vacip kılmanın O’nun iradesini sınırlandırmak olacağından hareketle, ilahi adalet hususunda Allah için hiçbir şey vacip olmadığı gibi, O’nun herhangi bir fiili yapmaya mecbur oluşu da düşünülemez.

Bu açıklamalar doğrultusunda İbn Kemal’in Mu‘tezile’yi tenkit ettiği hususlardan birisi de “adalet” konusudur. Nitekim En‘âm suresinin 160. ayetinde kulun yapmış olduğu iyiliklere karşı on kat sevap verileceği, yapmış olduğu kötülüklerin ise dengiyle karşılık bulacağı ifade edilmiştir.

*Kim: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.* (Allah huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır. Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.” (En‘âm, 6/160)

Mu‘tezile mezhebine mensup olan Zemaşerî kötülüklerin dengiyle karşılık bulmasını “adalet” olarak değerlendirirken, İbn Kemal ise onun gibi düşünmemekte ve bu anlayışı tenkit etmektedir. İbn Kemal, ayet hakkındaki bir takım izahattan sonra ayetin ilgili yerinde şu açıklamalarda bulunmaktadır:

{وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا} أي: بواحدة, هذا بحكم الوعد, لا باقتضاء العدل كما توهمه المعتزلة؛ إذ لا “حق للخلق على الخالق.” *Kim de kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır.” Yani bir kötülüğün karşılığı bir günahdır. Bu durum (kötülüğün*

*karşılığının dengiyle verilmesi) Allah'ın va'di dolayısıyladır. Mu'tezile'nin vehmettiği gibi adaletin gereği değildir. Çünkü yaratan karşısında kulun hiçbir hakkı söz konusu değildir.”*

İbn Kemal'in ayetin ilgili kısmı hakkında yapmış olduğu tefsiri, Ehl-i Sünnet'in konu hakkındaki görüşüyle uygun olduğu gözlemlenmektedir. Nitekim İbn Kemal, kötülüklerin karşılığının dengiyle verilecek olmasının ilahi adaletin gereği olmadığını; aksine Allah'ın va'dinin bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir. O, bu durumu, yukarıda yapmış olduğumuz açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ehl-i Sünnet'in, Allah'a karşı kulun hiçbir hakkının olmadığı, Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunduğu görüşüyle izah etmiştir.

İbn Kemal'in bu ifadeleri, mezkur konu özelinde Mu'tezile mezhebini tenkit ettiğini göstermesi bakımından gayet açıktır. İbn Kemal'in, yapmış olduğu bu tenkitte diğerlerinde olduğu gibi Zemahşerî'yi anımsatacak bir ifade kullanmamış olduğu görülmektedir. Nitekim yapmış olduğu bazı tenkitlerde “من أنكر”, “لمن قال” gibi ifadeler kullanarak Zemahşerî'ye işaret ederken, burada böyle bir ifadeye rastlanmamaktadır. Burada kullanmış olduğu “كما توهمه المعتزلة”/Mu'tezile'nin vehmettiği gibi” ifadesi daha kapsamlı ve muayyen bir kişiye delalet etmeyen bir ifadedir. Dolayısıyla İbn Kemal'in bu tenkidi Mu'tezile'yi doğrudan tenkit ettiği yerlerden biri olarak kabul edilebilir. Ancak buna rağmen İbn Kemal'in Zemahşerî'nin ifadeleri dolayısıyla bu tenkidi yöneltmiş olduğunu söylemek de mümkündür. Zira Zemahşerî'nin söz konusu ayetin ilgili kısmındaki ifadelerine bakıldığında şu sözler göze çarpmaktadır: “ومضاعفة الحسنات فضل, ومكافأة السيئات عدل/İyiliklerin karşılığının kat kat verilmesi fazilet, kötülüklerin karşılığının dengiyle verilmesi ise adalettir.” (Zemahşerî, h.1407b, s. 83) Muhtemeldir ki İbn Kemal, Zemahşerî'nin ayet hakkındaki bu ifadelerinden dolayı kendi tefsirinde “adalet” konusuna değinmek istemiştir. Sözün özü İbn Kemal'in kullanmış olduğu tenkit ifadesi her ne kadar Zemahşerî'yi anımsatacak şekilde değilse de Zemahşerî'nin ifadeleri İbn Kemal'in tenkidiyle uygunluk göstermektedir. Durum böyle olunca her iki şıkkın da gerçekleşmiş olması ihtimal dahilindedir.

#### 4.2.4.1.1. Bakara, 2/281

Bu bağlamda İbn Kemal'in Mu'tezile'yi Bakara suresi 281. ayeti hakkındaki yorumlarında da Zemahşerî üzerinden tenkit ettiği görülmektedir:

“وَأْتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ”: Öyle bir günden sakının ki, o gün hepiniz Allah'a döndürülüp götürüleceksiniz. Sonra herkese kazandığı amellerin karşılığı verilecek ve onlara asla haksızlık yapılmayacaktır.” (Bakara, 2/281)

İbn Kemal, mezkur ayeti yorumlarken ayetin, “كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ” kısmını “أي أحرزت من جزاء الأعمال الموعود alır.” şeklinde tefsir eder. Sonrasında ise neden bu şekilde tefsir etme ihtiyacı hissettiğini şu şekilde izah eder: “Karşılık (ceza), kelimesini ‘vadedilmiş olan’ diye kayıtladık. Zira ayetin devamında ifade edilen sevapların noksanlığı ile zulüm, ancak bu itibarla gerçekleşebilir.” Yani, İbn Kemal'e göre Allah sevabı vadettiği için verir. Yoksa insan, Allah'ın adaleti gereği sevabı hak etmemiştir. Diğer taraftan ayetin devamında ifade edilen zulüm, Allah'ın vadedmiş olduğu sevabı vermediği takdirde gerçekleşebilir. Allah vadedmeyip sevap da vermeseydi kullarına zulmetmiş olmazdı. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 281)

