

TEFSİRDE EHL-İ SÜNNET SAVUNMASI: İBNÜ'L-MÜNEYYİR ÖRNEĞİ

Mehmet Emin MAŞALI*

THE DEFENCE OF AHL AL-SUNNAH IN TAFSEER: THE CASE OF IBN AL-MUNAYYER

The main goal of this article is to present the system through which Ebû'l-Abbâs Nasiruddin Ahmed b. Muhammed b. Mansur el-iskenderi (d. 685/1284), faqih in Maliki School of Law, man of letters, and mufassir, also known as Ibnü'l-Müneyyir, leveled a refutation from the perspective of Ahl al-Sunnah understanding of tafseer against the Mu'tezilite mufassir Ebü'l-Kasım ez-Zemahsheri (d. 538/1144). In this article, we will attempt to analyze the following issues by referring to Ibnü'l-Müneyyir's *al-intisâf fî mâ tedammenehü'l-keshshaf mine'l-itizâ*, which was written as a refutation against Zemahsheri's *al-Keshshaf* because of the fact that while it criticizes the Mu'tezilite views in *al-Keshshaf* it also presents the understanding of the Qur'an and of Tafseer of Ahl al-Sunnah: 1) Where were the main areas around which Ibnü'l-Müneyyir's criticism centered? 2) What are the characteristics of Ibnü'l-Müneyyir's Ahl al-Sunnah defence in terms of language, style, and evidence?

Mutezilenin Basra ekolüne mensubiyetiyle tanınan müfessir Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî'nin (ö.538/1144) ünlü tefsiri *el-Keşşâf*, Arap dilinin inceliklerini dikkate alan, Kur'an'ın icâz yönünü ve Kur'an ifadelerinin taşıdığı edebi üstünlüğü ortaya koyan yönleri itibarıyla bir taraftan Fahreddin er-Râzî, Beydâvî, en-Nisâbü'rî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi pek çok Sünnî müfessirin ilgi ve teveccühüne mazhar olurken¹, diğer taraftan itizali düşünceye destek çıkan ve ayetleri bu düşünce paralelinde izah eden yönleri itibarıyla Kâdî İyâd, Ebû Hayyân el-Endelûsî, İbn Teymiyye ve Tâcüddîn es-Sübkî gibi çok sayıda Sünnî alimin eleştiri ve tenkidine muhatap olmuştur.² Lakin bu tenkit geleneği içinde Zemahşerî'yi en fazla eleştiriye tabi tutan kişi, tefsir tarihinde İbnü'l-Müneyyir lakabıyla tanınan mâlikî fakîhi, müfessir ve edip Ebü'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-İskenderî'dir (ö.685/1284).³ Öyle ki o, Zemahşerî'yi tenkide

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. masali@operamail.com

¹ Özek, Ali, "el-Keşşâf", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 330.

² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 1988, DİB Yayınları, I, 383-384.

³ İbnü'l-Müneyyir'in biyografisiyle ilgili olarak bkz. İbn Ferhûn, İbrahim b. Ali b. Muhammed, *ed-Dîbâcû'l-müzheb fî mâ'rifeti a'yânî ulemâ'i'l-mezheb*, nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, Kâhire ts., Mektebetü Dâri't-Türâs, I, 243-246; Süyûtî, Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Büğyetü'l-vüât fî tabakâti'l-lüğaviyyîn ve'n-nühât*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Beyrut ts., el-Mektebetü'l-Asriyye, I, 384; Mollaibrahimoğlu, Süleyman, "İbnü'l-Müneyyir", *DİA*, İstanbul 2000, XXI, 156-157.

dair *el-İntisâf fî mâ tedammehû'l-keşşâf mine'l-i'tizâl* isimli müstakil bir eser kaleme almış, eserinde bir taraftan *el-Keşşâf*'taki Mutezilî görüşlerin eleştirisini yaparken, diğer taraftan da Ehl-i Sünnet'in⁴ Kur'an ve tefsir anlayışını savunmuştur.⁵ İşte bu makale, İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye karşı Ehl-i Sünnet'in tefsir anlayışını savunma tarzını ortaya koymayı amaç edinmektedir. Bu yazıda şu iki soruya cevap oluşturacak hususlar üzerinde durulacaktır: 1) İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelttiği eleştiriler daha ziyade hangi konular etrafında temerküz etmektedir? 2) İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması delil, dil ve üslup açısından ne tür bir karaktere sahiptir?

I. İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN ZEMAHŞERÎ ELEŞTİRİSİ

Evveleminde şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması, daha ziyade karşıt düşüncenin zaaflarını yakalama yöntemine dayanan bir savunma niteliğindedir. Bu bakımdan İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in ne olduğundan ziyade ne olmadığını göstermeye çalışmıştır. Çünkü onun *el-İntisâf*'taki temel hedefi, Mutezile'nin temel görüş ve düşüncelerini çürütmektir. Eserini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına reddiye olarak kaleme alması ise, muhtemelen *el-Keşşâf*'ın Sünnî muhitte çok fazla itibar görmesinden dolayıdır. İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye yönelik eleştirilerini "temel eleştirisi" ve "diğer eleştirileri" şeklinde ele almak mümkündür.

A. TEMEL ELEŞTİRİSİ

İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ı kaleme almasının temel nedeni Zemahşerî'nin itizâlî yorumlarının eleştirisini yapmak olduğundan, onun Zemahşerî'ye yönelttiği en temel eleştiri de bu yönde gerçekleşmiştir ki o da Zemahşerî'nin, Kur'an ayetlerini mezhebî telakkilerine indirmediği, ayetleri mezhebî kabullerini teyit eden birer araç haline dönüştürdüğüdür. Öyle ki İbnü'l-Müneyyir "Kur'an üzerinde böyle bir şeyi nasıl yapar" sözüyle Zemahşerî'nin Kur'ânî nasslar karşısında bu tarz bir tutum içine girmesine hayıflanmaktadır.⁶ Ona göre Zemahşerî, tefsir etkinliğinde, sürekli olarak, nassları Mutezilî telakkilere indirgemenin fırsatlarını kollamış, izahları arasına mezhebî önkabullerini sokuşturmuştur.⁷ Sözgelimi ona göre Zemahşerî, Yahûdîlerin "kulûbünâ ğulf" (Bakara 2/88) sözünü, Mutezile'nin ef'âl-i ibâd konusundaki fikrini destekler nitelikte tevil etmiş;⁸ Mâide 5/64'deki "ġullet eydîhim" ifadesini izahında

⁴ Bilindiği üzere, genelde, "Ehl-i Sünnet"ten kasıt, amelde Hanefî, Şafî, Hanbelî ve Malikî mezhepleri, itikatta ise Eşarîlik ve Maturîdîlik'tir (bkz. Seyyid, Muhammed, *Medhal*, İstanbul 1333, Matbaa-i Âmire, II, 118-119). Lakin İbnü'l-Müneyyir'in gerek Zemahşerî eleştirisinde gerekse Ehl-i Sünnet savunmasında referans aldığı Ehl-i Sünnet'in kapsam alanı Eşairîlik ile mukayyettir.

⁵ İbnü'l-Müneyyir'in bu tarz bir çalışmayı yapmasında mezhebî taassubu kadar kişisel karakterinin etkisinin olduğu da söylenebilir. Zira o, cedelci karaktere sahip bir alimdir. Belirtildiğine göre, ilk önce İmam Gazâlî'nin Mâlikîler indinde makbul addedilmeyen eserlerine reddiye yazmaya niyetlenmiş, fakat annesi buna engel olmuştur. Gazâlî'ye yapmadığını Zemahşerî'ye yapmaya koyulmuş ve anılan eseri kaleme almıştır. Eleştirilerindeki keskinlik ise, muhtemelen, eserini, heyecanının en dorukta olduğu gençlik yıllarında kaleme almasındandır. Bkz. İbn Ferhûn, I, 245; Süyûtî, Buġye, I, 384; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, yy. ts., Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, I, 468.

⁶ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsiruddîn Ahmed b. Muhammed, *el-İntisâf fî mâ tedammehû'l-keşşâf mine'l-i'tizâl* (Keşşâf'ın hamşisinde), Beyrut ts., Dâru'l-Ma'rife, I, 81.

⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 333, 350.

⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

“Allah kabih olan bir şeyi murat etmez”⁹ şeklindeki itizâlî ilkeyi işlemiştir.¹⁰

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, mezhebî telakkilerini nasslara yüklerken bunu kimi zaman açıkça kimi zaman da Bakara 2/167. ayetteki “ve mâ hüm bi-hâricîne mine'n-nâr” ifadesinin tefsirinde olduğu gibi örtük ve oldukça ustalıklı bir şekilde yapmıştır. Şöyle ki Zemahşerî bu ifadenin tahsis bildirmediğini, dolayısıyla da “müşriklerden başka kimse cehennemde ebedi kalmayacaktır” şeklinde bir anlam taşımadığını söylemiştir.¹¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu yorum, Zemahşerî'nin çok kere, “tövbe etmemiş günahkar kimse cehennemde ebedi kalacaktır” şeklinde dile getirdiği Mutezilî ilkenin örtük biçimde ifade edilmesinden ibarettir.¹²

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Bakara 2/20. ayetteki “innellâhe alâ külli şey'in kâdir” ifadesine ilişkin izahları arasına da Mutezilî anlayışı örtük biçimde dahil ettiğini belirtir. Ona göre, Zemahşerî'nin söz konusu ifadeyi, “kâdir olmanın kapsamında fiilin 'müstehîl/imkansız' olmaması şartı vardır. Zira 'her şeye muktedir olan' zikredildiğinde, 'müstehîl', kendiliğinden devre dışı kalır”¹³ şeklindeki izahının satır araları okunduğunda, görülecektir ki Zemahşerî Allah'ın, zâtından ayrı bir kudret sıfatı bulunmadığı, dolayısıyla da Allah'ın “bizatihî kâdir” olduğu kanaatindedir ve nihayet söz konusu fikri benimsemiş olmasından dolayı da “ve fi'l-eshyâi mâ lâ tealluka bihî li kudreti'l-kâdir” dememiş “li'l-kâdir” demiştir.¹⁴

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, göklerin ve yerin yaratılışından bahseden İbrahim 14/19. ayetteki “hak” kelimesini “hikmet, sahih bir amaç ve çok esaslı bir iş gereği yaratmış olup, amaçsızca ve iş olsun diye yaratmamıştır”¹⁵ şeklindeki izahı hakkında,¹⁶ “bu onun gizli mutezilîliğindedir, bunun benzerleri daha önce de geçti” demek suretiyle Zemahşerî'nin bu tavrının genel bir tavır olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Esasen İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'yi nassları mezhebi telakkilerine indirgemekle eleştirmesi, haksız bir eleştiri gibi gözükmemektedir. Zira Zemahşerî bu

⁹ Mutezile'nin bu telakkisiyle ilgili olarak bkz., Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, Kahire 1965, Mektebetü Vehbe, s. 301 vd.; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *et-Tefsiru'l-kebir*, Beyrut ts., Dâru lhyâr't-Türâsi'l-Arabî, XXXII, 12.

¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 350-351.

¹¹ Zemahşerî, I, 106.

¹² İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108.

¹³ Zemahşerî, I, 43-44.

¹⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 43. Zemahşerî'nin açıklamaları arasına itizâlî yorumlarını gizlice sokuşturduğu yönündeki eleştiri daha başka âlimler tarafından da dillendirilmiştir. Sözelimi Süyûtî (ö.911/1505) bu konuda şöyle der: “Bidat ehlinin yegâne amacı, ayetleri tahrif etmek ve ayetlerle fasit mezhebi arasında ayrıyet kurmaktır. Öyle ki bu tarz biri, aklına herhangi bir fikir geldiği zaman hemen onu dillendirmenin fırsatını kollar ya da bu fikrini dillendirmenin herhangi bir zeminini yakaladı mı derhal buna girişir.” Bu sözlerinin ardından Süyûtî, Bulkinî'nin (ö.824/1421?), Zemahşerî'nin bu yönüne ilişkin şu ifadelerini kaydeder: “Kim cehennemden uzak tutulur ve cennette dahil edilirse şüphesiz o kurtuluşa ermiştir' (Âl-i İmrân 3/185) ayetinin 'cennete girmekten daha büyük bir fevz/kurtuluş var mıdır ki' şeklinde tefsiri çerçevesinde Keşşâf'tan itizâlî (fikri) cımbızla çıkardım ki o (Zemahşerî) bu tefsiriyle ruyetullah'ın olmayacağına işaret etmektedir.” Bkz. Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dimâşk-Beyrut 1407/1987, Dâru İbn Kesîr, II, 1236.

¹⁵ Zemahşerî, II, 298.

¹⁶ Çünkü bu, Mutezilenin “Allah'tan kabih olan bir fiil sadır olmaz, O'nun fiillerinin tamamı hasendir” telakkisi paralelinde bir izahtır.

¹⁷ İbnü'l-Müneyyir, II, 298; Goldziher, Ignaz, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, İstanbul 1997, Denge Yayınları, s. 150.

noktada kimi zaman o kadar aşırıya kaçmıştır ki işi, ayetlerde Mutezile'nin temel ilkelerinin açıkça dile getirildiğini, hatta Mutezile âlimlerine işaret eden açık ifadelerin bulunduğunu söylemeye kadar vardır. Onun bu tutumunun hangi düzeyde olduğunu göstermesi bakımından şu örnek yeterli olacaktır: Zemahşerî Âl-i İmrân 3/18. ayet çerçevesinde, Allah'ın din olan İslam'ın "adâlet" ve "tevhit"ten ibaret olduğunu, bunların dışındakilerin Allah'ın makbul saydığı "din" ile bir ilgisinin bulunmadığını belirtmiş, bu ayetin, teşbih telakkisini veya Allah'ın görülebileceği gibi teşbihe götürecek görüşleri benimseyenler ile cebir telakkisini benimseyenlerin İslam üzere olmayacakları yönünde bir medlûle sahip olduğunu kaydetmiştir. O, ayetin devamındaki "ulû'l-ilm" ifadesiyle "Allah'ın vahdâniyetini ve adâletini kesin ve kati delillere dayalı olarak ispat eden kimseler" in kastedildiklerini, bunların da "ulemâu'l-adl ve't-tevhîd" şeklinde tanımlanan Mutezile âlimleri olduklarını ifade etmiştir.¹⁸ Aynı şekilde o, Nisâ 4/165. ayetin, "Allah'ın kendisine ulaşılmasını sağlasın diye sunduğu deliller üzerinde düşünülmesi durumunda, peygamber gelmeden de Allah'ın bulunabileceği, Allah'ın, sırf ileri sürülebilecek mazeretlerin önünü almak amacıyla peygamberler gönderdiği" şeklinde bir anlam taşıdığını ifade etmiş, akabinde ise Mutezile âlimlerinin de, doğruyu bulmada ileri sürülebilecek mazeretlerin önünü almak amacıyla, Allah tarafından gönderildiğini belirtmiştir. Bu yorumda Mutezilî ulemânın peygamberlere benzetilmesi, doğru yolu gösterme noktasında onların peygamberlere kıyaslanması oldukça düşündürücüdür.¹⁹

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, zikri geçen indirgemeci yorum anlayışı çerçevesinde birtakım enstrümanları istihdam ettiğini düşünmektedir. Diğer bir ifadeyle, İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî mezhebî telakkilerini Kur'an nasslarından istintaç ederken, bazı vasıtalara başvurmuştur. Bu vasıtaların başında muhkem-müteşâbih diyalektiği gelmektedir. Zira İbnü'l-Müneyyir'e göre özelde Zemahşerî, genelde ise Mutezile, mezhebî telakkileriyle örtüşen nassları "muhkem", örtüşmeyenleri ise "müteşâbih" addetmişler, müteşâbihlerin muhkemlere hamledilerek yorumlanacağı ilkesinden hareketle de nassları mezhebî telakkileri doğrultusunda yorumlamanın zeminini hazırlamışlardır.²⁰

Bu eleştiriye tahkik kabilinden Âl-i İmrân 3/7. ayete ilişkin izahlarına baktığımızda Zemahşerî'nin "muhkem-müteşâbih" anlayışının gerçekten de İbnü'l-Müneyyir'in resmettiği tarzda olduğunu görürüz. Nitekim Zemahşerî "muhkem"i, "farklı bir manaya gelmekten ve (mahiyetleri tamamen farklı iki şey arasındaki) fazla benzerlikten doğan anlam bulanıklığından yalıtılmak suretiyle lafzî muhkem kılınmış" şeklinde, "müteşâbih"i ise "benzerlik arz eden ve farklı anlama gelebilen" şeklinde tarif etmiş, müteşâbihe örnek olarak "ilâ rabbihâ nâziratün" (Kıyâme 75/23), "lâ ye'muru bi'l-fahşâi" (A'râf 7/28) ve "emernâ mütrafihâ" (İsrâ 17/16) ayetlerini kaydetmiş; "ilâ rabbihâ nâziratün" ayetinin "lâ tüdrikühû'l-ebşâru ve hüve yüdrikühû'l-ebşâr" (En'âm 6/103) ayetine hamledilmesi gibi, müteşâbih ayetlerin muhkemlere hamledilmek suretiyle izah edileceğini belirtmiştir.²¹

¹⁸ Zemahşerî, I, 179.

