

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**KELAM KONULARININ KUR'ÂN MERKEZLİ
TARTIŞILMASI BAKIMINDAN KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ
TEFSİRİ HÂŞİYESİNDE KESB NAZARİYESİ**

Doktora Tezi

BURCU DİLEK

İstanbul 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**KELAM KONULARININ KUR'ÂN MERKEZLİ
TARTIŞILMASI BAKIMINDAN KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ
TEFSİRİ HÂŞİYESİNDE KESB NAZARİYESİ**

Doktora Tezi

BURCU DİLEK

Danışman: PROF.DR. ABDULHAMİT BİRİŞİK

İstanbul 2021

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	: Burcu Dilek
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Programı	: Tefsir
Tez Danışmanı	: Prof.Dr. Abdulhamit Birışık
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora – Mayıs 2021
Anahtar Kelimeler	: Tefsir, Kur’ân, İsmail Konevî, Kesb, Hâşiye

ÖZET

İsmail Konevî Efendi *Envâru’t-tenzîl* hâşiyesinde ayetler bağlamında birçok kavram ve tartışmayı ele almıştır. Bunlar arasında kesb, hâşiyede sıklıkla vurgulanan bir nazariye olarak karşımıza çıkmaktadır. Konevî doğrudan veya dolaylı olarak kulların fiilleriyle ilişkilendirdiği ayetleri kesb nazariyesi çerçevesinde te’vîl etmiş ve yaşadığı dönemin öne çıkan kaynak ve tartışmalarını hâşiyesine taşımıştır. Hâşiyede mezkûr konuya dair tefsir faaliyeti bir nazariye üzerinden sistemli ve çok boyutlu olarak yürütülmüştür.

Bu çalışmada Konevî’nin *Envâru’t-tenzîl* hâşiyesinde, kesb nazariyesinin insan fiilleriyle ilgili ayetlerin yorumuna ne şekilde etki ettiği incelenmektedir. Müellifin bir teori çerçevesinde ayetleri yorumlarken hangi geleneği takip ettiği ve bu geleneğin Konevî’nin tercihlerine nasıl yansıdığı üzerinde durulmaktadır. Bu minvalde ilk olarak Konevî’nin hayatı ve eserleri, kesb nazariyesi ve nazariyenin tefsir tarihindeki izdüşümü ele alınmaktadır. Böylece Konevî’nin nazariyeyi tartışma biçimi ve benimsediği düşünce geleneği tespit edilmiştir. Daha sonra Konevî’nin kesb nazariyesi ve ilgili tartışmaları hâşiyeye nasıl tatbik ettiği ortaya koyulmaktadır. Bunun sonucunda Konevî’nin ayetleri son dönem Mâtürîdî düşünce geleneğine göre te’vîl ettiği tespit edilmiştir. Özellikle cüz’î irade konusunda söz konusu Mâtürîdî etkinin Sadrüşşerîa ve “Mukaddimât-ı Erbaa” ile öne çıktığı görülmüştür. Neticede kesb nazariyesinin hâşiye boyunca müellifin insan fiilleriyle ilgili ayetleri tefsir etme yönteminde ciddi bir etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Burcu Dilek
Field : Basic Islamic Sciences
Programme : Quranic Exegesis (Tafsir)
Supervisor : Prof. Dr. Abdulhamit Birişik
Degree Awarded and Date : PhD – May 2021
Keywords : Tafsir, Qur'an, Ismail Konawi, Kasb, Hashiya

ABSTRACT

Ismail Konawi deals with many concepts and debates in the context of verses in his *Anwar al-Tanzeel* hashiya. Among them, 'kasb' appears as a theory that is often emphasized in his hashiya. Konawi interpreted the verses that associates with human acts within the framework of the theory of kasb and examined the prominent sources and discussions of the period in which he lived. In his hashiya, the tafsir on the aforementioned subject is carried out in a systematic and multidimensional manner through a theory.

In this research, the impact of kasb theory on the interpretation of the verses related to human acts is examined in Konawi's *Anwar al-Tanzeel* hashiya. Which tradition the Konawi followed while interpreting the verses within the framework of a theory and what extent such tradition influenced the preferences of author is emphasized. In this regard, first the life and works of Konawi is presented, and then the theory of kasb and its reflection in the history of tafsir is discussed. Thus, the way in which Konawi discussed theory and the tradition of thought adopted by him has been found out. Thereafter, how Konawi applied the theory of kasb and related discussions to his hashiya is examined. Thereby it has been determined that Konawi explain the verses according to the post-classical Maturidite. Especially in the subject of will, it has been observed that the Maturidite effect becomes prominent with Sadr al-Sharia and "al-Mukaddimat al-Arba". As a result, it has been found that the theory of kasb has a significant impact on the author's interpretation of the verses throughout the hashiye.

ÖNSÖZ

18. yüzyılda yaşamış olan İsmail Konevî Efendi kendisinden önce kökleşen Osmanlı ilim geleneğini sürdürerek sonraki nesillere aktaran ilim adamlarından birisi olmuştur. Çok sayıda selevi gibi kendisi de kaleme aldığı *Envâru't-tenzîl* hâşiyesinde Kur'ân ayetlerini hem lugavi açıdan hem de farklı disiplinler ve nazariyeler açısından yeni bir yoruma tabi tutmuştur. Müellifin yaşadığı dönemde insan fiilleri ve cüz'î irade gibi meseleler yoğun olarak tartışıldığından kendisi de bunları ve daha spesifik bir mesele olan kesb nazariyesini genişçe tartışmıştır. Denilebilir ki Konevî'nin ayetleri yorumlamasında bu hususlar önemli bir yere sahip olmuştur.

Bu çalışma ana yapısı itibariyle, kesb nazariyesinin hâşiyeye boyunca ayet yorumlarını nasıl şekillendirdiğini konu edinmektedir. Böylece henüz kapsamlı bir çalışmaya konu olmayan Konevî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesi bir yönüyle tanıtılarak tefsirde şerh-hâşiyeye literatürünün çözümlenmesine mütevazi bir katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bunun yanında bir kelâm nazariyesinin tefsire tatbiki yöntem ve içerik açısından incelenerek yorum faaliyetinin teori üzerinden nasıl yürütüldüğüne dair bir örnek sunulmuş olacaktır.

Dört bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde Konevî'nin hayatı, eserleri, tefsir ve kelâm ilimleri açısından yetiştirdiği ortam başlıklarına yer verilmiş ardından onun Beyzâvî hâşiyesi tanıtılmıştır. Ayrıca hâşiyeye metninden hareketle müellifin itikadî kimliği belli konular bağlamında ortaya konulmuştur. İkinci bölümde “Kesb Nazariyesi”nin teşekkülü ve tefsir tarihindeki izdüşümü tespit edilerek Konevî'nin takip ettiği geleneği anlamaya yönelik bir altyapı oluşturulmuştur. Üçüncü bölüm Konevî'nin nazariyeyle ilişkili kudret, irade, teklîf gibi kavramlar ile Allah'ın fiillerine dair Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki tartışmaları ayet yorumlarına nasıl yansıttığını konu edinmektedir. Çalışmanın dördüncü bölümünde ise kesbin, hakikî-mecazî fail ve halk-kesb kavramlarının mukayesesine imkan veren ayet örneklerinde nasıl yorumlandığı üzerinde durulmaktadır. Söz konusu mukayese dünya hayatının güzel gösterilmesi (tezyin), kalplerin mühürlenmesi, hidayet-dalalet gibi hususlardan bahseden ayet grupları bağlamında ele alınmıştır. Bu ayetlerin tefsirinde kalplerin mühürlenmesi veya kulun dalaletine sevk edilmesinin, yaratma açısından Allah'ın fiili olduğu vurgulanmaktadır. Ancak Allah'ın bu fiilleri yaratmasının kulun cüz'î iradesi ile küfrü kesb etmesi ve küfürde ısrarcı olması üzerine gerçekleştiği ifade edilmiştir. Ayrıca Konevî'nin kesb yorumuna büyük ölçüde etki eden cüz'î irade kavramı ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Mezkûr başlıkta, Konevî'nin cüz'î iradeyi hâl olarak kabul etmesi ve bu iradenin fiilin tahakkukunda ifade ettiği anlam ele alınmıştır.

Çalışmamın başlangıcından nihaî şeklini almasına kadar geçen süre içerisinde çok sayıda akademisyenin katkısı ve desteği olmuştur. Öncelikle tez konusunun belirlenmesinde, çalışmanın içerik ve kurgu olarak şekillenmesinde, araştırma ve yazım aşamalarında hâsılı sürecin bütününde bana her zaman rehberlik yapan, ilmî birikimini ve tecrübelerini benimle paylaşan, öncesinde yüksek lisans tez danışmanlığımı da üstlenmiş bulunan, danışman hocam Prof.Dr. Abdulhamit Birışık'a içten teşekkürlerimi sunarım. Tez izleme jürimde bulunarak çalışmam boyunca ufuk açıcı katkılar sunan ve rehberlik yapan hocalarım Prof.Dr. Ömer Türker ve Doç.Dr. Muhammed Abay'a minnettarım. Tez savunmamda bulunup kıymetli değerlendirmeler ve tavsiyelerle tezimin olgunlaşmasına büyük katkılar sunan hocalarım Prof.Dr. Hidayet Aydar ve Doç.Dr. Harun Abacı'ya da sonsuz şükran borçluyum. Hocalarıma sunmadan önce çalışmamı okuyarak önemli tashihler yapan ve değerli fikirlerini benimle paylaşan arkadaşlarım Arş.Gör.Dr. Sümeyye Sevinç, Arş.Gör. Fatma Nur Şener, Arş.Gör. Şerife Nur Çelik, doktora süreci boyunca kendisiyle fikir alışverişinde bulunduğum ve manevî desteğini her daim hissettiğim kıymetli dostum Arş.Gör. Emine Sekme, yoğunluğuna rağmen kendisine ne zaman danışsam yardımcı olan arkadaşım Öğr.Gör. Fatma Eren en kalbî teşekkürü hak ediyorlar. Kendilerine sonsuz müteşekkirim. Tez çalışmamın son iki yılında ihtiyaç duyduğum her türlü desteği sağlayan Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof.Dr.Bilal Gökçır'a, bölüm ve anabilim dalı başkanlarıma, danıştığım her konuda bilgisini benimle paylaşan Arş.Gör.Dr. İmam Rabbani Çelik'e de teşekkür borçluyum.

İlim yolculuğumun bu uzun ve meşakkatli sürecinde her zaman yanımda olan, desteklerini ve dualarını hiçbir zaman üzerimden eksik etmeyen anneme ve babama ne kadar teşekkür etsem az kalacaktır. Rabbim bu ilmî çabanın manevi ecrinden onları da müstefid etsin. Benimle birlikte sabırla tüm zorlukları yaşayan, süreç içerisinde sıkıntıları hafifleten, benimle hemrâh olan eşim Muzaffer Can Dilek'e ve tezle birlikte büyüyen oğullarım Edib Affan ile Ali Mahir'e en içten teşekkürlerimi sunarım.

Burcu Dilek
İstanbul, Mayıs 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	vii

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	2
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ	4
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜR İNCELEMESİ	6
IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI	10

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMAİL KONEVÎ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BEYZÂVÎ TEFSİRİ HÂŞİYESİ

I. İSMAİL KONEVÎ EFENDİ VE ESERLERİ	13
A. HAYATI	13
B. İLMÎ ŞAHSİYETİ	16
1. Etkilendiği Tefsir Mirası	16
a. Tefsir Eğitimi ve Okutulan Tefsirler	16
b. Döneme Dair Genel Değerlendirme ve Tartışmalar	18
2. Kelâm İlmi Açısından Yetiştirdiği Ortam	21
C. ESERLERİ	26
1- Kelâm ve Mantık Risaleleri	27
2. Tefsir Risâleleri	30
3. Lugata Dair Risaleleri	31
II. KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ TEFSİRİ HÂŞİYESİ	32
A. KONEVÎ'NİN LUGAVÎ İZAHLARI	37
B. KIRAAT FARKLILIKLARINA DAİR AÇIKLAMALARI	41
C. RİVAYETLERİ DEĞERLENDİRMEDE GÖSTERDİĞİ HASSASİYET	45
D. FIKHA VE USÛLÜNE DAİR AÇIKLAMALARI	48
E. BEYZÂVÎ'NİN MAKSADINI AÇIKLADIĞI YERLER	50
F. BEYZÂVÎ'NİN TE'VİLLERİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER	52
G. FARKLI EKOLLERİN YAKLAŞIMLARINI MUKAYESE ETMESİ	53
H. HÂŞİYEDEKİ YÖNTEMİNE DAİR HUSUSLAR	55
III. HÂŞİYEDEKİ TARTIŞMALAR IŞIĞINDA KONEVÎ'NİN İTİKADÎ KİMLİĞİ	57

İKİNCİ BÖLÜM

KESB NAZARİYESİ VE NAZARİYENİN TEFSİR TARİHİNDEKİ İZ DÜŞÜMÜ

I. KESB NAZARİYESİ	67
A. KESBİN KELİME ANLAMI VE KUR'ÂN'DA KULLANILDIĞI BAĞLAMLAR	67
B. KESB NAZARİYESİ VE NAZARİYENİN TEŞEKKÜL SÜRECİ	69
1. Nazariyenin Genel Tanıtımı	70
2. Kesb Nazariyesinin Ortaya Çıkışı ve Şekillenmesi	71
3. Kesb Nazariyesinin İlişkili Olduğu Kavramlar	79
II. KESB NAZARİYESİNİN TEFSİR TARİHİNE ETKİSİ	93
A. KESB NAZARİYESİNİN ŞEKİLLENMESİNDEN ÖNCE İLGİLİ AYETLERİN YORUMU	97

B. KESB NAZARİYESİ VE İLGİLİ TARTIŞMALARIN TEFSİRLERE YANSIMASI	102
1. Allah'ın Fiilleri Konusuyla İrtibatlandırılan Ayetlerin Te'vili	105
2. Kulların Fiilleri Tartışmalarına Konu Olan Ayetlerin Te'vili.....	112
3. İrade ve Meşîet Kavramı Bağlamında Ayetlerin Te'vili.....	118

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KONEVÎ HÂŞİYESİNDE KESB NAZARİYESİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE ALLAH'IN FİİLLERİ

I. NAZARİYENİN İRTİBATLI OLDUĞU KAVRAMLARIN HÂŞİYEDEKİ İZDÜŞÜMÜ	126
A. HÂŞİYEDE KUDRETE/İSTİTAATA YÖNELİK TARTIŞMALAR	126
B. İRADE VE MEŞİET KAVRAMLARININ ZİKREDİLDİĞİ AYETLERE DAİR İZAHLAR	131
1. Ayetler Bağlamında Konevî'nin İrade Kavramına Dair İzahları	132
a. İrade Tanımı.....	132
b. Ayetlerde Zikredilen Kelime veya Edatlardan Hareketle Allah'ın İradesinin Mahiyeti.....	138
c. Kaza ve Ezelfî İrade İlişkisinden Bahsettiği Ayetler	143
2. Meşîet Fiilinin Zikredildiği Ayetlere Getirdiği İzahlar	147
C. TEKLÎF YAKLAŞIMINDA HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEĞİN TESİRİ	152
II. NAZARİYENİN "HALK" BOYUTU: ALLAH'IN FİİLLERİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMINI TEMELLENDİRDİĞİ AYETLER	158
A. ASLAH TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE AYETLERİ YORUMLAMASI	158
B. ALLAH'IN FİİLLERİNİN BİR GARAZA MEBNÎ GERÇEKLEŞMEK ZORUNDA OLMAYIŞI	164
C. HİÇBİR FİİLİN ALLAH'A VACİP OLAMAYACAĞI	167

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HÂŞİYEYE GÖRE KULUN FİİLİNDE ETKİ ALANI OLARAK KESB NAZARİYESİ

I. HÂŞİYEDE KESBİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	173
II. KESBİN HAKİKÎ-MECAZÎ FAİL KAVRAMLARI İLE İLİŞKİSİNİ ORTAYA KOYDUĞU AYETLER	177
A. YARATMA BAKIMINDAN HAKİKÎ FAİLİN ALLAH OLDUĞUNU VURGULADIĞI AYETLER	177
B. İKA' (إيقاع) OLARAK KESB VE FİİLİN KÂSİBE İSNADININ MAHİYETİ	180
1. Saffat Sûresinin 96. Ayeti Bağlamında Kesbi İka' (إيقاع) Olarak Değerlendirmesi	181
2. Fiilin Kâsibe İsnadının Hakikî Oluşu.....	183
C. AYETLERDE GEÇEN TEZYİN FİİLİNİN İSNADIYLA İLGİLİ TARTIŞMALAR	189
D. YARATMANIN VE KESBİN ETKİSİNİN KIYASLANDIĞI AYET GRUPLARI.....	194
1. Kalplerin Mühürlenmesinden Bahseden Ayetleri Te'vil Şekli.....	194
2. Ayetlerde Zikredilen Hidayet ve Dalaletin Failine Dair Yaklaşımı	201
III. CÜZ'Î İRADE İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜNÜN AYETLERİN YORUMUNA ETKİSİ.....	208
A. AYETLERDEKİ CEBRÎ ÇAĞRIŞIMIN ÇÖZÜMÜ: CÜZ'Î İRADEİNİN HÂL KABUL EDİLMESİ	208
B. ALLAH'IN İRADESİNİN KULUN İRADESİ ÜZERİNE TAHAKKUKU	214
SONUÇ.....	218
KAYNAKÇA.....	222

KISALTMALAR

a.e.	: aynı eser
a.mlf.	: aynı müellif
a.s.	: aleyhisselam
a.y.	: aynı yer
b.	: Bin, İbn
bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı, baskısı
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
İSAR	: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı
nşr.	: Neşreden, tahkik eden ve kitaba birtakım ta'lik yazan
nr.	: Numara
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Râdiyellâhu anhü/anhâ
s.	: Sayfa
s.a.	: Sallallâhu aliyhi ve sellem
Sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	: Tarihsiz
v.dğr.	: Ve diğerleri
vr.	: varak



I. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Tefsir tarihinin mahiyeti ve kapsamı hususunda farklı görüşler serdedilmesine rağmen ilk tefsir faaliyetlerinin Hz. Peygamber (s.a.) ile başladığı açıkça görülmektedir. Sahabeden ve sonraki nesillerden aktarılan münferit rivayetler veya onların derlemeleri ile tefsir faaliyetleri canlılık kazanmıştır. Hicrî IV. asır ve sonrasında yazılan tefsirlerde ise lafza dair açıklamaların yanında fıkıh ve kelâm ilminin tartışmaları te'vîl faaliyetine yön vermiştir. İlk dönem kelâm ve fıkıh tartışmalarının ortaya çıkışı ve şekillenmesinde ayrıca sorunların çözümünde Kur'ân ayetleri çok büyük bir rol oynamış, bu tarihten itibaren tefsir faaliyetleri diğer alanlardan bağımsız, güncel tartışmalardan uzak bir yorum faaliyeti olmamıştır. Yazılan eserlere bakıldığında Arap dili, kelimeler, fıkıh, usûl gibi ilimlerin tefsirlerde azımsanmayacak bir kapsama sahip olduğunu görebilmekteyiz. Dolayısıyla başlangıçta lafız merkezli anlama faaliyeti, süreç içerisinde ilimlerin teşekkülü ve tartışmaların seyrine göre farklı bir mahiyet kazanmıştır. Birçok müfessir artık ayetleri yorumlarken kendi ön kabullerini bu yorumlara yansıtmaktan uzak kalamamıştır. Öyle ki bir âyetin muhkem veya müteşabih olarak değerlendirilmesinin mezhebî kabullere göre şekillendiği örnekler görülmüştür.

Bu bağlamda Taberî (ö. 310/923), Mâturîdî (ö. 333/944), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Beyzâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310) gibi müfessirlerin eserleri, ihtiva ettiği tartışmalarla tefsir tarihini büyük ölçüde şekillendirmiştir. Zikredilen büyük örnekler yoluyla tefsirlerde lugavî izahların yanında tarih, kelimeler, fıkıh, usûl ve felsefe gibi disiplinlere dair açıklamalar yer almıştır. Bu süreç Osmanlı dönemine kadar gelişerek devam etmiş ve Osmanlı döneminde karşımıza hem müstakil tefsirler hem de farklı bir yazım tarzı olarak şerh-hâşiye-ta'lika türü eserler çıkmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i gibi az sayıdaki tam ve kapsamlı tefsirlerin yanında, ilim camiasında hüsn-i kabûl görmüş Arapça tefsirlere şerh ve hâşiye türünden eserler yazılması Osmanlı tefsir geleneğinin en önemli hususiyeti olarak kendisini göstermiştir. Dil ve belâgat açısından tefsirde yeni bir açılım sağlamaları ve veciz bir üslupla yazılmaları sebebiyle özellikle Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı ve Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i üzerine çok fazla şerh-hâşiye türü eser kaleme alınmıştır. Söz konusu dönemde artık İslâmî ilimlerin konuları ve kavramları büyük oranda oluşmuş ve yerleşmiş olduğundan gerek tefsirler gerekse hâşiye ve şerhlerde bu kavramlar yoğun bir biçimde işlenmiştir.

İlk dört asır içerisinde yaşanan sosyal ve siyasi olaylar ayrıca tercüme faaliyetleri farklı kelâm tartışmalarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçten müfessirler de haliyle etkilenmişler ve ayetleri mensubu bulundukları ekollerin perspektifine göre yorumlama yolunu seçmişlerdir. Sonuçta bir ayetle ilgili birbirinden çok farklı, hatta zaman zaman zıt denilebilecek yorumlar ortaya çıkmıştır. Söz konusu meselelerden birisi de kulların fiilleri, daha genel ifadesiyle kader meselesidir. Kulların, fiillerinin meydana gelmesinde bir etkileri olup olmadığı konusu Cebriyye ve Kaderiyye ekolleri arasında tartışılmaya başlanmış, zamanla Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye ekolleri ile sistemli bir şekilde ele alınmıştır. Eş'ariyye'nin ve Mâtürîdiyye'nin birtakım değişikliklerle benimsediği kesb nazariyesi ise insan fiilleri konusunda benimsenen en yaygın görüş olmuştur. Genel bir tanımla bu nazariyeye göre kulun fiili Allah tarafından yaratılmakla beraber kul tarafından kesb edilmektedir. Dolayısıyla fiilin gerçekleşmesinde Allah ve kul olmak üzere iki ayrı irade ve kudretten bahsedilmektedir. Bununla birlikte insan fiilleri tarih boyunca birçok kaynakta ele alınmış ve kesbin dışında farklı teorilere göre yorumlanmıştır. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise insan fiilleri ve cüz'î irade tartışmalarının Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) sonrası Osmanlı ilim geleneğinde tekrar canlanması sonucu konuyla ilgili pek çok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu etkiyi Konevî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesinde de net bir şekilde görmekteyiz. Konevî insan fiilleri konusuna büyük bir önem atfetmiş, konuyla ilişkilendirdiği ayetleri müteahhir dönem Mâtürîdiyye çizgisinin benimsediği kesb nazariyesine göre yorumlamıştır. Hâşiyeyi konu, kaynaklar ve tartışmalar odaklı incelediğimizde Konevî'nin birçok ayetin tefsirinde doğrudan veya dolaylı olarak fiiller konusuna atıf yaptığını görmekteyiz. Ef'âl-i ibâd tartışmalarında delil olarak zikredilen ayetlerin yanında müellif farklı bağlamlara sahip ayetlerde de özellikle hakikî-mecazî fail kavramları ve aklî mecaz teorisi üzerinden konuya değinmiştir. Ayrıca hem Beyzâvî'nin hem de Konevî'nin kelimacı olmaları tercihimizi şekillendiren hususlardan biri olmuştur. İsmail Konevî Efendi, Osmanlı Devleti'nin duraklama dönemine denk gelen 18. yüzyılda yaşamış bir isimdir. Huzur derslerine davet edilmesi, Osmanlı kelâm geleneğinde sahip olduğu konumu, aldığı eğitimler sonucu edindiği bilgi birikimiyle kaleme aldığı Beyzâvî hâşiyesi ve diğer eserleri müellifin ilmî otoritesini göstermektedir. Bununla beraber Beyzâvî hâşiyeleri arasında en kapsamlı hâşiyelerden biri olmasına rağmen Konevî hâşiyesinin bugüne kadar Türkiye'de kapsamlı bir çalışmaya konu olmaması tefsir tarihi açısından bir eksikliktir. Bu çalışmanın, Konevî'nin Beyzâvî hâşiyesi örneğinde yapılması bahsettiğimiz eksikliği bir yönüyle gidermesi açısından anlamlıdır.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Bu çalışmanın temel amacı Konevî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesinde kelâm ilminin bir konusu olan “kesb” nazariyesinin, ayetlerin te'viline nasıl etki ettiğini ortaya koymaktır. Böylece Konevî'nin yaşadığı dönemin temel kavram ve tartışmalarının, bir tefsir hâşiyesine ne şekilde yansıdığı tespit edilecektir. Nazariye yorumlanırken hâşiyede öne çıkan kaynak ve kavramlar üzerinden Konevî'nin referans aldığı gelenek ve müellifler de görülecektir. Çalışmanın konusunun kesb nazariyesi ile sınırlı tutulmasının sebebi ise Konevî'nin konuya yaptığı vurgudur. Yaşadığı dönemde insan fiilleri ve irade tartışmalarının yoğun olarak sürdürülmesi Konevî'yi de etkilemiş ve birçok ayet bağlamında insan fiilleri konusuna çeşitli açılardan değinmiştir. Bu konuda benimsediği genel nazariye ise Eş'arî ve Mâtürîdî alimlerin kabul ettiği kesb nazariyesi olmuştur. Böylece Konevî hâşiyesinde, nazariyenin ve ilgili kavramlarının ayetlerin yorumuna tefsir geleneği içerisinde yeni bir yaklaşım getirip getirmediği, gelenek içerisinde hâşiyenin insan fiilleri tartışmalarında nasıl bir konuma sahip olduğu tespit edilecektir. Çünkü tefsir tarihine baktığımızda nesnel ve tekdüze bir yorum geleneği görmemekteyiz. Farklı ekollere mensup müfessirler ayetleri yorumlarken bu aidiyetlerinden bağımsız bir te'vîl ortaya koyamamışlardır. Dolayısıyla tefsir lûteratürü tarih boyunca farklı paradigmalara ev sahipliği yapmıştır. Konevî'nin söz konusu literatürde ef'âl-i ibâda dair yaptığı yorumlar da hangi geleneğe bağlı olduğunu bize göstermesi açısından uygun bir örneklemdir.