İbn Kemal, bu açıklamaları yaptıktan sonra, ayeti yorumlarken yapmış olduğu “جزاء الأعمال الموعود” açıklamasını kastederek Mu'tezile'ye şu şekilde bir tenkit yöneltir: “فمن لم يذكره فقد ذهب مذهب الاعتزال”: Bu ayrıntıyı zikretmeyen kişi Mu'tezile mezhebinin görüşünü benimsemiş olur.” (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 217) İbn Kemal'in bu minvalde tenkit ifadeleri kullanmasının sebebi yukarıda açıklandığı üzere Ehl-i Sünnet'e göre Allah, kullarına vadettiği için sevap verir. Mu'tezile'ye göre ise ilahi adalet gereği Allah, hak eden insana sevap vermek zorundadır.

Ayrıca İbn Kemal'in “Bu ayrıntıyı zikretmeyen kişi”den kastının Zemahşerî olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Zemahşerî, söz konusu ayet hakkındaki açıklamalarında, İbn Kemal'in ifadelerine yer vermemiştir. Bu duruma ek olarak İbn Kemal'in ikinci ana kaynağı olarak kabul edilebilecek Beydâvî tefsirinde de bu ve benzeri ifadeler rastlanılmamaktadır. Durum böyle olunca, İbn Kemal'in bu şekilde umumi bir ifade kullanmış olmasından ayeti bu şekilde yorumlamayan herkesi Mu'tezilî olarak kabul ettiği varsayımı çıkarılmamalıdır. Çünkü eser bütüncül bir



bakışla incelendiğinde İbn Kemal'in, bu şekildeki ifadeleriyle genellikle Zemahşerî'yi kastetmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Ancak söz konusu tenkit ifadesinin, yazma nüshaların hâmiş denilen sayfa kenarında yer aldığı belirtilmelidir. Tam bu husus hakkında bir parantez açmakta fayda bulunmaktadır. Sayfa kenarındaki bu tür bilgiler, İbn Kemal'in *Tefsîr* adlı eserinde epeyce bulunmaktadır. Bu bilgilerin müellife aidiyeti kuvvetle muhtemeldir. Çünkü sayfa kenarındaki bilgilerin üslûbıyla kitabın üslûbünün aynı olduğu söylenebilir. İbn Kemal'in yaşadığı dönemdeki eserlerde bu üslûp, yani sayfa kenarında bilgi verme yöntemi sık kullanıldığından dolayı bu metot tercih edilmiş olabilir. Nitekim Osmanlı döneminde yazılan eserlerin yazma nüshalarında bu durum müşahede edilebilmektedir.

#### 4.2.4.2. Şefaât (Bakara, 2/48; Bakara, 2/254; )

Sözlükte “tek olan bir şeyi, dengi veya benzeriyle çift hale getirmek, birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek” anlamlarına gelen “şef’/شفع” kökünden türeyen “şefaât/شفاعة”, terim olarak “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmek” manasına gelir. (Mustafa vd. 1960, s. 487)

Mu‘tezile mezhebinin ana ilkeleri olan usul-i hamse şefaât konusunun ele alınışında da etkisini göstermiştir. Hemen her konuda olduğu gibi şefaât hakkındaki değerlendirmelerin de bu ilkelere uyup uymadığı mezhep mensubu alimler tarafından tetkik edilmeye çalışılmıştır. Yapılan incelemeler neticesinde Mu‘tezile, şefaât konusunu Ehl-i Sünnetin benimsediği -büyük günah işleyenler için şefaatin geçerli olması- şekliyle değil de (Sâbûnî, 1979, s. 83) ‘cennetlik olan müminlerin derecelerinin yükseltilmesi’ şeklinde anlamıştır. Ayrıca Mu‘tezile’nin şefaât hakkındaki görüşünün şekillenmesinde ameli imandan bir cüz saymaları da etkili olmuştur. Çünkü Mu‘tezile’ye göre cehennem azabından kurtulup cennete girebilmek ancak iman edip salih ameller işlemek suretiyle mümkün olabilir. (Abdülcebbâr, 2013, s. 606)

Bu açıklamalar doğrultusunda mevzubahis konu hakkında ihtilafa sebep olan ayetler ve İbn Kemal’in bu ayetlere yaklaşım ve yorumları ele alınabilir:

#### 4.2.4.2.1. Bakara, 2/48

وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ:

Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz ve hiç kimseden (Allah'ın izni olmadıkça) şefaata kabul edilmez, kendisinden bir fidye alınmaz ve onlara yardım da edilmez.”