¹⁹ Zemahşerî, I, 314.

²⁰ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 174-175. Ayrıca bkz. Zehebî, I, 454-455.

²¹ Zemahşerî, I, 174-175. Bu konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Şimşek, M. Sait, *Kur'an'da İki Mesele: Müteşâbih-Nesh*, Konya 1987, Selam Yayınevi, s. 23; Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara 2004, Ankara Okulu Yayınları, s. 73-74.

Zemahşerî'nin müteşâbihe örnek olarak kaydettiği nassların, Mutezile'nin beş temel ilkesiyle çelişen nasslar oluşu dikkat çekicidir. İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu yaptığı, gerçekte, ayetleri kendi itikadıyla paralellik arz edecek şekilde yorumlamaktır ki bu da Kur'an'ı kişisel kanaate/reye tabi kılmaktan başka bir şey değildir.²²

İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin mezhebî telakkileriyle çelişir nitelikteki nassları yorumlamada başvurduğu bir diğer önemli araç da "mecâz"dır. Sözelimi Zemahşerî, Nisâ 4/88'deki "etürüdüne en tehdû men edallallah" ifadesindeki "men edallallah"tan kastın, ya "Allah'ın, haktan sapan kimselerden kıldığı ve hakkında bu yönde bir yargıda bulunduğu kimse" ya da "sapsın diye kendisini yardımsız bıraktığı kimse" olduğunu belirtmektedir.²³ İbnü'l-Müneyyir, ayetin, söz konusu fiili (sapmayı) Allah'a nispet etmeyi gerektirdiğini, lakin böyle bir anlamın mezhebî telakkileriyle çeliştiğini görmesinden ötürü Zemahşerî'nin, Allah'ı, "direkt fail" değil de "fiilin sebebini oluşturu fail" olarak değerlendirdiğini, diğer bir ifadeyle mecâza sığındığını ifade etmektedir.²⁴

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin mecâzı bir yorum aracı olarak kullanmasının, Kur'ânî nasslara has olmadığını, hadislerin yorumunda da mecâza başvurduğunu belirtmekte ve eleştirmektedir. Sözelimi o, "Bütün bebekler doğarken şeytan mutlaka (onlara) dokunur, buna bağlı olarak da bebek, şeytanın dokunmasının etkisiyle, bağırarak doğar, ancak Meryem ve oğlu böyle değildir"²⁵ hadisini, Zemahşerî'nin "şeytanın bunu yapmayı istemesini canlandırma ve tasviriden ibarettir"²⁶ şeklindeki izahını bu çerçevede değerlendirmiş; hadisi bu şekilde anlayıp yorumlamanın Zemahşerî'nin yanlış inancından kaynaklandığına dikkat çekmiştir.²⁷ İbnü'l-Müneyyir'in "Şayet bebek, doğum esnasında bağırmıyor olsaydı, o zaman, hadisteki ifadenin 'temsîl' olarak değerlendirilmesi mümkün olurdu, lakin bağırmanın vuku bulunduğu görülmektedir"²⁸ şeklindeki ifadeleri, onun, mecâza, hakiki anlamın imkansız olması durumunda gidileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Haddizatında İbnü'l-Müneyyir, bunun bir kural olduğundan da bahseder. Zira ona göre kural gereği, mecâza, ancak hakiki anlama tutunmanın sakıncalı olduğu durumlarda gidilebilir; Zemahşerî'nin hatası bu kuralı itibara almamasıdır. Sözelimi o, Zemahşerî'nin Mâide 5/54. ayette geçen "kulların Allah'ı sevmesi" ve "Allah'ın kulları sevmesi" ifadelerini izahta, "mehabbet" kelimesine ilişkin, hakiki değil mecâzî bir tanım serdetmesini²⁹ de bu bağlamda değerlendirmektedir. Çünkü İbnü'l-

²² İbnü'l-Müneyyir, I, 174.

²³ Zemahşerî, I, 288.

²⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 288-289.

²⁵ Buhârî, *Enbiyâ*, 44; *Tefsîr*, 3; Müslim, *Fedâil*, 146.

²⁶ Zemahşerî, I, 186. Zemahşerî, Buhari ve Müslim'de geçen bu hadisin sıhhati noktasında şüpheleri bulunduğunu kaydetmiş, sahih olarak değerlendirilmesi durumunda ise anılan anlama geleceğini ifade etmiştir. O, bu meyanda İbnü'r-Rûmî'nin (ö.283/896) şu beytiyle de istidlâlde bulunmuştur: "Limâ tü'zinü'd-dünyâ bihî min surûfihâ yekûnü bükâü't-tifli sâate yüledü / Dünya (doğan) bebeğe başına gelecekleri bildirdiği için, bebek, doğum anında ağlar." Bkz. Zemahşerî, I, 186-187.

²⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 186. İbnü'l-Müneyyir'e göre ise söz konusu hadis sahihtir ve sıhhati noktasında ittifak mevcuttur. Öte yandan Zemahşerî'nin delâletine başvurduğu İbnü'r-Rûmî'nin beyti şer-i edebe aykırıdır.

²⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 186.

²⁹ Nitekim Zemahşerî, "kulların Allah'ı sevmesi"ni, "Allah'a itaat etme, O'nun rızasını kazanmayı isteme,

Müneyyir'e göre burada mecâza gitmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir, dolayısıyla da ayetteki "mehabbet" in hakiki anlam doğrultusunda tefsir edilmesi gerekir.³⁰

Bu son iki örnekte de görüldüğü üzere İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin mecâzî bir yorum enstrümanı olarak kullanması noktasındaki itirazı, Zemahşerî'nin, mecâza, nassları mezhebi telakkileriyle örtüştürmek amacıyla başvurmasına ve mecâz dahilinde kullandığı kimi kavramlardır; dolayısıyla bu itirazlarından, İbnü'l-Müneyyir'in mecâzın varlığını kabul etmediği şeklinde bir sonuç çıkarmamak gerekir. Sözelimi o, Zemahşerî'nin, Mâide 5/64. ayette zikri geçen "eli sıkı olmak" ve "eli açık olmak" ifadelerinde hakiki anlamın kastedilmediği, bunun mecâzî bir ifade olduğu, dolayısıyla da "ğullu'l-yed"den kastın "cimrilik", "bustu'l-yed"den kastın da "cömertlik" olduğu şeklindeki izahını³¹ benimsemiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre burada mecâzî bir kullanıma gidilmesi zorunludur, çünkü manevi bir unsurun tasviri yapılmaktadır ki bu durumda tasvir, ancak o şeyi çağrıştıran maddî bir unsur aracılığıyla yapılabilir. Diğer bir ifadeyle duyularla algılanamayan birtakım şeyler, aralarındaki ilişki sebebiyle, maddî unsurlar aracılığıyla ifade edilmektedir.³²

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin mecâza başvurmasıyla ilgili ikinci itirazının, onun bu çerçevede kullandığı kavramlara ilişkin olduğuna değinmiştik. Sözelimi o, Zemahşerî'nin mecâz dahilinde "tahyîl" kavramını kullanmasına karşı çıkmaktadır. Öyle ki o, Zemahşerî'nin, Fetih sûresi 48/10. ayetteki "innemâ yübâyiûnallah" ifadesine ilişkin izahında, sadece "tahyîl" kelimesine takılmakta, bu kelimenin kullanımı dışında söz konusu izahın son derece güzel olduğunu ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Tahyîl lafzını çıkarıp yerine 'temsîl' kelimesini koyduktan sonra bu güzel bir ifadedir."³³ İbnü'l-Müneyyir'in "tahyîl" kavramına karşı çıkıp "temsîl" kavramına sıcak bakıyor olması câlibi dikkattir. Bunun muhtemel nedeni, Kur'an'da geçiyor olması hasebiyle "mesel" kavramının meşruiyeti hâiz olmasıdır.³⁴ Muhtemel bir diğer sebep de tahyîl kavramının gerçekliği olmayan ya da sırf vehimden ibaret olan şeylere delâlet ediyor olması olsa gerek. Zira İbnü'l-Müneyyir, "tahyîl" in, batıl olan ve hakikat ifade etmeyen şeyleri dile getirmek için kullanılan bir kavram olduğunu düşünmektedir.³⁵

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin başvurduğu bir diğer enstrüman, dilsel ifadelerdir. Öyle ki Zemahşerî, dilsel ifadelere, sürekli olarak, mezhebî telakkilerini istintâç etmesini sağlayacak nitelikte anlam yüklemesinde bulunmuştur. Sözelimi o,

→ →

O'nun gadab ve ikâbını celbedecek şeyleri yapmama" olarak, "Allah'ın kulları sevmesi"ni ise "Allah'a karşı sergiledikleri itaatlarına karşılık olarak Allah'ın onları en güzel mükafatla mükafatlandırması ve onlardan razı olması" olarak tarif etmiştir. Bkz. Zemahşerî, I, 345-346.

³⁰ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 345; Âlûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, Beyrut ty., Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, VI, 162. Nitekim İbnü'l-Müneyyir "mehabbet" kelimesinin hakiki anlamının, "mutasavvîfin lezzet veren şeye meyletmesi" şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre mehabbete sevk eden unsurların bir kısmı duyularla bir kısmı ise akılla idrak edilir ve bu unsurların farklılığına bağlı olarak ulaşılan "mehabbet" de farklılık arz eder.

³¹ Zemahşerî, I, 350.

³² Zemahşerî, I, 350.

³³ İbnü'l-Müneyyir, III, 463.

³⁴ Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr: dirâse fî kadîyyeti'l-mecâz fî'l-kur'ân inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1982, Dâru't-Tenvîr li't-Tibâati ve'n-Neşr, s. 150-151.

³⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 153.

Zemahşerî'nin Bakara 2/167'deki izahlarını bu nitelikte görmektedir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki “ve mâ hüm bi hâricîne mine'n-nâr” ifadesi tahsis bildirmeyip, kötülere uyanların ateşte ebedi kalacaklarını vurgulamaktadır.³⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin, Enbiyâ 21/21 gibi, benzeri dilsel yapıya sahip daha başka ayetlerin “hasır/tahsis” bildirdiğini kabul etmesine karşın, bu ayette tahsis olmadığını belirtmesinin nedeni, tahsise gidilmesi durumunda ayetin, “yalnızca kafir cehennemde ebedi kalacaktır, günahkar kimse ise -her ne kadar büyük günah işlemede ısrar da etse - tevhit inancı sayesinde oradan çıkacaktır” tarzındaki Ehl-i Sünnet telakkisi lehine bir delâlete sahip olacağını sezmiş olmasıdır. İşte bu yüzden o, ayetin tahsis ifade etmediğini söyleme yoluna gitmiştir.³⁷

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, nasları mezhebî telakkileri doğrultusunda yorumlamada dayandığı bir diğer araç olarak onun tevcih ettiği mevhum sualleri göstermektedir. Zira ona göre Zemahşerî, mezhebî telakkilerini naslara yüklemesinin zeminini hazırlayacak türde sualler tevcih etmiştir. Zemahşerî'nin “isticvâb metodu-nu” kullandığı, buna bağlı olarak da izahlarını, tevcih ettiği mevhum sorulara verdiği cevaplar aracılığıyla sunduğu bilinmektedir. İbnü'l-Müneyyir'in iddiası, Zemahşerî'nin, söz konusu mevhum soruları, mezhebî telakkilerini dile getirmesine fırsat verecek biçimde kurguladığıdır. Sözgelimi o, Zemahşerî'nin Bakara 2/258'deki “en âtâhüllâhü'l-mülk” ifadesiyle ilgili olarak tevcih ettiği “Allah'ın kafir bir kimseye mülk bahşetmesi nasıl mümkün olur ki?” şeklindeki mevhum sorunun ve bu soruya verdiği cevabın,³⁸ Mutezile'nin temel telakkilerinden biri olan “salah-aslah” anlayışına dayandığını söylemektedir.³⁹

B. DİĞER ELEŞTİRİLERİ

İbnü'l-Müneyyir'in asıl amacı her ne kadar Zemahşerî'nin itizâlî yorum ve izahlarının eleştirisi olsa da –ki eserinin ismi dahi bunu açıkça göstermektedir-, o, Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki tartışmalı kelâmî konularla ilişkisi bulunmayan fıkıh, usûl-i fıkıh, dil ve belâğat gibi konularda da Zemahşerî'nin izahlarına eleştiri getirmektedir. Onun bu tavrı, kanaatimce, Zemahşerî'nin ilmî yeterliğe sahip olmadığını gösterme, dolayısıyla da Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitlerin, ideolojik ve sübjektif olmadığını ihsas etme iradesini yansıtmaktadır.

1. Dil ve Belâğata İlişkin İzahlarında Eksikler ve Yanlışlar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kelimelerin sözlük anlamlarını çarpıttığı kanaatindedir. Sözgelimi ona göre, Zemahşerî'nin, “iman”ın sözlük anlamına “amel”i de dahil etmesi bu niteliktedir. Şöyle ki Zemahşerî “iman”ın sözlük anlamının “tasdik ve amel”den ibaret olduğunu belirtmiş, dolayısıyla da “sahih iman”ı “kişinin Hakk'a

³⁶ Zemahşerî, I, 106.

³⁷ Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108. İbnü'l-Müneyyir'in talebesi Ebû Hayyân'ın (ö.745/1349), Zemahşerî'nin bu izahına ilişkin değerlendirmesi de aynı düzlemde ve benzeri ifadelerle sahiptir. Nitekim Ebû Hayyân da onun bu izahını “itizâlî bir desise/hile” olarak niteler. Ebû Hayyân'a göre de Zemahşerî, bu ifadenin, ihsisas/tahsis bildirmedikinin düşünülmesi durumunda, Mutezile'nin, “fâsik, cehennemde ebedi olarak kalacak ve oradan çıkamayacaktır” şeklindeki telakkisini teyit eden bir delâlet taşıyacağını görmüştür. Bkz. Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, Beyrût 1403, Dâru'l-Fikr, I, 475.

³⁸ Zemahşerî, I, 156.