İlk olarak çalışmanın temel başlıklarının yukarıda bahsedilen hedefi gerçekleştirmede sahip olduğu öneme işaret edilecektir. Bunu yaparken de her bir bölümde takip edilen yöntemi ve oluşturulan başlıkların içeriği kısaca ortaya koyulacaktır. Nazariyenin hâşiyede bütüncül bir şekilde ele alınmasını sağlamak adına, başlıklar oluşturulurken hâşiyenin farklı yerlerinde geçen ayetler tespit edilecek ve ilgili alt başlıklara ayrılacaktır. Böylece çalışma boyunca tartışmaların sistematik şekilde, bağlamdan kopmadan aktarılmasına gayret gösterilecektir. Bu yönetime bağlı kalacak şekilde ilk olarak birinci bölümde Konevî'nin hayatı, tefsir ve kelâm açısından beslendiği birikim ile eserleri başlıklarına yer verilecektir. Böylece daha çok, müellife dair tarihsel bir perspektif sunmaya çalışılacaktır. Bunu yapmamızın sebebi müellifin ait olduğu geleneği ortaya koyarak hâşiyesinde yaptığı yorumlara dair bir arka plan sunmaktır. Müellifin risalelerinde ele aldığı birçok tartışmanın hâşiyeye metninde de yer alması, Konevî'nin eserlerini genel hatlarıyla tanımayı gerektirmiştir. Bu minvalde müellifin risalelerine ve içeriklerine kısaca değinilecektir. Birinci bölümde açılan hâşiyenin tanıtılmasıyla ilgili başlıkta ise belli tartışmalar üzerinden Konevî hâşiyesinin kapsam ve zenginliği gösterilecektir. Ayrıca hâşiyeye metinlerinin İslâmî ilimleri bir

bütün olarak ele aldıklarını ve farklı alanlarda birikim sahibi olmadan hâşîye metinlerinde tartışılan konulara vakıf olmanın zor olduğu ortaya koyulacaktır. Çünkü örnekler üzerinden de görüleceği üzere hâşîyede lûgat, kıraat, hadis, fıkıh, usûl gibi konularda derin tartışmalar yapılmıştır. Son olarak bir mütekellim olan Konevî'nin itikadî kimliğini ortaya koymak adına belirli ayetler örneğiğinde kesbin dışındaki kelâm konularını nasıl işlediği izah edilecektir. Bu da iman mahiyeti, kalamullah, rû'yetullah gibi kelâm geleneğinde yoğun olarak tartışılan meselelerde müellifin benimsediği geleneği tespit etmemizi sağlayacaktır.

İkinci bölümde ise daha çok kavramsal bir perspektif sunularak kesbin ne olduğu, tefsir tarihinde nasıl karşılık bulduğu ele alınacaktır. Kesb kavramının ve ilgili olduğu kavramların ne olduğunu bilmeden hem Konevî'nin hem de diğer müfessirlerin fiillere dair yaptığı yorumları doğru şekilde anlayamayacağımız âşikardır. Dolayısıyla bu bölümde önce kesb nazariyesi; ilgili olduğu kavramlar ve tarihsel süreci ile tanıtılacak, ardından nazariyenin tefsir tarihine yansımaları işlenerek Konevî'nin kendi döneminde hangi görüşü temsil ettiğine dair bir altyapı hazırlanacaktır. Üçüncü ve dördüncü bölümde konu daha detaylı olarak işleneceğinden burada Bakara sûresinin 7. ve 26., Yunus sûresinin 99., Enbiya sûresinin 23., Kasas sûresinin 68., Fatır sûresinin 3., Saffat sûresinin 96., İnsan sûresinin 30. ayetleri gibi konuyla ilgili öne çıkan ayetler örnek olarak seçilecektir.

Üçüncü ve dördüncü bölüm ise çalışmanın amacına yönelik tartışmaların ele alınacağı ve değerlendirileceği bölüm olarak önem arz etmektedir. Ancak birinci ve ikinci bölümdeki veriler olmadan konuya dair bütüncül bir bakış açısı elde etmemiz zor görünmektedir. Dolayısıyla birinci ve ikinci bölümlerde elde edeceğimiz bulgular, son iki bölümdeki tartışmaları analiz etmemizde yardımcı olacaktır. Çalışmanın üçüncü bölümünde daha çok hâşîye metni içerisinde kesb nazariyesinin altyapısını anlamak adına nazariyeyle ilgili kudret, irade, teklîf gibi kavramlar ele alınacaktır. Daha sonra nazariyenin yaratma ve kesb şeklindeki iki boyutundan yaratma kudretine sahip olan Allah'ın fiillerinin mahiyeti ve aslah tartışmaları hâşîye metninden hareketle ortaya koyulacaktır. Dördüncü bölümde ise nazariyenin insanın kudretine bağlı olan kısmına daha çok ağırlık verilecektir. İlk olarak kesb kavramının Konevî hâşîyesinde nasıl tanımlandığı, hangi bağlamlarda kullanıldığı tespit edilecektir. Daha sonra failin konumunu belirlemek adına öncesinde müellifin birçok ayette vurguladığı hakikî-mecazî fail yaklaşımı izah edilecektir. Böylece yaratma ve kesb fiillerinin mukayese edildiği ayet grupları üzerinden her iki failin fiil üzerindeki tesirine dair Konevî'nin görüşü ortaya koyulacaktır. Bunun yanında müellifin kesb anlayışının şekillenmesinde en önemli kavramlardan olan cüz'î irade yaklaşımı belirli ayetler

ışığında tartışılacaktır. Konuları ele alırken seçilen ayetlere dair Konevî'nin yanında tefsir literatürü içerisinde de nazariye temelli yorumlar aktarılacaktır. Bunu yaparken daha çok Eş'arî ve Mâtürîdî çizgi ile Mutezilî yaklaşımın farklılıklarının net bir şekilde görüleceği ekol temelli tefsirler seçilecektir. Ayrıca Konevî'nin zaman zaman isim vermeden eleştirdiği İbn Kemal'in (ö. 940/1534) tefsiri ve hâşiyesinde sık sık alıntıda bulunduğu Ebüssuûd'un tefsiri gibi Osmanlı döneminin önemli kaynaklarına da müracaat edilecektir. Böylece tefsir tarihi içerisinde Konevî'nin etkilendiği, yorumlarının teşekkülünde öne çıkan isimleri ve hususları tespit etme imkânı ortaya çıkacaktır. Müellif bazı kavram ve konuları birçok ayette benzer şekilde izah etmiştir. Dolayısıyla aynı konuyla ilgili bütün ayetleri teze dâhil etmek çok fazla tekrara yol açacaktır. Bu sebeple özellikle üçüncü ve dördüncü bölümleri yazarken bir konuyla ilgili benzer veya aynı ifadeleri zikrettiği yerlerde, mükerrer bilgi verip konuyu gereğinden fazla uzatmamak adına dipnotlarda sadece konunun geçtiği cilt ve sayfa numarası yazılacaktır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI VE LİTERATÜR İNCELEMESİ

Çalışmakta olduğumuz konuya dair bir literatür incelemesi yaptığımızda öncelikli olarak konuyla ilgili farklı düzeylerde herhangi bir akademik çalışmanın olup olmadığını tespit etmemiz gerekir. Bu gözle Türkiye'de tefsir alanında yapılan tez literatürü incelendiğinde S. Hatice Sandıkçı'nın halen devam etmekte olan *"İsmail Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesinin Tefsir Tarihindeki Yeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme"* adlı yüksek lisans tez çalışması dışında İsmail Konevî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesine dair hazırlanmış ve bitmiş herhangi bir çalışmanın bulunmadığı görülür. Konevî üzerine yapılmış bazı Arapça çalışmalar bulunmaktadır. Ne var ki Konevî'nin Beyzâvî hâşiyesi üzerine Arap dilinde yapılmış olan çalışmalar konuyu daha çok dilbilimleri açısından ele almıştır. Bu çerçevede *"Mebâhisu ilmi'l-meânî inde İsmail el-Konevî fi hâşiyetihi ala Tefsiri'l-Beydâvî"*, *"el-Bedi' fi Hâşiyeti'l-Konevî ala Tefsiri'l-Beydâvî"* şeklinde iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Ayrıca Muhammed Ebü'l-Alâ el-Hamzâvî'nin *"Mesâilu ilmi'l-meânî fi Hâşiyeti'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî"* (2005) ve Mazhar Şahin'in *"et-Tasvîrû'l-beyânî fi Hâşiyeti'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beydâvî"* (2017) isimli doktora tezleri de bulunmaktadır ki bunlar da görüldüğü üzere dil merkezli çalışmalardır. Hâşiyenin dışında müellifin diğer eserleri ile ilgili tez çalışmaları da mevcuttur. Bunlar Ahmet Karaaslan tarafından tamamlanan *"İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki"* ve Muhammet Emin Efe'nin *"İsmail Konevî Efendi'nin 'Hâşiyeye ale'l-mukaddimâtî'l-erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli"* adlı yüksek lisans tezleridir. *"Mukaddimât-ı Erbaa"* ile ilgili çalışmada, Konevî'nin *Tavzîh*'te geçen dört

mukaddimeye yazdığı hâşiyenin tahkik ve tahlili yapılarak bu eserin *Tavzîh* hâşiyeleri literatürüne sunduğu katkılardan bahsedilmiştir.¹ Tez çalışmalarının yanı sıra müellifin eserleri ile ilgili makale ve tebliğ de bulunmaktadır. Bunlardan ilki M. Halil Çiçek'in "*Havâşî fi fetretî'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmail Konevî nemûzecen*" adlı tebliğidir. Bu tebliğde hâşîye metni genel olarak değerlendirilmeye çalışılmış olmakla birlikte başlıklar özet olarak işlenmiştir. Hâşîyeye dair genel bir yargıya, verilen sınırlı sayıda örnek üzerinden ulaşılmaya çalışılmıştır.² İkinci makale çalışması ise İbrahim Bayram tarafından yazılan "*Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklîf Anlayışı*" adlı çalışmadır. Bu makalede yazar Konevî'nin teklîfle ilgili yaptığı tasnifi değerlendirmiş ve onun teklîf konusunda Mâtürîdî çizgiyi takip ettiği sonucuna ulaşmıştır.³

Tezin bir diğer boyutunu teşkil eden kesb nazariyesi ile ilgili Konevî söz konusu edilmeksizin birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Kesb nazariyesiyle ilgili çalışmalar daha çok nazariyenin belirli otorite isimler tarafından nasıl yorumlandığı konusuna odaklanmıştır. "*Mâtürîdî ve Nesevî'de Kesb Teorisi*" isimli tezde Hüseyin Kahraman kesbin ve irade, fiil, kudret gibi ilgili kavramların Mâtürîdî ve Nesevî tarafından nasıl değerlendirildiğini ele almıştır.⁴ Ayrıca Binyamin Abrahamov *Kitabü'l-Luma'* özelinde İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-936) kesb yaklaşımını değerlendirdiği makalesinde Eş'arî'nin, teklîfi temellendirmek yerine daha çok Allah'ın her şeye kâdir oluşu üzerinden nazariyeyi şekillendirdiğini tespit etmiştir. Bu noktada kulun irade hürriyetiyle ilgili boşlukların doldurulmadığı ifade edilmiştir.⁵ Konuyla ilgili bir başka makale de İmam Eş'arî ve Nesevî'nin kesb nazariyesiyle ilgili ayrıştıkları hususları kapsamaktadır. Bu bağlamda her iki ismin fiilin yaratıcısının Allah olduğu konusunda müttetik olduğunu ancak Nesevî'nin, Eş'arî'den farklı olarak insana fiilini seçme hürriyeti atfettiği sonucuna ulaşılmıştır. Yine nazariyeyle ilgili tartışmaların altında yatan dinî-siyasî sebeplere dikkat çekilmiştir.⁶

¹ Efe, Muhammet Emin, *İsmail Konevî Efendi'nin 'Hâşîye ale'l-mukaddimâtî'l-erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, (Yüksek Lisans Tezi 2018), Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bu çalışmaların dışında Yasin Baybara'nın "İsmail b. Muhammed el-Konevî'nin Şerhu Risaleti'l-İlmî'l-Kadîm Adlı Eserinin Tahkik ve İncelemesi" adlı tezi de veri tabanında gözükmektedir. Ancak tez çalışmasına aktif olarak devam edilmediği ifade edilmiştir.

² Çiçek, M. Halil, "el-Havâşî fi Fetretî'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmail el-Konevî Nemûzecen", *Osmanlı Döneminde Tefsir* (ed. Hidayet Aydar vd.), I-II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, II, 317-345.

³ Bayram, İbrahim, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklîf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 47, 2019, s. 137-179.

⁴ Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî ve Nesevî'de Kesb Teorisi*, (Yüksek Lisans Tezi 2020), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁵ Abrahamov, Binyamin, "Kitâbü'l-Lum'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi (çev. H. Nebi Güdekli)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, 2011/1, s. 187-200.

⁶ Ünverdi, Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesevî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 51, sy. 1, 2015, s. 71-100.

Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) mukayesesi üzerinden Mu'tezile ve Eş'arîlik arasında kesb tartışmalarını ele alan S. Turan Erel, iki ekolün nazariyeye yönelik yaklaşımlarının arka planında nelerin olduğuna değinmiştir. Zikri geçen iki ismin kesbi; yaratma, irade, kudret ve teklîf gibi kavramlar üzerinden, mezhebi kabullerinin de etkisiyle nasıl değerlendirdiği mukayeseli bir şekilde işlenmiştir.⁷ Bazı tebliğ ve makalelerde de yine Mu'tezile'nin veya özel olarak Kâdî Abdülcebbar'ın, Eş'arî'nin kesb yaklaşımına yönelik eleştirileri çalışılmıştır. Bu eleştirilerde daha çok sünnî düşüncenin ilahî sıfatlar konusundaki yaklaşımı, kesbin Allah ile kul arasında bir ortaklığa sebep olma ihtimali, kesb ile insanın teklîfe muhatap kılınmasının çelişikliği gibi hususlar öne çıkmıştır.⁸ "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler" adlı tebliğde ise Hamdi Gündoğar, Eş'arî'nin teorisine yönelik Cüveynî (ö. 478/1085), Kâdî Abdülcebbar, İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), İsmail Hakkı İzmirli (ö. 1946), Hilmi Ziya Ülken (ö. 1974), Fazlurrahman (ö. 1988) gibi isimlerin eleştirilerini zikretmiştir.⁹

"Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi" adlı çalışmada kesbin; maddî ve manevî kazanç, evlat, Allah'ın sonucunda razı olacağı ve olmayacağı ameller, olumlu veya olumsuz bir sonucu doğurması itibarıyla fiiller gibi farklı anlamlarına değinilmiştir. Söz konusu anlamların tespitinde kesbin nazariye olarak ifade ettiği anlam değil lugavî anlamı ön planda tutulmuştur.¹⁰ Zahit Enes Çakar ise "*Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*" adlı yüksek lisans tezinde Gazzâlî (ö. 505/1111) özelinde kesb kavramını tevekkül ile mukayeseli olarak çalışmıştır. Tezde Gazzâlî'nin kesbi nasıl tanımladığı, kulun kâsib olarak eylemde bulunurken güçlü bir tevekküle de sahip olması gerektiği, tevekkülün mahiyeti ve ilgili olduğu kavramlar gibi konular ele alınmıştır.¹¹

Biz ise çalışmamızda Beyzâvî'nin en kapsamlı hâşiyelerinden olan Konevî hâşiyesinde müellifin yaşadığı dönem itibarıyla çokça tartışılan ve hâşîye metninde de sıklıkla vurgulanan

⁷ Erel, Sami Turan, *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kâdî Abdülcebbar ve Ebu'l-Kâsım El-Ensârî Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi 2016), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

⁸ Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'arî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 1, 2003, s. 51-55; Sönmez, Vecihi, "Mu'tezile'nin Eş'arî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 2, 200 s. 123-141; Ünverdi, Veysi, "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu (21-23 Eylül 2014)* (ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün), I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, II, 121-128.

⁹ Gündoğar, Hamdi, "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, II, 77-88.

¹⁰ Şahin, İskender, "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, sy. 13, 2019, s. 79-113.

¹¹ Çakar, Zahit Enes, *Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi 2020), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

kesb nazariyesinin nasıl yorumlandığını tespit edeceğiz. Bu bağlamda çalışmamız hem bir yönden hâşiye tanıtımıdır hem de kalamcı bir müfessir tarafından kaleme alınan eserde tefsir-kelâm münasebetinin bir veçhesini ortaya koyacak konu çalışmasıdır. Çalışmamızın temel kaynağı İsmail Konevî Efendi'nin Beyzâvî hâşiyesidir. Bu eser odağında gerek Beyzâvî'nin gerekse kendisinin kulların fiilleri ve kesb nazariyesiyle irtibatlandığı âyetlerin yorumunu tefsir geleneğini de dikkate alarak ortaya koyacağız.

Çalışmanın Konevî hâşiyesi dışındaki temel kaynakları Mâtürîdî, Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî gibi kalamcı yönleri öne çıkmış olan müfessirlerin kısmen ekol tefsiri niteliğindeki tefsirleri olacaktır. Osmanlı tefsir literatürünün önemli kaynaklarından olan İbn Kemal ve Ebüssuûd'un tefsirlerine de zaman zaman müracaat edilecektir. Yine nazariyenin şekillenmesinden önce kesb nazariyesiyle ilişkilendirilen ayetlerin yorumlarını ve varsa kırılmaları tespit etmek adına Taberî tefsirine de başvurulacaktır. Mutezilî kimliği öne çıkan Kâdî Abdülcebbar'ın *Tenzihu'l-Kur'ân anî'l-metain* ve *Müteşabihu'l-Kur'ân* eserlerinden de ekol temelli ayrılıkları zikrederken istifade edilecektir. Nazariyeyi ve ilgili olduğu kavramları anlamak ve açıklamak adına kelâm literatürünün önemli kaynakları da çalışmamız için önem arz etmektedir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* ve *el-Muğnî'si*, İmâm Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-İbâne* ve *el-Lüma'sı*, İmâm Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhid'i*, sıklıkla başvuracağımız kaynaklar arasındadır. Ayrıca Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Temhîd'i*, Cüveynî'nin *Kitabu'l-İrşâd'ı*, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* eserleri de diğer müracaat edeceğimiz kaynaklardır. Konevî'nin hâşiye boyunca atıfta bulunduğu, Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Keşşâf* hâşiyesi ve Beyzâvî muhaşşilerinden Şeyhzâde ile (ö. 950-951/1543-1544) Şihâb (ö. 1069/1659) gibi önemli isimlerin hâşiye metinleri ile Sadüşşeria'nın *Tavzîh'i*ni de bu noktada zikretmemiz gerekmektedir. Bunların yanında müellifin kelâm tartışmalarında sıklıkla referans gösterdiği Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akaid'i* ve Cürçânî'nin (ö. 816/1414) *Şerhu'l-Mevâkıf'ı*, gibi Osmanlı ilim geleneğinin önde gelen kaynaklarına da Konevî'nin yaptığı atıflar çerçevesinde müracaat edilecektir.¹²

¹² Çalışmanın temel kaynağının bir hâşiye olması sebebiyle tefsirde şerh-hâşiye literatürüne yönelik kaleme alınmış önemli çalışmalara da müracaat edilecektir. Bu minvalde Ziya Demir'in "*Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları: Kuruluştan X/XVI. Asrın Sonuna Kadar*" eseri ve Muhammed Abay'ın "*Osmanlı Dönemi Müfessirleri*" adlı tezini zikredebiliriz. Ayrıca Şükrü Maden'in "*Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*" çalışması, Mesut Kaya'nın "*Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri: Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*" eseri ve M. Taha Boyalık'ın "*el-Keşşâf Literatürü Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*" adlı çalışması alanın önemli müracaat kaynakları arasındadır.

IV. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI

“Kesb nazariyesinin veya daha genel ifade edecek olursak insan fiillerinin bir tefsir hâşiyesinde nasıl ele alındığı” sorununa dair tek bir eser üzerinde yapacağımız inceleme neticesinde ulaşacağımız sonuçlar, çalışmamızın sınırlılığı olarak ifade edilebilir. Çünkü böyle bir çalışma ile ilgili olarak “Sadece Konevî üzerinden, bir hâşîye metninde tartışılan meselenin yöntem ve yeterliliği ile ilgili genel bir sonuca ulaşmak ne kadar mümkün olabilir?” sorusuyla karşılaşmamız muhtemeldir. Öte yandan, bir tez çalışması kapsamında, Osmanlı tefsir mirasının tüm şerh ve hâşiyelerini ele almamızın imkânsız olduğu da açıktır. Ancak müellifin yaşadığı dönem artık İslâmî ilimlere dair temel meselelerin şekillendiği, ilgili birikimin ve kavramların oturduğu bir dönemdir. Osmanlı kelâm zincirinin önemli bir halkası kabul edilen Konevî’nin, hem Beyzâvî hâşiyesi hem de kelâm tartışmalarına dair kaleme aldığı risaleleri Osmanlı dönemindeki ilmî tartışmaları yansıtabilecek derinliktedir. Bu bakımından hâşîye yukarıda bahsettiğimiz sınırlılığı kısmen de olsa ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca hâşiyenin tümüne bakıldığında insan fiilleri dışında seçilecek konular üzerinden de müellifin belli bir geleneğe mensup olarak ayetleri yorumladığını ve bu anlamda tutarlı olduğunu söylememiz mümkündür. Kaleme alınan diğer hâşiyelere yaptığı müracaatlarla da müellif bize fiiller konusunda içinde bulunduğu geleneğin bir çerçevesini sunmaktadır.

İkinci bir sınırlılık ise bu çalışmanın disiplinler arası olması sebebiyle tezin tefsir tezinden kelâm tezine dönüşme ihtimaline karşılık ortaya çıkabilecek itiraz ve eleştirilerdir. Bu hususta da temel hareket noktamız bir kelâm konusu olan insan fiillerini teknik anlamda tefsir ameliyesine mutabık olacak şekilde ele almaktır. Çalışmanın ileriki safhalarında görüleceği üzere biz konuyu kelâm kaynaklarından hem içerik hem de teknik açıdan farklı bir şekilde kurgulayarak ele alacağız. Ayetler üzerinden kurgulayacağımız bir konu akışı ve temel başvuru kaynağımızın tefsir hâşiyesi olması bunun bir tefsir tezi olduğunu gösterecek başka bir husustur. Ayrıca hâşiyede bahsedilen konular tefsir literatürünün önemli kaynaklarıyla da desteklenecek, böylece tefsir tarihi açısından meselenin mahiyeti ortaya koyulacaktır. Öte yandan kesbin kelâm geleneğinde tartışılan bir konu olması, gerektiği yerlerde bizi kelâm literatürüne yönlendirmiştir. Ancak bu durum çok normaldir çünkü hâşîye metinlerine baktığımızda bu metinlerin doğası gereği müellifin İslâmî ilimlere dair birçok konuyu tartıştığını görmekteyiz. Biz çalıştığımız müellif özelinde konuşacak olursak Konevî lugavî ilimler, fıkıh, kıraat, kelâm gibi birçok disipline dair açıklamalarda bulunmuştur. Dolayısıyla bu eser tefsir hâşiyesi olsa da metindeki tartışmalara tam anlamıyla vukufiyet diğer disiplinlere dair bir altyapıya sahip olmayı gerektirmektedir. Bu

nedenle bir ayetin tefsiri esnasında felsefe, kelam, tasavvuf gibi ilimlerin kavramlarına müracaat edilmesi aslında o ayetin İslâmî ilimler geleneğinde hangi şekillerde yorumlandığını, ayetten yola çıkarak hangi temel meselelerin çözüme kavuşturulduğunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir. Her bir tefsir metni için olmasa da Zemahşerî, Mâtûrîdî, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, Neseî gibi müfessirlerin yanında daha sonraki dönemlerde kaleme alınmış Ebüssuûd, Âlûsî gibi müfessirlerin metinlerinde İslâm düşünce geleneğinin önemli nazariyelerinin tartışıldığını görmekteyiz. Bu hususiyetin belki de zirve yaptığı kaynaklar hâşîye metinleridir. Hâşiyelere baktığımızda İslâmî ilimler bir bütün olarak düşünülmüş, bu metinlerde okuyucuya bir ayetin bağlamı hakkında zikredilen birçok tartışma verilerek, detaylı açıklamalar yapılmıştır. Şayet ayet bir kelâm tartışmasına konu olduysa metne muhatap olan kişinin söz konusu tartışmadan haberdar olması konuyu anlaması için elzemdir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMAİL KONEVÎ EFENDİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE BEYZÂVÎ TEFSİRİ

HÂŞİYESİ

I. İSMÂİL KONEVÎ EFENDİ VE ESERLERİ

A. HAYATI

Osmanlı medreselerinde verilen derinlikli eğitim sonucunda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde önemli alimler yetişmiş, bunların birçoğu İstanbul'a gelerek müderrislik yapacak yeterliğe ulaşmıştır. Bu sayede hem yeni çalışmalar kaleme alınmış hem de İslâm düşünce geleneğinde telif edilen önemli kaynaklara şerh/hâşîye yazılarak söz konusu kaynaklar daha da zenginleştirilmiştir. Zikrettiğimiz hususiyetlere sahip olan alimlerden birisi de İsmail Konevî Efendi'dir. İsmail Konevî Efendi, Osmanlı ilim coğrafyasında yetişmiş, 18. yüzyılın sonlarında vefat etmiş olması sebebiyle kendinden önceki geniş birikimi eserlerine yansıtmıştır. Buna rağmen kaynaklara baktığımızda Konevî'ye dair aktarılan bilgiler oldukça kısıtlıdır.