İbn Kemal, ayet içerisindeki kelimeler ve cümleler üzerine bir takım tahlil ve açıklamalarını bitirdikten sonra, ayetin ifade etmiş olduğu genel manalar hakkında açıklamalar yaparken şu ifadeleri kullanır:

على أن الشفاعة لا ولما كان الخطاب لليهود كان تقديره : لا تجزي نفس ما منكم عن نفس ما منكم, فلا دلالة فيه“  
Ayetteki hitap Yahudilere olunca takdir şu şekilde olmalıdır: (Yahudi olan) Sizden herhangi bir kimse yine (Yahudi olan) sizden herhangi birinden bir şey telafi edemez. Takdir bu şekilde olunca, ayetten mutlak olarak günahkarlar için şefaata kabul edilmeyeceğine dair bir delil çıkarılamaz.” (İbn Kemalpaşa, 2018e, s. 175)

İbn Kemal'i bu cümleleri kurmaya iten sebebin Zemahşerî olduğu kanaatindeyiz. Çünkü söz konusu ayetin tefsiri için *Keşşâf*'a bakıldığında Zemahşerî'nin ayetten mutlak olarak günahkarlar için şefaatin kabul edilmeyeceği sonucunu çıkardığını görüyoruz. (Zemahşerî, h.1407a, s. 136) İbn Kemal de kuvvetle muhtemel *Keşşâf* sahibinin bu ifadelerinden dolayı yukarıda atıfta bulunduğumuz itiraz ve tenkit içerikli ifadelerde bulunmuştur. Ancak İbn Kemal'in ayet hakkındaki açıklamalarının tamamına dikkatli bir şekilde bakıldığında İbn Kemal'in kendiyle çeliştiği söylenebilir. Zira İbn Kemal, ayetin “لا تجزي نفس عن نفس شيئا” kısmının tefsirinde “nefs” kelimesine herhangi bir kayıt getirmeden mutlak olarak tefsir ettiği halde, sonrasında aynı kelimeyi muhatap kitlenin Yahudiler olması gerekçesiyle onlarla kayıtlayıp mutlak günahkar olanları hesaba katmamaktadır. Daha açık bir ifadeyle İbn Kemal'in ilk açıklamasına göre ayetin söz konusu kısmının manası “Hiçbir nefis başka hiçbir nefisten herhangi bir zararı gideremeyecektir.” şeklindeyken; ikinci açıklamasına göre ise “(Yahudilere hitaben) Sizden hiç kimse, yine sizden olan hiç kimseden herhangi bir zararı gideremez.” şeklindedir. Durum böyle olunca da yapmış olduğu açıklamalar birbiriyle çelişmektedir. İbn Kemal'in ilk açıklamayı yapmadığı farz edilse bile ikinci açıklaması “sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir” kaidesi gereği doğru olmamaktadır. Yani hitap her ne

kadar Yahudilere yönelikse bile; hiçbir nefsin başka hiçbir nefisten herhangi bir zararı gideremeyecek olduğu şeklinde beyan edilen hükmün umumi olmasına mani değildir. Kanaatimizce İbn Kemal'in bu açıklamaları, muhalifi olduğu Zemahşerî'nin açıklamalarına karşı yapılmaya çalışılmış zorlama ifadelerdir. Belki de İbn Kemal'i bu minvalde açıklamalar yapmaya iten sebep, kendisini muhaliflerin delil olarak öne sürdüklerine cevap verme zorunluluğunda hissetmesidir. Ancak bu tutum, burada olduğu gibi bazen sağlıklı açıklamalarda bulunamamaya sebebiyet vermektedir.

Bu noktada ikinci bir ihtimal daha bulunmaktadır ki o da İbn Kemal'in ilk açıklamasında özel olarak “şefaaf”i kastetmemiş olduğudur. Buna göre ayetin baş kısmında “وَأَنْتُمْ لَا تَجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا”; kimsenin kimse yerine hesap vermeyecek olduğuna dair herkesi şâmil mutlak bir ifade bulunmaktadır. Şefaatten bahsedilen kısımda “وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” ise Yahudiler arasında mevcut şefaaf görüşü kastedilmektedir. Bu anlatılanlar da ihtimal dahilinde olmakla birlikte kuvvetli bir ihtimal olmadığını belirtmeli gerekir.

#### 4.2.4.2.2. Bakara, 2/254

Bakara suresi 254. ayet, İbn Kemal'in Mu'tezile'yi doğrudan eleştirdiği noktalardan biri olduğu kabul edilebilir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ  
هُمُ الظَّالِمُونَ  
*Ey iman edenler! Kendisinde hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin (aracılığın) olmadığı gün gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden (Allah yolunda) harcayın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir.”*

Ayetin zahirine bakıldığında şefaatin mutlak manada olmadığı görülmektedir. Ancak mezheplerin ayete yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Şöyle ki Ehl-i Sünnet alimlerce birtakım takdirler yapılmak suretiyle ayet, “(Kul hakkı konusunda) hiçbir şefaatin olmadığı; (Kafirler için) hiçbir şefaatin olmadığı; (Allah'ın izni olmadıkça) hiçbir şefaatin olmadığı” şeklinde tefsir edilmiştir. (İbn Kemalpaşa, 2018d, s. 163)

Mu'tezilî alimler ise kendi görüşlerini destekler mahiyette ayetteki “şefaaf” kavramını “mümin kişinin ahirette faziletinin artması” şeklinde anlamışlardır. (Abdülcebbar, 2013, s. 606)

İbn Kemal'in, ayette “*hiçbir şefaatin olmadığı*” kısmına “kul haklarında” kaydını eklemek suretiyle ayetten muradın, şefaatin mutlak manada olmadığı şeklinde değil de dar manada, yani “kul hakkının sâkıt olması açısından şefaatin fayda etmeyeceği” manasında olduğunu tercih ettiği görülmektedir.