³⁹ Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'e göre Ehl-i Sünnet açısından bakıldığında bu soruların tevcihi gereksizdir. Bu doğrultudaki başka bir değerlendirmesi için bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 172.

inanması, bu inancını diliyle ifade, ameliyle de tasdik etmesi” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁰ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu tanımının, görüşüne lügavî destek sağlamaya yönelik bir manipülasyon olduğunu ifade eder.⁴¹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki Zemahşerî'nin kimi izahlarında, onun sözlük anlam üzerinde son derece hassas olduğunu gösterir kanıtlar mevcuttur. Dahası ve ilginç olanı Zemahşerî'nin, Ehl-i Sünnet'i kelimelerin sözlük anlamlarını dikkate almamakla suçluyor oluşudur. Nitekim onun, Bakara 2/15. ayetteki “yemüddühüm” kelimesinin “yardım etmek” ve “destek çıkmak” anlamına gelen “meded” kökünden geldiği, kelimenin “mühlet vermek” anlamına gelen “medde” kökünden değerlendirilmesinin, sözlük anlamı dikkate almamakla eşdeğer olduğu yönündeki açıklamaları bu hassasiyetini göstermesi bakımından kayda değerdir.⁴² Hatta onun bu hassasiyeti, sözlük anlam ile mezhebî kabulleri arasında bir örtüşme olmaması durumunda da görülür. Nitekim o, böyle bir durumda sözlük anlamdan ödün vermemekte, bunun tevhit edeceği çelişkiyi ise mecâz unsurunu işleterek gidermeye çalışmaktadır. Sözelimi zikri geçen ayetteki “yemüddühüm” kelimesinin “desteklemek” anlamına alınması, kabih olan bir fiilin Allah'a nispetini ifade ediyor olduğundan, Zemahşerî'nin mezhebî telakkileriyle çelişmektedir. Hal böyle iken Zemahşerî, kelimeye sözlük anlamını vermiş, bu durumda ayet ile mezhebî telakkileri arasında zuhur eden muhalefeti ise, burada hakiki değil mecâzî bir anlam bulunduğunu belirtmek suretiyle izaleye çalışmıştır. Diğer bir ifade ile o, nasslar ile mezhebî kabulleri arasındaki muvâfakatı, kelimenin sözlük anlamını terk etmek veya bu anlam üzerinde oynamakla değil, mecâzî devreye sokmakla gerçekleştirmektedir. Zemahşerî'nin imanı tanımlarken kelimenin sözlük anlamını çarpıttığını iddia eden İbnü'l-Müneyyir ise, sözlükteki anlamın esas alınmasının tevhit açısından sıkıntı doğuracağını düşündüğü durumlarda kelimelere, sıkıntı tevhit etmeyecek anlamların yüklenmesinin olabirliğinden bahsetmiştir.⁴³

Zemahşerî'nin lügavî izahatıyla ilgili olarak İbnü'l-Müneyyir'in bir eleştirisi de Zemahşerî'nin şiirle istişhatlarının kimi zaman yerinde olmadığı şeklindedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin, gerek hidayet gerekse dalâlet ehlinin sayıca çok olduklarının ifade edildiği Bakara 2/26. ayetteki “yüdüllü bihî kesîran ve yehdî bihî kesîran” ifadesini izahında, “inne'l-kirâme kesîrun fi'l-bilâdi ve in kallû, kemâ gayruhüm kalle ve in kesürü” beytiyle istişhâdını⁴⁴ isabetsiz bir istişhât olarak değerlendirmektedir. İbnü'l-Müneyyir'in buradaki eleştirisi Zemahşerî'nin ayete verdiği manaya değil yalnızca istişhâdına yöneliktir.⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir'e göre ayette, hidayete ermiş olanlar ile dalâlette olanlar arasında sayısal bir kıyaslamaya gidilmemekte, onların çok oluşlarının bizatihi kendileri itibarıyla olduğu ifade edilmekte iken beyitte, cömertler ile cimriler arasında yarar ve fayda açısından bir kıyaslama yapılmakta, çokluk ve azlık nitelemeleri bu ölçüte dayanmaktadır.⁴⁶

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Arap diline ait ifade teknikleriyle istişhâta bulunmasının da kimi zaman isabetsiz olduğu kanaatindedir. Sözelimi Zemahşerî,

⁴⁰ Zemahşerî, I, 22.

⁴¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 22. İslam ekollerinin ‘iman’ tanımlarıyla ilgili olarak bkz. Fahreddin er-Râzî, II, 24-27.

⁴² Zemahşerî, I, 36.

⁴³ İbnü'l-Müneyyir, I, 35.

⁴⁴ Bkz. Zemahşerî, I, 58.

⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 57.

⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 57-58.

Bakara 2/26'daki "yüdüllü men yeşâü" ifadesinde "idlâl"ın Allah'a nispetinin "fiilin sebebe nispeti" kabilinden olduğunu, bu ifadenin, Mâlik b. Dînar'ın, hırsızlık suçlamasıyla zincire vurulmuş bir mahkuma çaldığı şeyleri göstererek, "ayaklarına prangayı/zincirleri vuran işte budur" şeklinde bir söz söylemesine benzediğini belirtmektedir.⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, ayetteki ifade ile Mâlik b. Dînar'ın sözü arasında benzerlik kurmasını yadırgamış; dahası böyle hatalı değerlendirmede bulunan birinin, hiçbir izahının kabul edilebilir olamayacağını belirtmiştir.⁴⁸

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarını eleştirisinde Sîbeveyhi (ö.108/796) gibi dilcileri referans göstermektedir. Sözelimi Zemahşerî Bakara 2/52'deki "lealleküm teşkurün" ifadesindeki "lealle"nin müteallakını "Allah" olarak değerlendirmiş ve ayete "sizi af etme nimetine şükretmenizi murat ederek" anlamını vermiştir.⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise, "umma" ve "beklenti içinde olma" anlamına gelen "lealle" edatının müteallakı muhataptır, dolayısıyla da ayet "Allah'a ve O'nun nimetlerine karşı şükürde bulunma ümidi içinde olasınız diye" anlamına gelir. O, bu noktada Sibeveyhi'nin Tâhâ 20/44. ayete ilişkin şu izahını referans göstermiştir: "Umma/rica, muhataba yöneliktir, adeta (bu ayette) Allah, Mûsâ ve Hârûn'a 'onun (Firavun'un) aklını başına alması ve korkması umudu/beklentisi içinde olunuz' demiştir."⁵⁰ Lakin Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'daki açıklamaları, İbnü'l-Müneyyir'in bu alıntısından farklıdır. Öyle ki Sibeveyhi, bu ayetin izahında şunları söylemektedir: "Bir hâdis hakkında bilgi sahibi olmak, ancak o hâdisenin vukuu sonrasında söz konusu olur, dolayısıyla Hz. Mûsâ ve Hârûn, Firavun'a yapacakları tavsiyenin sonucunu, kesin olarak, ancak bu tavsiyeyi yaptıktan sonra bilebilirler, çünkü sahip oldukları bilgi düzeyi bunu gerektirmektedir, dolayısıyla da yapmaları gereken, tavsiyenin fayda vereceği beklenti ve arzusu içinde Firavun'a gitmeleridir."⁵¹

Görüldüğü gibi Sibeveyhi'nin, beşerî bilgi düzeyi itibarıyla, bir şey hakkındaki bilginin, ancak o şeyin vukuu sonrasında gerçekleşeceği hususu üzerinde durmasına ve "lealle"nin müteallakı hususuna direkt olarak değinmemesine karşın, İbnü'l-Müneyyir –muhtemelen Sibeveyhi'nin izahının son kısmına dayanarak– bu izahı, doğrudan "lealle"nin müteallakına ilişkin bir izah gibi takdim etmiştir.

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî, Bakara 2/259'da olduğu gibi, kimi yerde de siyak-sibak ilişkisini hatalı kurgulamıştır. Öyleki Zemahşerî'ye göre, anılan ayette kıssası anlatılan ve harap olmuş şehre uğrayan kişi –bu kıssa Nemrûd kıssasının ardından zikredildiği ve bu kimse de Nemrûd gibi (ölüm sonrasında) diriltilmeyi uzak addettiği için– öldükten sonra dirilmeyi inkar eden biridir.⁵² İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu değerlendirmesi, siyak/sibak ilişkisini hatalı kurgulamaktır. Çünkü bu pasajın atfedildiği kıssa Nemrud kıssası değil, İbrahim kıssasıdır.⁵³

İbnü'l-Müneyyir'in dil açısından yönelttiği bir diğer eleştiri de Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarının yetersiz olduğu yönündedir. Sözelimi Zemahşerî, Âl-i İmrân

⁴⁷ Zemahşerî, I, 58.

⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 58.

⁴⁹ Zemahşerî, I, 69.

⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 69-70.

⁵¹ Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber, *Kitâbü Sibeveyhi*, Bulak 1316, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, I, 167.

⁵² Zemahşerî, I, 157.

⁵³ İbnü'l-Müneyyir, I, 156.

3/99'daki "tebgûnehâ ıvecen" ifadesini, "ıvecen" kelimesi meful olacak nitelikte, "tebgûne lehâ ıvecen" şeklinde izah etmiştir.⁵⁴ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu izah, ayetin anlamını daraltmaktadır, bu sebeple muttasıl "hâ" zamirini "mef'ûl", mastar olmakla birlikte isim yerine kullanılmış olan "ıvecen" ifadesini ise "hâl" olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü bu durumda ifade, mübalağa bildirecek, bu da yöneltilen kınamayı daha güçlü ve etkin kılacaktır.⁵⁵ Keza İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Nisa 4/148. ayete ilişkin açıklamalarına da bu yönde eleştiri getirir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki "men zulime" ifadesi "cehr" kelimesinden müstesnâdır ve ayet "illâ cehru men zulime" takdirindedir ve bu türde istisnalar başka ayetlerde olduğu gibi dilde de görülür. Sözelimi "lâ ya'lemu men fi's-semâvâti ve'l-ardi'l-ğaybe illâllah" şeklindeki Neml 27/65. ayet ile "mâ cænî zeydün illâ amrun" ifadesi böyledir.⁵⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre bu ifadelerin hiçbirinde anılan nitelikte bir istisna yoktur.⁵⁷ Ancak bütün bu eleştirilerine rağmen İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi dilsel izahlarının son derece titiz tespitleri ihtiva ettiğini belirtmekten ve kimi izahlarına övgüler yağdırmaktan kendini alamamaktadır.⁵⁸

İbnü'l-Müneyyir'in Zemahşerî'ye ilişkin eleştirileri arasında belağata dair olanlar da mevcuttur. Öncelikle belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu alanda bir otorite olduğunu kabul etmektedir. Nitekim o, kimi yerde onun belağata ilişkin izahlarını yerinde bulmakta ve bu durumun onun başarılı yönleri arasında yer aldığını belirtmekte,⁵⁹ kimi zaman da "Zemahşerî keşke Kur'an'ı tefsirinde yalnızca beyân ilminden bahsetseydi. Zira o bu alanda en öndedir. Bu alanda kimse onunla boy ölçüşemez. Bu konuyla ilgili izahlarında kimse onunla tartışamaz/ona karşı koya-maz"⁶⁰ sözleriyle Zemahşerî'nin, beyan/belağat alanında engin bir bilgi birikimine sahip bulunduğunu, onun beyânî açıklamalarının eleştiri götürmeyeceğini ifade etmektedir. Bütün bunlara rağmen İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin beyânî izahları üzerinde kimi zaman katkı kabilinden açıklamalarda bulunmakta, kimi zaman da onun belağata ilişkin izahlarının yetersizliğinden bahsetmektedir. Zemahşerî'nin

⁵⁴ Zemahşerî, I, 205.

⁵⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 205.

⁵⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 308.

⁵⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 308-309. İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin yetersiz gördüğü kimi izahlarını düzeltme yoluna gitmiş, bunu yaparken de kimi zaman Arapça'nın ifade tekniklerini esas almıştır. Sözelimi Zemahşerî, Bakara 2/11'de, yahudi ve hıristiyanların "cennete yahudi veya hıristiyan'dan başkası asla giremeyecektir" şeklinde tek bir iddialarının dillendirilmesine rağmen, ayetin devamında "kuruntular" şeklinde çoğul bir ifadenin yer almasını "daha önce zikri geçen kuruntulara işaret ettiği için çoğul getirilmiştir" şeklinde izah etmektedir (Zemahşerî, I, 88.). İbnü'l-Müneyyir'e göre bu izah yetersizdir. Zira ona göre, anılan ifadenin çoğul getiriliş nedeni, yahûdî ve hıristiyanların bu noktada aşırı istekli olduklarını, bu kuruntuyu sürekli tekrarladıklarını ve onun gönüllerinde pekişmiş olduğunu belirtmektir. İbnü'l-Müneyyir, Arap dilinde bu tarz kullanımların bulunduğunu, Arapların, "mian ciyâun" örneğinde olduğu gibi- nitelenen şey müfret olduğu halde, sıfatı, o sıfatın vaki olduğunu tekit etmek ve pekiştirmek için, cemi getirdiklerini belirtmiş, bu hususun beyan ilminin önemli konularından olduğunu ifade etmiştir. O, "inne hâulâi leşirizemetün kalilûn" (Şuarâ 26/55) ayeti başta olmak üzere Kur'an'da da bu nitelikte ifadeler bulunduğunu, bu tarz ifadelerde, vaz'ı gereği müfret olan bir şeyin, benzerlerine oranla üstünlüğünü ve fazlalığını belirtme amacıyla cemi/çoğul getirildiğini belirtmiştir. İbnü'l-Müneyyir, I, 88-89.

⁵⁸ Buna dair örnekler için bkz. İbnü'l-Müneyyir, II, 182.

⁵⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 115; II, 231-232.

⁶⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 350-351. Bu nitelikteki bir başka övgüsü için bkz. İbnü'l-Müneyyir, II, 26; Goldziher, s. 149 (4 no'lu dipnot kaydı).

kullandığı belağat kavramlarının farklı adlarını zikretmesi ve örneklendirerek açıklık getirmesi, onun katkı türünden izahları arasında yer alır. Zira İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin belağata ilişkin kimi açıklamalarına ilişkin farklı örnekler sunmakta, onun bu çerçevede kullandığı kavramların farklı adlarla anıldığına işaret etmektedir. Sözelimi Zemaşerî, Bakara 2/16'da, dalâletin hidayet karşılığında satın alınmasının mecâzî bir trampayı ifade etmesine karşın, ortada gerçek anlamda bir alışveriş varmışçasına “rih/kazanma” ve “ticaret” kelimelerinin zikredilmesinde “mecâz-ı mürâşşah” olduğunu belirtmektedir.⁶¹ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin “mecâz-ı mürâşşah” olarak adlandırdığı bu edebî sanatın, belağat ehli tarafından “tetmîm” olarak isimlendirilen edebi türle son derece yakınlık arz ettiğini belirtmekte ve bunu Hansâ'nın bir beytiyle örneklendirmektedir.⁶² Yine o, Zemaşerî'nin Bakara 2/185. ayete ilişkin izahlarıyla ilgili olarak da benzer bir değerlendirmede bulunmuştur. Şöyle ki Zemaşerî'ye göre bu ayetteki “men şehide minkümü'ş-şehre fe'l-yesumhü”, “men kâne merîdan ev lâ seferin fe iddetün min eyyâmin uhar” ve “yürüdüllâhü bikümü'l-yüsra ve lâ yürüdü bikümü'l-usra” ifadelerinin illetleri mahzûftur, bu illetlere, ayetin devamında gelen “litükmilü'l-iddete ve litukebbirullâhe lâ mâ hedâküm ve lealleküm teşkürün” ifadesinde işaret edilmektedir.⁶³ Ona göre, bu son derece zarif bir “leff sanatı”dır ve bunun farkına ancak bu inceliklere vakıf âlimler varabilir.⁶⁴ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin “bir tür leff” olarak işarette bulunduğu bu sanatın, bed'î ilmindeki özel adının “raddü a'cüzi'l-keîmi lâ sadrihî/kelâmın son kısmını baş kısmına bağlama” olduğunu belirtmiştir.⁶⁵

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemaşerî'nin belağata ilişkin kimi izahlarının yetersiz olduğu iddiası, muhtemelen Zemaşerî'nin en temayüz ettiği sahada dahi birtakım

⁶¹ Zemaşerî, I, 37. Zemaşerî, edebi türü “bir kelimenin mecâz olarak zikredilmesinin akabinde, onunla benzerlik taşıyan ifadelerin kaydedilmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Zemaşerî'nin “mecâz-ı mürâşşah” olarak zikrettiği bu tür aslında “istiâre-i mürâşşaha” olarak anılır. Şöyleki müşebbeh'in hazfedilmesi ve müşebbeh bih'in açıkça zikredilmesi şeklindeki “istiâre-i tasrihiyye”de, müşebbeh bih'in zikredilmesinin ardından, onunla uygunluk arz eden ve ona uygun düşen unsurların zikredilmesine “istiâre-i mürâşşaha” denir. Nitekim Bakara sûresinin anılan ayetinde “işterav” kelimesinde istiâre-i tasrihiyye mevcuttur, çünkü müşebbeh bih mahzûftur. Lakin ona uygun düşen “femâ rabihat ticâratühüm” ifadesinin zikredilmesi, söz konusu istiâre-i tasrihiyye'yi, istiâre-i mürâşşaha kılmıştır. Bkz. Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, yy., 1400/1980, Dâru'l-fikr, III, 438; Cârîm Ali-Emin Mustafa, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, İstanbul ts., el-Mektebetü'l-İslâmiyye, s. 90-91.

⁶² İbnü'l-Müneyyir, I, 37. Hansâ'nın zikri geçen beyti şudur: Ve inne sahran leteeteme'l-hüdâdü bihî, keennehû alemun fî ra'sihî nârun/Kılavuzların ikamet ettiği (veya toplandığı) taş, adeta üzerinde ateş bulunan bir direktir/bayraktır. İbnü'l-Müneyyir, şairin burada, söz konusu işareti, kılavuzluk etme bakımından, yüksek bir bayrağa/direğe benzetip, akabinde ise buna uygun düşen bir başka kelime getirdiğini, bunun da ifadeye daha bir açıklık kazandırma amacına matuf olduğunu ifade etmektedir.