Konevî'nin hayatına dair en kapsamlı bilgi Murâdî'nin *Silkü'd-Dürer* adlı eserinde karşımıza çıkmaktadır. Tam adı İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî'dir ve Konya'da doğmuştur. İsmâduddin, Ebü'l-Fida veya Ebü'l-Müfeddâ şeklinde de anılan Konevî aklî ve naklî ilimlerde dönemin öne çıkan alim ve şeyhlerinden biri kabul edilmiştir.¹ Aynı zamanda önemli bir Hanefî fakihidir. Bazı kaynaklarda ismi İsmail Vehbî el-Konevî olarak da aktarılmıştır.² Konevî'nin hafız olduğu ve Beyzâvî hâşîyesi ile adının ebedileştiği ifade edilmiştir.³ Konevî'nin hocaları arasında Şeyh Mustafa Konevî, Fazıl Abdülkerîm Konevî, Şeyh Halil Sûfî Konevî, Ebû Abdullah Mahmud b. Muhammed Antakî, Muslihuddin Mustafa Mar'aşî gibi isimler zikredilmiştir.⁴ Ayrıca Mustafa Boluvî, Halil Konevî, Hacı İsmail, Aksaraylı İbrahim Efendi gibi isimlerle birlikte Ebû Said Muhammed Hadimî'nin (ö. 1762) öğrencisi olarak ismi geçmektedir.⁵

¹ Murâdî, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed, *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*, I-IV, el-Matbaatu'l-Miriyyetu'l-Âmire, Bulak 1301, I, 258.

² Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve asaru'l-musannifin*, I-II, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrut, ts., I, 222; Zirikli, Hayreddin, *el-A'lam: Kâmûs-u Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (nşr. Züheyr Fethullah), I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 2002, I, 326.

³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen), I-III, Meral Yayınları, İstanbul, ts., I, 376.

⁴ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258; Konevî, İsmâduddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İlmâmî'l-Beydâvî ve me'ahu Hâşiyetü İbnî't-Temcîd* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 6.

⁵ Görkaş İrfan, *Ebû Said Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi) Konya 2005, s. 51. Hâdimî'nin, Nakşibendîliğin Anadolu'da yayılmasına sağladığı önemli katkılar ve medresesinde verilen eğitimin başkent medreselerini aratmayacak nitelikte olması Konevî'nin aldığı eğitimin mahiyetini göstermesi açısından önem arz etmektedir (bk. Sarkaya, Yaşar, "Osmanlı Anadolu'sunda Parlayan Bir Eğitim Merkezi: Hâdimî Medresesi ve Kütüphanesi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, c. 42, 2013, s. 160, 163.). Ayrıca kaynaklarda geçtiği üzere Konevî'nin öğrencisi Müfid Efendi de tıpkı hocası Hâdimî gibi Nakşibendiyye tarikatına müntesip bir molla ve müderristir (bk. Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman), I-VI, Tarih Vakfı Yurt

İstanbul'a yerleşmesinin ardından medreselerde verdiği dersler vesilesiyle ismi ilim mahfillerinde zikredilmeye başlamış, belli bir şöhrete ve saygınlığa ulaşmıştır. Sultan III. Mustafa'nın da kendisinden haberdar olmasıyla reîsü'l-muallimin makamına yükselmiştir. Aynı şekilde I. Abdülhamid de kendisine ihtiram göstermiş ve huzurunda ders vermesini istemesi sonucu Konevî'nin derslerine iştirak etmiştir.⁶ I. Abdülhamid'in imamı olduğu da verilen bilgiler arasındadır.⁷ Böylece sultanın huzurunda tefsir dersi yapan ilk kişi olduğu aktarılmıştır.⁸ Ancak bu bilginin doğruluğu tartışmaya açıktır. Kaynaklarda geçtiği üzere ilk huzur dersinin III. Mustafa'nın padişah olduğu 1758 yılında yapıldığı bilinmektedir ve bu derste Konevî mukarrir değil muhataptır.⁹ Söz konusu kanaati desteklemek adına ilk huzur dersine dair verilen bilgilere baktığımızda, Fetva Emini Ebû Bekir Efendi'nin Nisa sûresinin 135. ayetini takrir ettiği derse Konevî ile birlikte Nebih Mehmed, Müzellef ve İdris Efendiler gibi isimler de muhatap olarak iştirak etmiştir.¹⁰ Bir sonraki sene yine Ramazan ayının 3'ünde aynı mukarrire muhatap olarak katıldığı başka dersin makbuzunda kendisinden mûsıla-ı sahn¹¹ müderrisi olarak bahsedilmiştir. Dolayısıyla ilk huzur dersi demek yerine ilk sistemli huzur dersine iştirak ettiğini söylemek daha doğru gözükmektedir. Ebül'Ulâ Mardin, Konevî ile ilgili şöyle bir aktarımda bulunmuştur:

"Meşhur Hoca Münib Efendi'yi Kâdî Beyzâvî tefsirinden mezun kılmıştır. Huzur derslerinin ilk içtimaidan itibaren bir müddet muhatap olarak bulunmuştur. Zühd-ü takva ile mevsuf ve kemal-i ilim ve fazl ile maruftur. Şehzade medresesinde tekâüdü ihtiyar eylemiştir. Sultan III. Mustafa ve I. Abdülhamit devirlerinde Enderun'da reisülmuallimindi."¹²

Yayınları, İstanbul 1996, IV, 1213). Öğrencisi Müfid Efendi gibi hocası Abdülkerim el-Konevî'nin oğlu da Hâdim'e gelerek medrese eğitimi almış ve Nakşibendiyye tarikatına intisab etmiştir (bk. Sarıkaya, Yaşar, *Ebû Sa'îd el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008, s. 213.) Bu bilgilerden hareketle hem hocasının hem de öğrencisinin söz konusu mensubiyetleri, elimizdeki kaynaklarda net bir bilgiye rastlamamış olsak da bize Konevî'nin Nakşî bir kimliğinin olabileceğini düşündürmektedir.

⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, I, 258.

⁷ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul 2008, II, 729.

⁸ Bağdadî, *Hedyyetü'l-ârifin*, I, 222.

⁹ Temizer, Aydın, "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 28, 2013/2, s. 71.

¹⁰ İşpirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 442.

¹¹ Mûsıla-ı sahn, Fatih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli Sahn-ı Semân medresesine ulaştıran medreselerdir. Diğer adı tetimme olan bu medreseler yüksek dereceli Sahn-ı Semân medreselerinin bir alt kademesi olduğundan orta seviyeli medreseler sayılabilir (bk. Unan, Fahri, "Sahn-ı Semân", *DİA*, İstanbul 2008, XXXV, 533.). Osmanlı medreseleri 20'li, 30'lu, 40'lı, 50'li, Sahn-ı Semân ve 60'lı olarak tasnif edilmiştir. 50'li medreseler ise haricî ve dahilî olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Mûsıla-ı Sahn medresesi 50'li medreselerin dahilî kısmını oluşturmaktadır ve talebenin Sahn-ı Semân medresesine hazırlandığı kısımdır. İlk defa tefsir dersinin bu aşamada verildiği aktarılmıştır. Derste okutulan kaynaklar ise *Envârü't-Tenzîl* ve *Keşşâf*'tır (bk. Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, İFAV Yayınları, İstanbul 2005, I, 125-124.).

¹² Ebül'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, I-III, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951, II-III, 1-2.

Kâdî Beyzâvî tefsirini okuttuğu süre içerisinde pek çok öğrenci yetiştirme fırsatı bulan Konevî'nin öğrencileri arasında ismi en fazla öne çıkanı Hoca Münib Efendi olmuştur. Ayıntâbî Münib Efendi, Konevî'nin dersine özenle devam etmesi ve arkadaşlarına sağladığı üstünlük sonucunda Beyzâvî tefsiriyle ilgili icazet almaya hak kazanmıştır.¹³ Aldığı görevler ve eğitimler sayesinde önemli makamlara yükselen Ayıntâbî Münib Efendi 1832 yılında vefat etmiştir.¹⁴ Münib Efendi dışında oğlu Mehmed Şerif Efendi ve Müfid İsmail Efendi (ö. 1803) Konevî'nin öğrencilerindendir.¹⁵ Müderrisliğini Şeyhzade Medresesi'nde yürüten ve emekli olana kadar burada ders veren Konevî müfessir kimliğinin yanında diğer ilimlerde de temayüz etmiş ve birçok fihristte kendisinden bahsedilmiştir.¹⁶ Konevî'nin babası Mehmed (bazı kaynaklara göre Mustafa) Efendi ile başlayan öğrencilik hayatı Hâdimî'den aldığı icazet ile nihayete ermiştir. İlmî birikiminin yanında kendisinin hattat olduğu da aktarılan bilgiler arasındadır. Eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'da müderrislik vazifesini yürütürken Konya'da medrese ve vakıf kurma faaliyetlerini devam ettirmiştir.¹⁷ Hacca gitmek için sultandan izin aldıktan sonra h. 1194 yılının Ramazan ayında Dimaşk'a ulaşmış, Molla Es'ad b. Halil es-Siddîkî'nin yanında ikamet etmiş ve ardından Hicaz'a doğru yola çıkmıştır. Dönüş yolunda hastalanan Konevî Safer ayının 12. gününde (1195/1780) Dimaşk'ta vefat etmiştir. Emevî Camii'nde cenaze namazı kılınan Konevî'nin kabrinin Salihîyye'de Zülkiflî'nin makamının yakınında olduğu aktarılmaktadır. Mûrâdî eserinde, Konevî ile bir arada bulunduğunu ve kendisinden istifade ettiğini ancak hakkında edindiği bilgileri öğrencileri vasıtasıyla topladığını söylemiştir.¹⁸

Müellifin hayatına dair kaynaklarda ulaşabildiğimiz bilgiler bu şekildedir. Ancak İstanbul'a gelmesinin ardından ilmî anlamda kendisinden söz ettiren ve reisü'l-muallimin makamına getirilen birisi için bu kadar kısıtlı verinin olması enteresan bir durumdur. Kaynaklarda geçtiğine göre zühd ve takvası ile de öne çıkan Konevî'nin sosyal ve siyasî anlamda kendini geri planda tutmuş olma ihtimali belki bu durum için bir sebep sayılabilir. Konevî'nin çağdaşlarının veya

¹³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 406; Ebül'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 312.

¹⁴ Özel, Ahmet, "Ayıntâbî, Mehmed Münib", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 245.

¹⁵ Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821.

¹⁶ Ebül'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II-III, 312, Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, I, 380; Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta'l-asri'l-hâdir*, I-II, Müessesetü Nüveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1988, I, 94; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, I, 6.

¹⁷ Arabacı, Caner, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya Ticaret Odası Kültür ve Eğitim Yayınları, Konya 1998, s. 225; Sarıkaya, *Ebû Sa'id el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, s. 213.

¹⁸ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

öğrencilerinin eserlerinden hareketle belki daha geniş bir bilgiye ulaşılabilir fakat bu çalışma uzun bir zamana ihtiyaç duyacak niteliktedir.

B. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Bir Osmanlı alimi olan Konevî'nin gerek ayetlere yaklaşımını doğru tespit edebilmek gerekse yaptığı açıklamaları hangi gayeye dayanarak ortaya koyduğunu anlayabilmek için, yaşadığı dönemin ilmî atmosferine dair bilgi sahibi olmamız gerekmektedir. Çünkü her ilim adamı kendi dönemine kadar genişleyerek gelen müktesebattan ve yaşadığı çağdaki tartışmalardan ilgi alanına göre etkilenmekte, söz konusu etkiyi eserlerine de yansıtmaktadır. Bu başlıkta Konevî'nin tefsir ve kelâm disiplinleri açısından nasıl bir ilmî geleneğin içerisinde bulunduğu özet olarak aktartılacaktır.

1. Etkilendiği Tefsir Mirası

Osmanlı medreselerinde yürütülen tefsir tedrisi ve süreç içerisinde okutulan tefsirlere dair aktarılan bilgiler aynı zamanda Konevî'nin aldığı tefsir eğitimini de göstermektedir. Bunun yanında Osmanlı dönemi ilmî ve kültürel faaliyetlerinin önemli bir parçası olan şerh, hâşiye yazımı ile huzur dersi geleneğinde tefsirin konumu döneme dair genel tartışmaları oluşturmaktadır.

a. Tefsir Eğitimi ve Okutulan Tefsirler

Osmanlı medreselerinde; Kur'ân-ı Kerîm, hadis, tefsir, fıkıh gibi disiplinleri kapsayan makâsîd ilimleri (ulûmu külliyye) ile mantık, matematik, tarih, belagat gibi ilimlerden oluşan vesâil ilimleri (ulumu cüz'îyye) okutulmaktaydı.¹⁹ Bir medrese talebesi tefsir tedrisini eğitiminin başında değil, ilk defa 50 Akçeli Sahn derecesine eriştiğinde alabilmekteydi. Çünkü tefsir dersi Osmanlı medreselerinde alet ilimlerinin tahsilinden sonra okutulan bir derstir ve öncesinde ciddi birikim gerektirmektedir. Bu sebeple medrese öğrencileri sıralamada farklılıklar olmakla beraber Arap dili, mantık, usûl, kelam, fıkıh, hadis gibi ilimleri tahsil etmişler, son aşamada tefsire geçmişlerdir.²⁰ Böylece daha önce teorik olarak öğrendikleri ilimleri pratik olarak bir tefsir

¹⁹ İlyasov, Reşad, "Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi", *Marife*, c. 10, sy. 3, s. 248.

²⁰ İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim", *Osmanlı Uygarlığı* (ed. Halil İnalcık, Günsel Renda), I-II, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2009, I, 357. Öztürk, Mustafa, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, s. 109. Çağdaş dönemde Dâru'l-Fünûn gibi kurumlarda bu durum değişecek medresenin son yıllarında okutulan tefsir dersi bundan sonra ilk yıldan başlayarak bütün sınıflara yayılacak şekilde verilecektir. Daha önce öğrenilen alet ilimlerinin tedrisi atlanarak temel İslâm bilimlerine dair dersler doğrudan alınacaktır (Paçacı, Mehmet, "Osmanlı Medresesinde Tefsir

metninde tatbik etme fırsatı bulmuşlardır. Bunun yanında ilimler iktisar, iktisâ ve istiksâ olmak üzere üç kademede tedris edilmiştir. Tefsir dersi üzerinden örneklendirecek olursak Celâleyn okutulan iktisar kademesinden sonra iktisâ kademesinde Hâzin, istiksâda ise Beyzâvî ve Zemahşerî okutulmuştur.²¹ Bir başka örnek olarak Taşköprizâde Sahn müderrisi iken istiksâ kademesindeki Sahn medresesi talebelerine Beyzâvî tefsirinden Bakara sûresini ardından Keşşâf'ı Cürçânî hâşiyesiyle beraber okutmuştur.²² Bu minvalde tefsir derslerinde Osmanlı'da en çok okutulan eserlerden biri Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i olmuştur. Huzur derslerinde, medreselerde, camilerde çoğunlukla bu tefsir okutulmuştur. Yine Beyzâvî kadar Zemahşerî'nin *Keşşâf* tefsirine de büyük ilgi gösterilmiştir. Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît*'i, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimu't-tenzîl*'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) *Gâyetü'l-emân*'si ve Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-aklî's-selîm*'i medreselerde ders kitabı olarak okutulan tefsirler arasında zikredilmiştir.²³ Beyzâvî'nin yanında Fahreddin er-Râzî genel olarak Osmanlı müfessirlerinin neredeyse tamamını etkilemiş hem dile dair açıklamaları hem de nazarî istidlalleri açısından Ehl-i sünnet görüşlerini temellendiren önemli bir kaynak kabul edilmiştir. Bu sebeple Osmanlı döneminde yazılan tefsirler *Mefâtîhu'l-gayb*'a çok kez atıfta bulunmuş, dirayet tefsirinin etkin olduğu Osmanlı'da Fahreddin er-Râzî'nin dirayet ağırlıklı yaklaşımı kabul görmüştür.²⁴

Dirayet yönteminin benimseyen tefsirlerin yanında Osmanlı'da yazılan ve müracaat edilen tefsirler arasında işarî yöntemle kaleme alınan eserler de öne çıkmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) vahdet-i vücûd anlayışının Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) vasıtasıyla Anadolu'da etkili olması işarî tefsirlerin kaleme alınmasına zemin hazırlamıştır. İbn Arabî'nin bu yaklaşımı, Osmanlı tasavvuf geleneğinde de öne çıkmış, Kur'ân yorumu ve tefsire yansımaları sonucunda işarî tefsir yazımını şekillendirmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar etkisini sürdüren işarî tefsir geleneği Kemâleddin Abdürrezzâk Kâşânî (ö.

Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları I*, s. 85).

²¹ Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz-Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 32.

²² Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazetnâmler-İslahat Hareketleri*, Atay Yayınları, Ankara 2018, s. 125-126.

²³ Erzurumlu İbrahim Hakkî'nin *Tertibu'l-ulûm*'unda tefsir ilmiyle ilgili "Tefsir ilmin bil bul hidayet, Beyzâvî olsun derse nihayet." şeklindeki dizeleri de mezkûr durumu göstermektedir (İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 1997, I, 92; I,96). Ayrıca bk.. Furat, Ayşe Zişan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler", *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans*, Mahya Yayınları, İstanbul 2019, s. 648.

²⁴ Mertoğlu, M. Suat, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2011, s. 18.

736/1335), Kutbuddin İznîkî (ö. 821/1418), Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi isimlerle Anadolu’da devam ettirilmiştir.²⁵ Aynı şekilde Osmanlı işârî tefsir geleneği Ebû’l-Leys es-Semerkandî ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî’den de etkilenmiştir. Zikri geçen iki müfessirin tefsirlerinin Osmanlı döneminde tercümelerinin yapılması bu durumu gösteren önemli bir delildir.²⁶

b. Döneme Dair Genel Değerlendirme ve Tartışmalar

Osmanlı dönemi ilmî mirasının en fazla öne çıkan hususlarından biri şerh ve hâşîye türü eserler olmuştur. Tefsir faaliyetleri açısından Osmanlı döneminde üzerine en fazla şerh ve hâşîye yazılmış iki tefsir göze çarpmaktadır. Bunlardan biri Zemahşerî’nin *Keşşâf*’ı diğeri ise Kâdî Beyzâvî’nin *Envârü’t-tenzîl*’idir. Örneğin *Envârü’t-tenzîl* üç yüzden fazla hâşîye, ta’lika türü çalışmaya kaynaklık etmiştir.²⁷ Diğer disiplinlerde de yaygın bir yazım tarzı olarak kabul edilmesine rağmen şerh ve hâşîyeler orijinallikten yoksun olması iddiasıyla eleştirilere maruz kalmıştır. Bazı müelliflere göre hâşîye tekrar ve taklitten ibaretken diğerleri bu kültürü zengin ve keşfedilmeyi bekleyen bir alan olarak görmektedir. Çalışmamızın temel kaynağının bir hâşîye olmasından dolayı bu husus bizi de yakından ilgilendirmektedir. Ancak daha önce konuyla ilgili çalışmalar yapıldığından tartışmadan sadece özet olarak bahsedeceğiz.

Şerh ve hâşîye geleneğini tenkit eden isimlerden biri Pakistan asıllı yazar Fazlur Rahman (ö. 1988) olmuştur. Bu geleneğin yeni fikirlerin üretilmesini yavaşlattığını, çok fazla bilgiye sahip olmakla birlikte herhangi bir meseleye dair şahsî fikri olmayan âlim kimliği ortaya koyduğunu iddia etmiştir.²⁸ Bir başka yaklaşıma göre şerh ve hâşîye türü eserler; icthad kapısının kapandığı, önceki âlimlerin söylenebilecek her şeyi söylediği ve daha güzel bir şey söyleme imkânının olmadığını iddia etmesi açısından eleştirilmiştir. Bu yaklaşıma göre mezkûr literatür yazılanları tenkit etmeden aktarmayı doğru kabul etmesi sebebiyle hatalı bir yöntem seçmiştir. Yeni araştırma yapmayan ve özgün fikirler söyleyemeyen Osmanlı âlimleri telif eser kaleme almak yerine şerh ve hâşîyeye yönelmişlerdir. Ayrıca medreselerde ders kitabı olarak hâşîyelerin

²⁵ Yıldız, Sakıp, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2, 1987/2, s. 7; Abay, Muhammet, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, (Yüksek Lisans Tezi 1992), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 9-10.

²⁶ Birişik, Abdulhamit, “Osmanlıca Tefsir Tercümeleri ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî’nin Mevâhib-i Aliyye’si”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2004, s. 68. Ayrıca bk. Birişik, Abdulhamit- Recep Arpa, “Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2011, s. 191-232.

²⁷ Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 91-92. Maden, Şükrü, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzade’nin Envarü’t-Tenzil Hâşîyesi*, s. 297; Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, s. 35-36; Kaya, Mesut, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşîyeleri Üzerine Bir İnceleme*, s. 60.

²⁸ Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleceğin Değişimi* (çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara Okulu, Ankara 2014, s. 100.

okutulması ilmî seviyenin de düşmesine neden olmuştur.²⁹ Batı ile Osmanlı arasındaki uçurumun bir sebebi olarak da hâşiyecilik görülüp suçlanmış, medreselerde şerh ve hâşîye ısrarının olmaması durumunda tıpkı Batı gibi Osmanlı'da da bir dönüşümün yaşanabileceği ihtimalinden bahsedilmiştir.³⁰

Bu yaklaşımların yanında söz konusu geleneğe haksızlık edildiğini düşünenler, şerh ve hâşiyelerin İslâm ilim mirasının geliştirilmesinde ve sonraki nesillere aktarılmasında çok büyük bir rol oynadığını söylemişlerdir. Bu geleneğin sadece bir taklitten ibaret olmadığını, şerhe ve hâşîyeye tâbi tutulacak metinlerin özenle seçildiği ve bunları yazan kişilerin de belli bir birikime sahip olduğunu vurgulamışlardır.³¹ Esasında hiçbir ilmî gelenek konuları ve usulüyle dört başı mamur şekilde birden ortaya çıkmamıştır. Hepsinin tarihsel süreç içinde teşekkül ve gelişim evresi olmuştur. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise artık ilimler söz konusu evrelerini tamamlamış, kurucu metinler ortaya çıkmış ve kendilerinden sonra yazılacak eserlerin kaynağı olma özelliğini almışlardır. Kendisinden önceki geleneğe ciddi şekilde bağlı olan Osmanlı ilim dünyası bu gelenekten beslenerek, söz konusu eserleri şerh ve hâşiyelerle bir sonraki aşamaya taşımıştır.³² Bu minvalde şerh ve hâşiyeler, işlenen metnin ve konunun tarihini bize sunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu eserler ele alınan bir meselenin doğuşunu, gelişimini ve konuyla ilgili dile getirilen yaklaşımları bilmek adına önemli kaynaklardır.³³ Geçmişte tartışılan konuların yeni bakış açılarıyla ele alınmasının yanı sıra daha önce konusu geçmeyen veya problem olarak tartışılmayan bazı hususlar da ilk defa şerh ve hâşîye geleneğinde yerini almıştır. Örneğin tefsirin ilim olarak teşekkül etmesi, ilkeleri ve ilkelerinin kaynakları gibi konular son dönemde ele alınmış ve ciddi anlamda ilk defa şerh ve hâşîye metinlerinde karşılaşılmıştır.³⁴ Modern dönemin orijinallik vurgusunun şerh ve hâşîye meselesine karşı olan tutumu etkilediği önemli bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir çalışmanın “yeni” olarak kaleme alınmayıp eski bir eserin üzerine yapılması kıymetinin tartışmaya açık olduğu algısını doğurmamalıdır. Bu noktada İsmail

²⁹ Dartma, Bahattin, “Osmanlı Döneminde Müstakil Dirayet Tefsirleri (Değerlendirme)”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul 2012, s.94-95.