İbn Kemal, Mu‘tezile’yi mezkur ayetin tefsirinde Zemahşerî’yi ima ettirecek bir ifade kullanmaksızın tenkit ettiği görülmektedir. Aktaracak olduğumuz ifadelerinde İbn Kemal, ilk olarak ekol belirtmeksizin “şefaât” kavramına “Şefaatin sadece kişinin derecelerinin artmasında olduğu” şeklinde tarif yapmış ve bu anlayışı “فطريقة الاعتزال” nitelemesiyle tenkit etmiştir. Bu tutumdan, İbn Kemal’in, görüş/fikir sebebiyle Mu‘tezile’yi tenkit ettiği anlaşılmaktadır:

“وأما أن الشفاعة لا تكون إلا في زيادة الفضل فطريقة الاعتزال, موضع بيانه ومأخذ عنانه علم”  
الكلام: *Şefaatin sadece faziletin artmasında olduğu söylemi i’tizal mezhebidir. Bu konu ile ilgili açıklamanın ve teferruatın yeri Kelam ilmidir.* (İbn Kemal Paşa, 2018d, s. 163)

İbn Kemal’in söz konusu ayette şefaatin sadece mümin kişinin ahiretteki derecesini artıracığı görüşünü benimseyen Mu‘tezile mezhebini eleştirmesinde Zemahşerî’nin ayet hakkındaki tefsirinin etkisi olduğu söylenebilir. Çünkü İbn Kemal’in özellikle Mu‘tezile hakkındaki eleştirisinde izlediği yöntemlerden biri Zemahşerî’nin söylemleridir. Zemahşerî ayetin “*hiçbir şefaatin olmadığı*” kısmı hakkında şu açıklamaları yapmıştır:

“*Şayet zimmetinizde bulunan vaciplerin silinmesini murad ederseniz, bu hususta size şefaât edecek bir şefaâtçi bulamazsınız. Çünkü o günde faziletin (derecenin) artmasından başka şefaât söz konusu değildir.*” (Zemahşerî, h.1407a, s. 299)

Zemahşerî ve İbn Kemal’in ifadeleri mukayese edildiğinde İbn Kemal’in, ayetin tefsirinde böyle bir tenkitte bulunmasının sebebinin *Keşşâf*’taki ifadeler olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ayette şefaatin “kul hakkıyla” sınırlandırılmasına sadece İbn Kemal’de rastlandığını söyleyebiliriz. Çünkü İbn Kemal’in -bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla- yararlandığı kaynaklarda bu kayda rastlanmamaktadır. Dolayısıyla İbn Kemal’e göre şefaât, kul hakkında söz konusu olamaz. “Kul hakkında” kaydının İbn

Kemal'in kaynak olarak benimsediği tefsirlerde bulunmayışı, İbn Kemal'in tefsirinde yeri geldiğinde sadece belirli kaynaklara bağlı kalmayıp özgün görüşler serdettiğinin alametlerinden biri olarak da kabul edilebilir.

#### 4.2.5. Tali Konular

Mu'tezile'nin usûl-i hamse/beş temel ilkesi'ne dahil olmayan konular bu başlık altında incelenecektir. Bu konuların geneli zarurat-ı diniyyeden olmayıp, nakil ile sabit olan hususlardır.

##### 4.2.5.1. Rızık (En'âm, 6/142)

Kelamî ekoller arasından ihtilafli olan konularından birisi de “haramın rızık olup-olmadığı” meselesidir. Bu ihtilaf, “haram” kavramına yapılan tanımlar ve kulların fiillerinin yaratılması hususundaki görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Mu'tezile mezhebinde görüş birliği olmamakla birlikte “haram” rızık olarak kabul edilmemekte, Ehl-i Sünnet tarafında ise helal de haram da rızık olarak kabul edilmektedir. Her iki tarafın da delilleri kısaca:

Mu'tezile'nin en önemli temsilcilerinden biri olan Kâdı Abdulcebâr'a göre;

Rızık, 'kendisiyle faydalanılan ve başkasının buna mani olamayacağı' şeydir. (Kâdı Abdulcebâr, 2013b, s. 741) Bazılarına göre ise 'Kişinin kendisine ait olanı yemesi (Mâlikin mülkünü yemesi/مملوك يأكله المالك)' olarak tarif edilmiştir. (Taftazânî, )

Allah, haramın kazanılmasını ve infak edilmesini yasaklamıştır. Şayet haram rızık olsaydı herhangi bir yasak söz konusu olmamalıydı. Ayrıca Yûnus suresinde “*قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا*” *De ki: "Allah'ın size indirdiği; sizin de, bir kısmını helâl, bir kısmını haram kıldığınız rızıklar hakkında ne dersiniz?"* buyrulmuştur. Ayetten açıkça anlaşılan haram yolla rızık edinen kişi insandır. İlâveten birçok ayette Allah, “*وَمِمَّا زَرَفْنَا لَهُمْ يَنْفِقُونَ*” *Kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar.*” buyurarak rızık olarak verdiklerinden infakta bulunanları övmüştür. Haramdan infakta bulunmanın da övülmeyeceği

malumdur. Bütün bunlar muvazenesinde haramın rızık olmadığı ortaya çıkmaktadır. (Kâdı Abdülcebâr, 2013b, s. 745-747)

وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ  
*Hayvanlardan yük taşıyanı ve (yünlerinden) döşek yapılanları da (yaratan O'dur). Allah'ın size va'd ettiği rızıktan yiyin ve şeytanın adımlarını izlemeyin (peşinden gitmeyin). Çünkü o, sizin için apaçık bir düşmandır.*" (En'âm, 6/142)