⁶³ Yani ayetteki “litükmilü'l-iddete” ifadesi, Ramazan hilalini gören kimseye yöneltilen oruç tutma emrinin illetidir, “litukebbirullâhe” ifadesi mazereti bulunan kimsenin yapacağı kazanın ve fitre yükümlülüğünden kurtulmanın keyfiyetinin illetidir, “lealleküm teşkürün” ifadesi de verilen ruhsatın ve yapılan kolaylaştırmanın illetidir.

⁶⁴ Zemaşerî, I, 114.

⁶⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 114-115. Bu sanat, belağat kitaplarında “raddü'l-acüzi alâ's-sadri” şeklinde ifade edilmektedir. Nesir/düz yazıda tekrar eden veya aynı türden olan ya da birbirlerine mülhak olan iki lafızdan birinin ifadenin başında, diğeri ise ifadenin sonunda gelmesidir. Nitekim “ve taşşâ'n-nâs vallâhü ehakku en taşşâhu” (Ahzâb 33/37) ayeti böyledir. Şiirde ise bu tarz ifadelerden biri beytin sonunda, diğeri ise ilk mısranın başında, ortasında veya sonunda olur. Bkz. *Telhîs*, İstanbul ts., Salah Bilici, s. 154-155.

eksikliklerle muallel olduğunu ortaya koyma, dolayısıyla da Zemahşerî'yi gözden düşürme amacı taşımaktadır. Sözelimi Zemahşerî Âl-i İmrân 3/117. ayeti Bakara 2/17. ayete benzetmekte ve şöyle demektedir: “Bu, teşbih-i mürekkeptir ki bunun izahı ‘meselühüm kemeseli’lezi’stevkade nâran’ ayetinde geçmişti. Burada ifade şöyle olabilir: ‘meselü ihlâki mâ yünfikûne kemeseli ihlâki rîh’ veya ‘meselü mâ yünfikûne kemeseli mehleki rîh.’”⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu izahında müşebbeh bih olan “rîh”in “ihlâk” olarak sunulduğunu, bunun ise mastar ile isim arasında bir uyumsuzluğa yol açtığını ifade etmiştir. Ona göre, ayetin ifade yapısında birtakım takdim ve tehirler bulunmaktadır, dolayısıyla da ifadenin aslı şu şekildedir: “Meselü mâ yünfikûne fî hâzihi'l-hayâti'd-dünya kemeseli harsi kavmin zalemû enfüsehüm fe esâbethü rîhun fihâ sîrrun feehleketü.”

Kimi zaman önemine binaen ifadelerin öne alındığını belirten İbnü'l-Müneyyir, bu ayette de benzeri bir durum olduğu düşüncesindedir. “Sağlam düşünceye sahip zihinler, ayetlerdeki bu tarz takdim ve tehirleri tespit edip metnin esas şeklini kurgulayabilirler” diyen İbnü'l-Müneyyir, bu sözülle, Zemahşerî'nin, ayetteki takdim-tehiri tespit edemeyecek düzeyde olduğuna göndermede bulunuyor gözükmektedir.⁶⁷

2. Bazı Atıflarında/Referans Notlarında Hatalar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi lüğavî ve fikhî atıflarının sahih olmadığı kanaatindedir. Ona göre Zemahşerî'nin dilsel izahları çerçevesinde Sîbeveyhi gibi dilcilere yaptığı atıflar arasında sahih olmayanlar da mevcuttur. Sözelimi Zemahşerî, Mâide 5/38'deki “ve's-sâriku ve's-sârikatü” ifadelerini, İsâ b. Ömer'in mansûb okuduğunu, devamında gelen emir sebebiyle Sîbeveyhi'nin de bu kıraatı çoğunluğun kıraatına tercih ettiğini ifade etmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu atfının sahih olmadığı kanaatindedir. Zira ona göre Sîbeveyhi, fiilden önce gelen isimlerin, söz konusu fiile dayandırılmaları/bina edilmeleri durumunda “mansûb” olacakları, böyle bir durum söz konusu olmadığında ise mahzûf bir haberin mübtedâsı olarak değerlendirileceklerinden “merfû” olacakları kanaatindedir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Sîbeveyhi'nin “nasb” veçhini “ref” veçhinden daha üstün gördüğü husus, ismin, kendinden sonra gelen fiile bina edilmesi durumudur, yoksa söz konusu ismin mahzûf haberin mübtedâsı olarak değerlendirilmesi hususu değil. Yani Sîbeveyhi'nin “nasb” veçhini “ref” veçhinden üstün tuttuğu nokta, anılan kelimelerin “fektaû” fiiline bina edilmeleri durumudur. Zemahşerî ise, Sîbeveyhi'nin hangi vecihler arasında kıyaslamaya gittiğini iyi tespit edememiş, onun “isimlerin fiil üzerine bina edilmesi veçhi” ile “isimlerin mahzûf bir haberin mübtedâsı olması” veçhi arasında karşılaştırma yaptığını ve bunlardan ilkini daha fasih addettiğini zannetmiştir.⁶⁹ Bu eleştirisinde İbnü'l-Müneyyir haklı gibi gözükmektedir. Zira Sîbeveyhi'nin bu meyandaki izahları İbnü'l-Müneyyir'in resmettiği niteliktedir. Öte yandan Sîbeveyhi, mansûb kıraatın merfû kıraattan üstün olduğundan bahsetmemiş, yalnızca bu ayeti “ve's-sârika ve's-sârikate” şeklinde mansûb okuyanların da bulunduğunu, lakin umumun merfû kıraat dışındaki okuyuşları reddettiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Bu arada İbnü'l-Müneyyir'in

⁶⁶ Zemahşerî, I, 212.

⁶⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 212-213.

⁶⁸ Zemahşerî, I, 337.

⁶⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 337-338.

⁷⁰ Bkz. Sîbeveyh, I, 71-72.

Sıbeveyhi hakkında “radiyallâhü anh” dua ve nitelemesinde bulunması da câlibi dikkattir. Bu dua cümlesi muhtemelen Sıbeveyhi'yi Zemahşerî'ye ait yanlış atıftan münezze kılmanın bir ifadesidir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin fikhî atıflarında da hatalar olduğu kanaatindedir. Sözgelimi Zemahşerî, kısas ayetini tefsirinde (Bakara 2/178), aralarında mezhep imamlarının da bulunduğu bir kısım âlimin kısasa ilişkin görüşlerine atıfta bulunur. Bu çerçevede o, İmam Mâlik ile İmam Şâfiî'nin hürün köleye, erkeğin de kadına karşılık kısas edilemeyeceği kanaatinde olduklarından bahseder.⁷¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu atfı hatalıdır.⁷² İbnü'l-Müneyyir'in bu eleştirisinin haklı yönü olduğu gibi haksız yönü de vardır. Haksız yönü, Zemahşerî'nin “İmam Mâlik ve Şâfiî'nin hürün köleye kısas edilemeyeceği kanaatinde olduklarını” belirtmesini bir vehim olarak değerlendirmesidir. Şöyle ki fukahâ arasında müslümanın zimmî, hürün de köle karşısında kısas edilmesi hususunda görüş ayrılığı zuhur etmiştir. Hanefîler mutlak olarak “canın cana karşı” kısas edilmesi esassından hareketle, dokunulmazlık itibarıyla hayatların birbirine eşit olduğunu ileri sürmüş, buna bağlı olarak da hürün köleye, müslümanın da zimmiye karşılık kısasla cezalandırılacağını ifade etmişken, aralarında İmam Şâfiî ve İmam Mâlik'in de bulunduğu fukahânın kahir ekseriyeti, eşitliğin, “müslüman olma” ve “hür olma” itibarıyla olacağını ifade etmişler, buna bağlı olarak da hürün köleye, müslümanın da zimmiye karşılık kısas edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁷³ Dolayısıyla Zemahşerî'nin hürün-köleye kısas edilmesi meselesi çerçevesinde anılan imamlara yaptığı nispet, doğru bir nispettir. Buna karşın İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin, anılan iki imamın, erkeğin kadına karşılık kısas edilemeyeceği görüşünde olduğu yönündeki açıklamalarına getirdiği eleştiri doğrudur. Çünkü aralarında İmam Şâfiî ve Mâlik'in de bulunduğu söz konusu fukahâ, her ne kadar bir yandan Bakara 2/178. âyetin lafzî yorumuna dayanarak hürriyet açısından eşitliği şart koşmuşlarsa da, diğer yandan Hz. Peygamber'in (sav.) bir kadını öldüren kimsenin öldürülmesine yönelik emrini dikkate alarak, aynı ayette geçen “kadına karşılık kadın” ifadesinden, kadın ve erkek arasında fark olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır.⁷⁴ Dolayısıyla anılan imamlar Zemahşerî'nin belirttiği gibi kadına karşılık erkeğin kısas edilemeyeceği kanaatinde değildirlir. Bu sebeple de İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisi yerindedir.

Aynı şekilde Zemahşerî, Bakara 2/283. ayet çerçevesinde İmam Mâlik'in, rehin bırakmanın geçerli olabilmesi için rehin bırakılan şeyin kabzını gerekli görmediğini ifade etmiştir.⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu atfı da sahih değildir,

⁷¹ Zemahşerî, I, 110.

⁷² İbnü'l-Müneyyir, I, 110.

⁷³ Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-hucce alâ ehli'l-medîne*, nşr. Mehdi Hasan el-Kilânî, Beyrut 1403/1983, Âlemü'l-Kütüb, IV, 265-266; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn, *el-Kâfi fi fikhî'l-imâm el-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1408/1988, el-Mektebü'l-İslâmî, IV, 5; İbn Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-kur'ân*, I, 61-63; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, nşr. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, Kâhire 1372, Dâru's-Şa'b, II, 246-247; İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takıyyüddîn Ebû Abbâs, *Kütüb ve Resâil ve fetâvâ İbn Teymiyye fi't-tefsîr*, nşr. Abdurrahman Muhammed Kâsım en-Necdî, yy., ts., Mektebetü İbn Teymiyye, XIV, 75; Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el- Imâdî, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kur'âni'l-kerîm*, Beyrut ts., Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 195.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. İbn Kudâme, IV, 4-5; İbn Arabî, I, 64.

⁷⁵ Zemahşerî, I, 170.

çünkü rehin bırakmanın geçerli olabilmesi için kabzın şart olmadığı şeklindeki bu görüş, İmâm Mâlik'e değil, Mâlikî mezhebine mensup kimi âlimlere aittir.⁷⁶ İbnü'l-Müneyyir bu eleştirisinde de haklı gözükmektedir. Zira Mâlikîler, "rehn" kelimesinin sözlük anlamının "sebat" ve "devamlılık" olmasına ve anılan ayette rehlin "makbûda" sıfatıyla kayıtlanmasına dayanarak, "kabz"ı şart koşmuşlardır. Hatta onlar "kabz" şartının, herhangi bir biçimde ihlal edilmesi durumunda rehin bırakma ameliyesinin batıl olacağı görüşüne kail olmuşlardır.⁷⁷

İbnü'l-Müneyyir'in bu çerçevedeki bir diğer eleştirisi de Zemahşerî'nin mezhep imamlarının içtihatlarını birbirine karıştırdığı yönündedir. Sözelimi Zemahşerî, Bakara 2/237'deki "vellezi biyedihî ukdetü'n-nikâh" ifadesinde belirtilen "nikah akdi elinde bulunan kimse"nin "veli" olduğunu belirtmiş, İmâm Şâfiî'nin içtihadının da bu doğrultuda olduğunu ifade etmiştir. O, nikah akdini elinde bulunduran kimsenin "eş" olduğu yönünde de içtihatların var olduğunu, nitekim Ebû Hanife'nin içtihadının bu doğrultuda olduğunu ifade etmiş, ilk içtihadın sahihliğinin açıklığından bahsetmiştir.⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin Şâfiî ile ilgili bu değerlendirmesi bir yanlıdır, zira İmâm Şâfiî'nin bu konudaki görüşü İmâm Ebû Hanife ile paralellik arz etmektedir, dolayısıyla da o da "nikah akdini elinde bulunduran kimse"nin "eş" olduğu kanaatindedir, bu kimsenin "veli" olduğu şeklindeki görüş ise İmâm Mâlik'e aittir.⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir'in bu değerlendirmesi ile ilgili olarak şunu belirtmek gerekir ki bu konuda İmâm Şâfiî'ye iki içtihat nispet edilmektedir. Eski içtihadına göre, "nikah akdini elinde bulunduran kişi"den kasıt "veli"dir, sonraki içtihadına göre ise "eş"tir.⁸⁰ Bu durumda Zemahşerî'nin İmâm Şâfiî'ye nispet ettiği görüş, onun eski içtihadı, İbnü'l-Müneyyir'in nispet ettiği görüş ise yeni içtihadı olmaktadır. Bu arada İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin "ilk görüşün (İmâm Mâlik'in görüşünün) sahihliği açıktır" şeklindeki değerlendirmesini isabetli bulması calibi dikkattir.⁸¹ Bu değerlendirmesi, onun, mezhebi telakkileriyle örtüşen –ki o Mâlikîdir- izahları noktasında Zemahşerî'yi eleştirmedeğini, tam aksine onun izah ve değerlendirmelerine övgüler yağdırdığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.

3. Rivayetleri Yanlış Anlayıp Yorumlaması

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî selef âlimlerinin bazı açıklamalarını yanlış anlamıştır. Örneğin, Zemahşerî Âl-i İmrân 3/14. ayetteki "züyyine li'n-nâsi hubbû's-şehvât" ifadesi çerçevesinde "süslü gösteren" in ya sadece Allah ya da Allah ve şeytan olabileceğinden bahseder, Hasan-ı Basrî'nin de ikinci ihtimal doğrultusunda izahta bulunduğunu belirtir.⁸² İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî Hasan-ı Basrî'yi yanlış anlamıştır. Çünkü İbnü'l-Müneyyir'e göre ayette geçen "tezyîn", "kalpte o şeylere karşı sevginin yaratılması" ve "arzu duyulan şeylerle ilgilenmeye teşvik" olmak üzere iki anlama gelmektedir, Hasan-ı Basrî'nin kastettiği de ikinci anlamdır. O, Zemahşerî'nin Hasan-ı Basrî gibi selef âlimlerine bu nitelikte isnatlarda bulunmakla, itizâlî

⁷⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 170.

⁷⁷ İbn Arabî, I, 260-261; Kurtubî, III, 410.

⁷⁸ Zemahşerî, I, 145.

⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 145.

⁸⁰ Kurtubî, III, 207.

⁸¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 145.