³⁰ Çelebi, İlyas, “XII. Yüzyıl Osmanlı Kelamcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelam İlmindeki Yeri”, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. 1, sy. 10, 11, 12, s. 109.

³¹ Cündioğlu, Düccane, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’-Bir Histografik Eleştiri Denemesi-”, *İslâmiyât*, c. 2, sy. 4, Ankara 1999, s. 58.

³² Kaya, Mesut, “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşîye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamanî'nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği”, *Marife*, c. 15, sy. 1, Yaz 2015, s. 11-12.

³³ Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2018, s. 23-24.

³⁴ Boyalık, M. Taha, “el-Keşşâf Şerh-Hâşîye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 4, sy. 1, Ekim 2017, s. 92.

Kara'nın günümüzde orijinal olarak yapıldığı söylenen çalışmalara dair sorduğu bir soruyu aktarmak yerinde olacaktır:

Bugün telif, akademik araştırma dediğimiz ilmî bakımdan veya orijinal olmak itibarıyla tebcil ettiğimiz metinler muhteva ve üslûba ilişkin hangi köklü özellikleri sebebi ile şerh ve hâşiye türü bir metin olmaktan çıkıyor ve olumsuzlanan alandan uzaklaşıyor? Çıkıyor ve uzaklaşabiliyorlarsa eğer bunun bir fazilet ve ilmî bir başarı olarak algılanmasının sebebi ve hikmeti nedir?³⁵

Şerh ve hâşiye türüne dair zikrettiğimiz bu olumlu tutum tüm çalışmaları kapsamamaktadır. Çünkü her türün çok iyi örnekleri olduğu gibi orta ve düşük düzeyde örnekleri de bulunmaktadır.³⁶ Ancak genel olarak şerh ve hâşiye geleneğinin bir mirasın aktarılması, geliştirilmesi ve daha iyi anlaşılması için çok önemli bir konumda olduğunu söylemek daha insafli bir yaklaşım olacaktır. Çünkü bu eserler sadece taklitten ibaret değildir ve yeni tartışmalara kaynaklık etmiştir. Bu hususu en azından kendi çalıştığımız eser olan Konevî'nin hâşiyesinde açıkça görmekteyiz. Daha sonra bahsedeceğimiz üzere İsmail Konevî birçok yerde Beyzâvî'yi eleştirmiş, yanlış olduğunu düşündüğü tercihlerinin kendince doğrusunu zikretmiştir. Zaman zaman Beyzâvî'ye katılmadığı hususlarda, Beyzâvî'nin onları hangi amaçla dile getirdiğini söyleyerek müfessirin maksadına yönelik açıklama getirmiş, yeri geldiğinde de sert bir üslup ile Beyzâvî'yi eleştirdiği olmuştur. Yine bazı ayetlerin tefsirinde Beyzâvî'nin hiç değinmediği açılara değinmiş ve bir zenginlik katmıştır.

Şerh ve hâşiye geleneğinin yanında Osmanlı ilmî faaliyetleri denildiğinde akla gelen hususlardan biri de huzur dersleridir. Huzur dersleri, sistemleşmiş haliyle 1759 yılında başlamıştır. Düzenli bir şekilde sürdürülen dersler 1924 yılında hilafetin ilgasına kadar Ramazan ayı içerisinde padişahın huzurunda yapılmaya devam etmiştir. Bu bağlamda sadece Ramazan aylarında padişah huzurunda yapılan ilk sistemli uygulamalar III. Ahmed döneminde başlamıştır. Ancak huzur derslerinden farklı olarak yapılan tefsir derslerinin tarihi çok daha öncesine dayanmaktadır. Fatih Sultan Mehmet zamanından itibaren padişahların da katılımıyla gerçekleşen dersler III. Ahmet zamanında sistemleşmiş ve huzur dersleri şeklinde hilafetin kaldırılmasına kadar sürmüştür. Hafız İsmail Konevî'nin, gerçekleştirilen ilk huzur dersinde bulunması ise çalışmamız açısından önemli bir detaydır. Yapılan ilk huzur dersinde Nebih Mehmed, Müzellef ve İdris Efendiler ile birlikte muhatap olarak bulunan Konevî, mukarrir olarak Fetva Emini Ebûbekir Efendi'den ders almıştır. Bu derste Beyzâvî tefsirinden Nîsa sûresinin 135.

³⁵ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 6.

³⁶ Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, s. 56.

ayeti takrir edilmiştir.³⁷ Huzur derslerinde normal tefsir derslerinin aksine ayetler etrafında tartışmalar yapılmış bundan dolayı bir ayetin tefsiri birden fazla derste bitirilebilmiştir. Yine huzur derslerinde soru sormak önemli kabul edilmiş, ayetler Fatiha'dan itibaren Mushaf tertibine göre tefsir edilmiştir.³⁸ Tek mukarririn bulunduğu derslerin her birinde ayrı bir mukarrir daha olmuş ve aynı yılın Ramazan ayında bir mukarrir sadece bir derste mukarrirlik yapabilmıştır. Sultan ya da şeyhülislâm tarafından seçilen mukarrirler, seçilen ayete önceden hazırlanarak Beyzâvî tefsirinden dersi takrir etmişler, kendilerine yöneltilen sorulara cevap vermişler ve dua ile dersi bitirmişlerdir. Muhatap yani tâlip olabilmenin şartları da aynıdır ve bir dersin gerçekleşmesi için en az 5 muhatap olması gerektiği aktarılmıştır.³⁹ Daha önce bahsettiğimiz üzere İsmail Konevî Efendi hicri 1172 yılında Ramazan'ın 18'inde yukarıda da zikri geçen ilk derse muhatap olarak katılmıştır. Ertesi yıl Ramazan'ın 3'ünde yine Fetva Emini Ebûbekir Efendi'nin mukarrir olduğu bir başka derste muhatap olarak bulunmuştur.

Genel olarak özetlemeye çalıştığımız Osmanlı tefsir geleneği dirayet metodunun öne çıktığı, Fahreddin er-Râzî'nin etkisiyle felsefenin de dahil olduğu çok kapsamlı bir çerçeve çizmektedir. Bu dönemde ayetleri dilbilimsel olarak açıklamanın yanında, kelam, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi birçok ilim dalından beslenerek geniş perspektifle yorumlayan bir tefsir geleneği ile karşılaşmaktayız. Söz konusu yöntemi gerek ayet ve sûre tefsirlerinde veya Kur'ân'ın tamamının tefsirinde gerekse şerh-hâşiye-ta'lika türü eserlerde kullanmışlar ve büyük bir mirası aktarmışlardır. Konevî miras aldığı bu birikimi hâşiyesine yansıtmış ve böylece kapsamlı bir Beyzâvî hâşiyesi kaleme almıştır.

2. Kelâm İlmi Açısından Yetiştirdiği Ortam

Osmanlı kelâm geleneğinde Gazzâlî sonrası kelâm metodu ve içeriği takip edilmiş olsa da problemleri delillendirme, sınıflandırma ve yorumlamada yeni yaklaşımlar ortaya koyulmuştur. Gazzâlî sonrası dönem derken felsefe ve kelamın tartışmalarının bir arada işlendiği, mantık konularının da dâhil olmasıyla kelamın kapsamının genişlediği bir süreçten bahsetmekteyiz.⁴⁰ Gazzâlî'nin mantığı kelamın kapsamında ele alması sonucu felsefî tartışmalar kelâm ilminin yanında tasavvufun kaynaklarına da dahil olmaya başlamıştır. İlk defa İbn Sîna'da görülen bu durum Gazzâlî ile yaygınlaşmış ve kelamda Fahreddin er-Râzî, tasavvufta ise Sadreddin Konevî (ö.

³⁷ İşpirli, Mehmet, "Huzur Dersleri", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 441-442.

³⁸ Mardin, *Huzur Dersleri*, I, 15-18.

³⁹ Kara, Ömer, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 9, sy. 18, s. 523.

⁴⁰ Kılavuz, Ulvi Murat; Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelama Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 70.

673/1274) bu geleneği sürdüren isim olmuştur.⁴¹ Fahreddin er-Râzî'nin kelâm ve felsefeyi birleştiren bu anlayışını Osmanlı topraklarında devam ettirenler Ahmedî (ö. 815/1413), Şeyh Bedreddin (ö. 822/1420) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi isimler olmuştur. Çünkü Osmanlı âlimleri çeşitli ilimleri tahsil etmek için farklı ülkelere eğitim almaya gitmekteydiler ve böylece oralarda oluşan birikimi Osmanlı'ya aktarma fırsatı bulabiliyorlardı. Mesela Molla Fenârî'nin Mısır'da Cürcânî ile ders arkadaşı olması ve Cürcânî'nin Osmanlı medreselerinin önemli isimlerine hocalık yapması gibi hususlar eserlerinin bu coğrafyadaki etkinliğine zemin hazırlamıştır.⁴² Fahreddin er-Râzî'nin, İmam Eş'arî'nin çizgisini takip etmekle birlikte İbn Sînâ'nın da etkisinde kaldığı ve böylece kelâma felsefeyi dahil edecek şekilde meseleleri ele aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı kelâm anlayışını etkileyen isimlerden biri de İbn Sîna olmuştur. İbn Sînâ'nın etkisiyle ilgili olarak Fazlıoğlu şunları aktarmıştır:

“İbn Sînâ'dan başlayarak İslâm felsefe-bilim tarihinde dinî düşünce ile felsefî düşüncenin birbirleriyle çatışan ve savaştan değil, daha çok birbirlerini tamamlayan bir yapı arz ettikleri söylenebilir. Örnek olarak felsefe tek Tanrı kavramı çerçevesinde Tanrı'yı incelerken, ilm-i kelâm sem'iyat bahsinde felsefenin çerçevelediği bu tanrı kavramına dinî/İslâmî içeriği yükler... Bu nedenle İslâm medeniyetinde geliştirilen kelimî, felsefî ve irfanî diller birbirinin yerine ikame edilebilir değil tersine birbirini tamamlayan diller olarak düşünülmelidir. Burada her bir dilin kendisine konu kıldığı sorunun ortaklığı yanında, ele alış tarzının farkına da işaret edilmelidir.”⁴³

Fahreddin er-Râzî'den sonra Âmidî (ö. 631/1233), Beyzâvî, Şemsüddin İsfahânî (ö. 749/1348), Adudüddîn İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi isimler Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerine gerek katkıda bulunarak gerekse bunları tenkit ederek söz konusu birikimi bir ileri aşamaya taşımıştır. Bunu yaparken kendi yaklaşımlarını Eş'arîlere ve Mutezilîlere ait kavramlarla mukayese etmişler ve sonucunda şahsi kanaatlerini oluşturmuşlardır. Dolayısıyla Osmanlı kelâmında en önemli eserler olarak Cürcânî tarafından İcî'nin *el-Mevâkıf*'ine yazılmış olan *Şerhu'l-Mevâkıf*, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i ile *Şerhu'l-Makâsıd*'ı öne çıkmaktadır. Ayrıca Şemsüddin İsfahânî'nin *Şerhu't-Tavâli'i* ile *Şerhu't-Tecrid*'i, Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*'si de bu bağlamda önemli kaynaklar arasındadır.⁴⁴ Tefsir ilminin bu dönemdeki genel karakteristiklerinden biri olan şerh ve hâşiye yazımı kelâm ilmi için de aynı öneme haizdir. Hatta Osmanlı'nın düşünce geleneğinin kaynak eserlerden ziyade onların şerh ve hâşiyeleri

⁴¹ Türker, Ömer, “Metafizik: Varlık ve Tanrı”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 645.

⁴² Demir, Osman, “Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'arî Kelam Kitaplarının Yeri ve Önemi”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu*, I, 610-611.

⁴³ Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, s. 85.

⁴⁴ Özervarlı, M. Sait, “Osmanlı Döneminde İlmi Kelam: Muhteva ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlmi Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İSAR Yayınları, İstanbul 2016, s. 6-7.

aracılığıyla incelenmesinin daha doğru sonuçlar vereceği ifade edilmiştir. “Mukaddimât-ı Erbaa” literatürü ve cüz’î irade tartışmaları mezkûr durumun en net görülebileceği alanlardan kabul edilmiştir.⁴⁵

Osmanlı kelamının Eş’arî mi yoksa Matûrîdî mi olduğu da dönemle ilgili önemli tartışma konuları arasında yerini almıştır. Medreselerde okutulan kitapların mezhebî tutumundan yola çıkarak, Osmanlı’nın yaklaşımına dair kesin bir kaniye varmanın ne kadar mümkün olduğu tartışılabilir ancak söz konusu eserlerin büyük çoğunluğu felsefî-kelâmî çizgiyi takip eden Eş’arî geleneğin kaynaklarıdır. Felsefî Eş’arîliğin Fatih dönemiyle birlikte Osmanlı topraklarına taşındığı zikredilmektedir. Devvânî’ye kadar Gazzâlî sonrası oluşan felsefî Eş’arîlik devam ederken Devvânî ile birlikte bu akımın vahdet-i vücût ile birleştiği, Devvânî’den sonra ise felsefî Eş’arîliğin siyasi sebeplerden dolayı Şîîliğin etkisi altına girerek büyük ölçüde törpülendiği ifade edilmektedir. Bu durum akâid Eş’arîliğinin öne çıkmasını sağlamış ve klasik kelâmî geleneğe geri dönüşü başlatmıştır. Eş’arîliğin bu biçimi Osmanlı’nın 17. ve 18. yüzyılında kendini göstermiştir.⁴⁶ Mâtûrîdîlik ise Osmanlı’da felsefî kelamın revaçta olduğu dönemde şerh ve hâşiye literatürü üzerinden varlığını sürdürmüş ancak akâid Eş’arîliğinin tekrar ön plana çıktığı zamanlarda Osmanlı kelamının merkezinde yer almıştır. Eş’arîliğin bu değişimi ile klasik kelama geri dönüş Mâtûrîdîliği, Eş’arîliğin muhatabı kılmış ve ihtilaf literatürünün oluşmasına olanak sağlamıştır. Çünkü daha öncesinde Eş’arîliğin muhatabı filozoflar ve Mu’tezile iken ve bunlar üzerinden tartışmalar sürdürülürken artık muhatap Mâtûrîdîlik olmuştur. Bu ihtilafların galibinin ise Mâtûrîdîlik olduğu zikredilmiştir.⁴⁷ 18. yüzyıla gelindiğinde artık iki mezhep arasındaki ihtilaf literatürü ve cüz’î irade tartışmaları artış göstermiştir. Tâcû’d-din es-Sübkî ile başlayan ve sonrasında Kemalpaşazâde ile Osmanlı’ya yansıyan tartışmalar ilk başta uzlaşmacı iken 17. yüzyıl sonrası iki mezhebî ayrıştırmaya, özellikle de Mâtûrîdîliğe müstakil bir kimlik sağlamaya odaklanmıştır. Mâtûrîdîliğin öne çıkarılmasında en önemli isimlerden birisi ise *İşârâtü’l-merâm* sahibi Beyâzîzâde Ahmed Efendi olmuştur. Ancak Beyâzîzâde mezhebine vurgu yapmakla birlikte Kur’ân ve sünnete tâbî olan yani Ehl-i sünnete bağlı olan birden fazla fırkanın da hakikate ulaşabileceğine inanmıştır. Beyâzîzâde’ye göre kurtuluşa eren fırka tek değildir, Ehl-i sünnete

⁴⁵ Kalaycı, Mehmet, “Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde’nin Mecmû’a Fi’l-Mesâil’i-Müntehabe Adlı Eseri”, *Osmanlı’da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, s. 61.

⁴⁶ Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş’arîlik – Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 72-74.

⁴⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş’arîlik – Maturidilik İlişkisi*, s. 86. İsmail Konevî Beyzâvî tefsiri haşiyesinde belli konular dışında Eş’arîliği karşısına almamış, Ehl-i sünnet kavramını vurgulayarak Mâtûrîdîliği ve Eş’arîliği bu kavram altında değerlendirmiştir. Yalnızca cüz’î irade ve teklîf gibi konularda farklılıkları vurgulayarak Eş’arî olan Beyzâvî’yi cebrî tutumu sebebiyle eleştirmiştir.

bağlı olan topluluklar kurtuluşa ermeye hak kazanacaklardır ve Ehl-i sünnet içerisinde Eş'arî ve Mâtürîdî eşit mertebededir.⁴⁸ Bu tavrı Konevî'nin hâşiyesinde de net bir şekilde görmekteyiz. O hem Eş'arî hem de Mâtürîdî kaynaklarına başvurarak genel anlamda Ehl-i sünnet olarak adlandırdığı geleneği savunmuştur. İhtilaf literatüründe öne çıkan konularda mensubiyetini Hanevî-Mâtürîdî olarak zikretse de Eş'arî düşünceyi, Mu'tezile veya filozoflar gibi karşıt bir yaklaşım olarak görmemiştir.

Ancak genel anlamda Osmanlı alimlerine baktığımızda medreselerde aldıkları eğitim açısından Eş'arîlik öne çıkmaktadır. Çoğunlukla Hanevî-Mâtürîdî olmalarına rağmen kelâm ilmine dair senedleri İmam Eş'arî'ye ulaşmaktadır. Her ne kadar Mâtürîdî Ehl-i sünnet olarak adlandırılan düşüncenin iki büyük imamından biri olarak kabul edilse de Mâtürîdî'nin ismi Osmanlı'nın önde gelen kelâm âlimlerinin icazetlerinde kelâm değil fıkıh ilmine ait senedlerde görülmektedir.⁴⁹ Bunun sebebi Osmanlı kelâm düşüncesinin beslendiği geleneğin Eş'arî kimliğe sahip olması, medreselerde okutulan kitapların yine bu çizgiye mensup olmasıdır. Pek tabii sadece icazetnâmelerden yola çıkarak Osmanlı kelâmı hakkında Eş'arî veya Mâtürîdî olduğu yargısına varmamızın ne ölçüde doğru olduğu tartışmaya açıktır. Daha önce değindiğimiz gibi Osmanlı medreselerinde okutulan kitapların Eş'arî kimliğini taşıması genellikle Osmanlı'nın Eş'arî olduğu algısına sebep olmuştur. Ancak söz konusu metinlerin okutulma sebebi, yazarlarının Eş'arî olmaları değil içerdikleri felsefe-kelâm birlikteliğinin iyi örnekleri olmalarıdır. Şerh ve

⁴⁸ Kalaycı, Mehmet, "Mâtürîdî-Hanevî Ayrımının Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 20, sy. 2, Aralık 2016, s. 51 ve 53. Konevî'nin hâşiyesinde ihtilaf literatürünün en önemli konularından biri olan cüz'î iradenin Mâtürîdiyye'ye isnad edilmesi, hem yaşadığı dönemdeki ilmi hareketlilikten etkilendiği hem de hocası Hâdimî'nin etkisi altında kaldığı izlenimini uyandırmaktadır. Hâdimî yaşadığı dönemde önemli eğitimler vermiş ve farklı şehirlerden birçok öğrenci yetiştirmiştir. Hâdimî ile ilgili bizim vurgulamak istediğimiz husus iki mezhep arasındaki farklılıklara dikkat çekmek için yazılmış risalelere yaptığı katkıdır. Nakşibendîliğin Anadolu'da önde gelen isimlerinden olan Hâdimî şeriata vurgu yapan bir yaklaşımı benimsemiştir. Kadızâdeliler ve Sivâsîler tartışmasına dair risaleler kaleme almış ve böylece hem mezhebî hem de tasavvufî duruşuna dair ipuçları vermiştir. Sivâsîler daha çok Eş'arî kaynaklara müracaat ettiği ve Halvetîyye'ye müntesip oldukları için Nakşîlerin Kadızâdelilere ve Mâtürîdîliğe daha yakın durdukları tahmin edilmektedir. Hâdimî ise yazdığı cüz'î irade risalesi ile Nakşibendîlik ve Hanevîliğin ihtilaf literatürü üzerinden bağlantısının net bir şekilde görüldüğü isim sayılmıştır. (Kalaycı, Mehmet, "Ebû Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, sy. 2, 2013, s. 219-220.) Hâdimî risalesinde Eş'arî'yi mutlak manada cebr olarak değerlendirmiş ve insanın fiillerinin, kendilerinde olan kudrete mukarın olduğunu söylemiştir. Buna göre kulun fiili Allah'ın kudretini etkilemekte, kul tarafından seçilen ve kesb edilen fiil Allah tarafından yaratılmaktadır. Kula ait cüz'î iradeyi ise hariçte mevcut olmayan bir hâl şeklinde kabul etmiştir. Bunu söylerken de "Eş'arîlere hilafen Mâtürîdîler nazarında sabittir" gibi ifadeler kullanmıştır. (Hâdimî, Ebû Sa'id Muhammed b. Mustafa, *Mecmu'atü'r-resâil*, Millî Kütüphane, Ankara, 8^a-10^a.) Bu ifadeler ileride hâşîye açısından irade konusunu ele alırken de göreceğimiz üzere Konevî'nin hocasından etkilenmiş olma ihtimalini göstermektedir.

⁴⁹ Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, s. 151.

hâşiyeler de genellikle bu kaynakların odağında yazılmış zengin eserlerdir.⁵⁰ Osmanlı kelâmcılarının 13. ve 14. yüzyıllarda Eş'arîlikten etkilenmeleri Osmanlı'nın resmî mezhebi Mâtürîdîlik olmasına rağmen bir sentezi doğurmuştur. Felsefî Eş'arîlik daha sonraları Osmanlı'da yaygınlaşsa da Osmanlı uleması nihayetinde Hanefî/Mâtürîdî çizgiyi takip etmeyi uygun görmüştür. Kendi konumuz olan irade hürriyetini ele alacak olursak Osmanlı müelliflerinin bu noktada Mâtürîdî çizgiyi benimsedikleri, Eş'arî'nin yarı cebri bir yaklaşım sergilemesi sebebiyle bu konuda yanıldığını düşündükleri ifade edilmiştir.⁵¹ Ayrıca Eş'arî çizgiden sonra Osmanlı ulemasının Mâtürîdiyye'ye olan temayüllerinin artmasında İbn Kemal ve Akkirmânî'nin (ö. 1760) etkili olduğu düşünülmektedir.⁵²

Zikrettiğimiz bu gelenek içerisinde İsmail Konevî Efendi önemli bir konuma sahiptir.⁵³ Hâşiyesinde, konusunun Kur'ân olması hasebiyle İslâmî ilimlerde en yüksek mertebeye sahip olan ilmin tefsir olduğunu söyleyerek Beyzâvî'nin yaklaşımını desteklemesinin yanında kelâmın da şerefine vurgu yapması Konevî'nin müfessir ve mütekellim kimliğini yansıtmaktadır. *Mevâkıf* müellifi Adudüddîn İcî'ye atıfta bulunarak bir ilmin şerefine mesâilinin ve malumunun şerefine bağlı olduğunu söyleyen Konevî, ardından İcî'nin kelâm ilmini, konusunun Allah'ın zatı ve sıfatları olmasından dolayı ilimlerin en şerefli kabul ettiğini aktarmıştır. Bununla birlikte Konevî'ye göre ilimlerin şerefi farklı açılardan bakılabilecek bir konudur ancak tefsir ve kelâm diğerlerinden daha büyük bir öneme sahiptir. Çünkü hadis, fıkıh, kelâm ilimleri Allah'ın kelimelerinden hareketle oluşmuştur ve bu ilimler tefsir ilmi olmaksızın anlaşılamazlar. Tefsirin üstünlüğü ve dini ilimlerin başı olması diğer dini ilimlerin ona dayanması sebebiyledir. Öte yandan konusu itibarıyla kelâm da diğer ilimlere nazaran daha fazla önem taşımaktadır.⁵⁴ Bu noktada Konevî'nin yukarıda bahsettiği ilimlerin şerefiyle ilgili yorumların birden fazla değışkene bağlı olabileceğı hususu önemlidir. Genellikle alimler ilgi duyduğu, çalışma alanı olan ilimlerin öne çıkan yönlerini vurgulayarak, o ilmin mertebesinin yüksekliğini kabul ederler. Konevî de ilk sırada tefsiri ardında da kelâmı zikrederek kendi uzmanlık alanının sınırlarını bize göstermiştir. Kaleme aldığı çalışmaları da bu hususta bilgi edinebileceğimiz önemli unsurlardır.

⁵⁰ Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur?", s. 60-61.

⁵¹ Özervarlı, "Osmanlı Döneminde İlmî Kelam: Muhteva ve Yönelişler", s. 26.

⁵² Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturîdî", *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, OTTO Yayınları, İstanbul 2016, s. 63.

⁵³ İhsan Fazlıoğlu tarafından hazırlanan Selçuklu-Osmanlı Felsefe-Bilim tarihinin temsilcileri ile ilgili tablolardan "Kelâm Çizgi" tablosu ve Konevî'nin bu çizelgedeki konumu için bk.. Fazlıoğlu, *a.e.*, s. 112-113.

⁵⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 38-40; VI, 65.