İbn Kemal'in, ayetin "كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ" kısmını açıklarken "Size helal kılınmış olanlardan" ifadesini kullanmasından müfessirin buradaki rızıktan kastın helal olanlar olduğunu anladığını göstermektedir. Ayetin Mu'tezile için delil olamayacağını da "ولا دلالة فيه على أن كل رزق مأكول حتى ينتهض حجة للمعتزلة في أن الحرام ليس برزق: Burada yenilen her şeyin rızık olduğuna dair bir delalet yoktur ki Mu'tezile için haramın rızık olmadığı hususunda delil olsun." ifadeleriyle açıklamıştır. (İbn Kemalpaşa, 2018g, s. 438)

İbn Kemal, bu ifadeleriyle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin 'rızık' anlayışına dikkat çekmiştir. Ancak özel olarak Mu'tezile'nin bu ayeti rızık hususunda delil olarak kullandığına dair bir bilgiye rastlamadık. Esasında İbn Kemal'in de Mu'tezilenin haramın rızık olmadığına dair görüşüne bu ayetin delil olmayacağını söylediğini ifadelerinde görüyoruz. İbn Kemal'in bu ayette bu hususa değinme sebebi belki de 'rızık' kelimesinin ayet içerisinde mutlak ifadeyle geçmiş olmasıdır. Zaten İbn Kemal de bu mutlaklığı "ما أحل لكم منه" ifadesiyle Ehl-i Sünnetin görüşü doğrultusunda kayıtlamıştır. Biz araştırmamızda Mu'tezile'nin söz konusu ayeti 'rızık' konusunda delil olarak kullandıklarına rastlayamadık. Araştırmamız sonucunda şu neticeye varılmıştır: Muhtemelen İbn Kemal'in bu ayette Mu'tezile'ye atıfta bulunmasının sebebi hali hazırda bu ayetin 'rızık' konusunda delil olarak kullanılması değil de delil olarak kullanılmaya elverişli olmasıdır.

#### 4.2.5.2. Meleklerin Üstünlüğü (Nebe, 78/38)

Meleklerle iman konusunun İslam dininde önemli bir yeri olduğu bilinen bir hakikattir. Sözlük manası itibariyle "haberci, elçi, güç ve kuvvet" anlamlarına gelmekle birlikte terim olarak "Allah'ın emriyle çeşitli görevleri yerine getiren, gözle görülmeyen, nurani ve ruhani varlık' olarak tanımlanabilir. *Melek*/ملك kelimesinin

çoğulu *melâike*/ملائكة'dir. Kuran-ı Kerim'de meleklerle inanmanın farziyetini bildiren birçok ayet bulunmaktadır. Duyu organlarıyla algılamayan, gözle görülemeyen varlıklar olan meleklerin varlığı nakil ile sabit olup sadece ayet ve hadisler ışığında varlıkları ispat edilebilir ve mahiyetleri hakkında da sadece bu yolla fikir yürütülebilir. Kelam kitaplarında meleklerin özellikleri, sayıları, çeşitleri ve görevleri hakkında verilen bilgiler geniş bir yekûnu oluşturmaktadır. Bu literatür içerisinde meleklerin varlığı hakkında herhangi bir ihtilaf olmamakla beraber ilk dönemlerden itibaren meleklerin mi yoksa insanın mı üstünlüğü olduğu konusu tartışılmalıdır.

Mu'tezile ve Eş'arîlerden bazıları meleklerin kamil ve soyut ruhtan yaratılmış olmaları, peygamberlerin meleklerden vahiy aracılığıyla bilgi öğrenmeleri, ayet ve hadislerin neredeyse tamamında meleklerin peygamberlerden önce zikredilmeleri gibi sebeplerle insanlardan daha üstün olduğu görüşünü benimsemişlerdir. (Kılavuz, 2021, s. 294)

Pezdevî, mutezilenin bu görüşünün onların salah/aslah'ın Allah'a vacip olması görüşünden kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Onların bu ilkesine göre meleklerin insanlardan daha çok ibadet yapıyor olmaları ve sürekli taat içerisinde olmaları Allah katında daha üstün varlıklar olmalarını zorunlu kılmaktadır. (Pezdevî, 2003, s. 205)

Ehlisünnetin kahir ekseriyetine göre ise insan, melekten daha üstündür. Bu üstünlük salt üstünlük olmayıp konu hakkında bazı kategorizeler ve ayrıntılar bulunmaktadır. Ancak bu araştırmanın konusunu aşmaması bakımından konu hakkındaki ayrıntılara değinilmeyecektir.

İbn Kemal tefsirinde bu konuya Nebe suresi 38. ayette doğrudan olmasa da şefaathat konusu bağlamında değinilmiş ve mutezile mezhebi bu konu bağlamında Zemahşerî üzerinden eleştirilmiştir.