⁸² Zemahşerî, I, 178.

düşünceye destek oluşturmaya çabaladığını belirtmekte ve *el-Keşşâf* okuyucularını bu hususlarda dikkatli olmaya çağırılmaktadır.⁸³

İbnü'l-Müneyyir'in, Zemahşerî'nin sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili izahlarında hataların bulunduğuyla ilişkin eleştirisini de bu çerçeveye dahil etmek mümkündür. Örneğin, Zemahşerî Bakara 2/24. ayeti tefsirinde Tahrîm 66/6 ayetine atıfta bulunur ve bu (Tahrîm) sûrenin Mekkî olduğundan bahseder.⁸⁴ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu izahının hatalı olduğunu belirtir ve der ki: "Oysa ben, Tahrîm sûresinin Medenî oluşu üzerinde müfessirlerin fikir ayrılığı ettiğine ilişkin bir bilgiye sahip değilim. Kaldı ki sûreye konu olan meşhur kıssa, bunun en önde kanıtıdır. Görünen o ki Zemahşerî bu sûrenin Mekkî olduğu şeklindeki naklinde yanılıya düşmüştür."⁸⁵

4. Kıraatlar Konusundaki Anlayışının Hatalı Olması

İbnü'l-Müneyyir'in eleştiri getirdiği hususlardan biri de Zemahşerî'nin kıraatlara yaklaşımıdır. Onun bu noktadaki en temel eleştirisi, Zemahşerî'nin kıraatta Arap dilinin kurallarını, nakle mukaddem kıldığı yönündedir.⁸⁶ Ona göre, bu hatalı yaklaşım, Zemahşerî'nin Bakara 2/26'ya ilişkin izahlarında görülmektedir. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre bu ayetteki "fe mâ fevkahâ" ifadesi, "verilen örneği aşan, örneklemenin yapıldığı konu itibarıyla örnekten daha da ileri olan şey" ve "sunulan örnekten daha büyük yapılmış olan şey" şeklinde iki temel anlama gelmekle birlikte üçüncü bir ihtimal olarak istifham anlamı da ifade eder, hatta bu son vecih daha üstündür, çünkü Ru'be b. el-Accâc'a nispet edilen "beûdatün" şeklindeki merfû kıraat bu veçhi teyit etmektedir; zira bu zat, ayete istifhâm anlamı verebilmek amacıyla bu tarz kıraatta bulunmuştur.⁸⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Ru'be b. el-Accâc'la ilgili izahını, son derece yetersiz ve zayıf bir izah olarak değerlendirmiş, Zemahşerî'nin anılan tespitte bulunmakla övünmesine de hayıflanmıştır. Ona göre Zemahşerî, "kıraatın, okuyucunun kişisel kanaatine, o kıraata ilişkin yaptığı tevcihe, söz konusu tevcihin Arap dili noktasındaki üstünlüğüne ve dil bakımından sahip olduğu fesahate bırakıldığını" vehmetmiş, bu vehmi de kendisini anılan türde hatalı değerlendirmeye sevk etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre işin aslı Zemahşerî'nin vehmettiği gibi değildir, zira kıraat – kıraat vecihleri arasında her ne kadar farklılık bulunsun ve vecihler birbirinden uzak olsa da- tâbî olunan bir sünnettir, fasih olanın da olmayanın da eşit düzeyde nakilde bulunulduğu bir "semâ"dır; kıraat vecihlerinin naklinde, nakledilen veçhin zor görülmesi durumunda, fesahat erbabı, bir çıkar yol arayışına gitme ve hakkında nakil bulunmayan bir veçhi -daha fasih olduğunu düşünerek- kıraat etme hakkına sahip değildir, her bir kârî yalnızca semada bulunduğu şeyi nakletmiştir. İbnü'l-Müneyyir, kıraat konusunun bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmiş, konunun çok az kimse

⁸³ İbnü'l-Müneyyir, I, 178. İbnü'l-Müneyyir'in bu ifadelerinde dikkat çeken bir husus vardır ki o da onun "şehvât" ile kastedilenin "şer'î nitelik taşımayan arzulanır şeyler" olması durumunda "müzeyyin" in Allah değil şeytan olacağını belirtmesidir. Zira bu yorum, kabih olan bir fiili Allah'a isnat etmekten kaçınma anlamına gelir ki bu itizâlî bir tavidir. Dolayısıyla İbnü'l-Müneyyir'in bu tarz bir izahı dillendirmesi düşündürücüdür.

⁸⁴ Zemahşerî, I, 50.

⁸⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 50.

⁸⁶ Dağ, Mehmet, "Mutezile Mezhebine Bir Ehl-i Sünnet İsnadı: Kıraatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir", *Marife* III/3 (2003), s. 228.

⁸⁷ Zemahşerî, I, 55-56.

tarafından hakkıyla anlaşılabilirdiğini, dolayısıyla da kıraat konusunda çok hatalı değerlendirmelerin yapıldığını söylemiştir.⁸⁸

Zemahşerî'nin Bakara 2/177'deki "ve lâkinne'l-birra" ifadesinin okunuşuyla ilgili olarak Müberred'e (ö.286/900) atfettiği, "Şayet kıraat ehlinde olsaydım, 'lâkinne'l-berra' okurdum" şeklindeki nakil de⁸⁹ İbnü'l-Müneyyir'in eleştirisine maruz kalmıştır. Çünkü ona göre Müberred'in bu ifadesi, kıraat farklılıklarının içtihat ürünü olduğu ve Arap dilinde içtihat salahiyetine sahip kimselerin, dilsel kıyasın icap ettirdiği bir okuyuşta bulunmalarının caiz olduğu şeklinde yanlış bir yargıyı ihtiva etmektedir, dolayısıyla da bütünüyle hatalıdır. Çünkü kıraatlar tâbî olunan sünnetlerdir, kişisel kanaate saha teşkil edecek bir yönleri yoktur. Öte yandan Müberred'in zikrettiği bu vecih, fesahat itibarıyla, yaygın kıraatların dînündadır, çünkü ayette ifade, mastar olan "berr" in zikriyle başlamaktadır; şayet sıfat olan "berr" e dönülecek olursa, gerek ayetteki mutabakat, gerekse bu nazmın ifade ettiği anlam bozulur. Bu sebeple ayetin, "birru men âmene" şeklinde, ikincideki muzâfın hazfi doğrultusunda tevîl edilmesi daha isabetlidir, daha güzeldir ve bu durum söz akışını da daha iyi temin edecektir.⁹⁰

İbnü'l-Müneyyir, bu nitelikteki bir diğer eleştiriyi de Zemahşerî'nin En'âm 6/137. ayete ilişkin izahlarına yöneltmektedir. Zira bu ayetin tefsirinde Zemahşerî, İbn Âmir'in, "katlü evlâdehüm şurakâihim" şeklindeki kıraatını eleştirmekte, bu tarz bir kullanımın zaruret sebebiyle birtakım kullanımların mazur addedildiği şürde dahi çirkin olacağını ve kabul görmeyeceğini ifade etmektedir.⁹¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin kıraatlarla ilgili temel yanılışı, kıraat imamlarının, okudukları bir veçhi, nakle ve semaya değil de kişisel kanaate dayalı olarak okuduklarını düşünmesidir ki bu durum, onun, İbn Âmir'in söz konusu kıraatını eleştirisinde de görülmektedir. Halbuki mesele Zemahşerî'nin düşündüğü gibi değildir, zira İbn Âmir'in anılan okuyuşu, tevatür yoluyla Hz. Peygamber'e kadar dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Müneyyir'e göre "Onun (Zemahşerî'nin) bu tarz hatalı bir kanaate kapılmasının sebebi, nahvî kriterlerin genel geçer oluşuna yönelik kesin inancıdır; öyle ki o, söz konusu ölçütlerin kesin olduğunu, hatta onlarla çelişenlerin reddedileceğini düşünmüştür."⁹² İbn Âmir'in anılan kıraatının nahiv kurallarıyla çelişmediğini göstermeye yönelik dilsel izahlarda bulunan İbnü'l-Müneyyir, bu nitelikteki izahların, dil kurallarına dayalı olarak kıraatı tashih etmek gibi bir amaç taşımadığını, aksine ilke olarak Arapça'nın kurallarının kıraat aracılığıyla tashih edileceğini ifade etmiştir.⁹³

Zemahşerî'nin mütevâtir addedilen kıraatlara yaklaşımını ve bir kısım kıraata yönelttiği eleştirileri, onun dil anlayışının bir uzantısı olarak görmek gerekir. Bilindiği üzere Zemahşerî, Basra dil mektebine mensuptur ve dille ilgili hususlarda bu ekolün yaklaşım biçimini esas almaktadır. Basra dil ekolü ise Arap dilinin sınırlarını tespit aşırı katı davranmış ve yalnızca Kureys, Kays, Temîm, Esed ve Hüzeyl gibi yarımada'nın ortasında meskun bulunan ve diğer kültürlerle pek bir kaynaşma içine girmemiş olan kabilelerin lehçelerini muteber addetmiştir.⁹⁴ Arap diline esas olabilecek lehçeleri

⁸⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 56.

⁸⁹ Zemahşerî, I, 109.

⁹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 109.

⁹¹ Zemahşerî, II, 42.

⁹² İbnü'l-Müneyyir, II, 42.

⁹³ İbnü'l-Müneyyir, II, 42.

⁹⁴ Cündî, Ahmed Alemüddîn, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fî't-türâs*, yy. 1983, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, I, 185-

bunlarla sınırlayan Basralı dilbilimciler, bu lehçelerin ötesine çıkan okuyuşları da muteber addetmemişlerdir. Çünkü onlara göre bu nitelikteki okuyuşlar, sahih kıraatta aranan özelliklerden biri olan “Arapçaya uygunluk” özelliğine haiz değillerdir. İşte bu şekilde Basralı dilbilimciler, sair lehçeler doğrultusundaki kıraatları eleştirmişlerdir.⁹⁵ Kıratlara eleştiride bulunan dilcilerin daha ziyade Ahfeş, Zeccâc, Ebû Hâtim ve Zemahşerî gibi Basra dil ekolüne mensup dilciler oluşu bunun bir göstergesidir.⁹⁶ Ancak Basralı dilbilimcilerin kendi ekollerinin dil telakkisini esas alarak kıraatları değerlendirmeye tabi tutması eleştiri konusu olmuştur. Nitekim Ebû Hayyân “Bizler Basra dilbilimcilerinin sözleri doğrultusunda ibadette bulunacak değiliz”⁹⁷ ve “Arap dili yalnızca Basralıların aktardıklarıyla ve onların tercihleriyle sınırlı değildir, tam aksine, nakli sahih oldu mu onu kaynak almak zorunluluk arz eder”⁹⁸ sözleriyle aralarından herhangi bir ayırımda bulunmaksızın Basra dil mektebine mensup alimleri eleştirmiştir.

Zemahşerî'nin mütevâtir olmayan kimi kıraatları bazı mütevâtir kıraatlardan üstün tutmasının sebebinin de yine onun dil anlayışında aramak gerekir. Şöyle ki Zemahşerî dilde yaygınlığı esas almış ve bunu mütevâtir haber mesabesinde değerlendirmiştir. Diğer bir ifadeyle Zemahşerî dilsel fenomende “yaygın ve çok geçiyor olma”yı temel ölçüt almış, kıraatları da bu ölçüte dayalı olarak değerlendirmiştir. Nitekim o, İbrahim 14/12'deki “musrihiyye” kelimesini Hamza'nın “yâ”nın kesresiyle okumasını zayıf ve gayr-i sahih addetmiştir, gerekçesi anılan kıraatın yaygın kullanıma muhalefet ettiği.⁹⁹

İbnü'l-Müneyyir'in yalnızca Zemahşerî'nin kıraatlara yaklaşımını tenkit etmesine karşın aynı yaklaşıma sahip Zeccâc, Ebû Hâtim ve Ahfeş gibi alimlere eleştiride bulunmaması iki nedene bağlanabilir: 1) İbnü'l-Müneyyir'in, çalışmasını, Zemahşerî'nin eleştirisine hasretmesi. 2) Mezhep taassubu.¹⁰⁰

5. Bazı Fikhî Çıkarımlarında Hatalar Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin kimi fikhî çıkarımlarını tenkit etmektedir. Sözelimi Zemahşerî'ye göre Nisâ 4/25. ayetteki “bi izni ehlihinne” kaydı, “cariyelerin nikahında, onların efendilerinin izninin şart koşulması”nı ifade eder. Nitekim Ebû Hanife'nin “cariyeler akdi doğrudan kendileri icra edebilirler, çünkü (cariyenin) efendisinin akdi gerçekleştirmesi değil, akde izin vermesi düşünülmüştür” kavli de bunu teyit etmektedir.¹⁰¹ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise burada böyle bir şart koşma söz konusu değildir, çünkü ayette gerek akdi yerine getirme yetkisine sahip kimse, gerekse akdi doğrudan gerçekleştirecek kişi tasrih edilmemiştir, dolayısıyla anılan ifade “efendinin, cariyesini evlendirmeye kendisini vekil tayin ettiği kimseye izin vermesi”

→ →

186.

⁹⁵ Zerkeşî, I, 318-319.

⁹⁶ Cündî, I, 187.

⁹⁷ Ebû Hayyân, III, 159.

⁹⁸ Ebû Hayyân, II, 39.

⁹⁹ Zemahşerî, II, 300.

¹⁰⁰ Mutezilenin kıraatlara yaklaşımına yönelik İbnü'l-Müneyyir ve daha başka alimler tarafından getirilen eleştirilerin mezhep taassubunun eseri olduğu hususuyla ilgili olarak Mehmet Dağ'ın “Mutezile Mezhebine Bir Ehl-i Sünnet İsnadı: Kıraatlar Tevkîfî Değil; İctihâdîdir” (*Marîfe* III/3) isimli makalesine bakılabilir. Zira söz konusu makalenin temel tezi budur.

¹⁰¹ Zemahşerî, I, 263.

olarak yorumlanmalıdır.¹⁰²

Benzeri bir durum Nisâ 4/34. ayetle ilgili izahlarda da görülmektedir. Nitekim Zemahşerî'ye göre bu ayette, "nâşize" olan kadına kocasının uygulayacağı cezalarda bir sıralama gözetilmiş, öncelikle nasihat, akabinde yatağı terk, en sonunda da dövme emredilmiştir.¹⁰³ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise ayetin lafzından böyle bir sıralama çıkarılamaz, çünkü söz konusu cezalar tertip ifade etmeyip yalnız zikri geçen hususların birlikteliğini bildiren "vâv" atıf harfiyle kaydedilmiştir, söz konusu tertip, olsa olsa, harici bir karineden, yani kelamın sevk ediliş maksadından ve söz akışından çıkarılabilir.¹⁰⁴

6. İzahları Arasında Çelişkiler Bulunması

İbnü'l-Müneyyir, gerek Zemahşerî'nin gerekse Mutezile'nin, kimi zaman mezheplerinin temel ilkeleriyle çelişen izahlarda bulduklarını ifade etmektedir. Sözelimi o, "Kaderiyye" olarak nitelediği Mutezile'nin, bir taraftan fiilleri yaratanın kul olduğunu kabul edip diğer taraftan kulun bu fiilleri yaratmasını sağlayan kudretin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrini benimsemesini bir çelişki olarak değerlendirmiş ve bu durumun, Mutezile'nin "hüsün-kubuh" ve "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkelerine ters düştüğünü ifade etmiştir. Şöyle ki ona göre eylemde bulunma kudretinin Allah tarafından yaratılmış olması, kötü birine keskin kılıç/bıçak vermeye benzediğinden -ki o kişinin bu kılıçla yol keseceği, suçsuz insanları esir alacağı malumdur- "kabih"tir. İbnü'l-Müneyyir'e göre, kötü birine kötülük yapmasına imkan tanıyacak imkanların verilmesinin kabih oluşunu Mutezile de kabul etmektedir, dolayısıyla onların, "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkesini işleterek, insan için kabih olan bu fiili Allah için de kabih addetmeleri gerekir. Ancak ona göre Mutezile böyle bir değerlendirmenin "hüsün-kubuh" telakileriyle çelişeceğini sezmiş, bu çelişkiyi, "lakin burada, Allah'ın, bilgisini kendisine mahsus kıldığı bir hikmet söz konusudur ki bu hikmet şahid/insan ile gâib/Allah arasında ayırmda bulunmuş, buna bağlı olarak da gâib hakkında kuluna kötülüğü yapma imkanı bahşetmesi hasen olmuştur" şeklindeki bir te'ville aşmaya çalışmışlardır. İbnü'l-Müneyyir'e göre Mutezile bu durumda hem "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhit" ilkesini işletmeme hatası sergilemiştir, hem de "Allah'ın, bilgisini kendisine mahsus kıldığı bir hikmet ve maslahat sebebiyle kabih fiillerin Allah tarafından yaratılmış olmasına engel nedir?" sorusunu cevaplamaktan kaçınmıştır.¹⁰⁵

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin, Bakara 2/20. ayetteki "innellâhe alâ külli şey'in kadîr" ifadesine ilişkin izahlarının da bu nitelikte unsurlar ihtiva ettiğini belirtmektedir. Şöyle ki Zemahşerî "kâdir olma"nın kapsamında fiilin "müstehtil/imkansız" olmaması şartı bulunduğunu, dolayısıyla ayetteki bu ifadenin "alâ külli şey'in müstekîmin kadîr" takdirinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁶ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Zemahşerî'nin bu kaydettikleri gerek Ehl-i Sünnet gerekse Mutezile bakımından yanlıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet'e göre "şey", yalnızca "mevcut olan"ı ihtiva eder, Mutezile ise "şey"i, "mevcut olan" ile "mevcudiyeti mümkün olan ma'dûm"

¹⁰² İbnü'l-Müneyyir, I, 263.

¹⁰³ Zemahşerî, I, 266.

¹⁰⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 266. Bu doğrultudaki daha başka eleştiriler için bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 116, 126.