Tefsir ve kelâm açısından özet olarak ele almaya çalıştığımız Osmanlı ilim geleneği, birçok farklı alanı barındıran sentezci yapısı, kaynak metinlere yapılan şerh ve hâşîye çalışmalarıyla meseleleri derinlemesine ve geniş bir perspektiften ele almıştır. İsmail Konevî'nin hâşîyesini kaleme aldığı Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'i, yukarıda zikri geçen karakteristiği yansıtan en güzel örneklerden olmuştur. Ancak bütün bunların yanı sıra gerek tefsir gerekse kelâm ilmi açısından Osmanlı dönemi literatürü keşfedilmeyi bekleyen zengin bir müktesebat olarak kabul edilmektedir. Dönemin telif, şerh, hâşîye türlerinde yazılmış eserlerini taramak ve o dünyaya tam manasıyla nüfuz etmek ise bizim tezimizin kapsamını fazlasıyla aşacağından biz burada sadece bugüne kadar edinilmiş bilgi birikimini aktarmakla yetindik. Böylece elimizdeki veriler doğrultusunda İsmail Konevî Efendi'nin etkilendiği ilmî ortamı tespit ederek kendisini ve hâşîyesini daha net anlayacağımızı düşünmekteyiz.

C. ESERLERİ

İsmail Konevî'nin yazdığı eserler arasında en fazla öne çıkanı Beyzâvî tefsiri için kaleme aldığı hâşîyesi olmuştur. Çalışmanın ilerleyen safhalarında eserin genel özelliklerine dair bilgi vereceğimizden şu an sadece esere kısaca değinmekle yetineceğiz. Konevî bu çalışmayı, Beyzâvî tefsirini okuttuğu derslerinde anlattıklarından hareketle oluşturmuştur. Tutulan notların kaybolma endişesi ve anlatılanların kalıcılığını sağlamak adına derslerde anlattıklarını yazma kararını vermiştir. Eserin birçok kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak; Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 297 ve 298 numaralar; Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 42 Kon 4207 numara; Edirne Selimiye Yazma Eserler Kütüphanesi, Selimiye Yazma Eserler, 4529/1 numara; Ankara Milli Kütüphane, Çankırı İl Halk Kütüphanesi, 308 numara; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 41 numara; Manisa İl Halk Kütüphanesi, 4350/1-4 numara; Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekeli, 70/1 numara nüshaları gösterilebilir. İlk olarak yedi cilt şeklinde kenarında İbn Temcid hâşîyesi ile beraber basılan Konevî hâşîyesi daha sonra yirmi cilt olarak alt kısmında bulunan İbn Temcid hâşîyesi ile tekrar basılmıştır. Eserin ilk taş baskıları Kahire Matbaatü'l-Amire ve İstanbul Dersaadet Kitabevi tarafından yapılmıştır. 20 cilt halinde yapılan baskı ise Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye yayınevi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu baskıyı hazırlayanlar daha önceki taş baskıda çok fazla basım hatası olduğunu söyleyerek ikinci kez tab' ederken bu hataları ortadan kaldırmayı hedeflemişlerdir.⁵⁵ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla elimizdeki yirmi ciltlik baskıda da pek çok hata bulunmaktadır. Şekil özellikleri olarak Beyzâvî'nin tefsirini koyu ve parantez içerisinde yazdıktan

⁵⁵ Konevî, *Hâşîyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, I, 6.

sonra Konevî'nin hâşiyesi yazılmıştır. Sayfanın sonuna İbn Temcid hâşiyesi ve onun da altına muhakkikin notları eklenmiştir.

Konevî'nin kaleme aldığı diğer eserlere baktığımızda tefsirin yanı sıra daha çok kelâm ve dile dair çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Özellikle Allah'ın ilmi, tevhit, hüsün-kubuh, teklîf ve fiiller gibi konulara yoğunlaşan müellif daha çok Beyzâvî hâşiyesinde başvurduğu müelliflerin eserlerine müracaat etmiştir. Konevî İsmâil Efendi'nin kaleme aldığı diğer eserler şu şekildedir:

1- Kelâm ve Mantık Risaleleri

Risâletü Kelimetü't-Tevhîd: Müellif bu risalede kelime-i tevhidin vahdâniyyet ifade ettiğinin ayet ve hâdislerle sabit olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah'a aklen şirkin isnad edilemeyeceğini vurgulamıştır. Yine “لا اله الا الله” yerine “لا اله الا الرحمن” gibi ifadelerin kelime-i tevhid olmayacağını Beyzâvî tefsirinden⁵⁶ alıntı yaparak aktarmıştır. Kelime-i tevhidde geçen istisna edatına dair ve Allah lafzının neden merfu olduğuna dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu risaleyi yazarken *Tavzîh*, Teftâzânî'nin *Telvihi*'i ve İbn Kemal Paşa'nın *Telvihi* hâşiyesi, *Mutavvel* gibi eserlere ayrıca Zemahşeri, Fahreddin er-Râzî, Cürcânî gibi isimlere müracaat etmiştir. Müellif eserin yazım tarihine dair bir not düşmemiştir ancak Konya nüshasının müstensihi Bolu müftüsü kendisinin istinsah tarihi olarak 1205'i vermiştir. Eserin ulaşabildiğimiz nüshaları; Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573/1 numarada 1^b-6^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 202^b-209^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2782 numarada 159^b-166^a varaklar, Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/1 numara; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Kon 226/10 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/1 numarada 1^b-8^b varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948/1 numarada 1^b-7^b varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152/1 numarada 1^b-7^a varaklar.

Risâle fî İlmihi Teala: Konevî'nin bu risalesi Devvânî'nin hudûs ve ilim konusundaki filozoflara yakın olan düşüncelerine eleştiri mahiyetinde kaleme alınmıştır. Devvânî'nin iddia ettiği gibi Allah'ın cüz'îleri ve küllileri ayrı ayrı bilmesi gibi bir durum olmadığını, Allah için cüz'î ve küllî ayrımı diye bir şey olamayacağını ve Allah'ın ilminin söz konusu şekilde tahsis edilemeyeceğini söylemiştir. Bu bağlamda sıfatlar, tasdik ve tasavvur olarak ilim gibi konuları da işlemiştir. Cürcânî'nin *Metali'* şerhine yazdığı hâşiyeye, *Mevakıf* ve şerhi, Hayâlî, Âmidî, Beyzâvî,

⁵⁶ Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), I-V, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1998, I, 26.

Çârperdî gibi isim ve eserlere başvurmuştur. Müellif risalesini **1180** yılının Şaban ayının sonlarında tamamladığını ifade etmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 14^b-39^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 169^b-194^b varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 1163 numarada 7^b-32^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 181^a-208^b varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Kon 420/8 numara; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Kon 226/18 numarada 115^b-149^a varaklar; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9 numarada 38^b-67^a varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948/9 numarada 26^b-48^a varaklar; Atatürk Kitaplığı, Belediye Yazmaları, K942 numarada 181^a-196^b varaklar nüshaları bulunmaktadır.

Risâletü'l-İlm/ er-Risâletü'l-İlmiyye: Allah'ın ilminin eşyaya var olmadan önce ve olduğu hal üzere taalluk ettiğinden bahseden bu risalede ilmin maluma tabi olduğu vurgulanmıştır. Meseleyi kulun imanı ile örneklendiren müellif Allah'ın Zeyd'in imanına dair olan bilgisinin kesin olarak Zeyd'in imanını gerektireceğini, bunun cebr ifade etmeyip tekli fi ortadan kaldırmadığını söylemiştir. Konuyla ilgili Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ini esas alan müellif *Telvi*h'teki itirazlara karşılık vermiş ve filozofların yaklaşımlarının batıl olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Müellif icmalî ve tafsilî ilim, burhân-ı tatbikî gibi kavramlara değinmiş ve Fahreddin er-Râzî, Âmidî, Devvânî, Beyzâvî, Cürçânî gibi isimleri referans göstermiştir. Konevî bu risalesini h. **1190** yılında tamamladığını belirtmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 195^a-202^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 768 numarada 1^b-11^a varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/9; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/5 numarada 19^b-27^b varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948/8 numarada 20^a-25^b varaklar; Amasya Beyazıt İl Halk Kütüphanesi, 1785/15 numarada 369-379. varaklar nüshaları bulunmaktadır.

Risâle fî İsbâtî'l-Meâdi'l-Cismânî ve'l-Haşri'l-Bedenî: Bu risalede müellif Şemsüddin el-İsfehânî'nin (ö. 749/1349) meâdla ilgili yaklaşımına itirazda bulunmuştur. İsfehânî Hz. Muhammed'den önce gönderilen nebîlerin kitaplarında ruhanî veya cismanî meâda dair zikredilenlerden bahsetmiştir. Konevî, İsfehânî'nin Hz. Musa'ya (a.s.) cismanî meâda dair bir şey vahyedilmediği, İncil'de ise sadece ruhanî meâddan bahsedildiği şeklindeki ifadelerinin yanlışlığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda sadece ruhanî meâdi savunan filozofların görüşlerini de eleştirmiş, cismanî meâda dair naklî deliller aktarmıştır. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 7^a-8^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa,

570 numarada 215^a-217^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 167^b-169^a varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/3 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/6 numarada 28^b-30^b varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 8^b-10^a varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152 numarada 8^a-9^a varaklar nüshaları vardır.

Risâle fî Teklîfi mâ lâ Yutâk: Müellif bu risalede teklîfi mâ lâ yutâkı; iki zıddın bir arada toplanması gibi zâtî itibarıyla imkânsız olan, insanın uçması gibi kendisi mümkün olup kuldân sâdır olması müstahil olan ve hem kendisi hem de kuldân sâdır olması mümkün olup Allah'ın ilminin, olmamasına taalluk ettiği şeyle teklîf şeklinde üç mertebede ele almıştır. Üçüncüsünün hem caiz hem de vâkı olduğunu söyleyen müellif, kulun böyle bir fiile kastetmeye ihtiyarıyla kâdir olduğunu ancak Allah yaratmadığı takdirde kulun kudret ve ihtiyarının anlamsız olacağını vurgulamıştır. Konuyla ilgili tartışmanın “neyin teklîfi mâ lâ yutâk kapsamında olacağına dair” lafzî bir tartışma olduğunu söyleyerek ilgili yaklaşımlara yer vermiştir. Beyzâvî, Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Sadrüşşerîa, Hayâlî gibi isimlere müracaat etmiştir. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 8^a-11^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 217^a-220^b varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 169^b-171^b varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/5 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/7 numarada 31^b-35^a varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 10^a-13^a varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152 numarada 9^b-12^a varaklar nüshaları vardır.

Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-Erbâa mine't-Tavzîh: Müellifin, Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'inde hüsün-kubuh meselesiyle ilgili tartışmaların olduğu dört mukaddimeye yazdığı şerhtir. Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye arasında meseleye dair farklı yaklaşımları aktararak Eş'arî'nin hüsün-kubuh anlayışına ret olarak zikredilen dört mukaddimeyi izah etmiştir. Masiyetlerin yaratıcısının kim olduğuyla irtibatlı olarak kulların fiilleri konusunu da işlemiş, halk ve kesb kavramlarına dair açıklamalarda bulunmuştur. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 183 numarada 1^b-56^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 447 numarada 1^b-46^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 232 numarada 1^b-53^b varaklar nüshaları bulunmaktadır.

Şerhu'ş-Şemsiyye: Necmüddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) mantık risalesi olan Şemsiyye adlı eserine yazdığı şerhtir. Eserin Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 2705/1 numarada 1^b-98^a varaklarından oluşan nüshasına ulaştık. Bu nüshayı kendisinden icazet alan öğrencisi Seyyid Hafız Kastamonî istinsah etmiştir. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 5560/1 numarada 11^b-8^b.

varaklarında Konevî, kendisinden Beyzâvî tefsirini okuduğuna dair Kastamonî için yazdığı icazette şer'î ilimlerin tahsilinin önemine değindikten sonra yukarıda da zikrettiğimiz kendi hocalarının isimlerini zikretmiştir. İcazetin yazılış tarihi ise 1194 yılının Receb ayıdır.

2. Tefsir Risâleleri

Risâle alâ Tefsîri'l-Keşşâf fî Kavlihi Teâlâ: "Yuhâdiûnallehe vellezîne amenû...": Müellif bu risalede Zemahşerî'nin Bakara sûresinin 9. ayetine dair yaptığı tefsirini⁵⁷ izah etmiştir. "Allah, her şeyi ezelde ve ebedde bilmesine rağmen nasıl olur da aldatılabilir?" sorusunu sorarak başlayan müellif, Zemahşerî'nin burada "Allah'ın münafıklara bu dünyada Müslümanlara uyguladığı muamaleyi uyguladığı ve böylece onları kandırdığı" şeklindeki ifadelerini aktarmıştır. Allah'ın aldatılması meselesini de Zemahşerî'nin tefsirine dayanarak te'vîl etmiştir. Buna göre münafıklar müminlerin zaferlerini gördüklerinde kalplerinde maraz meydana gelmiştir. Allah da ayetlerini gerçekliği olmadığı halde münafıkların kalbinde doğan, Allah'ı aldatabilecekleri şeklindeki zanlarına ve iddialarına uygun olarak aktarmıştır. Konevî risalesinde Zemahşerî'nin yanında Beyzâvî ve Mâtürîdî tefsirlerine de başvurmuştur. Müellif risalesini **1186** yılının Şaban ayında tamamladığını ifade etmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 12^a-13^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 222^b-224^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 174^b-176^a varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/7 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/3 numarada 11^b-13^a varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 14^b-15^b varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152 numarada 13^b-14^b varaklar nüshaları vardır.

Risâle alâ Tefsîri'l-Beyzâvî fî Kavlihi Teâlâ: "Fesevvâhünne seb'a semâvât...": Beyzâvî'nin ayetle ilgili tefsirini aktardıktan sonra müellif Allah'ın eşyaya dair kadîm ve ezeli ilminden bahsederek ezeli ilmin âleme taallukunun en mükemmel şekilde olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle Gazzâlî'nin "*Leyse fi'l-imkân ebdeu mimmâ kân*" ifadesine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. "*Allah yarattıklarını bir hikmet üzere yaratır*" diyen Konevî yaratılan her şeyde insan için bir fayda olduğunu savunmuştur. İçeriği sebebiyle risalenin "*Risâle fi kavli Gazzâlî...*" şeklinde nüshaları da bulunmaktadır. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 6^a-7^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 213^b-214^b varaklar;

⁵⁷ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücuhi't-te'vîl* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), I-VI, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad 1998, I, 173-174.

Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 166^b-167^b varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/3 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/2 numarada 9^b-10^b varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 7^b-8^a varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152 numarada 7^a-7^b varaklar nüshaları vardır.

Risâle fî Kavlihî Teâlâ “Lev kâne fihimâ âlihetün illallahu lefese detâ...”: Tek ilahın varlığını ispat için kelimcilerin burhân-ı temanu’u zikrettiklerini vurgulayan müellif iki tam kudrete sahip ilahın varlığı halinde iki zıddın ve müessirin bir arada bulunacağını ve bunun muhal olduğunu söylemiştir. Risalede ayetin burhan-ı temanu’ ile izahını yapmış ve Allah’ın varlığının, birliğinin nakille değil akılla sabit olduğunu ifade etmiştir. Müellif İbn Kemal, Beyzâvî, Ali el-Kârî, İbnü’l-Hümâm, Teftâzânî, Sa’dî Çelebi gibi isimlere başvurmuştur. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 209^b-213^b varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/2 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/4 numarada 14^b-19^a varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 16^a-19^b varaklar nüshaları bulunmaktadır.

3. Lugata Dair Risaleleri

Risâle fî Mukadderâtî’l-Kur’ân: Konevî bu risalede Kur’ân’daki takdirlerin, Kur’ân’ın kendisinden değil de medlûlatından olduğunu Sadrüşşerîa’nın *Tavzîh*’ine başvurarak ortaya koymuştur. *Tavzîh*’te geçtiği üzere delaletin dört kısmından bahseden Konevî, Kur’ân’ın takdirlerinin hiçbirinin Kur’ân’dan olmadığını, manaya delalet eden nazımdan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Kur’ân tevatüren bize nakledilen münezzel bir nazımken onun takdirleri farklıdır. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, 3573 numarada 11^a-12^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 570 numarada 221^a-222^b varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2787 numarada 172^a-174^b varaklar; Konya Karatay Yusufaga Kütüphanesi, 42 Yu 420/6 numara; Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/8 numarada 35^b-37^a varaklar; Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 948 numarada 13^a-14^b varaklar; Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 152 numarada 12^a-13^b varaklar nüshaları vardır.

Risâle fî’l-Dâdi’s-Sahîha: Müellif risalesinde *dâd* harfinin doğru telaffuzu, mahreci, sıfatı, ses olarak ona benzeyen harflerden farkı, okunuşuyla ilgili nakledilen mütevatir rivayetler gibi konulara değinmiştir. Edanın, ahze dayalı olduğunu ve aklın bu noktada hüküm verme yetkisinin olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda müellif İbnü’l-Cezerî, Ebû Şâme, Beyzâvî gibi isimlere müracaat etmiştir. Risalenin Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 32 numarada 149^a-160^a varaklar; Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, 788 numarada 184^a-193^a varaklar; Süleymaniye

Kütüphanesi, Fatih, 68 numarada 56^b-61^b varaklar; Konya Karatay Yusufâğa Kütüphanesi, 42 Kon 226/19 numarada 154^b-169^b varaklar nüshaları bulunmaktadır.

Müellif Sadece üç risalede ve bir icazetname belgesinde ferağ kaydı düşmüştür. Hâşiyesinde verilen bilgilerden hareketle ilk olarak Mâide sûresinin hâşiyesini tamamladığı tarih olan 1172 yılını zikreden müellif Nas sûresini 1194 yılında tamamlamıştır. Buradan hareketle diğer eserlerini hâşiyesini kaleme aldığı yirmi yılı aşkın bir zaman dilimi içerisinde yazdığını ifade etmemiz mümkündür. Çünkü risalelerinde en erken tarih olarak 1180'e en geç tarih olarak da 1194'e rastlamaktayız.

II. KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ TEFSİRİ HÂŞİYESİ

Osmanlı dönemi tefsir mirasında daha çok şerh ve hâşîye türü eserlerin öne çıktığı herkesin malumu olduğu bir hususiyettir. Birçok âlim, medreselerde bu tarz eserleri okutmuş, ilmî birikimini yazdığı şerh ve hâşiyelerle aktarmıştır. Dönemin ilim adamlarının farklı alanlara dair sahip oldukları altyapı ve sentezci yazım yöntemleri hâşiyelerde ele alınan konu yelpazesini genişletmiştir. Tefsirler ile tefsir hâşiyeleri de bu minvalde Kur'ân içinde geçen veya Kur'ân âyetlerinin dolaylı olarak işaret ettiği konuları birbirinden farklı tarzda ele alırlar. Bu farklılıklar ekol temelli olabildiği gibi yöntem olarak da belirginleşebilmektedir. Meselâ Zemahşerî ve Beyzâvî gibi müfessirler herhangi bir konuyla ilişkilendirdikleri ayetin tefsirini özellikle ilk sûrelerde detaylı olarak yapmakla beraber sonraları zikir geçen konuya genellikle bir veya birkaç cümle ile değinirler. Ancak yazılan bu birkaç cümle, zaman zaman içerisinde izah edilecek lugat, fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf gibi farklı disiplinlerle ilgili detayları içerebilmektedir. Bu noktada şerh ve hâşiyeler, müfessirlerin kastının daha net anlaşılması için uzun izahlar yaparak konuya açıklık getirmişlerdir. Dolayısıyla iki farklı yazım tarzının ayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasına olan katkısı da farklı olmuştur. Tefsirlerde tartışılmayan veya birkaç kelime, cümle ile özet olarak aktarılan birçok husus hâşiyelerde detaylı bir şekilde tartışılmış ve bu konular bütün boyutlarıyla ele alınmıştır. Böylece katlanarak gelen muazzam bir bilgi birikimi ortaya çıkmıştır.

Bu noktada Osmanlı döneminde en çok müracaat edilen telif türleri olan şerh ve hâşîye kavramlarına kısaca değinmek gerekmektedir. Herhangi bir kaynak eserin kapsamlı olarak izah edilmesi olan şerhler, metin müellifi tarafından yazılabildiği gibi başkaları tarafından da kaleme alınabilmektedir.⁵⁸ Tefsirler genel itibarıyla hacimli olması ve şerhlerin bu hacmi daha fazla

⁵⁸ Şensoy, Sedat, "Şerh", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 555.

arttırması sebebiyle tefsir sahasında genellikle şerh yerine hâşiye, ta'lik türü çalışmalar tercih edilmiştir.⁵⁹ Osmanlı tefsir geleneğinde şerh yazım türünün birçok örneği karşımıza çıkmaktadır. Daha ziyade açıklama amaçlı sayfanın boş kısımlarına yazılan hâşiye metinleri genellikle bir metnin şerhinin üzerine yapılır ve metnin tamamında değil sadece açıklanması gerekli görülen yerlerde kullanılır. Bununla yakın anlama sahip ta'lik/ta'lika ise hâşiye maksadı ihtiva eden izahlar için kullanılan bir terimdir. Öte yandan bazı kimseler onun hâşiyeye göre daha önemli ve hususî izahlar için kullanıldığını öne sürmüştür. XIV. asır sonrası şerh olarak yazılmış eserlere de hâşiye denilmeye başlanmıştır.⁶⁰ Tefsir eserlerinden üzerine ilk defa hâşiye yazılmış eserin Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı olduğu zikredilmiştir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin söz konusu eseri okuturken yaptığı izahlar, öğrencisi Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144) tarafından *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adıyla derlenmiştir. Her ne kadar şerh olarak anılsa da müellif metnin tamamına yönelik açıklama ve yorum yapmaktan ziyade belli bölümlerini açıklamıştır.⁶¹ Konevî'nin kaleme aldığı eser yukarıda verilen bilgilerden hareketle daha çok şerhi andırmaktadır. Çünkü yapılan izahlar metnin bir kısmına değil tamamına yöneliktir. Ayrıca birkaç kelimeyi fazlasıyla aşan uzunluktadır. Hâşiyenin sonlarına doğru Konevî açıklamalarını daha kısa tutmaya başlamıştır. Öncesinde neredeyse bütün meselelere değindiğinden tekrara düşmemek adına birkaç kelimeyle hatırlatmada bulunmuş veya konunun ilk tartışıldığı yeri referans göstermiştir. Ancak hâşiyenin ilk yarısına bakıldığında tek bir ayet için sayfalarca izahın olduğu görülmektedir.

Daha önce de bahsedildiği üzere Osmanlı döneminde Beyzâvî tefsiri üzerine birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmıştır. Bunlardan bir kısmı tam, bir kısmı sûre ve ayet üzerine yazılmış eserlerdir. Osmanlı döneminde Beyzâvî tefsirine hâşiye yazmak, yazarın genel olarak İslâmî ilimlerde belli bir yetkinliğe sahip olduğunun delili sayılmıştır. Çünkü içerdiği konular bakımından Beyzâvî'ye hâşiye yazmak tefsirin yanında aklî ve dinî ilimlere de vukûfiyeti gerektirmektedir.⁶² Zikredilen özelliklere sahip hâşiyeler arasında en fazla öne çıkanlardan biri İbn Temcîd'e (ö. 855-890/1451-1485?) ait hâşiyedir. Beyzâvî tefsirindeki kapalılıkları büyük oranda çözdüğü düşünülmektedir. Tam ve eksik nüshaları bulunan Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1538) hâşiyesiyle ilgili olarak makbul görülen nüsha Hûd ve Nâs sûrelerini kapsayan nüsha olmuştur. Hâşiyenin baş kısmının öğrencileri tarafından tamamlandığı söylenmiştir. Kazerûnî (ö. 945/1539) ve Şeyhzade

⁵⁹ Birışık, Abdulhamit, "Şerh: Tefsir", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 558.

⁶⁰ Topuzoğlu, T. Rüştü, "Hâşiye", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 420.

⁶¹ Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*, s. 46.

⁶² Coşkun, Muhammed, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envarü't-Tenzil Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İSAR Yayınları, İstanbul 2019, s. 335.

hâşiyeleri de Beyzâvî tefsirinin önemli hâşiyeleri arasındadır. Molla İvaz'ın (ö. 994/1585) kaleme aldığı hâşiyenin yanında Rûşenî Dede Ömer (ö. 892-907/1486-1501), Cemal Halife (933/1527), Samsûnîzâde (ö. 998/1589), Hafâcî (ö. 1069/1659) hâşiyeleri de öne çıkan hâşiyeler arasındadır. Bunların dışında eksik hâşiyeler de kaleme alınmıştır. Mukaddime ve Fatiha'yı kapsayan Muhammed Şah el-Fenârî (ö. 839/1435) hâşiyesi, Âl-i İmrân sonuna kadar olan Hamza el-Karamânî (ö. 871/1466), Tartûsî (ö. 871/1466) ve Kırımî Ahmed Efendi (ö. 862/1457) hâşiyeleri bunlar arasındadır. Ayrıca Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Ahi Çelebi (ö. 904/1498), Hacı Hasanzâde (ö. 911/1505), Birgivîzâde Muslihuddin Mustafa (ö. 919/1513), Âtûfî (ö. 948/1541), Muhaşşî Sinan Efendi (ö. 968/1578), Surûrî Efendi (ö. 969/1561), Kınalîzâde (ö. 973/1565), Bostanzâde (ö. 977/1569) ve Kadîzâde Ahmed Efendi (ö. 988/1580) hâşiyeleri de zikredilmiştir.⁶³ İsmail Konevî Efendi'nin hâşiyesi ise tam ve kapsamlı olmasının yanında kendinden önceki birikimden faydalanarak gelenekte tartışılan birçok önemli konuya değinmesi bakımından diğer Beyzâvî hâşiyeleri içerisinde önemli bir konuma sahiptir.