*O gün ruh ve melekler sıra sıra dururlar. Ancak Rahmân'ın kendisine izin verdiği konuşabilir; o da doğruyu söyler.*" (Nebe, 78/38)

İbn Kemal, ayetin "لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا" kısmının bir önceki ayette yer alan "لا يملكون" cümlesini tekit ettiğini ve pekiştirdiğini söyler. Ancak durumun böyle olabilmesini "لَا يَتَكَلَّمُونَ" deki zamirin geçmiş ayetlerdeki bütün

herkese raci olması kaydına bağı olduğunu belirtir. Böyle olmazda söz konusu zamir sadece Ruh (Cebrail) ile sair meleklerle dönecek olursa bu durumun mutezile mezhebine uygun olarak gerçekleşebileceğini söyler ve ardından Zemahşeri'nin açıklamalarını kaynak ve isim belirtmeden aktarır:

“ أما إذا كان للروح والملائكة خاصة, فلا يتمشى أمر التوكيد إلا على أصل الاعتزال, بأن يقال: إن هؤلاء الذين هم أشرف الخلائق وأقربهم من الله تعالى منزلة إذا لم يقدرُوا أن يتكلموا بما يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى إلا بإذنه؛ فكيف يملكه غيرهم لأن مذهب أهل السنة أن خواص الإنسان أشرف الخلائق, وأنهم أفضل من خواص الملائكة. (Zamir) Ruh (Cebrail) ve meleklerle dönerse ayetteki tekid Mutezile mezhebine göre uygun olur. Şöyle ki: 'Mahlukatın en şereflieleri ve konum itibariyle Allah'a en yakın olan bunlar (melekler) Allah'ın razı olduklarına şefaati gibi doğru olan bir şeyi Allah'ın izni olmaksızın söylemeye güç yetiremiyorsa bunların dışındakiler nasıl bu imkana sahip olabilirler?' Çünkü Ehlisünnete göre insanlardan seçkin olanlar mahlukatın en şereflieleridirler ve meleklerin seçkinlerinden daha üstündürler.” (İbn Kemalpaşa, 2018i, s. 53)

Tek tırnak içerisinde zikredilen cümleler Zemahşeri'ye ait cümlelerdir. (Zemahşeri, h.1407c, s. 691) Görüldüğü gibi İbn Kemal, söz konusu ayetin tefsirinde her iki mezhebinde görüşüne yer vermiş ve mutezile mezhebini Zemahşeri'nin ayet hakkındaki yapmış olduğu açıklamalar dolayısıyla eleştirmiştir. Konunun girişinde yapmış olduğumuz açıklamalar sonucunda Mutezile ve Zemahşeri arasında ise konu hakkında bir ihtilaf bulunmadığı da görülmektedir.



## 5. SONUÇ VE ÖNERİLER

İbn Kemal, “Şeyhülislam” vasfıyla vermiş olduğu fetvalarla yaşadığı döneme damgasını vurmuş, İslami ilimlerin hemen her alanında kaleme almış olduğu eserlerle sonraki dönemlere ışık tutmuş dirayetli, mudekkik alimlerden biridir. Şeyhülisamlık yapmış olması hasebiyle o, daha çok fikhî yönüyle tanınmıştır. Ancak hayatı ve eserleri incelendiğinde, onun İslami ilimlerin hemen hemen tamamında eser telif edecek kadar vukufiyeti, birikimi ve kabiliyeti olduğu görülmektedir. Bu yönü dolayısıyla yaşadığı dönemde kendisi, “el-Muallimü’l-Evvel, Müfti’s-sakaleyn” gibi ünvanlarla anılmıştır.

Tefsir ve ulûmu’l-Kur’an alanında risale ve haşiye türü eserler kaleme almış olmakla birlikte müstakil olarak telif ettiği tefsirini tamamlayamamıştır. Tefsiri, bu haliyle Fatıha suresi ile başlayıp Saffât suresinin tefsiriyle son bulmaktadır. Bazı yazma nüshalarında Mülk, Nebe, Nazi‘ât ve Târik surelerinin tefsiri de mevcuttur. Ancak İbn Kemal’in adı geçen sureleri müstakil olarak, risale şeklinde tefsir ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla bu surelerin tefsiri sonradan müstakil olarak kaleme aldığı tefsirinin sonuna eklenmiş olabilir. Tefsirini tamamlayamamış olmasının sebebi net olarak bilinmemektedir. Eseri hakkında kendi kaleminden bilgi edinilebilecek bir mukaddime veya hatime de bulunmamaktadır.

İbn Kemal’in tefsirini telif ederken, yaşadığı dönemin ilim camialarında popüler olan Beydâvî’nin *Envârü’t-tenzîl*’inin etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu etkileşim dolayısıyla da Zemahşerî’ye kayıtsız kalamadığı da belirtilmelidir. Tefsirinin başlıca kaynakları bu iki eser olmakla birlikte Nesefî’nin *Medârik*’inden de epeyce yararlanmıştı. İbn Kemal’in tefsirinin, adı geçen bu eserlerden çok bariz farklarının bulunduğu söylenemezse de onun eserini mühim kılan birçok yönünün olduğuna da ayrıca dikkat çekmek gerekir.

*Tefsîru İbn Kemal Paşa* adlı eser, dirayet ağırlıklı bir eser olup, içeriğinde pek çok rivayete de yer verildiği görülmektedir. Ayrıca müellif eserinde bazen işari