¹⁰⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 27. Kelamdaki "kıyâsü'l-ğâib alâ's-şâhid/shahide dayanarak gaibi çıkarsama" yöntemiyle ilgili olarak bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul 2000, Kitabevi, s. 205 vd.

¹⁰⁶ Zemahşerî, I, 43-44.

olarak değerlendirmiş ve “müstehîl”i bu kapsama dahil etmemiştir; dolayısıyla da Zemahşerî'nin “müstehîl”i zikretmesi her iki mezhebe göre de isabetsizdir.¹⁰⁷

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî kimi zaman inancıyla çelişen izahlarda bulunma hatasına da düşmüştür. Nitekim onun, Âl-i İmrân 3/142. ayetle ilgili izahları bu niteliktedir. Şöyleki Zemahşerî, “yoksa Allah cihat edenlerle sabredenleri bilmeden (tespit etmeden) cennete gireceğinizi mi sanıyorsunuz?” meâlindeki bu ayetteki “lemmâ ye'lemillâhü” ifadesini “lemmâ tecâhedü” anlamına almış, ardından da şöyle demiştir: “Çünkü ilim malûma mütealliktir (yani bir bilginin olması için bir bilinenin olması gereklidir); dolayısıyla burada bilginin olumsuzlanması, bu bilginin bağlı bulunduğu şeyin olumsuzlanması yerine konmuş, böylece de bilginin olumsuzlanmasıyla bilinen olumsuzlanmıştır.”¹⁰⁸ İbnü'l-Müneyyir'e göre ise, bilginin olumsuzlanmasıyla o bilginin bağlı bulunduğu bilinenin olumsuzlanması, yalnızca Allah'ın ilmi için söz konusudur, çünkü Allah'ın ilmine konu olmayan şeyin, mevcudiyeti de söz konusu olamaz, dolayısıyla da bir şey, o şeyin varolduğuna ilişkin ezeli ilmin olumsuzlanması yoluyla olumsuzlanabilir. Lakin bu durum Allah'ın ilmine mahsusdur, mahlukatın bilgisi için böyle bir mülâzemetten bahsedilemez; hal böyle iken Zemahşerî bunu umumi bir mülâzemet olarak değerlendirmiş, yani bu özelliğin ilâhî bilgisinin yanı sıra beşerî bilgi için de geçerli olduğunu düşünmüştür. Zemahşerî vehmen böyle bir kanaati dillendirmiştir, yoksa, itikadi bakımdan böyle bir izahı benimsemesi imkansızdır.¹⁰⁹

İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin bu nitelikte izah ve yorumlarda bulunmasının sebebi, onun kimi zaman, tercih ettiği lisanî vecihlerin tevhit edeceği anlam ile mezhebi telakkilerinin çelişeceğinin farkına varamamasıdır. Nitekim o, Zemahşerî'nin Nisâ 4/83. ayetteki “illâ kalilen” ifadesini “ve lev lâ fadlüllâhi aleyküm ve rahmetühü le't-teba'tümüş-şeytâne” ifadesinden istisna kılmasını bu kabilden addetmektedir. Çünkü ona göre Zemahşerî izahında “istisna bir önceki cümleden olur” şeklindeki yaygın kabulü esas almış, lakin bu kabulün, mezhebî telakkileriyle çelişen bir anlamı intaç ettiğini fark edememiştir.¹¹⁰

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin bu nitelikteki çelişkileriyle karşı karşıya geldikçe sevincinden kendini tutamamakta ve onu çelişkiye düşürdüğü için Allah'a hamd etmektedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin Tevbe sûresi 9/73. ayete ilişkin izahlarıyla ilgili olarak şöyle demiştir: “Onu, kimi zaman bizim lehimize olan bir kanıtı, kendi aleyhine olacak bir konuda dillendirmesini sağladığı için Allah'a hamd ediyorum.”¹¹¹

¹⁰⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 43. Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin “ma'dûm”un “şey” kapsamında yer alıp almadığıyla ilgili kanaatleri için bkz. Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kirâbü't-tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara 1423/2003, İSAM, s. 135; Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühü ve lâ yecüzü'l-cehli bihi*, nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî, yy. 1382/1963, Müessesetü'l-Hâncî, s. 15-16; Sâbûnî, Nurettin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 1991, DİB. Yayınları, s. 147-148; Fahreddin er-Râzî, II, 81; Karadaş, Cağfer, *Bâkîllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003, Arasta, s. 28-29. Ona göre, Zemahşerî'nin Bakara 2/113. ayetteki “şey” ifadesine ilişkin izahlarında da aynı çelişkiyi gözlemlemek mümkündür. Bkz. İbnü'l-Müneyyir, I, 89-90.

¹⁰⁸ Zemahşerî, I, 219-220.

¹⁰⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 219-220.

¹¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 285/286. Zira İbnü'l-Müneyyir'e göre Mutezile bir taraftan kişinin iman ve taatini kendisinin yarattığını düşünmekte, diğer taraftan da onun taati yaratmasını sağlayacak kudretin Allah tarafından yaratıldığını, böylece Allah'ın o kimseyi hayrı murat etmeye muktedir kıldığını kabul etmektedir.

¹¹¹ İbnü'l-Müneyyir, II, 163. ayrıca bkz. Zehebî, I, 473; Goldziher, s. 150.

Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet çizgisinde izahlarda bulunduğunu tespit ettiği durumlarda ise İbnü'l-Müneyyir onu tebrik etmektedir. Nitekim o, Zemahşerî'nin Âl-i İmrân 3/185. ayetteki "Her can ölümü tadacaktır" mealindeki ifadeye ilişkin "(Bu ifade) ecirlerin tam ve eksiksiz olarak elde edilmesi o gün (yani kabirden kalkma gününde) olacaktır, o günden önce verilecekler ise (hak edilen) ecrin bir kısmı anlamınadır"¹¹² şeklindeki izahını Ehl-i Sünnet çizgisinde bir izah olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir: "Zemahşerî bu inanç noktasında mezhep mensuplarına muhalefet etmekle yerinde davranmıştır, zira onlar kabir azabını inkar etmektedirler ki Zemahşerî (burada) bunu kabul etmiştir."¹¹³

II. İBNÜ'L-MÜNEYYİR'İN EHL-İ SÜNNET SAVUNMASI

İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunmasını "Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnete Yönelttiği Eleştirileri Cevaplaması" ve "Ehl-i Sünnet Telakkisini Savunması" olmak üzere iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

A. ZEMAHŞERİ'NİN EHL-İ SÜNNET'E YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLERİ CEVAPLAMASI

Şüphesiz Zemahşerî, kimi zaman açıkça kimi zaman da üstü kapalı bir biçimde Ehl-i Sünnet'e yönelik eleştirilerde bulunmuş, bu eleştirileri bazen insaf sınırını aşmıştır. Nitekim o, çoğu zaman "Müşebbihe"¹¹⁴, "Mücebbire"¹¹⁵, "Haşeviyye"¹¹⁶, "ehlü'l-ehvâ ve'l-bida"¹¹⁷, "mubtilûn/mubtîle"¹¹⁸ gibi nitelemelerle Ehl-i Sünnet'i ve bilhassa Eş'arileri tenkit etmiş, Ehl-i Sünnet telakkileriyle yahudi ve müşriklerin telakkileri arasında benzerlik kurmuş, Ehl-i Sünnet'i dogmatiklikle¹¹⁹ ve meselelerin hakikatini kavrayamamakla¹²⁰ suçlamış, hatta bazen Ehl-i Sünnet'e beddua etmiştir.¹²¹

¹¹² Zemahşerî, I, 235

¹¹³ İbnü'l-Müneyyir, I, 235.

¹¹⁴ Zemahşerî, I, 310; I, 209.

¹¹⁵ Zemahşerî, I, 209, 311, 336.

¹¹⁶ Zemahşerî, I, 209.

¹¹⁷ Zemahşerî, I, 216. Bazı yerde ise "mubtediû hâzihi'l-ümmeti" şeklinde ifade etmektedir. Bkz. I, 209.

¹¹⁸ Zemahşerî, I, 218; II, 63.

¹¹⁹ Zemahşerî, II, 191. Nitekim Zemahşerî, Yûnus 10/39. ayette belirtildiği üzere Kur'an'ın ilâhî bir kaynaktan geldiğini kabul etmeyen Mekke müşriklerinin hakikate karşı olumsuz tavır takınmaları gibi, Ehl-i Sünnet'in de mezhebî kabullerinin dışında bir hakikatin varlığını kabul etmediklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir: "Haşeviyyeden taklit üzere yetişen kişi de böyledir. Zira o, yetiştiği öğretiyeye ya da kaleme aldığı esere muvafık olmayan bir sözü duyduğunda, -bu söz her ne kadar sahihliği bariz ve doğruluğu aşikar olma itibarıyla güneşten daha parlak da olsa-, o sözü derhal inkar eder, (onun) doğru veya yanlış oluşuna dair herhangi bir düşünüşte bulunmadan, daha onu tam duymadan, ondan tiksindir. Çünkü bu kimsenin kalbi/gönlü, yalnızca kendi mezhebinin sahih olduğu, öteki mezheplerin ise fasit olduğu düşüncesindedir." Bkz. II, 191.

¹²⁰ Sözgelimi Zemahşerî, Âl-i İmrân 3/129. ayete ilişkin izahlarında "ehlü'l-ehvâ ve'l-bida" olarak nitelediği Ehl-i Sünnet hakkında şunları söyler: "Onlar, Allah'ın ayetlerine karşı kördürler, sağırdırlar, dolayısıyla da geliş güzel davranırlar ve İbn Abbas'a nispet ettikleri "Allah dilediğine büyük günah verir, küçük günahına rağmen dilediği kimseye de azab eder" şeklindeki uydurma haberle kendilerini kandırırlar". Bkz. I, 216.

¹²¹ Sözgelimi o, İsrail oğullarının, iman etmelerinin ön koşulu olarak ileri sürdükleri "Allah'ı açıkça görme" talepleriyle Ehl-i Sünnet'in "ahirette Allah'ın görülebileceği" inancı arasında paralellik kurmakta, İsrail oğullarının yıldırımla cezalandırılmalarına benzer bir cezaya Ehl-i Sünnet'in de çarptırılması yönünde bedduada bulunmaktadır (I, 310). Zemahşerî, yahudi din adamlarının "kendilerinin cehennemde ancak

Zemahşerî'nin bu gibi açıklamalarının onun Ehl-i Sünnet'e karşı beslediği kını ele verdiğini ifade eden İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in intikamını almayı amaçladığını, bunu kendisine nasip eylediği için de Allah'a hamdettiğini belirterek, Zemahşerî'nin anılan türdeki tenkitlerini cevaplamaya girişir.¹²² Bu çerçevede o, Zemahşerî'nin kuşandığı silahı kuşanmış, Mutezilî telakkilerle Ehl-i kitabın, müşriklerin ve münafıkların kabulleri arasında paralellik kurmuş¹²³, en nihayet o da Mutezile'ye beddualar yağdırmıştır.¹²⁴ Bu meyanda o, Mutezilî telakkilerin şirk¹²⁵, sapıklık ve günah¹²⁶ ihtiva ettiğini, gerek Zemahşerî gerekse Mutezile'nin tenzihe tutunayım derken şirke düştüğünü¹²⁷, Zemahşerî'nin ayetlere yüklediği anlamların batıl¹²⁸, Mutezile'nin temel fikirlerinin ise fasit¹²⁹ olduğunu ve şerî delillerle çeliştiğini¹³⁰, Mutezile'nin bidat ehli olduğunu¹³¹ iddia etmiş, Zemahşerî'nin izah ve itikadını "vebalı/mikroplu", "vebil/hastalıklı"¹³² ve "son derece çirkin"¹³³ gibi nitelermelerle yermiştir. Hatta kimi zaman o, Ehl-i Sünnet telakkilerini savunmaksızın, yalnızca Mutezilî fikirlerin eleştirisiyle yetinmiştir.¹³⁴

Ehl-i Sünneti savunmayı görev addetmiş olmakla birlikte İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî'nin Ehl-i Sünnet'e yönelttiği kısmen üstü kapalı kimi eleştiri ve ithamlara mukabelede bulunmamıştır. Nitekim Zemahşerî'nin Âl-i İmrân 3/105. ayete ilişkin izahları içindeki göndermeleri karşısında sessiz kalmıştır. Şöyleki Zemahşerî'ye göre anılan ayette, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra ayrılığa düştükleri belirtilen kimselerden kasıt yahudiler ve hıristiyanlardır, lakin bununla birlikte bu kimselerin, İslam ümmeti içerisindeki bidat ehli olan Müşebbihe, Cebriyye ve Haşeviyye olduğu yönünde izahlar da bulunmaktadır.¹³⁵ Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Zemahşerî'nin

→ →

sayılı günler kalacakları" (Âl-i İmrân 3/24) şeklindeki iddialarıyla Ehl-i Sünnet'in, "muvahhit olan günahkar kimsenin affının Allah'ın meşîetine bağlı olduğu" ve "şefaatin büyük günah işleyenlere yönelik olduğu" kanaatleri arasında paralellik kurmaktadır (I, 182). Keza o, Ehl-i Sünnet telakkileriyle müşriklerin anlayışları arasında da benzerlik kurmakta, buradan Ehl-i Sünnet inancının şirkle mülevves olduğu sonucuna gitmektedir. Sözgelimi o, Nisâ 4/155'teki "bel tabaallâhü aleyhâ bi küfrihim" ifadesiyle ilgili izahlarında, Ehl-i Sünnet'in, "iyilik ve kötülüğün her ikisinin ardında da Allah'ın meşîetinin bulunduğu" inancıyla, müşriklerin "Allah dileseydi biz onlara (putlara) tapmazdık" (Zuhuf 43/20) sözleri arasında paralellik kurmaktadır (I, 311.).

¹²² İbnü'l-Müneyyir, I, 182; ayrıca bkz. Goldziher, s. 147. Hatta o, Tevbe sûresi 9/122. ayeti çerçevesinde Zemahşerî'ye karşı insanları uyurma görevini üstlendiği ve Allah'ın kitabını ehl-i bidatin tuzaklarından korumasına imkan tanıyacak donanımı ihtiva eden usûlü'd-dîn ve kavâid-i akâid alanında birikim elde etmeye çalıştığı için orduda görev alamadığını ifade etmekte, ancak Allah'ın rızasını kazanmasını sağlayacak bir görevi -ki bu Zemahşerî'nin eleştirisidir- ifa ettiği için de Allah'ın kendisine hüsnü tevaccühte bulunacağını umduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Müneyyir, II, 178; Zehebî, I, 469.

¹²³ İbnü'l-Müneyyir, I, 23; I, 229.

¹²⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 165; I, 309-310.

¹²⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 82; II, 189-191.

¹²⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 310.

¹²⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 31.

¹²⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 166.

¹²⁹ Zemahşerî, I, 128, 256, 273,

¹³⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 164.

¹³¹ İbnü'l-Müneyyir, I, 182.

¹³² İbnü'l-Müneyyir, I, 186.

¹³³ İbnü'l-Müneyyir, I, 256.

¹³⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 60-61.

¹³⁵ Zemahşerî, I, 209.

Müşebbihe, Cebriyye ve Haşeviyye gibi isimlendirmelerle genelde Ehl-i Sünnet'i özelde de Eş'arîliği kastettiği bilinmektedir. Hal böyle iken İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin bu gizli göndermesinin tenkidine ve Ehl-i Sünnet savunusuna girişmemiştir. Keza Zemaşerî, Âl-i İmrân 3/108'deki "vemâllâhü yürüdü zulmen li'l-âlemîn" ifadesini "suçsuz yere bir kimseyi muâhaze etmek, suçlu kimsenin cezasını artırmak veya iyi kimsenin mükafatını azaltmak suretiyle Allah hiçbir zulmü murat etmez" şeklinde izah etmiş, bu izahının ardından da, Allah'ın kabih olanı murat edebileceği ve böyle bir şeye rıza gösterebileceği kanaatinde olan kimselerden Allah'a sığındığını belirtmiştir ki¹³⁶ onun burada gönderme yaptığı zümre Eşarilerdir. Zira bilhassa Eş'arîler Allah'ın dilediğini yapıp dilediğini de yapmayabileceği kanaatindedir.¹³⁷ İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin bu tarzını de cevapsız bırakmıştır.