Eseri daha yakından tanımak adına hâşiyenin nasıl teşekkül ettiği, neden kaleme alındığı, yazılırken hangi hususiyetlere dikkat edildiği ve ayetleri hangi açılardan yorumladığına değinmek yerinde olacaktır. Müellif mukaddimesinde Beyzâvî'nin tefsirinin geçmişten kendi zamanına dek yazılan tefsirler arasında sahip olduğu öneme değinmiştir. Bu bağlamda *Envarü't-tenzil*'in içerdiği derin manalara, belâgat ve fesahate dair kaidelerine dikkat çekmiştir. Ayrıca belâgata ve edebî ilimlere yönelik içerdiği bu hususları çok güzel ve güçlü bir biçimde kaleme aldığını vurgulamıştır. Bunlara ilaveten Beyzâvî'nin tefsirinin tefsirler arasında en çok dikkat çeken tefsir olduğunu, belâgat ve i'caz yönlerinin anlaşılmasında adeta bir ayna işlevini gördüğünü zikretmiştir. Anlatımının veciz ve ince ibarelerle işlendiğini, dikkate değer bütün detayları barındırdığını ve böylece akıl sahiplerini hayrete düşürdüğünü vurgulamıştır. Tüm bu özelliklerinden dolayı tefsirin, "günün ortasında parlayan güneş" gibi şöhrete sahip olduğunu, basiret sahibi herkesin bu tefsire itimat ettiğini söylemiştir.⁶⁴ Konevî'nin bu anlattıklarından hareketle neden bu eseri tercih ettiğini ve uzun yıllar ders olarak okuttuğunu anlayabiliyoruz.

Genel olarak Osmanlı dönemi tefsir çalışmaları açısından büyük bir öneme sahip olan *Envârü't-tenzil* görüldüğü üzere Konevî'nin ilim hayatında da büyük bir yer edinmiştir. İlk olarak tefsiri sadece derslerde okutan müellif daha sonra ders notlarını derlemeye karar vermiştir. Mukaddimesinde Allah'ın kendisine bu tefsiri ders olarak okutma konusunda muvaffakiyet

⁶³ Diğer hâşiyeler ve muhaşşiler için bk.. Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, s. 321-442; Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*, s. 337-357.

⁶⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 23.

bahşettiğini ve Fatih Camii'nde derslerini icra ettiğini zikretmiştir. Daha sonra zayı olmasından endişe ettiği için öğrencilerinin eşliğinde derslerde işledikleri Beyzâvî tefsine dair notlarını derlemiştir. Ayrıca tefsirde geçen muhtelif konularla ilgili izahları da ekleyerek hâşiyeyi yazmaya muvaffak olmuştur.⁶⁵ Beyzâvî'nin yazdığı eserlere dair bilgi veren müellif bütün bu eserlerin arasında en çok derinliğe sahip olanının *Envârü't-tenzîl* olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁶⁶ Konevî'nin hâşiyesini kaleme alması yirmi yılı aşkın bir zaman almıştır. Her ne kadar Fatihâ sûresinin sonunda sûrenin hâşiyesini ne zaman tamamladığına dair bir bilgi vermese de daha sonra kaleme aldığı sûrelerin çoğunda bu bilgiyi yazmıştır. İlk olarak zaman bilgisine rastlanılan sûre Nisa sûresidir. Müellif arefe gününde vakfe vaktinde Nisa sûresinin hâşiyesini tamamladığını söylemiştir ancak yıl konusunda bilgi vermemiştir. Daha sonra Mâide sûresinin sonunda bitiş tarihi olarak 1172 yılının Receb ayını zikretmiştir. A'raf sûresini 1174 yılında öğle vaktinde, Furkan sûresini 1186 yılında, Rum sûresini ise 1189 yılında bitirmiştir. Son olarak Nâs sûresini Receb ayının başlarında 1194 yılında tamama erdirmiştir. Görüldüğü üzere Konevî muhtemelen derslerle eş zamanlı olarak yirmi yılı aşkın bir sürede hâşiyesini yazmaya muvaffak olmuştur.

Tefsir şerh ve hâşiyelerinin konu yelpazesinin geniş olması müelliflerinin edindikleri birikimlerini eserlerine yansıttığının en önemli göstergelerindendir. Konuların çeşitliliği haliyle müellifin başvurduğu eserlerin çeşitliliğini doğurmuş ve Arap dili, tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, felsefe gibi birçok alanda yazılmış temel eserler kaynak olarak zikredilmiştir. Konevî'nin hâşiyesini bu kapsamda değerlendirecek olursak eserde çok fazla kaynağın ve yazarın ismi geçmektedir. En çok karşımıza çıkan isimleri geçtikleri birkaç yerle birlikte örnek vermemiz bu durumu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda müellifin özellikle lugavî izahlarda sıklıkla başvurduğu isimlerden biri Teftâzânî⁶⁷ olmuştur. Teftâzânî'nin *el-Mutavvel'i*⁶⁸ ve hâşiyeleri dil ile ilgili izahlarda müracaat edilen temel kaynaklar arasındadır. Ayrıca kelâm ilmi ile ilgili açıklamalarında medreselerde okutulan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ine başvurmuştur. Abdülkâhir Cürçânî⁶⁹ (ö. 471/1078-79) de lugat konusunda Konevî'nin istifade ettiği bir başka

⁶⁵ a.e., I, 23.

⁶⁶ a.e., I, 24.

⁶⁷ a.e., I, 82; I, 92; I, 108; I, 112; I, 500; I, 518; IV, 140; V, 9; V, 35; V, 257; VII, 43.

⁶⁸ *el-Mutavvel fi'l-meânî ve'l-beyân* adlı eser Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinin üçüncü bölümünün Hatîb el-Kazvînî tarafından telhis edilmiş hali olan *Telhîsü'l-Miftâh*'ın şerhidir. Osmanlı medreselerinin önemli ders kitaplarından biri olan eserin üzerine pek çok haşiyeye kaleme alınmıştır. (Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 306.)

⁶⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 153; III, 380; IX, 247; X, 499; XVI, 313.

müelliftir. Konevî özellikle Seyyid Şerif Cürcânî'nin *el-Mutavvel*'e yazdığı hâşiyesini kaynak olarak kullanmıştır⁷⁰ ki bu eser de medreselerde dil ve belâgat alanında çokça rağbet görmüştür.

Kelimelerin anlamını izah ederken veya nahve dair açıklamalarda bulunurken Halil b. Ahmed⁷¹ (ö. 175/791), Sîbeveyhî⁷² (ö. 180/796), Ahfeş⁷³ (ö. 215/830?), Zeccâc⁷⁴ (ö. 311/923), Cevherî⁷⁵ (ö. 400/1009), Rağîb el-İsfahânî⁷⁶ (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği/423?), Sekkaki⁷⁷ (ö. 626/1229), Çârperdi⁷⁸ (ö. 746/1346), Sa'di Çelebi⁷⁹ (ö. 945/1539) gibi isimlere başvurmuştur. Tefsir kaynakları arasında *Keşşâf* neredeyse her ayetin açıklamasında ismi geçen bir eserdir. Hem Beyzâvî hem de Konevî birçok ayetin izahında Zemahşerî'nin eserine bazen eleştirmek bazen de yaptığı izahı referans almak için başvurmuştur. Konevî, Zemahşerî'nin tefsirinin belâgat ve inceliklerle dolu şahane bir tefsir olduğunu, âlimlerin bu tefsire epey rağbet ettiğini, birçok belâgat kaidesini bünyesinde topladığını söylemiştir. Beyzâvî'nin de bu manada *Keşşâf*'a övgüde bulunduğunu ve bazı konuların izahında Zemahşerî'ye tâbi olduğunu aktarmıştır.⁸⁰ Ancak Beyzâvî'nin bu yaklaşımının bir taklit olarak algılanmaması gerektiğini de sıklıkla vurgulamıştır. Konevî sadece *Keşşâf*'tan değil şerh ve hâşiyelerinden özellikle de Tîbî⁸¹'den sık sık aktarımda bulunmuştur.⁸² *Keşşâf* dışında Ebû Hayyân el-Endelüsî⁸³ (ö. 745/1344), Süyûtî⁸⁴ (ö. 911/1505) ve Ebüssuûd⁸⁵ gibi isimlere de zaman zaman rastlanmaktadır. Aynı şekilde müellif çeşitli konularda Seyyid Şerif Cürcânî⁸⁶ -özellikle de *Hâşiyetü'l-Metâli'* adlı eseri-, Gazzâlî⁸⁷, Nevevî⁸⁸ (ö. 676/1277) Sadrüşşerîa⁸⁹ ve İbn Kemal⁹⁰ gibi âlimlerin eserlerine başvurmuştur.

⁷⁰ a.e., IV, 140; VI, 149; VIII, 574; IX, 504.

⁷¹ a.e., IV, 240, V, 152; XVI, 185; XIX, 355.

⁷² a.e., II, 10; V, 268; V, 397; XIII, 48; XVIII, 292; XX, 355.

⁷³ a.e., II, 73; V, 233.

⁷⁴ a.e., V, 152; VII, 158.

⁷⁵ a.e., IV, 240; V, 397; XIII, 48; XV, 207; XX, 10.

⁷⁶ a.e., I, 391; II, 447; III, 450; IV, 91; IV, 268; X, 364; X, 474; XV, 176; XVIII, 222.

⁷⁷ a.e., II, 87; V, 62; IX, 505; X, 499; XI, 302; XII, 339; XII, 361; XVIII, 66; XX, 57.

⁷⁸ a.e., I, 102; XX, 6.

⁷⁹ a.e., I, 101; I, 321; X, 257; X, 458; XX, 355.

⁸⁰ a.e., I, 41; I, 241; II, 135; X, 257.

⁸¹ a.e., I, 235; I, 518; V, 257; V, 354.

⁸² a.e., I, 114; I, 231; I, 314; VII, 43.

⁸³ a.e., I, 486; II, 253; V, 29; V, 152; V, 297; X, 455; XX, 245.

⁸⁴ a.e., I, 274; V, 257; V, 463.

⁸⁵ a.e., I, 230; IV, 106; V, 112; XX, 6.

⁸⁶ a.e., I, 156; I, 166; I, 488; III, 454.

⁸⁷ a.e., II, 140; V, 495.

⁸⁸ a.e., II, 140; V, 50; V, 393.

⁸⁹ a.e., XI, 470; XIV, 560-561; XVI, 562; XX, 485.

⁹⁰ a.e., I, 491; V, 185.

Konevî, yukarıda zikri geçen isimler kadar sık olmasa da Asmaî (ö. 216/831), Vâhidî (ö. 468/1076), Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Ebü'l-Ferec İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Âmidî, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Tûfî (ö. 716/1316), İbn Kesir (ö. 774/1373), Şâtıbî (ö. 790/1388), Molla Fenârî gibi pek çok farklı alandan âlimin eserlerini kaynak olarak zikretmiştir. Konevî'nin bu şekilde farklı alanlarda eser kaleme alan müelliflere başvurması onun yaptığı izahların çok yönlü olduğunu bize göstermektedir. Diğer Osmanlı müellifleri gibi pek çok yerde bir ayetin izahını yaparken lugat, hâdis, fıkıh, usûl, kelâm gibi farklı disiplinler açısından konuyu ele almıştır. Bunu yaparken bazen sadece kendisinden önce zikredilen görüşleri serdetmekle yetinmiş bazen de tercihlerde bulunarak Beyzâvî'yi eleştirdiği, onun görüşüne katılmadığı yerler olmuştur.

A. KONEVÎ'NİN LUGAVÎ İZAHLARI

Genel olarak hâşiyeye bakıldığında neredeyse her ayet için sarf, nahiv ve belâgatla ilgili izahlar yapıldığı, konuya dair farklı yaklaşımların ve tercihlerin aktarıldığı görülmektedir. Konevî, Beyzâvî'nin birkaç kelime veya cümle ile özet olarak ifade ettiği hususları bazen sayfalarca açıklamış ve meselenin tüm yönlerini ele almaya gayret etmiştir. Bunu yaparken müellif konuyla ilgili temel kaynaklara başvurmuş, şiirle istişhad gibi tefsirde lugavî izahın temel unsurlarını kullanmıştır.

لَيَحْزُنُنِي قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنَّ تَذَهُبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ (Yusuf 12/13) ayetinde geçen

ifadesi ile ilgili olarak Beyzâvî fiilin failine tekaddüm ettiğini belirtmiştir ve bunun üzerine Konevî ayette geçen hüznün failinin Hz. Yakub değil kardeşleri tarafından Hz. Yusuf'un götürülmesi veya bu olayın tasavvur edilmesi olduğunu söylemiştir. Bu durumda Hz. Yusuf henüz götürülmediği için hüznün gerçekleşmemiştir. Ya da söz konusu fiilin faili Hz. Yusuf'un götürülmesi değil bunun talep edilmesidir. Nahivcilerin çoğuna göre fiilde geçen ل'ın tıpkı س'in gelecek zamana hasrolması gibi muzari fiile hasrolmasında bir sakınca yoktur. Her ne kadar fiil failin eseri olsa da gelecek zamanda gerçekleşeceği bahsedilen fiil failden önce zikredilmelidir. Hz. Yusuf'un götürülmesi burada lugavî veya nahvî fail olmasının yanında hüznü sebep olan hakikî faildir. Müellif fiilin olduğu her yerde failin de olması gerektiği şeklindeki yaklaşımı aktararak bu durumun hakikî fail için geçerli kabul edildiğini aktarmıştır. Böyle bir durumda mezkûr yaklaşımı savunanlara göre fiil failinden önce bulunabildiği gibi fail madum da olabilir. Konevî meseleyi şu şiirle örneklendirmiştir:

فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا

ومن سره أن لا يرى ما يسوؤه

“Kendisine zarar veren şeyi görmemesi (hayatında onu üzen şeyin bulunmamış olması) kimi mutlu ederse, o kişi kaybetmekten korkacağı hiçbir şeyi edinmez.” anlamına gelen şiirde kişiye zarar veren bir şeyin olmaması durumu yani gerçekleşmemiş bir fiili bize göstermektedir ve burada da fiil failine tekaddüm etmiştir. Bununla birlikte Konevî’ye göre ayette zikredilen hüznün, Hz. Yusuf’un götürülmesinden sonra vuku bulmuştur.⁹¹

Diğer bir örnek Konevî’nin *وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* (el-Bakara 2/11) ayetinde *إِذَا*’nın cevabının *إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ* olduğu şeklindeki Beyzâvî’nin tefsirine yönelik açıklamalarını içermektedir. Müellif burada *إِذَا* edatının şart olduğunu, müstakbele delalet eden zaman zarfı olarak da kullanıldığını söylemiştir. Aynı zamanda zarf anlamı düşmeksizin şart manasına da gelebileceğini, yine gerçekleşmiş olan veya şüphesiz olarak gerçekleşmesi gereken fiilin başına gelebileceğini ekleyerek bu yaklaşımın Basra dil ekolüne ait olduğunu ifade etmiştir. Bu zikredilen özelliklerinden dolayı diğer şart edatlarından farklılık gösterdiğini söyleyen Konevî, söz konusu edatın sadece şiirde fiili cezm edeceğini başka yerde cezm etmeyeceğini belirtmiştir. Şayet bu edat gerçekleşmesi kesin olan bir şeyin başına zarf olarak gelmeyip olması muhtemel olan bir fiilin başına gelmişse, Basrîlerin yaklaşımına göre fiili cezm eder. Konevî, Beyzâvî’nin edatı bu minvalde yorumladığını aktarmıştır. Kûfilere gelince edatın, kendisinden sonra gelen şart cümlesindeki mananın hâsıl olduğu vakte tekabül etmesi durumunda zarf olarak kullanılacağını ve fiili cezm etmeyeceğini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte şart ifade etmesi durumunda başına geldiği cümlenin meydana gelmesi ile muzari fiili cezm edeceği istisnasından bahsetmişlerdir. Bu durumu izah etmek için de Konevî,

وَإِذَا تَصَبَّكَ خِصَاصَةٌ فَتَحْمَلْ

اسْتَغْنِ مَا اغْنَاكَ رَبُّكَ بِالْغَنَى

“Allah’ın sana verdiği zenginlikle yetin, eğer başına fakirlik gelirse sabret.” şiirini örnek vermiştir. Şiirde sabretmenin şartı, kişinin başına muhtemel bir fakirlik gelmesidir dolayısıyla *إِذَا* burada sabretmeye ta’lik edilmiştir ve fiil cezm olmuştur.⁹² Burada olduğu gibi müellif başka yerlerde de gramer izahlarında Basrî ve Kûfî dil ekollerinin yaklaşımlarını, görüş farklılıklarını aktarmıştır.⁹³

⁹¹ a.e., X, 268-269.

⁹² a.e., II, 151; I, 120; I, 152; I, 212; II, 136.

⁹³ a.e., I, 104-106; VII, 9; VII, 121.

Konevî sarf veya nahve dair hemen hemen her ayette açıklamalarda bulunmuştur, böylece ayetin başta lugavî manasını ortaya koymaya gayret etmiştir. Bakara sûresinin 10. ayetinde geçen **الميم** kelimesinin **مؤلم** yani acı çeken anlamında olduğuna dair Beyzâvî'nin tefsiri ile ilgili olarak **مؤلم** kelimesinin ism-i mefûl olduğunu **الميم**'in ise **فعليل** vezninde sülâsî ism-i mefûl olduğunu eklemiştir. Kelimenin ism-i fail vezninde kullanımının ise Zemahşerî'ye göre doğru olmadığını, ism-i mefûl olarak acı çeken nitelediğini, bu noktada Beyzâvî'nin de Zemahşerî'ye tâbi olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Yine **فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** (el-Bakara 2/24) ayetinde Beyzâvî **لِلْكَافِرِينَ** nin isti'naf cümlesi olduğunu söylemiştir. Konevî burada isti'nafı beyanî ve nahvî olarak ikiye ayırarak izah etmiş, her iki kullanımda ayetlere yansıyan anlam farklılıklarına değinmiştir. Nahvî isti'nafın kendisinden önce gelen cümleyle bir bağı olmadığını ve öncesinde geçen bir silya atfedilemeyeceğini söylemiştir. Ayette geçen ifadenin beyanî isti'naf olarak kabul edilmesi durumunda ise bizzat **لِلْكَافِرِينَ** kelimesinin cevabı olacağını ifade etmiştir. Ancak müellif burada Teftâzânî gibi, başlangıç cümlesi değil de sıladan sonra gelen sıra cümlesi olduğunu kabul etmiştir ve bu noktada Beyzâvî'den farklı düşünmüştür.⁹⁵

Sarf ve nahvin yanında belâgat ile ilgili de birçok yerde teferruatlı açıklamalarda bulunan müellif bu konudaki birikimini farklı tartışmalar üzerinden ortaya koymuştur. **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ** **جَاهِدُوا** ifadesini Beyzâvî **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ayetinde Beyzâvî **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ifadesini **يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** (el-Bakara 2/190)⁹⁶ ayetinde Beyzâvî **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ifadesini **لِإِعْلَاءِ كَلِمَتِهِ** *“O’nun adının yüceltilmesi ve dininin kuvvetlendirilmesi için cihad edin.”* şeklinde tefsir etmiştir. Konevî kâtâlin cihad olarak tefsir edilmesinin maksadına dair, söz konusu savaşın Kelimetullah’a yani Allah’ın dinine davet olmasından kaynaklandığını zikretmiştir. Ardından da tekit olarak bu cihadın Allah’ın dinini yüceltmek kastını taşıdığını eklemiştir. Konevî bu ayette yaptığı tefsirle Beyzâvî'nin beyan sanatına örnek olarak istiareyi kullandığını, **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ifadesinin dinden istiare olduğunu, çünkü söz konusu yolun Allah’ın rızasına ulaştıran bir yol olduğunu böylece Beyzâvî'nin soyut olan bir unsuru somut bir unsurla anlatmayı tercih

⁹⁴ a.e., II, 134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 192.

⁹⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, II, 461; II, 286; V, 167; V, 233; V, 309; VII, 64; XII, 165; XII, 30; XIII, 80; XX, 12

⁹⁶ “Sizinle savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın. Allah aşırılığa sabanları sevmez.”

ettiğini söylemiştir.⁹⁷ Yine Kur’ân’da seci (سج) olup olmadığına dair Konevî Bakara sûresinin üçüncü ayetinde Beyzâvî’nin mefûlün başa gelmesi ile ilgili “*Ya önemini vurgulamak ya da ayet sonlarındaki fasılaya riayet etmek için yapılmıştır.*” şeklindeki tefsirinden hareketle farklı yaklaşımları zikretmiştir. Konevî, Bikâî’nin (ö. 885/1480) Kur’ân’da fasıla olarak zikredilen seci konusunda selefin ihtilafa düştüğüne dair ifadelerini aktararak konuyu izaha başlamıştır. Ebû Bekir Bâkılânî *el-İcâz* kitabında; mezhebi olan Eş’ariyye’nin Kur’ân’da seciyi tamamen reddettiğini, secinin ancak Kelâmullah dışında kitaplarda olabileceğini, Ebû Mûsa el-Eş’arî’nin de bunu kitabında zikrettiğini aktarmıştır. Bu fikre karşı olanlar ise Kur’ân’da secinin olabileceğini kabul etmişlerdir. Konevî bu konuda Kur’ân’da secinin inkârını gerektiren bir durum olmadığı, nasıl diğer kitaplarda varsa Kur’ân’da da seci ve türlerinin kullanabileceği yönünde tercihte bulunmuştur.⁹⁸

Gerektiği yerde kelimelerin ve kavramların anlamlarını izah eden Konevî bu sayede hem Beyzâvî’nin tefsir metnini hem de ayette kastedilen manayı daha açık kılmaya gayret göstermiştir. Söz gelimi “rızık” kavramını açıklarken kelimenin lugatte ve örfteki anlamlarına değindikten sonra kapsamına dair Beyzâvî’nin, Mu’tezile’nin haram olan şeyleri rızık kapsamına almadığına dair zikrettiği tefsirini izah etmiştir. Bunu yaparken konuyu Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasında geçen rızık kavramı özelinde hakikî failin kim olduğu, hüsün-kubuh tartışmaları gibi farklı açılardan meseleyi kapsamlı bir şekilde ele almıştır.⁹⁹ Bakara sûresinin 191. ayetinde geçen “fitne” kelimesi Beyzâvî tarafından “mihne” ile tefsir edilmiştir. Ancak Konevî kelimenin kapsamının daha fazla olduğunu ifade etmek adına fitneden maksadın sadece mihne olmadığını bilakis şirkin de fitne olarak adlandırılabilirliğini söylemiştir. “*Çünkü şirkin kendisi de musibet ve sıkıntıya sürükleyen bir şeydir.*” dedikten sonra fitnenin şirk olarak anlamlandırılmasının mecaz olduğunu da eklemiştir.¹⁰⁰

Diğer taraftan Konevî, “Tûr” isminin Süryanice bir isim olduğunu ileri süren Beyzâvî’ye katılmamıştır. Tûr’un cumhur nazarında Arapça olduğunu söyleyerek kendi tercihini cumhurdan yana kullanmıştır. Bununla ilgili olarak Nesefî’nin tefsirinden naklen; Ebû Ubeyde, Halil b. Ahmed, Ebû Amr, Nadr b. Şümeyl, Asmaî, İbn Ubeyde ve Ebû Hatim gibi isimlerin Tûr kelimesini Arapça

⁹⁷ a.e., V, 69.

⁹⁸ a.e., I, 486; I, 226; X, 275; XIII, 103; XX, 4.

⁹⁹ a.e., I, 477-483; XIII, 16; XIII, 356.

¹⁰⁰ a.e., V, 73.

kabul ettiklerini delil göstermiştir. Zikri geçen isimlere rağmen Beyzâvî'nin cumhurun yaklaşımını seçmemesinin tuhaf olduğunu ifade etmiştir.¹⁰¹

Burada Konevî'nin sarf, nahiv, belâgat, lugat gibi alanlara dair yaptığı izahların çok küçük bir kısmını zikretmiş olduk. Çünkü amacımız tezimiz kapsamında sadece hâşiyeyi tanıtacak kadar bir bilgi vermektir. Ancak daha önce de zikrettiğimiz gibi Konevî neredeyse her ayette lugavî izahlarda bulunmuş bazen Beyzâvî'nin tercihlerini desteklemiş bazen de eleştirerek kendi fikrini beyan etmiştir. Bu bakımdan Konevî'nin hâşiyesinin dil bilimsel olarak kapsamlı şekilde ele alınması başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilir.

B. KIRAAT FARKLILIKLARINA DAİR AÇIKLAMALARI

Kıraat bilgisine sahip olmak Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında büyük bir öneme sahiptir. Bu bakımdan ilk dönemden itibaren tefsir eserlerine baktığımızda en çok rastladığımız hususlardan biri kıraat izahları olarak karşımıza çıkmaktadır. Müfessirler ayetlerin anlamını doğru şekilde tespit edebilmek için kıraatlerden istifade etmişler ve farklı okuyuşların anlamı nasıl şekillendireceğini ortaya koymuşlardır. Bunu yaparken kıraatlerin sahih olmasına ihtimam gösterdikleri gibi bazı müellifler zaman zaman sahih kıraatlerin dışında kalan şaz kıraatleri de tercih etmiştir. Konevî de Beyzâvî'nin tefsirinde zikrettiği kıraat tercihlerini değerlendirmiş çoğunlukla Beyzâvî'nin tercihlerini doğru bulmakla beraber katılmadığı yerlerde Beyzâvî'yi eleştirmekten geri durmamıştır. Bu durumun Konevî'nin rivayetler hakkındaki hassas tutumuyla ilgili olduğu söylenebilir.