te'villere de yer vermiştir. Bu vasfıyla eserin, farklı tefsir metotlarının kullanıldığı ve bunların başarıyla mezc edildiği bir eser olduğu söylenebilir. İbn Kemal'in, tefsirinde, birtakım ekleme ve çıkarma yönündeki tasarrufları haricinde genellikle Zemahşerî ve Beydâvî'ye bağlı kaldığı gözlemlenmiştir. Kimi zaman adı geçen müfessirlerin ifadelerinde hiçbir değişiklik yapmadan kendi tefsirinde aktarımda bulunduğu müşahede edilmiştir. İbn Kemal'in diğer eserlerinde de görülen tenkitçi karakterinin izlerini tefsirinde de görmek mümkündür. Eser bütünüyle incelendiğinde, tentiklerin yoğunluğu sebebiyle okuyucunun zihninde, eserin sanki Beydâvî ve Zemahşerî'ye reddiye olması amacıyla kaleme alındığı izlenimini uyandırmakta olduğu rahatlıkla söylenebilir. İbn Kemal'in, yöneltmiş olduğu bu tenkitlerde hiçbir zaman muayyen şahıs ismi vermediği, hiçbir müfessiri hedef tahtasına koymadığı, eleştirilerini bazen ekoller üzerinden bazen de fikir ve görüşler üzerinden yaptığı görülmektedir. Ancak İbn Kemal'in *Tefsîr*'i, *Keşşâf* ile karşılaştırmalı incelendiğinde, onun tefsirinde kullanmış olduğu “من قال”, “من توهم” gibi ifadelerle Zemahşerî'yi ima ettiği anlaşılmaktadır. İbn Kemal'in Zemahşerî'ye yönelik tenkitleri genellikle itikadî görüşlerine yönelik olmakla birlikte, yer yer onun dil ve belagat ile ilgili görüşleri, ayrıca bazı kıraat vecihleri gibi daha farklı hususlarda da olabildiği tespit edilmiştir.

İbn Kemal'in tefsiri, bir bakımdan *Keşşâf*'taki Mu'tezilî görüşlerin ayıklanmış hali olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla eserde, yeri geldikçe Mu'tezile mezhebine atıflarda bulunulmuş ve kimi zamanda tenkit edilmiştir. Bu tenkitlerin genelinin, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'daki ifadeleri ve açıklamaları üzerinden olduğu görülmüştür. Genelde durum bu şekilde olmakla birlikte, bazen de söz konusu ekolün doğrudan tenkide tabi tutulduğu gözlemlenmiştir. Kimi zaman tenkit ifadelerinin peşinden, kimi zaman da öncesinde tenkide sebep olan gerekçe kısa ve öz bir biçimde ifade edilmiştir. Bu veciz üslup nadir olarak terkedilmiş ve yerini uzun uzadıya açıklama almıştır. Bu üslubu tercih etmiş olması, onun muhalifi olduğu görüşü hangi konuda ve niçin tenkit ettiğini anlamayı zorlaştırdığı söylenebilir. Bununla birlikte söz konusu vecizliğin, müşkil olan durumun halli için yaptığı açıklamanın yeterli olmamasına neden olduğu da belirtilmelidir. Ancak eserin tamamı göz önünde bulundurulduğunda bu ihlal durumunun yok denecek kadar az olduğu da görülmektedir.

Çalışma sonucunda İbn Kemal'in Mu'tezile'yi, ekolün usûl-i hamse kavramıyla ifade edilen beş temel ilkesi göz önünde bulundurulduğunda; "Tevhid" başlığı altında "Rü'yetullah"; "Adalet" başlığı altında "Halku Ef'âli'l-İbâd", "Allah'ın fiilleri", "irade", "hidayet ve dalalet" ve "lütuf"; "el-Menzile beyne'l-Menzileteyn" başlığı altında "mürtekb-i kebîre"; "va'd-va'îd" ve "şefaât" konularında; ayrıca beş temel ilke kapsamına girmeyen "rızk" ve "meleklerin üstünlüğü" meselelerinde tenkit ettiği tespit edilmiştir. Ekolün beşinci ana ilkesi olarak kabul edilen "emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker" prensibine dair herhangi bir tenkide rastlanılmamıştır. Bu konuda herhangi bir tenkide rastlanmamasının temel sebebi, muhtemelen kayda değer bir farklılığın söz konusu olmamasıdır.