Öte yandan İbnü'l-Müneyyir, Zemaşerî'nin kimi itazîlî izahları hakkında da – ki o, eserini kaleme almadaki yegâne amacının bu olduğunu belirtmektedir- herhangi bir tenkitten bulunmamaktadır. Sözcüleri Zemaşerî, Âl-i İmrân 3/135. ayete ilişkin izahları çerçevesinde şöyle bir açıklamaya yer verir: "Cennet müttakiler ile günaha ısrar etmeyen müminler içindir."¹³⁸ Görüleceği üzere Zemaşerî'nin bu açıklaması, Mutezile'nin temel fikriyatıyla paralellik arz etmektedir. Şöyle ki Mutezile'ye göre günaha ısrar büyük günah, büyük günah işleyen ise cehennemde ebedi kalır.¹³⁹ Ehl-i Sünnet telakkisinin hilafına olan bu izah karşısında İbnü'l-Müneyyir'in sessiz kalması tuhaftır.

İbnü'l-Müneyyir'in sessiz kaldığı bir diğer yer de Zemaşerî'nin Âl-i İmrân 3/136'daki "ve ni'me ecru'l-âmilîn" ifadesinin tefsirinde Ehl-i Sünnet'e yönelttiği tenkittir. Nitekim Zemaşerî ayetin başındaki "cezâühüm" kelimesiyle buradaki "ecr" kelimesinin aynı anlama geldiğini, lakin aynı anlamın farklı kelimelerle belirtilmesinin, burada "bu, yapılan amele göre vacip olan bir ceza, yerine getirilen bir davranışa bağlı olarak hak edilen bir mükafattır" şeklinde bir anlam bulduğuna çarpıcı bir biçimde dikkat çekme amacına matuf olduğunu, yoksa "mubtûlun"un (Ehl-i Sünnet'i kastediyor) iddia ettikleri gibi bir durumdan bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴⁰ Zemaşerî'nin tenkit ettiği bu telakki, Ehl-i Sünnet'in "Allah'a hiçbir şey vacip değildir" anlayışı olsa gerek. Zira Mutezile –özellikle de Bağdat ekolü- iyiyi mükafatlandırıp kötüyü cezalandırmanın Allah'a vacip olduğunu belirtirken¹⁴¹ Ehl-i Sünnet, Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmayacağını ifade etmiştir.¹⁴² Hal böyle iken İbnü'l-Müneyyir bu suçlamaya ilişkin herhangi bir izah serdetmemiştir.

Benzeri bir durum Zemaşerî'nin Âl-i İmrân 3/195. ayetteki "sevâben min ın-

¹³⁶ Zemaşerî, I, 209.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, VI, 204-205; VII, 126.

¹³⁸ Zemaşerî, I, 218.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbar, İmâdüddîn Ebû'l-Hasen, *Tenzihü'l-kur'ân anî'l-metâin*, Beyrut ts, Dâru'n-Nehda el-Hadîse, s. 285; Kâdî Abdülcebbar, s. 666. Lakin bu hususta Mutezile'nin Basra ekolü ile Bağdat ekolü arasında kimi noktalarda anlayış farklılığı mevcuttur. Şöyleki Basra ekolüne göre Allah'ın asileri affetmesi ve onları cezalandırmaması "hasen" olmakla birlikte Allah günahkarlara hak ettikleri cezayı vereceğini (Kur'an'da) haber vermiştir, dolayısıyla onlara hak ettikleri karşılıkları verecektir; Bağdat ekolüne göre ise günahı düşürmek Allah için "hasen" değildir, tam aksine azabı hak eden kişiyi cezalandırmak Allah için bir zorunluluktur ve vaciptir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, s. 644.

¹⁴⁰ Zemaşerî, I, 218.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, s. 644-645.

¹⁴² Fahreddin er-Râzî, XXXI, 67.

dillâh” ifadesiyle ilgili izahlarında da görülmektedir. Nitekim o, bu ifadenin, “sevaba nail olmanın amel ile olacağını düşünmeyen kimselerin aleyhine bir tespiti” içerdiğini ifade etmektedir ki¹⁴³ burada da gönderme yaptığı zümre Ehl-i Sünnet’tir. Çünkü Ehl-i Sünnet, herhangi bir amelde bulunmadan da kula Allah’ın lütufta bulunabileceğini ve amelde bulunan kimseyi mükafatlandırmanın Allah’a vacip olmadığını düşünmektedir.¹⁴⁴

Bütün bu örneklerin de gösterdiği üzere, Zemahşerî’yi eleştirmek ve aynı zamanda da Ehl-i Sünnet’i savunmak amacıyla yola çıkmış olan İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği kimi eleştiri ve tenkitler karşısında sessiz kalmış, gerek karşıt görüşü eleştirme gerekse bağlı bulunduğu mezhebi savunma adına bir açıklamada bulunmamıştır. İbnü'l-Müneyyir’in bu sessizliği kanaatimce iki şekilde izah edilebilir: O, ya Zemahşerî’nin tarizen yönelttiği bu suçlamaları fark edememiştir, ya da bu nitelikteki suçlamalara daha başka yerlerde cevap verdiği için, belirtilen yerlerde herhangi bir izahta bulunma ihtiyacı hissetmemiştir.

B. EHL-İ SÜNNET TELAKKİSİNİ SAVUNMASI

İbnü'l-Müneyyir, Zemahşerî’nin Ehl-i Sünnet’e yönelttiği kimi suçlamalara karşı sessiz kalsa da, daha ziyade yukarıda belirttiğimiz genel tavrı doğrultusunda tepkisini dile getirmesinin ardından “sahih inanç”¹⁴⁵, “gerçek”¹⁴⁶, “en parlak hakikat ve en mutlu yol”¹⁴⁷ gibi nitelermeler eşliğinde Ehl-i Sünnet’i savunmaya girişmiş, Ehl-i Sünnet’e ait görüşlerin sahihliğini ifade etmeye çalışmıştır. Ehl-i Sünnet’i savunma çerçevesinde İbnü'l-Müneyyir’in, kimi zaman son derece ideolojik bir tavır takındığı görülmektedir. Nitekim bu çerçevede Ehl-i Sünnet’in inanç ilkelerinden birini terk eden kimsenin, dinin bütün ilkelerini terk etmiş olacağını, bunun da o kişiyi “kafir” kılacağını dahi ifade etmektedir. Pek tabii ki bu sözleriyle o, Sünnî inanç sistemini benimsememiş olan Mutezile’nin küfrünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Öyle ki o, kendilerinden Kur’an’a iman etmeleri istendiği halde -Kur’an, Tevrat’a muhalif olmamakla birlikte- yalnızca Tevrat’a iman edeceklerini söyleyen yahudiler (bkz. Bakara 2/91) ile Mutezile arasında paralellik kurmuştur. Ona göre nasıl ki yahudiler Tevrat’a muvafık olan Kur’an’ı inkar etmekle Tevrat’ı da inkar etmiş olmaktadır, aynı şekilde Mutezile de Kur’an’a muvafık olan Ehl-i Sünnet telakkilerinden birini kabul etmemekle, dinin temel prensiplerini kabul etmemiş olmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, İmam Mâlik ve Şâfiî gibi âlimlerin Mutezile’nin küfrüne kail olmalarının sebebinin de bu olduğunu belirtmekte ve şöyle demektedir: “Sahih sünnî inançlar birbirinden ayrılmazlar ve birbirleriyle örtüşürler ve birbirlerini teyit ederler, dolayısıyla onlardan birinin inkarı, onu kabul etmemektir ki bu da bütünü inkar anlamına gelir.”¹⁴⁸

¹⁴³ Zemahşerî, I, 239. Mutezile’ye göre taatta bulunmuş kimselere mükafatını vermek Allah’a vaciptir. Hatta onlar Bakara 2/40. ayetteki “Allah’ın ahdi”nden kastın bu olduğunu ifade etmektedirler. Bkz. Fahreddin er-Râzî, II, 63.

¹⁴⁴ Bâkîllânî, s. 48; Fahreddin er-Râzî, III, 39, XII, 171. Hatta Ehl-i Sünnet tövbenin kabulünü de bu çerçevede değerlendirmiş ve tövbeyi kabul etmenin Allah için bir zorunluluk olmadığını, O’nun, tövbeyi, fazlî ve ihsanî gereği kabul edeceğini ifade etmiştir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, XXVII, 27.

¹⁴⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 163.

¹⁴⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 350.

¹⁴⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

¹⁴⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 82.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Müneyyir, İslam'ı Sünnî inanç ilkelerine eşitlemiş, aka-binde de bu inançlar arasında bir ayırım yapılamayacağını ve topluca kabul edilmeleri gerektiğini, birinin reddinin tamamının reddi anlamına geleceğini belirtmiştir. Bu da göstermektedir ki her ne kadar o, Zemahşerî'yi indirgemeci davranmakla suçlarsa da, mezhebî kabulleri söz konusu olduğunda, kendisi de benzer bir tavır içine girmektedir.

İbnü'l-Müneyyir'in, savunmasında, delillendirmede bulunması kaçınılmazdır. Zira savunma, bir düşünce veya sistemi temellendirmek demektir; bu yapılırken de o düşüncenin gerek naklî gerekse aklî delillerce teyit edildiğinin, onlarla arasında bir mutabakanın bulunduğu tespitine çalışılması son derece doğaldır. İbnü'l-Müneyyir ise Ehl-i Sünnet savunmasında şu nitelikte delillendirmelerde bulunmuştur.

1. Naklî Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, Kur'anî nassların delâletine başvurmayı ihmal etmemektedir. Sözelimi Bakara 2/48 ayetindeki "yevmen" kelimesinin nekre oluşundan, kıyamette, bir kısmında şefaatin vuku bulacağı muhtelif vakit ve günlerin bulunduğu sonucuna giden İbnü'l-Müneyyir, bu çerçevede "O gün onlar arasında hiçbir yakınlık söz konusu değildir, onlar birbirlerine sual de edemezler." (Mü'minün 23/101) ve "Onlar soru sormak için birbirlerine yönelirler." (Sâffât 37/27) mealindeki ayetlerin tanıklığına başvurmuştur.¹⁴⁹ Keza o, Ehl-i Sünnet'in "hayrın da şerrin de faili Allah'tır" telakkisini teyit ve Mutezile'nin salah-aslah prensibini tenkitte "lâ yüs'elü ammâ yefalü" (Enbiyâ 21/23) ayetiyle istidlâlde bulunmuştur.¹⁵⁰

İbnü'l-Müneyyir bu şekilde bir taraftan Ehl-i Sünnet telakkisinin nasslar tarafından desteklendiğini ortaya koymaya çalışırken diğer taraftan da nassların Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine bir delâlet taşımadığını göstermeye çabalamıştır. İlk tavrıyla ilgili olarak sözelimi o, insanların içlerinden geçirdikleri bir takım kararların Allah tarafından işitildiğini ifade eden Bakara 2/227. ayetin Ehl-i Sünnet'in "kelâm" konusundaki yaklaşımını teyit ettiğini belirtmektedir. Şöyle ki Ehl-i Sünnet'e göre tüm varlıklar, yani gerek "duyu ile bilinenler" gerekse "duyu ile bilinmeyenler" işitilebilir niteliktedir; işitmenin olması için, işitilen şeyin, "ses" veya "telaffuz" şeklinde ontolojik düzlemde bir varoluşunun olması gerekli değildir. Bundan dolayıdır ki Ehl-i Sünnet, Hz. Mûsâ'nın, harf ve sestem müteşekkil olmayan kelâm-ı kadîm'i işittiği inancındadır.¹⁵¹ İbnü'l-Müneyyir, "boşama kararı" gibi zihnî bir etkinliğin dahi Allah tarafından işitildiğini ifade eden bu ayetin, Ehl-i Sünnet'in anılan telakkisinin lehine, Mutezile'nin "seslerin dışındakilerin işitilmesi aklen mümkün değildir" telakkisinin de aleyhine delâlet taşıdığını belirtmiştir.¹⁵²

İbnü'l-Müneyyir'in, nassların Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine bir delâlete sahip olmadığını ortaya koymaya çalışmasının örneğini ise onun, Yahûdiler'in "kulûbünâ ğulf" (Bakara 2/88) şeklindeki sözlerini izahında görmekteyiz. Zira ona göre bu ifade Ehl-i Sünnet'in, fiillerin yaratılmasıyla (halku ef'âli'l-ibâd) ilgili telakkisiyle çelişmez. Çünkü bu ayette, yahudilerin, kalplerinin örtülü olması

¹⁴⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 67.

¹⁵⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 156.

¹⁵¹ İbnü'l-Müneyyir bu açıklamalarıyla Ehl-i Sünnet'in "kelâm-ı nefsi" telakkisine işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet'in bu kelam anlayışı için bkz. Bâkîllânî, s. 106-110, Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-Akîdetü'n-nizâmîyye fi'l-erkânî'l-İslâmîyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Kahire 1399/1979, Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, s. 28; Sâbûnî, s. 81; Karadaş, s. 106.

¹⁵² İbnü'l-Müneyyir, I, 137.

hasebiyle iman etme kapasitesinde olmadıkları ve imana imkan bulamadıkları şeklindeki iddiaları reddedilmektedir, yoksa yaratılıştan sahip oldukları fitrat ve imanı kabul özelliklerine rağmen küfrü imana tercih etme iradesi sergilemeleri sonrasında Allah'ın, kalplerinde küfrü yaratmasının inkarı değil... İbnü'l-Müneyyir bu sebeple, ayetin, “tercihleri doğrultusunda kalplerinde küfrü yaratanın Allah olduğu”¹⁵³ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisiyle çelişmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁵⁴

İbnü'l-Müneyyir'in, Ehl-i Sünnet savunmasında dayanak aldığı naklî deliller arasında hadisler ve rivayetler de belli bir yer tutmaktadır. Sözelimi o, Ehl-i Sünnet'in “nisyan ve hataya bağlı olarak muâhazanın olmayacağı” inancını savunurken, “ümmetimden hata ve nisyan kaldırılmıştır”¹⁵⁵ hadisini esas almaktadır.¹⁵⁶ Ehl-i Sünnet'in “itaatkar kişi, cennete girme ve cehennemden kurtulma mükafatını, itaatının karşılığı olarak hak etmez. Bu mükafat ona Allah'ın bir lutfu ve fazlıdır”¹⁵⁷ telakkisini savunurken de İbnü'l-Müneyyir benzer bir anlayış sergiler. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'e göre bu durum, Nisâ 4/69. ayette ayrıcalıklı kılındıkları ima edilen nebiler, sıddıklar, şehitler ve salihler için de geçerlidir. Dolayısıyla onları ayrıcalıklı kılan itaat ve ameller de Allah'ın yaratması ve fiilidir. Bu kimselerin kudretleri, bu amelleri gerçekleştirme noktasında hiçbir etkiye sahip değildir. Hatta Allah, onlarda itaati yaratmış ve bu itaata bağlı olarak da onları mükafatlandırmıştır; şu halde “taat/itaat” da Allah'ın fazlıdır, bu taata terettüp eden sevap da.¹⁵⁸ İbnü'l-Müneyyir Ehl-i Sünnet'in bu telakkisini temellendirmede hadise başvurur. İstidlalde bulunduğu hadis şudur¹⁵⁹: Hz. Peygamber (sav.) “Hiçbiriniz, cennete, ameli sayesinde giremeyecek, fakat Allah'ın fazl ve rahmeti sayesinde girecektir” buyurmuşlar; kendilerine “sen de mi Ya Rasûlallah?” dendiğinde ise “evet, Allah beni lütuf ve rahmetine nail kılmadıkça ben de” buyurmuştur.¹⁶⁰

2. Dilsel Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında dilsel delillere tutunmayı da ihmal etmemiştir. Bu nitelikteki ilk delili, kelimelerin sözlük anlamıdır. Sözelimi o, Ehl-i Sünnet'in “iman, ameli ihtiva etmez”¹⁶¹ telakkisinin “iman” kelimesinin sözlük anlamınca teyit edildiğini, zira bu kelimenin sözlük anlamının tasdikten ibaret olup davranışı ihtiva etmediğini belirtirken, “sözlük anlam”ı esas almıştır.¹⁶²

İbnü'l-Müneyyir'in bir diğer dayanağı da Arap dilindeki farklı ifade teknikleri-

¹⁵³ Ehl-i Sünnet'in efâl-i ibâd konusundaki temel tezine göre Allah kulda iki tür fiil yaratır: 1. Kulun ihtiyarına bağlı olmaksızın yaratılan fiil 2. Kulun irade ve ihtiyarına bağlı olarak yaratılan fiil. Öyleki bunlardan ilki “halk”, ikincisi ise “kesb” olarak anılır (bkz. Bâkullânî, s. 26, 45-46, 144; Sâbûnî, s. 136). İbnü'l-Müneyyir, anılan ayette, onların irade ve ihtiyarlarına bağlı olarak Allah'ın küfrü yarattığını söyleyerek Ehl-i Sünnet'in kesb telakkisine atıfta bulunmaktadır.