Fatiha sûresinin üçüncü ayeti olan **يَوْمَ الْمَالِكِ** ayetindeki **مَالِكِ** kelimesi birçok kıraat tartışmasına konu olmuştur. Beyzâvî Âsım, Kisâi ve Yakub'un kelimeyi **مَالِكِ** şeklinde okuduğunu diğer kurraların da **مَالِكِ** şeklinde okuduğunu söylemiş ve **مَالِكِ** kıraatinin Haremeyn ehlinin okuyuşu olması hasebiyle daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Konevî de **مَالِكِ** kıraatinin zikri geçen üç kurraya muvafık olmasa da Basra, Şam kurralarına ve Kûfe'den Hamza'ya uyduğunu ilave etmiştir. İsmail Konevî sahih kıraatlerle ilgili olarak, kurralarının ve onların seçtiği mütevatir kıraatlerin çoğunun en doğru kıraatler olduğunu ancak aralarından bazılarını daha açık ve güzel bulunduğunu söylemiştir. Bu görüşü ile ilgili olarak Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'inde zikrettiği "kıraatler arasında mana itibarıyla tercih yapmanın caiz olduğu" şeklindeki ifadelerini kaynak göstermiştir. Yine söz konusu fikrini desteklemek adına nasıl ki İhlas sûresinin Kur'ân'ın üçte

¹⁰¹ a.e., XVIII, 236.

biri sayılması diğer sûrelerin değerinden bir şey eksiltmiyorsa, sahih kıraatlerin birinin daha açık ve güzel kabul edilmesinin diğerlerinin değerinden bir şey eksiltmediğini ifade etmiştir.¹⁰² Ancak ona göre iki okuyuş arasında kullar için geçerli olan sıfatlar açısından fark olsa da Allah açısından fark yoktur. Yani bir kıraat bizim açımızdan daha açık ve anlaşılabilir olsa da Allah açısından mütevatir kıraatler arasında böyle bir ayırım bulunmamaktadır. Okuyuş farklılıklarına dair izahlara devam eden müellif, Beyzâvî'nin aynı kelime ile ilgili olarak kelimenin, fiil formunda مَلَك şeklinde de okunduğuna dair ifadelerini aktarmıştır. Konevî bu kıraati Zemahşerî'nin Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) nispet ettiğini¹⁰³ bunun yanında İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de aynı kıraati Ebû Hanîfe'ye nisbet ettiğini söylemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr* adlı eserinde geçtiği şekliyle bu kıraati, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Cafer el-Huzâ'î cemetmiş, ondan Ebû Kasım el-Hüzelî ve diğerleri nakletmiştir. Ancak Konevî yine aynı eserde bu kıraatin asılsız olduğu bilgisinin verildiğini ilave etmiştir. Bu sebeple Beyzâvî'nin, tefsirinde söz konusu okuyuşa dair açıklama yapmadığını ve kıraati Ebû Hanîfe'ye nispet etmekten imtina ettiğini dile getirmiştir.¹⁰⁴

Beyzâvî Bakara sûresinin altıncı ayetinde geçen *أَنذَرْتَهُمْ* kelimesinin okunuşuyla ilgili olarak hemzenin elife dönüştürülmesinin lahn olduğunu ve bu durumun iki sâkinin bir araya gelmesine neden olacağını söylemiştir. Konevî bu konuda Beyzâvî'nin Zemahşerî'ye tâbî olmakla hatalı duruma düştüğünü, mütevatir kıraatler konusunda Zemahşerî'nin hatalarının bulunduğunu söylemiştir. Bazıları Beyzâvî'nin yorumunun, lahni "Arap kelamının sınırlarının dışına çıkmak" olarak tanımlanmasına dayandığını ifade etmiştir ancak Konevî, lahnin bu şekilde değil de "Arap kelamının fasihliğinin dışına çıkmak" olarak tanımlanması durumunda işkalin ortadan kalkacağını belirtmiştir. Müellif Beyzâvî'nin aksine iki sâkinin bir araya gelmesi durumunda harekeli olan hemzenin elife dönüşmesinin mümkün olduğunu savunmuştur ve kurraların bu şekilde okuduklarını aktarmıştır. Çünkü ona göre bazı kıraatler fasihken bazıları daha fasihtir. Daha az fasih olanlar ise kendi içinde fasih olsalar bile lahn olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁵ Benzer bir örneği de aynı sûrenin 284. ayetinde görmekteyiz ancak burada Konevî Beyzâvî'nin lahn ifadesiyle ne kastettiğini açıklamaktadır. Beyzâvî ayette geçen ... فَيَغْفِرُ لِمَن ... ifadesinde ر harfinin J'a idğam edilmesinin lahn olduğunu söylemiş ardından Konevî de bu kıraatin Ebû Amr'a ait olduğunu vurgulayarak okuyuşun sıhhatine dair açıklamalarda bulunmuştur. Sîbeveyhî kuvvetli olan harfin

¹⁰² a.e., I, 196.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 84.

¹⁰⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, I, 199-201.

¹⁰⁵ a.e., II, 31-32.

zayıf olana idğam edilememesi kuralını benimseyerek ر harfinin ل'a idğamının mümkün olmadığını söylerken Basra ekolü bunu caiz görmüştür. Beyzâvî'nin lahn yorumuna dair iki ihtimalden bahsedilebileceğini ifade eden Konevî ilk ihtimalin kıraat alimi İbnü'l-Bâzî'sin (ö. 540/1145) *el-İkna'* adlı eserinde aktarttığı Ebû Amr'ın söz konusu kıraatinden rucû ettiği ve böylece okuyuşun lahn sayıldığı şeklindeki bilgisine dayandırmıştır. Ancak daha sonra bunun zayıf bir görüş olduğunu ve mütevatir kıraatlerin güvenilirliğine gölge düşüreceğini ifade etmiştir. İkinci ihtimal ise daha önce zikrettiğimiz lahn tanımına dayanmaktadır. Ona göre söz konusu lahn ifadesi burada “fasih olmayan” anlamında kullanılmış olabilir. Çünkü idğamlı okuyuş Arap dilinde çok yaygın değildir ve idğamsız kullanımlara göre daha az fasihtir. Konevî'ye göre bu özellikleri taşıyan yani kendisi fasih olup diğerlerine göre daha az fasih kabul edilen ve Arap dilinde nadir rastlanan kullanımlara Zemahşerî lahn demiştir ve Beyzâvî de bu konuda onunla aynı kanaati paylaşmıştır.¹⁰⁶

Nebe sûresindeki (78/6) *أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا* ayetinde *مِهَادًا* kelimesinin *مهْدًا* olarak da okunduğunu böylece “çocuğun beşiği” anlamında masdar şeklinde geldiğini söyleyen Beyzâvî'nin tefsirinden sonra Konevî bu kıraatin şâz olduğunu eklemiştir. Cevherî *المهد* kelimesinin çocuğun beşiği anlamında, *المهاد* kelimesinin ise sergi, döşek anlamında olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle *el-Kamûsu'l-Muhît* gibi bazı sözlüklerin bu iki kelimeyi aynı anlamda kabul etmelerinin, Beyzâvî'nin kelimeye verdiği anlamı etkilediği ifade edilmiştir. Ancak Konevî *مِهَادًا* şeklindeki kıraat konusunda hiçbir ihtilaf olmadığını vurgulamış, iki kelimenin farklı anlamlara sahip olması ve *مهْدًا* okuyuşunun şâz olması sebebiyle kabul edilemeyeceği kanaatine varmıştır.¹⁰⁷ Yine Beyzâvî *وَمَنْ يُحْزِنْكَ* (Lokman 31/23) ayetinde *يُحْزِنْكَ* kelimesinin *يُحْزِنُكَ* şeklinde de okunduğunu ama bunun meşhur olmadığını söylemiştir. Konevî ikinci kıraatin meşhur olmamasının ikisinin de fasih olmasına zarar vermeyeceğini, her ne kadar ilk okuyuş daha fasih olsa da her iki kıraatin de mütevatir kabul edildiğini ifade etmiştir. Çünkü Beyzâvî'nin meşhur olmadığını söylediği kıraat Nafi'in kıraatidir. Zemahşerî'nin de aktardığı gibi fiilin örfe uygun kullanılışı mazi formunda if'al babında, muzaride ise sülasi bâbda okunması şeklindedir. Konevî, fiilin ayette muzari olması

¹⁰⁶ a.e., V, 497-498.

¹⁰⁷ a.e., XX, 10.

sebebiyle birçok kurrânın sülasi okuyuşu tercih ettiğini söylemiştir.¹⁰⁸ Bunların dışında Konevî صُنَّوَانِ kelimesinin okunuyuşla ilgili olarak cumhurun kelimeyi kesre ile okuduğunu ancak Hafs'ın صُنَّوَانِ şeklinde okuduğunu, bu okuyuşun şâz rivayet olma ihtimalinden bahsedildiğini ve namazda okunmasının caiz olmadığını söylemiştir.¹⁰⁹ Beyzâvî Hicr sûresindeki (15/8) مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ ayetinde yer alan نُنَزِّلُ kelimesinin يُنَزِّلُ şeklinde okunduğunu aktarmıştır. Böylece الْمَلَائِكَةَ kelimesinin nasb olması Allah'ın ismine isnad edilen zamir sebebiyle gerçekleşmiştir. Ancak Konevî kıraat-i aşere arasında hiç kimsenin kelimeyi bu şekilde okumadığını, hatta şâz kıraatler arasında bile böyle bir okuyuşun olmadığını söyleyerek Beyzâvî'nin tercihini eleştirmiştir. Beyzâvî söz konusu tercihini zikrettikten sonra kıraat-i seb'adan örnekler zikretmiştir ancak Konevî'ye göre müfessir bu örnekleri temriz sıgasıyla yani onların zayıflığını ima edecek şekilde aktarmıştır.¹¹⁰ Şihâb hâşiyesinde de Konevî'nin zikrettiği şekilde Beyzâvî'nin tercihinin eleştirilmesinin olması dikkat çekicidir.¹¹¹

Kamer sûresindeki (54/49) إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ayetinde كُلْ kelimesinin kıraatine dair Beyzâvî; خَلَقْنَاهُ fiiline binaen kelimenin mansup olduğunu, ancak mübteda olarak merfu şeklinde de okunabildiğini, şahsî tercihinin ise her şeyin kader ile gerçekleştiğini ifade etmesinden dolayı خَلَقْنَاهُ kelimesinin haber şeklinde okunması olduğunu belirtmiştir. Ancak Konevî yedi kıraatin nasb üzerinde müttelik olduğunu, bununla beraber kelimenin sıfat değil haber olarak okunmasının tercihe şayan olduğunu söylemiştir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse Konevî, “yaratığımız her şeyi bir kader ile yarattık” değil “her şey bir kader ile yaratılmıştır” anlamına gelecek şekilde okumayı tercih etmiştir. Konevî'ye göre ayet sıfat olarak mansup okunursa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulların fiilleri yaratılmışlar kategorisine girmeyecek ve ayetin Ehl-i sünnet yaklaşımına ters bir şekilde yorumlanmasına kapı aralanmış olacak. Daha sonra müellif Beyzâvî'nin yedi kıraat imamının nasb okuyuşunu tercih etme sebeplerine dair “maksadın daha iyi anlatılması” ihtimalinden bashedmesini eleştirmiştir. Çünkü yedi imamın rivayeti Resûlullah'tan (a.s.) tevatüren nakledilen bir okuyuştur dolayısıyla da ittifakları kendi kendilerine belirledikleri kıstaslara göre seçtikleri bir okuyuş değildir. Konevî musannifi birçok ayette bu

¹⁰⁸ a.e., XV, 217.

¹⁰⁹ a.e., X, 454. Diğer örnekler için bk.. a.e., II, 120; VI, 45-46; X, 465; XVIII, 282; XVIII, 339; XX 124; XX, 247.

¹¹⁰ a.e., XI, 122.

¹¹¹ Şihâbuddin, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Haşiyetü's-Şihâb: İna'yetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., IV, 284.

şekilde rivayetler konusunda mütesahil bulması sebebiyle eleştirmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin zikredilen ayeti delil olarak kullanmasının yapılan açıklamalarla fâsî olduğu söyleyerek her şeyin Allah'ın mahlûku olduğunu vurgulamıştır.¹¹²

Görüldüğü üzere Konevî özellikle mütevatir kıraatler konusuna ihtimam göstermiş ve Beyzâvî'nin yaptığı bazı kıraat tercihlerini güvenilirlikleri açısından eleştiriye tabi tutmuştur. Bu tutumunu daha hâşiyenin başında, Beyzâvî'nin mukaddimesinde sekiz kıraat imamından¹¹³ nakledilen mütevatir kıraatlerin yanında muteber imamlardan nakledilen şâz kıraatleri de kullanacağına dair yaptığı açıklamasına itiraz ederek göstermiştir. Çünkü Konevî'ye göre itiraz etmemek daha evla olsa da şâz kıraatleri kabul etmemek küfrü gerektirmez ve Kur'ân'dan olmamaları hasebiyle söz konusu kıraatler namazda okunamaz. Dolayısıyla Beyzâvî'nin mütevatir kıraatleri zaman zaman teyit etmesi sebebiyle şâz kıraatlere başvurması olumsuz bir durumdur.¹¹⁴ Bununla beraber müellife göre mütevatir olan kıraatler arasında tercih yapmanın ve bir kıraati diğer kıraatten daha fasih kabul etmenin bir sakıncası yoktur.

C. RİVAYETLERİ DEĞERLENDİRMEDE GÖSTERDİĞİ HASSASİYET

İsmail Konevî Efendi sahih rivayetlerin aktarılması konusunda çok titiz davranmıştır. Müellifin söz konusu hassasiyeti, birçok yerde Beyzâvî'nin kullandığı rivayetleri sıhhat açısından eleştiriye tabi tutmasından anlaşılmaktadır. Yine aynı sebeple hem Beyzâvî'nin hem de kendisinin aktardığı rivayetlerle ilgili sık sık hadis tahrîcinde¹¹⁵ bulunmuştur. Bu noktada Tirmizî (ö. 279/892) ve Nevevî gibi önemli âlimlerin eserlerinden istifade etmiştir. Hadislere sıklıkla başvurması ve onları sıhhat açısından değerlendirmesi Konevî'nin hadis rivayetlerini tefsirde nasıl işlediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Konevî, Kur'ân'da geçmediği gerekçesiyle sâni' isminin Allah'a itlak edilmesinin şer'î bir delil gelmemesi sebebiyle caiz olmadığını söyleyen ulemaya yönelik, Hâkim (ö. 405/1014) ve Taberânî (ö. 360/971) gibi âlimler tarafından tahrîc edilen *صَنَّعَهُ وَصَانِعُ كُلِّ صَانِعٍ* hâdisi ile *إِتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ صَانِعُ كُلِّ صَانِعٍ* hâdisini örnek göstermiştir. Ancak ardından söz konusu hâdislerin haber-

¹¹² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XVIII, 339-340.

¹¹³ Sekizinci imamın Yakub b. İshak el-Hadramî el-Basrî ve onun ravileri Ravh ve Rüveys olduğunu söylemiştir. (Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 43.)

¹¹⁴ a.e., I, 43.

¹¹⁵ "Bir eserde Hz. Peygamber'e (s.a.) veya sonraki iki nesle isnad edilen rivayetlerin temel kaynaklardaki yerleri göstermek, bunların isnad ve sıhhat açısından durumuna işaret etmek." şeklinde tanımlanan hadis tahrîci, hadis edebiyatının önemli bir türüdür. (Görmez, Mehmet, "Tahrîc", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX 419.)

i vâhid olduğu gerekçesi ile itikada dair husus olan Allah’a bir ismin ıtlak edilmesinde delil olarak kullanılamayacağına dair itirazları dile getirmiştir. Çünkü itikadî konularda mütevatir haberin şart olması cumhurun kabul ettiği bir kaidedir. Bu bağlamda Konevî, Kâdî İyâz’ın “üzerinde icmâ oluşan haberlerin Allah’a isim ıtlak etmede kabul edilebileceğine” dair görüşünü ve Seyyid Şerif Cürçânî’nin *Şerhu’l-Mevakıf*’ta Hannân, Mennân gibi isimlere dair meşhur rivayetleri aktardığını zikrederek sâni’ isminin Allah’a ıtlakının mümkün olduğunu düşünmüştür. Ayrıca lafzî mütevatir haberlerin çok az olduğunu, Allah’a isim ıtlak etmede lafzî mütevatirin şart olduğunu söyleyenlerin kadîm, kâfi gibi isimlerin ıtlakı noktasında sıkıntıya düşeceklerini belirtmiştir. Bu sebeple Allah’a ıtlak edilen ismin, icma ile sabit olması ve icmanın senedinin güvenilir imamlardan nakledilmiş olması rivayetin kabul edilebilirliği açısından şarttır.¹¹⁶ Konevî burada inanca dayalı meselelerde mütevatir haber şartına dair farklı bir seçenek olarak icmayı sunmuştur. Ancak o, icmanın geçerliliğini güvenilir imamlardan nakledilmiş olması şartına bağlayarak konuyla ilgili hassasiyetini göstermiştir. Buna gerekçe olarak da lafzî mütevatir şeklinde aktarılan rivayetlerin çok az olmasını göstermiştir. Aynı şekilde Garânîk vakası ile ilgili aktarılan rivayetin tüm Müslümanlar tarafından reddedilmesi gerektiğini ifade eden müellif, Kâdî İyâz’dan istifade ederek güvenilir hadis kaynaklarının hiçbirinde söz konusu rivayete dair, sahih senedin olmadığını ve zındıklar tarafından ortaya atılan bir rivayet olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeple rivayetin sahih olduğunu, birçok tarikten nakledildiğini iddia eden İbn Hacer’in söylediklerini çok tuhaf bulmuş ve eleştirmiştir. Eleştirilerini desteklemek adına yine hadislere başvuran müellif Hz. Peygamber’in (s.a.) şeytanın tasallutuna maruz kalmayacağına, din konusunda hataya düşmeyeceğine dair sahih rivayetlerden bahsetmiştir.¹¹⁷

Beyzâvî’nin sadece bir hadisin merfû olarak aktarıldığını söylemekle yetindiği yerlerde Konevî söz konusu rivayeti aktaranların isimlerini zikrederek hadisin sıhhat derecesini ortaya koymaya gayret göstermiştir. Mesela Fecr sûresinde geçen الشفع والوتر kelimelerinin anlamına dair Beyzâvî farklı rivayetleri aktarmıştır. Bunlardan birisi iki kelimenin Kurban Bayramı ve arefe günü olduğuna dair rivayettir. Beyzâvî rivayetin merfû olduğunu söylemiş, Konevî de rivayeti Ahmed b. Hanbel’in Câbir’den naklettiğini ve sahih bir rivayet olduğunu eklemiştir. Birçok yerde Tîbî’ye başvuran müellif burada da Tîbî’nin, Ahmed b. Hanbel’in ve Tirmîzî’nin İmran b. Husayn’dan rivayet ettikleri “(şef’ ve vetr) namazdır. Namazın bir kısmı çift rekatlı bir kısmı ise tek rekatlıdır.” hadisini aktardığını söylemiştir. Konevî bu hadisin, ayetin tefsiri için gözden

¹¹⁶ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, I, 185-186.

¹¹⁷ a.e., XIII, 93-94.

kaçırılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bu hadise rağmen müellif burada rivayetler arasında tercih yapmak yerine Beyzâvî ile aynı fikri savunmuş ve iki kelime ile ilgili olarak *hasr* değil *umumun* tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur. Aktarılan tüm rivayetlerde, kelimelerin doğru anlamı olabileceği ihtimalini vurgulamıştır.¹¹⁸ Rivayetlerde zikri geçen isimlere dair zaman zaman izahatta bulunan Konevî, zikredilen rivayetleri farklı kaynaklarla kıyaslayarak bir sonuca ulaşmıştır. Nisa sûresinin 7. ayetinde Beyzâvî vârisin hakkının, vâris kendisine düşen paydan vazgeçse bile düşmeyeceğini söylemiş ve bununla ilgili bir rivayet aktarmıştır. Rivayete konu olan kişinin ismini Beyzâvî, Evs b. Es-Sâmit olarak zikretmiş ancak Konevî bu ismin Begavî'nin ve Zemhaşerî'nin tefsirlerinde Resûlullah'ın şairlerinden olan Evs b. Es-Sabit olarak geçtiğini söylemiştir. Beyzâvî'nin zikrettiği ismin ise Hz. Osman'ın hilafeti sırasında yaşadığını eklemiştir. Bu sebeple Beyzâvî ile ilgili olarak "Muhtemelen musannif başka bir rivayet görmüştür." notunu düşmüş ve isim karışıklığını çözmeye çalışmıştır.¹¹⁹ Yine birçok yerde nakledilen hadislerin sıhhatini tespit için Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine, İbn Hibban'ın *Sahîh*'ine, Hâkim'in *el-Müstedrek*'ine başvuran müellif konuyla ilgili hassasiyetini sıklıkla vurgulamıştır.

Konevî zaman zaman tahrîc kitaplarını referans göstererek Beyzâvî'nin aktardığı bazı hadislerin aslının olmadığını ispat etmiştir. Bakara sûresinin 255. ayetinin sonunda Beyzâvî "*Kim Âyetü'l-Kürsî'yi okursa Allah o kişiye ertesi güne kadar, yaptığı iyilikleri yazan kötülükleri ise silen bir melek gönderir.*", "*Kim her namazdan sonra Âyetü'l-Kürsî'yi okursa cennete girmesine sadece ölüm mani olur. Onu okumaya ancak sâdık ve âbid olanlar istikrarlı bir şekilde devam ederler. Her kim onu yattığı zaman okursa Allah o kişiyi ve çevresindeki insanları, evleri korur.*" şeklinde rivayetler aktarmıştır. Konevî önce söz konusu hadisleri açıklamış ve Beyzâvî'nin Ayetü'l-Kürsî'nin fazileti ile ilgili olarak aktardığı rivayetlerin, melek gönderilmesi ile ilgili olan hariç, hadis kitaplarında rivayet edildiğini söylemiştir. Söz konusu rivayetin ise hadis tahrîci yapan âlimlerce asılsız kabul edildiğini aktarmıştır.¹²⁰ Özellikle Beyzâvî'nin tefsirinde sûrelerin faziletine dair aktarılan rivayetlerin neredeyse hepsinin mevzû olduğunu söyleyen Konevî birçok yerde rivayetten sonra موضوع كظائره ifadesini kullanmıştır. Vâkıa sûresinin faziletine dair geçen "*Kim her gece Vâkıa sûresini okursa ona asla fakirlik isabet etmez.*" rivayetin mevzu olmadığını söylediğini, Beyhakî ve diğerlerinin bu rivayeti aktardığını ifade etmiştir. Beyzâvî'nin tefsirin başından beri sûrelerin faziletleriyle ilgili aktardığı rivayetlerden sadece Vâkıa, Duhân ve Yâsîn

¹¹⁸ a.e., XX, 248; I, 290; I, 301; I, 371; I, 499; V, 213; XIII, 59; XIII, 66; XIII, 91; XV, 116; XVIII, 247.

¹¹⁹ a.e., VII, 43.

¹²⁰ a.e., V, 394.

sûreleriyle ilgili rivayetlerin mevzû olmadığını söylemiştir.¹²¹ Beyzâvî'nin sûrelerin faziletine dair aktardığı mevzu rivayetler onun Zemahşeri'den etkilendiğini göstermektedir. Konevî ise mevzu olan rivayetlerin tefsirde kullanılmaması gerektiğini düşünerek bu tavrı eleştirmiştir.

İsmail Konevî sebab-i nüzul, sûrelerin Mekkî-Medenî olması gibi konulara dair aklatılan rivayetlere ve bunların değerlendirilmesine de önem vermiştir. Bu bağlamda Beyzâvî **أُذِنَ لِلَّذِينَ** يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ (Kendileri savaşılanlara zulme uğramaları sebebiyle (savaş konusunda) izin verildi Allah onları zafere ulaştırmaya kâdirdir.) (el-Hac 22/39) ayetinde izin verilenlerin Hz. Muhammed'in ahabî olduğunu söylemiştir. Ardından onların eziyete uğramış halde gelip yakınmaları üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.) hicrete kadar savaş emri olmadığını ve bu konuda sabırlı olmalarını tembihlediğini aktarmış, bunun üzerine de ayetin nazil olduğunu eklemiştir. Konevî bu rivayetin Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde İbn Abbas'tan nakledildiğini söyleyerek rivayete dair izahlarda bulunmuştur. Ayrıca hicret sonrası nazil olması sebebiyle sûrenin Mekkî olmadığını da bu rivayetten anlaşılabileceğini söylemiştir.¹²² Konevî'nin hadis literatürüne hâkim olması hem Beyzâvî'nin aktardığı rivayetleri kaynaklara müracaat ederek değerlendirmesine hem de rivayetin sıhhatini doğru bir şekilde tartışabilmesine imkân sağlamıştır. Yukarıda zikrettiğimiz örnekler bu hususiyeti göstermesi açısından önemlidir.