İbn Kemal'in zikredilen konular hakkında Mu'tezile'ye karşı yönelmiş olduğu tenkitlerinde, Ehl-i Sünnet/Matürîdî çizgiyi muhafaza etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Bu tutumunda başarılı olduğu da söylenebilir. Zira yapılan incelemeler sonucunda, onun ayetleri yorumlarken izlediği yöntemin ve serdetmiş olduğu görüşlerin Matürîdî yöntemle örtüştüğü tespit edilmiştir. Bu durum, aynı zamanda, herhangi bir müfessirin zihnindeki inanca dair olguların ayetlerin yorumlanmasına yönelik yaklaşımlarında ne derece etkili olduğunu da göstermektedir. Nitekim hem İbn Kemal'in hem de Zemahşerî'nin ayetlere yaklaşımlarında, mensubu oldukları ekollerin izleri görülmektedir. İki müellif de ayetleri kendi perspektifine göre tefsir etmiştir. Bundan dolayı, inceledikleri ayetlerin lafızları iki ekolün görüşüne de ihtimalli bulunsa bile, her müellif muhalif olduğu görüş ve fikirleri kabul etmeyerek, tenkit etmiştir. Bu tespit doğrultusunda İbn Kemal'in, ayetleri yorumlarken sübjektif bir tutum sergilediği rahatlıkla söylenebilir. Aslında bu durumun bir kusur değil, insan olmanın bir gereği olduğu da bilinmelidir. Bununla birlikte kanaatimizce İbn Kemal tefsiri özelinde Ehl-i Sünnet'in ortaya koyduğu deliller daha kuvvetli ve etkin bir biçimde kullanılmıştır. Nitekim pek çok konuda, Arap dili bakımından ayet lafızları Mu'tezilî yorumlara müsait görünse bile, diğer deliller göz önünde bulundurulduğunda sadece dilsel tahlil ve açıklamaların yeterli olmadığı ve sönük kaldığı görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (2013a). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (1. Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Abdülcebbar, K. (2013b). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (2. Cilt). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Abdülcebbar, K. (tarihsiz). *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-A'dl*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryyetü li't-Te'lîfi ve't-Tercüme.
- Akgündüz, A. (1994). Ebüssuûd Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 10, s. 365.
- Aksoy, H. (2020). Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, s. 483-485.
- Atsız, N. (1966). Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*, (6), s. 71-112.
- Atsız, N. (1972). Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri. *Şarkiyat Mecmuası*, (7), s. 83-135.
- Aykut, N. (1992). Bostan Çelebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 6, s. 308.
- Bâcûrî, İ. M. (2002). *Fethu'l-Mecîd fî Beyâni Tuhfeti'l-Mürîd alâ Cevherati't-Tevhîd*. Dimaşk: Mektebetü Dâri'd-Dekkâk.
- Bahcıvan, S. (1993). *İbn Kemâlbâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*. Mekke: Umm al-Qura University.
- Baydemir, C. (2004). *İbn-i Kemal'in hayatı, eserleri ve kader anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Benli, A. (2019). Leâlî Ahmed Çelebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. EK-2, s. 150-151.
- Beydâvî, K. (h.1418a). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (2. Cilt). Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Beydâvî, K. (h.1418b). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (3. Cilt). Beyrut: Dâr-ü İhyâi't-türâsi'l-Arabî.
- Bilmen, Ö. N. (2014). *Büyük tefsir tarihi*. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Buhârî, M. İ. (1993). *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr/Dâru'l-Yemâme.
- Cürcânî, S. Ş. (2013). *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Çelebi, İ. (2012). Usûl-i Hamse. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 42, s. 211.
- DİA. (1993). Celâlzâde Sâlih Çelebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 7, s. 262-264.
- Ebû Hayyân, M. Y. (h.1420). *el-Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- El-Azm, C. (1326). *Ukûdü'l-cevher fî terâcimi men lehüm hamsûne tasnîfen fe-mie fe-ekser*. Beyrut.

- Gökyay, O.Ş. ve Özen Ş. (2005). Molla Lutfi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30, s. 255-258.
- İbn Atıyye, A. Ğ. (h.1422). *el-Muharrerü'l-Vecîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Ebî Şeybe, A. M. (2015). *el-Musannef*. Riyad: Dâru Künûzi İşbîliyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî'.
- İbn Fûrek, M. H. (2005). *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018a). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (7. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018b). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (5. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018c). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (8. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018d). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (2. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018e). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (1. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018f). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (4. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018g). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (3. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- İbn Kemalpaşa, Ş. A. (2018i). *Tefsîru İbn Kemal Bâşâ* (9. Cilt). İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd; Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları.
- Kâtib Çelebi, M. (1941). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Koç, A. (2009). Sinan Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 37, s. 229-231.
- Leknevî, A. (1998). *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mâtürîdî, E. M. (Tarihsiz). *Kitâbü't-tevhîd*. İskenderiye: Dâru'l-Camiâti'l-Mısriyye.
- Mustafa, İ. Z. A. H. Abdülkadir, H. en-Neccâr, M. A. (1960). *el-Mu'cemu'l-Vesît*. İran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tabâati ve'n-Neşr.
- Mü'tik, A. A. (1995). *el-Mu'tezile ve usûluhumu'l-hamse ve mevkifu-ehli'sünne minhâ*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Müslim, M. H. (1955). *Sahîhu Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Nesefî, E. B. (1998a). *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (1. Cilt). Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Nesefî, E. B. (1998b). *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (2. Cilt). Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib.
- Öçal, Ş. (1998). *Kemalpaşazâde'nin felsefî ve kelamî görüşleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Pezdevî, M. (2003). *Usûlü 'd-dîn*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs.
- Sâbûnî, N. (1979). *el-Bidâye fî usûli 'd-dîn*. Dimeşk: Mektebetü'l-Hanefiyye.
- Saraç, M. A. Y. (1995). *Şeyhülislam İbn Kemal Paşa-zâde hayatı, şahsiyeti, eserleri ve bazı şiirleri*. İstanbul: Risale Basın Yayın.
- Taftazânî, S. (2014). *Şerhu 'l-akâidi 'n-nesefiyye*. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ.
- Taşköprüzâde, A. E. (Tarihsiz). *eş-Şekâiku 'nu 'mâniyye fî 'ulemâi 'd-devleti 'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Tirmizî. (1975). *Sünenü 't-Tirmizî*. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Turan, Ş. (2002). Kemalpaşazâde. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 25, s. 238-240.
- Üzüm, İ. (1997). Hatibzâde Muhyiddin Efendi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 16, s. 463-464.
- Yavuz, S. S. (2002). Kestelî. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 25, s. 314.
- Yavuz, Y. Ş. (2000). İrade. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 22, s. 379-380.
- Yeşilyurt, T. (2008). Rü'yetullah. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 35, s. 311-314.
- Zemahşerî, E. K. (h.1407a). *el-Keşşâf an hakâiki 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te 'vîl* (1. Cilt). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zemahşerî, E. K. (h.1407b). *el-Keşşâf an hakâiki 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te 'vîl* (2. Cilt). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.
- Zemahşerî, E. K. (h.1407c). *el-Keşşâf an hakâiki 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvîl fî vücûhi 't-te 'vîl* (4. Cilt). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.