¹⁵⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 81-82.

¹⁵⁵ Bu rivayetin muhtelif formları ve sıhhatiyle ilgili olarak bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlâ'l-îlbâs*, Beyrut 1351, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, I, 433-434.

¹⁵⁶ Zemahşerî, I, 172.

¹⁵⁷ Bâkullânî, s. 48; Fahreddin er-Râzî, XII, 171.

¹⁵⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 279-280; II, 63.

¹⁵⁹ Nitekim Bâkullânî de “taat-sevap” ve “masiyet-îkâb” ilişkisine dair Ehl-i Sünnet'in anlayışını serdederken aynı rivayete tutunmaktadır. Bkz. Bâkullânî, s. 49.

¹⁶⁰ Buhârî, *Rikâle*, 18, Müslim, *Münâfikûn*, 71-73, 75, 76, 78; İbn Mâce, *Zühd*, 20.

¹⁶¹ Sâbûnî, s. 171-172; Fahreddin er-Râzî, II, 24-25.

¹⁶² İbnü'l-Müneyyir, I, 22.

dir. Mesela o, Ehl-i Sünnet'in "Allah'ın kudreti" ile "bu kudretin taalluk ettiği şey" arasındaki ilişkiye dair görüşünü beyan ederken Arap dilindeki ifade tekniklerini esas almıştır. Şöyle ki Ehl-i Sünnet'in Eş'arî kanadı, "şey" kelimesinin "mevcûd"u ihtiva ettiğini düşünmüştür. Daha açık bir ifadeyle Eş'arî kelimciler, "mevcûd" olmadığı halde, kendisine kudretin taalluk etmesi, yani Allah'ın kudreti tarafından yaratılması kesin olanları da "mevcûd" kapsamında değerlendirmiş ve buna bağlı olarak da bu türden olanların "şey" kapsamına gireceğini ifade etmişlerdir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'e göre "innellâhe alâ külli şey'in kadîr" ayeti, Allah'ın yaratıcı kudretinin taalluk alanına girenleri kapsamaktadır.¹⁶³ İşte İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet'in bu telakkisine "men katele katîlen felehû selebühû" ifadesini delil göstermiştir. Bu ifadeye göre henüz ölmemiş biri hakkında geleceğe atfen "ölü" tabirinin kullanılması geçerlidir. O halde Allah'ın kudretinin taalluk alanına giren "adem-i mevcûd"lara "şey" denmesi de geçerlidir. İbnü'l-Müneyyir bu fikri şöyle açıklamıştır: "Kudret, makdûruna müteallik olur, buna bağlı olarak da onu meydana getirir, işte o zaman o makdûr, 'şey' olur. Kudretin bir şeye taalluk etmesi, sonuç itibarıyla kesin olduğunda, onun hakkında 'şey' deme imkanı doğar. Nitekim bu 'men katele katîlen felehû selebühû' kabilindedir. İnsanlar, bir şeyi, sonunda galip ihtimalle olacağı şeyle isimlendirdiklerine göre, o şeyi, kesin olarak olacağı şey ile isimlendirmeleri pekala mümkündür."¹⁶⁴

İbnü'l-Müneyyir, Bakara 2/31. ayet çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in "isim-müsemmanın aynıdır"¹⁶⁵ telakkisini temellendirmede de yine Arap dilindeki ifade tekniklerini dayanak almıştır. Bu telakkinin benimsenmesi durumunda, Bakara 2/31'deki "esmâi hâülâi" ifadesi, "bir şeyin kendisine izafesi" kabilinden olmaktadır. İbnü'l-Müneyyir, "nefsü zeyd" örneğinde olduğu gibi bunun Arap dilinde geçerli bir ifade tarzı olduğunu belirtmiş, bu ifadenin "hakikatü zeyd" anlamına gelmesi gibi, ayetteki "enbiûnî bi esmâi hâülâi" ifadesinin de "enbiûnî bi hakâiki hâülâi" anlamına geleceğini kaydetmiştir. Zira bu durumda "hakâik" kelimesi, "hâülâi"den daha umumi olmakta, daha umumi olan ile daha hususi olan arasında bir farklılık söz konusu olduğu için de bu tarz bir izafet geçerli olmaktadır.¹⁶⁶

İbnü'l-Müneyyir, Allah'ın, inkar eden ve zulmeden kimseleri bağışlamayacağını ve onları, içinde ebedi kalacakları cehennem yolu hariç herhangi bir yola ulaştırmayacağını bildiren Nisâ 4/168-169. ayetlerin "muvahhit olan günahkar kimsenin bağışlanmasının Allah'ın meşîetine bağlı olduğu"¹⁶⁷ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisini nakzetmediğini belirtirken de yine ifade tekniklerine dayanmaktadır. Zira ona göre ayetteki her iki fiil de -"küfretme" ve "zulmetme"- cemî ism-i mevsûlün sılasıdır, dolayısıyla her iki fiilin bir arada bulunması gerekir. Yani ayette kastedilen, hem kafir olan hem de diğer günahları işleyen kimsedir. İbnü'l-Müneyyir bu durumu "ez-zeydûn kâimûn" ifadesiyle örneklendirir. O, bu ifadedeki "kalkma" eyleminin her bir Zeyd'e nispet edildiğini, bu fiile başka bir fiilin atfedilmiş olması durumunda, atfı gerçekleşen eylemin de yine her bir Zeyd'e nispet edilmiş olacağını ifade eder.¹⁶⁸

İbnü'l-Müneyyir'in bir diğer dilsel dayanağı da Ehl-i Sünnet telakkisinin bizzat

¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, XXX, 52.

¹⁶⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 43.

¹⁶⁵ Bâkîllânî, s. 60; Sâbûnî, s. 76; Fahreddin er-Râzî, I, 108-109.

¹⁶⁶ İbnü'l-Müneyyir, I, 62-63.

¹⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, VII, 94; X, 124-125.

¹⁶⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 315-316.

Kur'an tarafından desteklendiği fikridir. Diğer bir ifadeyle o, savunmasında, ayetlerin lafzi delâletine de başvurmuştur. Mesela o Ehl-i Sünnet'in şefaath hakkındaki görüşünü temellendirmede¹⁶⁹, Bakara 2/48 ayetindeki "yevmen" kelimesinin nekre/belirsiz oluşuna tutunmuştur. Ona göre, bu kelimenin nekre oluşu, ahirette muhtelif vakit ve zamanların varolduğu ve şefaatin bu vakitlerin bir kısmında vuku bulacağı yönünde bir anlam taşımaktadır.¹⁷⁰ İbnü'l-Müneyyir'e göre, Bakara 2/167'deki "ve mâ hüm bi hâricîne mine'n-nâr" ifadesinin lafzî yapısı da, yalnızca kafirin cehennemde ebedi kalacağı, günahkar kimsenin -her ne kadar büyük günah işlemede ısrar etse de- tevhit inancı sayesinde oradan çıkacağı¹⁷¹ şeklindeki Ehl-i Sünnet telakkisinin aleyhine değil, lehine bir anlam taşır. Zira, ayetin ilk bölümü mübtedâ konumunda bir zamirdir, bu ifade düzeni ise, dil bakımından, tahsis ve hasr ifade eder, dolayısıyla da ayet yalnızca kafirleri kapsamaktadır. Diğer bir deyişle ona göre, ayetin literal yapısı, hasr/tahsis ifade eder niteliktedir, dolayısıyla da ayet "cehennemden çıkmanın olumsuzlanmasının" yalnızca kafirler hakkında söz konusu olacağı, onların dışında kalan ve muvahhit olmalarına rağmen işledikleri günahlar sebebiyle cehennemde bulunanlar için böyle bir olumsuzlamadan bahsedilemeyeceği şeklinde yorumlanmalıdır.¹⁷² O, Bakara 2/253'de "velev şâe" ifadesinin tekrarının da yine Ehl-i Sünnet'in telakkisi lehine bir delâlete sahip olduğunu belirtmiştir. Zira ona göre, buradaki tekrar, meşiet-i ilâhiyenin, ayette bahsi geçen özel konuda, yani onların birbirleriyle çatışmalarında etkin olduğu gibi, vuku bulan bütün fiillerde de etkin olduğunu belirtmektedir. Öyle ki bu durumda ayetin lafzî yapısı, Ehl-i Sünnet'in "her şey Allah'ın dilemesine/küllî iradeye bağlıdır"¹⁷³ telakkisini teyit etmiş olmaktadır ki ayetin devamındaki "velâkinnellâhe yefalü mâ yürîd" ifadesi de -ona göre- bu anlamı dile getirmektedir.¹⁷⁴

İbnü'l-Müneyyir, Ehl-i Sünnet telakkisinin nasslara dayandığını, bu noktada nasslar ile Ehl-i Sünnet inancı arasında herhangi bir uyuşmazlığın bulunmadığını göstermeye yönelik dilsel izahlarda bulunurken, izahlarının geçerliliğini iddiada, Şibeveyhi gibi dilcilere referansta bulunmayı da ihmal etmemektedir.¹⁷⁵

3. Mantıkî Deliller

İbnü'l-Müneyyir, savunmasında mantıkî delillerle istidlâlde bulunmayı da ihmal etmez. Sözelimi o, "lâ tüdrikühü'l-ebşâr" (En'âm 6/103) ayetinin, Allah'ın görülmesinin imkansız olduğu anlamına gelmediğini, bu ayetin, "muvahhit olan kimseler ahirette Allah'ı görecekler"¹⁷⁶ şeklindeki Sünnî düşünceyi olumsuzlamadığını delillendirmede, Arap dilinin imkanlarını kullanmanın yanı sıra mantıkî verilerle de istidlâlde bulunmaktadır. Şöyle ki İbnü'l-Müneyyir'e göre "el-ebşâr" kelimesindeki "el" takısı umum bildirdiğinden ayet "lâ tüdrikühû küllü'l-ebşâr" takdirindedir. "Lâ tüdrikühû küllü'l-ebşâr" ifadesinin selbi ise, "küllî olanın selbi cüzî olur" mantık kuralı gereği, cüzî olur. Yani küllî olanın olumsuz kılınması, tek bir fert de olsa, onun bazı

¹⁶⁹ Ehl-i Sünnet'in şefaath görüşü için bkz. Bâkılânî, s. 168 vd.; Sâbûnî, s. 165-167.

¹⁷⁰ İbnü'l-Müneyyir, I, 67.

¹⁷¹ Fahreddin er-Râzî, III, 144-145, VII, 94.

¹⁷² İbnü'l-Müneyyir, I, 106-108.

¹⁷³ Fahreddin er-Râzî, III, 120.

¹⁷⁴ İbnü'l-Müneyyir, I, 152.

¹⁷⁵ İbnü'l-Müneyyir, I, 69-70.

¹⁷⁶ Bâkılânî, s. 176; Sâbûnî, s. 92 vd.

fertlerinin olumsuzlanmasıyla olur ki bu durumda da “lâ tüdrikühû'l-ebşâr” ifadesinde “görme”, bazı gözlerden olumsuzlanmış, bazıları için ise bunun imkan dahilinde bulunduğu bildirilmiş olmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet’in anlayışı da bu doğrultudadır. Çünkü onlar “görme”nin, muvahhitler için söz konusu olacağını belirtirler, kafirler için ise bunu olumsuzlarlar. İbnü'l-Müneyyir, bu mantıkî izahın geçerli olduğunu, zira cins bildiren “el” takısı ile marife kılınmış bir ifadenin başına “küllü” gelmesi arasında, bu anlamda bir farkın bulunmadığını belirtmektedir.¹⁷⁷

Bu meyanda şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, daha ziyade zikri geçen delillere dayanmakla birlikte, Ehl-i Sünnet telakkisini teyit eden delillerin bunlardan ibaret olmadığını, buna ilişkin çok sayıda aklî ve naklî delil bulunduğunu da ifade etmektedir.¹⁷⁸ Eserini kaleme almadaki asıl amacının, Zemahşerî'nin eleştirisi olduğunu, dolayısıyla delillerin tamamını zikretme gibi bir maksadının bulunmadığını belirten İbnü'l-Müneyyir, delilleri Zemahşerî'nin eleştirisinin hak ettiği ölçüde kaydettiğini, ayrıntı için kelim kaynaklarına bakılması gerektiğini ifade etmektedir.¹⁷⁹

SONUÇ

İbnü'l-Müneyyir'in Ehl-i Sünnet savunması, daha ziyade karşıt düşüncenin eleştiri ve tenkidi üzerinden yürütülen bir savunma niteliğindedir. Tabiri caizse o, Mu'tezile'yi yermek suretiyle Ehl-i Sünneti tanımlamaya çalışmıştır. Savunma, bir düşünce veya sistemin, meşruiyetini ortaya koymak, görüş ve kanaatlerini temellendirmek amacıyla başvurduğu ve temel dayanağı delillendirme olan bir etkinlik olması hasebiyle İbnü'l-Müneyyir, naklî ve aklî delillendirmelere gitmeye çok özen göstermiştir. Bu çerçevede o, Ehl-i Sünnet düşüncesinin nasslara dayandığını ve aklî delillerle örtüştüğünü göstermeye çalışmış ve bu hususiyeti Ehl-i Sünnet ekolünün teorik yapısına meşruiyet atfeden bir unsur olarak kaydetmiştir.

Kadim geleneğimizdeki benzerleri gibi İbnü'l-Müneyyir'in savunması da her ne kadar naklî ve aklî delillere dayalı olarak yürütülen bir etkinlik gibi gözükse de, gerçekte duygusallığın, tepkiselliğin ve önyargıların hakim olduğu bir etkinliktir. Zira burada amaç, bir hakikatin ortaya çıkmasına vesile olmaktan öte, belli bir düşüncenin üstünlük kazanmasını, bunun yanında karşıt düşüncenin yenilgiye uğratılmasını sağlamaktır. Bu sebeptendir ki İbnü'l-Müneyyir, savunmasında, sürekli olarak karşıt düşüncenin zayıf noktalarına işaret etmiş, bunu yaparken de çoğu zaman alaycı bir üslup kullanmıştır.

İbnü'l-Müneyyir savunmasında kimi zaman dogmatik bir tavır sergilemiştir. Bu tarz bir tavrı intaç eden en temel etken, savunmanın, savunulan düşünce biçiminin sahih, geçerli ve nesnel olduğu kabulünü esas alıyor olmasıdır. Tabiatıyla bu durumda belli bir düşünce sisteminin dinî nassa yüklediği anlam ile nass arasında ayniyet kurulmuş olmakta, tabiri caizse o sistemin söylemi ilahî hitabın yerine konmaktadır. Nitekim İbnü'l-Müneyyir'in, Ehl-i Sünnet telakkileriyle Kur'an nassı arasında ayniyet kurması, bu telakkilerden herhangi birini kabul etmemenin dinin temel prensiplerini kabul etmeme olacağını belirtmesi, bu yaklaşımın ürünüdür.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki bu yazı çerçevesinde İbnü'l-Müneyyir'le

¹⁷⁷ İbnü'l-Müneyyir, I, 174-175.

¹⁷⁸ İbnü'l-Müneyyir, I, 30-31.

¹⁷⁹ İbnü'l-Müneyyir, I, 70-71.

ilgili olarak zikrettiğimiz tutumlar, salt onun savunmasına has özellikler değildir. İslam ilim geleneğinde benzer tutum ve tavırlara çokça rastlamak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Müneyyir çerçevesinde zikrettiğimiz, “kendi düşüncesinin naklî ve aklî delillere dayandığını, buna karşın karşıt düşüncenin bu delillerden yoksun olduğunu, hatta bu türden deliller tarafından çürütüldüğünü iddia etmek”, “kendi yorumlarına nesnellik atfetmek”, “karşıt düşünceyle ilgili değerlendirmelerde alaycı bir üslup takınmak” şeklindeki yaklaşımların tamamını diğer savunma türlerinde de görmek mümkündür. Nitekim itizalî düşünceyi savunma amacıyla kaleme alınmış olan *el-Keşşâf* da mezkur yaklaşımları yansıtan ifadelerle doludur.