D. FIKHA VE USÛLÜNE DAİR AÇIKLAMALARI

Hâşiyelerde karşımıza çıkan ve derinlemesine ele alınan disiplinler arasında fıkıh ve usulü büyük bir öneme sahiptir. Ahkama dair ayetlerin tefsirlerde tartışılması doğal olarak hâşiyelere de yansımıştır. Müfessirin veya hâşîye yazarının fıkıh ilmine dair ilgisi ve birikiminin farklılık göstermesi her eserde ahkam ayetlerine dair izahların miktarını da belirlemiştir. Beyzâvî de tefsirinde fihkî mezheplerin yaklaşımlarını ele almış ve kendi mezhebi olması sebebiyle birçok yerde İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) yana tercihlerde bulunmuştur. Konevî ise Beyzâvî'nin tercihlerini hem izah etmiş hem de mezhebi olan Hanefî mezhebinin yaklaşımlarını aktararak kendi görüşünü belirtmiştir.

Nîsa sûresinin 6. ayetinde yetimlere vâsîlik yapan kimsenin, fakir olması durumunda yetimin malından örfe göre ve israfa kaçmadan yiyebileceği zikredilmiştir. Beyzâvî bu durumu "ihtiyacı ölçüsünde ve yaptıklarına karşılık ücret olarak" şeklinde tefsir etmiştir. Konevî bu yaklaşımın Şâfiî mezhebine ait olduğunu, bizim mezhebimiz şeklinde bahsettiği Hanefî

¹²¹ a.e., XVIII, 431.

¹²² a.e., XIII, 73.

mezhebinde ise durumun farklı görüldüğünü ifade etmiştir. Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında vâsî için ücretin olmadığını, ayette yetimin malının yenmesinin fakirlik şartına bağlı olduğunu ve ücretin de fakirlik ile tahsis edilemeyeceğini söylediğini aktaran Konevî, burada iki mezhebin yaklaşımının farklı olduğunu vurgulamış ve Şâfiîlerin hem ihtiyaç halinde hem de vâsînin yaptıklarına karşılık hizmet bedeli olarak ücret alabileceği görüşünü benimsediğini Hanefîlerin ise sadece ihtiyaç unsurunu gözettiğini söylemiştir.¹²³ Bir başka ayrışma da Rûm sûresinin 38. ayetinde zikri geçen akrabaya nafaka verilmesi ile ilgili ortaya çıkmıştır. Hanefîlerin bu ayeti yakın akrabaya nafaka vermenin vacip olması hakkında delil kabul ettiğini söyleyen Beyzâvî'ye göre ayetin lafzından anlaşılan farklıdır. Konevî fıkıh ilminde ilgili şartlar sağlandığı takdirde ayette geçen emrin vücûb ifade edebileceğini bunun da fıkıh kitaplarında izah edildiğini söyleyerek Beyzâvî'ye itiraz etmiştir. Ona göre ister erkek olsun ister kadın olsun fakir veya çeşitli sebeplerden dolayı para kazanmaktan aciz olan yakın akrabaya nafaka vermek vaciptir. Ardından müellif, Beyzâvî'nin mezhebi olan Şâfiî mezhebine göre ise nafakanın sadece çocuğa ve anne-babaya verilmesi gerektiği görüşünü aktarmıştır.¹²⁴

Fıkıh usulü terminolojisine de sıklıkla başvuran Konevî; ayetleri izah ederken umum-husus, mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz gibi kavramları kullanmıştır. Bakara sûresinin 6. ayetinde¹²⁵ geçen ism-i mevsûlün belirlilik veya cins ifade edebileceğini söyleyen Beyzâvî, cins ifade ettiği takdirde küfürde inat edenlerin durumunu anlattığını ifade etmiştir. Ardından da küfürde ısrarcı olmayanların burada tahsis edildiğini eklemiştir. Konevî bu bağlamda, söz konusu tahsisin ne şekilde gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Ona göre ayette geçen ism-i mevsûl mutlak manada cins ifade eder ve böylece tüm kâfirleri içine alır. Ancak kâfirlerden tövbe edip uyarıları dikkate alanların olduğunu söyleyen nassların delaleti ile bir kısmı tahsis edilmiştir. Daha sonra zikredilen nassın ancak aklın yokluğunda veya mühürlenmesinde muhassıs olabileceğini, asıl muhassısın akıl olduğunu söylemiştir. Burada tahsisin delili Beyzâvî'nin mezhebi olan Şâfiî'ye göre umuma bitişik veya ayrı olabilir. Ancak Konevî'nin mezhebi olan Hanefî mezhebine göre mutlak olmayıp mukayyed muhassıs olduğunda tahsisin umuma bitişik olması gerekmektedir. Bu ayette de mukayyed muhassıs vardır. Konevî'ye göre ayette mukayyed muhassıs olan, nassın yardımı ile akıldır. Beyzâvî'nin nazarında ise muhassıs ister nas isterse nassın yardımıyla akıl olabilir.¹²⁶ Yine

¹²³ a.e., VII, 38.

¹²⁴ a.e., XV, 145; I, 373; V, 60; V, 74; V, 355; V, 455; XIII, 42; XIII, 51.

¹²⁵ Âyetin metni:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

¹²⁶ a.e., II, 14-15.

müellif birçok ayette Şâfiî'nin bir ifadenin hem hakikat hem de mecaz anlamında kullanılabileceğini savunduğunu, Hanefî mezhebinde ise umûmu'l-mecaz¹²⁷ anlayışının hâkim olduğunu dile getirmiştir. Buna bir örnek olarak Abese sûresinde geçen **مَّمْ أَمَاتَهُ فَاقْبَرُوهُ** (Sonra onu öldürdü ve kabre koydu.) (80/21) ayetiyle ilgili yaptığı açıklamayı gösterebiliriz. Ayette zikri geçen vefat eden kişinin kabre koyulması fiili daha çok kula ait bir fiildir. Öldürme fiili ise kesb dahil olsun veya olmasın o kişide ölümün yaratılması veya canlılığın sona erdirilmesi anlamındadır. Ancak bu noktada öldürme fiiline kesbin dahil olması ve olmaması durumunda failin konumu tartışılmıştır. Şayet kesbin dahil olduğu bir öldürme varsa fiilin Allah'a isnadı mecazî olurken kula isnadı hakikî olur. Çünkü daha sonra izah edeceğimiz üzere Konevî'ye göre fiilin kâsibe isnadı hakikîdir. Bu durumda ise hakikat ile mecazın birleşmesi durumu meydana gelmektedir. Şâfiîlere göre hakikat ve mecazın isnadda bir arada bulunması caizken Hanefî usulcülerine göre caiz değildir. Müellif bu hususta umumü'l-mecaz ile meseleye açıklık getirmiştir. Söz konusu kaideye göre isnadda hakikat ve mecazın bir arada bulunması mümkündür. Dolayısıyla ayeti bu minvalde yorumlarsak cinayet gibi Allah'ın kulda kudret ihdâs etmesi sonucu kesbin dahil olduğu öldürme fiillerinde kul hakikî fail iken Allah mecazî faildir; kesbin olmadığı öldürmelerde ise hakikî fail Allah'tır. Konevî'ye göre ayet her iki anlamı da şamildir.¹²⁸

E. BEYZÂVÎ'NİN MAKSADINI AÇIKLADIĞI YERLER

Beyzâvî tefsiri veciz olması, dil ve belâgat açısından birçok inceliği barındırması ve içerdiği konu çeşitliliği dolayısıyla anlaşılması zor olan tefsirler arasında zikredilmiştir. Dolayısıyla zaman zaman müfessirin ne kastettiği açıkça anlaşılamamaktadır. Bu bağlamda İsmail Konevî Efendi, Beyzâvî tefsirinde kapalı olduğunu düşündüğü noktalarda açıklamalarda bulunmuş ve Beyzâvî'nin tercihlerinin nedenlerine değinmiştir. Bazen de Beyzâvî'nin tefsirine dair yazılmış farklı şerh ve hâşiyelere atıfta bulunarak söz konusu müellifleri ya onaylamış ya da onların Beyzâvî'yi yanlış anladıklarını dile getirmiştir. Ardında da kendi yaklaşımına göre asıl kastedilenin ne olduğunu "murâdü'l-musannif", "garazü'l-musannif", "kasdü'l-musannif", "ey", "meylü'l-musannif"¹²⁹, gibi ibareler kullanarak zikretmiştir. Birçok yerde **أَنَّ مَعْنَى اللَّفْظِ مَحْمُولٌ عَلَى مَذْهَبِ الْقَائِلِ**

¹²⁷ Bu kavram bir lafzın mecazî anlamında kullanılmakla birlikte aynı zamanda hakikî anlamını da muhtevi olmasını ifade etmektedir. Örnek olarak Nisâ sûresinin 23. âyetinde geçen "ümme" kelimesinin mecaz olarak "kök/asıl" anlamında alındığına böylece ayetin, erkeğin usulünden olan kadınlarla evliliğinin haram olduğunu ifade ettiğine hükmedilmiştir. Aynı zamanda kelime hakikî anlamı olarak anneyi de kapsamış ve hükme anne de dahil edilmiştir. (Koca, Ferhat, "Mecaz", *DİA*, İstanbul 2003, XXVIII, 221.)

¹²⁸ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XX, 97; XV, 115.

¹²⁹ a.e., II, 168; II, 173; V, 73; VII, 30; X, 466; X, 500.

ifadesini kullanmış ve bu bakış açısıyla Beyzâvî'nin ifadelerini yorumlamıştır.¹³⁰ Beyzâvî “Allah onların yaptıklarını görmektedir.” şeklindeki Âl-i İmrân sûresinin 163. ayetinde geçen “basîrun” ibaresini ilim fiili ile tefsir etmiştir. Konevî bazı muhaşşilerin Beyzâvî'yi, bu te'vîlde Zemahşerî'yi takip ettiğini söyleyerek eleştirdiğini aktarmıştır. Ardından Beyzâvî'nin “basîr”i ilimle tefsir etmesindeki maksadının Mu'tezile gibi basar sıfatını ilim sıfatına râci kılmak olmadığını eklemiştir. Ona göre Beyzâvî burada tüm fiillerin görülebilir olamayacağı karinesiyle “zikru'l-hâs irâdetü'l-âmm” kaidesine göre ayeti tefsir etmiştir.¹³¹ “Daha sonra ‘kesilen ineğin bir parçasıyla ölüye vurun’ dedik. Böylece Allah ölüleri diriltir ve aklınızı kullanasınız diye size ayetleri gösterir.” (el-Bakara 2/73) ayetini tefsir ederken Beyzâvî Allah'ın ölüyü direkt olarak diriltmeyip bazı şartlar istemesine dair ihtimaller zikretmiştir. Ardından Allah'ın tek müessir olduğunu, sebeplerin ise etkisi olmayan birtakım emarelerden ibaret olduğunu söylemiştir. Konevî, ayette zikredilen olayda sıradan bir sebebin olmadığını, mucize kabilinden bir şey olduğunu ifade etmiştir. Ona göre musannifin muradı ise sebepleri zikrederek onların bir etkisinin olmayacağını hakikî müessirin Allah olduğunu vurgulamaktır.¹³²

Beyzâvî يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (Lokman 31/17) ayetinde geçen “azm” kelimesinin, “Allah'ın kesin olarak vacip kıldığı şey” anlamında mefûl şeklinde masdar (ma'zum) olabileceğini söylemiştir. Ayrıca إِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ ifadesinde olduğu gibi fail olarak جَدَّ فِيهِ anlamında kullanılmasının da caiz olduğunu eklemiştir. Buna ek olarak Konevî mefûl olmasının daha tercih edilebilir olduğunu ve bu sebeple Beyzâvî'nin, önce kelimenin mefûl şeklindeki kullanımını zikrettiğini söylemiştir. Şayet kelime fail olarak kullanılırsa mecazî isnad veya lugavî mecaz şeklinde gelebileceğini, her iki durumda da hakikî anlamda emredenin (âzim) Allah olduğunu söylemiştir. Konevî musannifin kasdının tam olarak anlaşılması adına, Beyzâvî'nin yaklaşımının işin ciddileşmesi anlamında mecazî isnadı çağrıştırdığını, yaptığı tefsirin bu minvalde düşünülmesi gerektiğini söylemiştir.¹³³ Ra'd sûresinin الْعَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ şeklindeki 9. ayetinde geçen “gayb” kelimesinin kapsamını Beyzâvî, beş duyu ile algılamayanlar şeklinde izah etmiştir. Konevî bu tefsirin filozofların tanımına uygun olduğunu söyleyerek musannifin bu anlamı kastetmemiş olacağı ihtimalinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin, gayb kelimesi

¹³⁰ a.e., XX, 257.

¹³¹ a.e., VI, 390.

¹³² a.e., III, 416.

¹³³ a.e., XV, 206.

ile “açığa çıkmamış gizli olan şey” manasını murad etmiş olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir. Böylece yapılan tanımın mütakelliminin tanımına uygun olduğunu vurgulamıştır.¹³⁴ Yine Beyzâvî’nin “الملة” kelimesine yaptığı “istişarede bulunmak için bir araya gelen topluluk anlamındadır, tıpkı kavim kelimesi gibi tekili yoktur.” şeklindeki tanımla ilgili olarak Konevî, musannifin burada mutlak manada bir topluluğu kastettiğini ancak kelimenin ifade ettiği topluluğun mutlak değil, toplumun önde gelenlerinden oluşan bir grup anlamına geldiğini söylemiştir.¹³⁵ Bunların yanında Konevî, Beyzâvî’nin zayıf olması, tahrîcinin bulunup bulunmaması gibi sebepler zikrederek rivayetleri neden tercih edip neden etmediğine dair kısa izahlarda da bulunmuştur.¹³⁶

F. BEYZÂVÎ’NİN TE’VİLLERİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

İsmail Konevî Efendi genel olarak Beyzâvî’nin yaklaşımlarını desteklese de zaman zaman Beyzâvî’ye itirazlarda bulunmuştur. İtikadî mezhebine ters düşen yorumlarda bulunması, filozofların veya Mu’tezile’nin görüşlerine meyletmesi, kelamî meselelerde zayıf izahlarının olması gibi çeşitli açılardan eleştirilerde bulunan Konevî, sonrasında şahsi kanaatinin ne olduğunu dile getirmiştir.

Nisâ sûresindeki (4/134) مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (Kim dünya iyiliğini/mükafaatını isterse bilsin ki dünya ve âhret iyiliği/mükafaatı Allah katındandır. Allah işiten ve görendir.) ayetinin tefsirinde Allah’ın her şeyi işiten ve gören olmasını Beyzâvî عارفا بالأغراض فيجازي كلاً بحسب قصده “Amellerin hangi niyetle yapıldığını bilir ve herkese maksadına göre karşılık verir” ifadeleriyle tefsir etmiştir. Konevî burada, “Sanki Beyzâvî işitme ve görme sıfatlarının, taalluk ettiği şeylerle birlikte ilim sıfatına râci olduğuna işaret etmiştir” diyerek anlamı biraz daha açmaya çalışmıştır. Daha sonra bu yaklaşımın Eş’arî’ye ait olduğunu ve doğru te’vîlin عالم بالأغراض olduğunu söyleyerek Beyzâvî’ye itirazda bulunmuştur. Çünkü ona göre Allah ârif olarak adlandırılmaz dolayısıyla en güzel yorum Allah’ın kulların fiillerini ve sözlerini âlim olarak bilmesi şeklindedir.¹³⁷ Yine Konevî Zümer sûresinin 22. ayetinde¹³⁸ zikredilen kalplerin İslâm’a açılmasıyla ilgili olarak Beyzâvî’nin yorumunu filozofların yaklaşımına benzediği için eleştirmiştir. Beyzâvî’ye göre “sadr” kalbin

¹³⁴ a.e., X, 466.

¹³⁵ a.e., V, 340; II, 157, II, 262; II, 382; II, 411; V, 272; V, 340; V, 353; VII, 10; VII, 28; VII 212; X, 264; XIII, 31; XIII, 52; XV, 123; XV, 206; XX, 259.

¹³⁶ a.e., XVIII, 295; XX, 362.

¹³⁷ a.e., VII, 326.

¹³⁸ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ

bulunduğu yerdir ve kalp de ruhun kaynağıdır. Ruh ise İslâm'ı kabul eden nefse mütealliktir. Dolayısıyla sadrın açılması İslâm'ın kabulüne götüren bir süreçtir. Konevî, Beyzâvî'nin ifadelerine itiraz sadedinde “bizim ulemamıza göre” diyerek Ehl-i sünnetin şerh-i sadrı nasıl yorumladığını aktarmıştır. Buna göre şerh imanı ve itaati sevdiren küfrü ve çirkin işleri kerih gösteren bir hey'enin meydana getirilmesidir. Dolayısıyla burada nefs-i natıkayı ruhla ilişkilendirerek açıklamaya gerek yoktur.¹³⁹

Konevî, aynı şekilde Beyzâvî'nin tefsirini Mu'tezile'nin görüşlerine meylettiği hususlarda da eleştirmiştir. وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ şeklindeki Müminun sûresinin 71. ayetini Beyzâvî, “Allah kâfirlerin istedikleri şirk ve masiyetleri onlara sunarak kâfirlerin hevasına uysaydı, uluhiyetten çıkardı ve göklerle yeri tutamazdı. Bu yaklaşım Mu'tezile'nin temel ilkelerindendir.” şeklinde tefsir etmiştir. Konevî, Mu'tezile'ye ait olduğunu söylediği ilkenin aslah ilkesi olduğunu buna göre Allah'ın kötü bir fiili yaratmadığını dolayısıyla da küfrü ve masiyeti de yaratmayacağını söylemiştir. Ehl-i sünnetin böyle bir yaklaşımının olmadığını buna ilaveten Ehl-i sünnetin Allah'ın şirki inzal ettiğine dair bir iddialarının da olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Beyzâvî'nin söz konusu açıklamalarını Ehl-i sünnet yerine Mu'tezile'nin teorisini örnek göstererek yapmasının düşündürücü olduğunu vurgulamıştır.¹⁴⁰ Bunların dışında başka ayetlerde de Beyzâvî'nin yaptığı tefsirlerin zayıf olduğunu düşündüğü ve mezhebine aykırı görüşler zikrettiğini tespit ettiği örnekler bulunmaktadır.¹⁴¹

G. FARKLI EKOLLERİN YAKLAŞIMLARINI MUKAYESE ETMESİ

Beyzâvî tefsirinin en önemli özelliklerinden biri farklı disiplinlere dair konuları içermesidir. Dolayısıyla çeşitli disiplinlere temas etmeyi gerektiren ayetlerin tefsirini yaparken mezhep veya grupların ilgili konuya dair görüşlerine de değinmiştir. Böylece hem tefsirde hem de hâşiyede sık sık Ehl-i sünnet, Mu'tezile, filozoflar, Hanefîler veya Şâfiîler gibi isimler karşımıza çıkmaktadır. Konevî gerek yorum farklılıklarını zikretmek adına gerekse Eş'arî ve Mâtürîdî düşünceye ters görüşleri eleştirmek adına bir konuyla ilgili farklılık gösteren yaklaşımları aktarmış böylece hâşiyesini zenginleştirmiştir.

Beyzâvî, وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا... ayetiyle¹⁴² ilgili olarak Hz. Musa'nın (a.s.) âsâsını taşa vurması sonucu 12 pınarın fışkırması mucizesine

¹³⁹ a.e., XVI, 508-510.

¹⁴⁰ a.e., XIII, 204.

¹⁴¹ a.e., I, 188; V, 330; VI, 44; VII, 73; VII, 203; VIII, 548; XVIII, 291; XX, 14; XX, 267.

¹⁴² el-Bakara 2/60.

inanmayanların düşünce yoksunluğu içinde olduğunu söylemiş ve Allah dilediği takdirde her şeyin mümkün olduğunu vurgulamıştır. Bunun üzerine Konevî, tabîyyûndan bazılarının söz konusu olayı inkâr ettiğini ve tuhaf karşıladıklarını dolayısıyla bu kimselerin Allah'ın kudretini tasavvur edemediklerini böylece nazarı terk ettiklerini söylemiştir. Nasıl ki tabîyyûn (tabiat filozofları) nazarında mîknatısın demiri çekmesi doğanın sırlarındandır ve inkâr edilemez, Ehl-i hak nazarında da Allah'ın yerin altından su çıkarmaya yarayan bir taşı yaratması imkânsız değildir. Müellif burada tabiatta meydana gelen eylemleri tabiatın bizzat kendisine isnad eden tabiatçıları eleştirmiş ve mümkün olan her şeyin yaratılmasının Allah'a isnad edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.¹⁴³ Aynı şekilde Nîsa sûresinin 69. ayetinde geçen "sıddîkûn" kelimesinin anlamını izah ederken Beyzâvî, sıddıkların nazar yoluyla irfanın zirvesine ulaşarak eşyanın bilgisine olduğu hal üzere eriştiklerini söylemiştir. Beyzâvî'nin bu açıklamalarından hareketle Konevî, söz konusu izahın *marifetü'l-eşya* konusunda iki farklı yaklaşımı içerdiğini söylemiştir. Bunlardan ilki nazar (akıl) ile bilgiye ulaşmaya vurgu yapan filozoflardan meşşâîlerin ve kelamcılardan sûfî olmayanların yaklaşımıdır. İkincisi ise yine filozoflardan işrakîlerin ve kelamcılardan sûfîlerin savunduğu kalp tasfiyesi ile bilgiye, marifetü'l-eşyaya erişilebileceği düşüncesidir. Konevî'ye göre Beyzâvî'nin her iki yaklaşıma da değinmesinin sebebi meşşâîlerin ve işrakîlerin¹⁴⁴ birbirinden müstağni olamayacağına vurgu yapmaktır. Çünkü bilgi bazen nazar ile bazen de kişinin kendisini manevi olarak temizlemesi ve geliştirmesi (tasfiye) ile meydana gelebilir.¹⁴⁵ Beyzâvî Secde sûresinin 9. ayetinde Allah'ın *لَمْ يَكُنْ لَهُ سَوِيَّةٌ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ* şeklinde ruhu kendisine râci olan zamire izafe ederek zikretmesinin sebepleri arasında ruhun tuhaf bir varlık olduğunu hissettirmek olduğunu söylemiştir. Konevî buradan hareketle filozofların ve kelamcılardan ruh tanımlarından bahsetmiştir. Filozoflara ve çok az bir kelamcıya göre ruhun bedene bitişik soyut bir şey olduğunu ifade eden müellife göre doğru yaklaşım ruhu künhüne vakıf olunamayan bir mahlûk şeklinde kabul etmektir.¹⁴⁶ Bu ve benzeri konularda Konevî filozofların görüşlerini eleştirmeyi ihmal etmemiş ve şahsî kanaatine göre doğru görüşün ne olduğunu zikretmiştir. Bu noktada eleştirel bir dille en fazla zikrettiği gruplar filozoflar ve Mu'tezile olmuştur diyebiliriz.

¹⁴³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, III, 333.

¹⁴⁴ Meşşâîler, Aristo öğretisini kullanan, akla öncelik tanıyıp akıl ve nas arasında uyumsuzluk halinde akli tercih eden ve nassı yorumlayan filozoflardır. Kendi içerisinde farklılıklara sahip olsa da İbn Sîna ile olgunlaşan, Fahreddin Râzî ile sonraki nesillere aktarılan bir yaklaşımdır. (Kaya, Mahmut, "Meşşâîyye", *DİA*, İstanbul 2004, XXIX, 395-396.) İşrakîlik ise Şehâbeddin es-Sühreverdî tarafından kurulan Meşşâîlerin aksine akıl yerine keşf yoluyla, doğrudan kişinin içine doğarak bilgiye ulaşıldığını düşünen mistik bir yaklaşımdır. (Kaya, Mahmut, "İşrakîyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 435.)

¹⁴⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, VII, 220.

¹⁴⁶ *a.e.*, XV, 255; I, 261; II, 109; II, 385; III, 39; X, 256; XVI, 211; XIX, 188; XX, 248.

H. HÂŞİYEDEKİ YÖNTEMİNE DAİR HUSUSLAR

İsmail Konevî Efendi'nin hâşiyesine dair söylenebilecek en önemli hususlardan birisi daha önce ifade ettiğimiz gibi Beyzâvî'nin de etkisiyle ayetleri çok yönlü ele almasıdır. Bununla ilgili belki de hâşiyede en güzel örneklerden birisi Nur sûresinin 35. ayetidir. Nur kavramının izahıyla başlayan müellif, nurun bir araz olduğuna dair farklı yaklaşımları zikretmiş, nurun Allah'a izafe edilip edilemeyeceği konusunu tartışmıştır. Ardından kavramın hidayet anlamını da içerdiğini söyleyerek bununla bağlantılı olarak teşbih, istiare gibi söz sanatlarına dair açıklamalarda bulunmuştur. Kelamcılara göre görmenin ancak Allah'ın yaratması ile olabileceğini söylemiş dolayısıyla nurun idrak için bir sebep olup olmayacağı meselesine değinmiştir. Söz sanatlarının yanında lügat ile ilgili açıklamalar yapan Konevî konuları Kûfe ve Basra dil ekolleri açısından ele alarak detaylandırmıştır. Öte yandan kozmolojiyle ilgili detayları ise filozoflar ve kelamcılar açısından kıyaslayarak işlemiştir.¹⁴⁷ Böylece o tek bir ayeti tefsir ederken İslâm düşünce geleneğinde tartışılan birçok konuya da değinme fırsatı bulmuştur.

Konevî hâşiyesini kaleme alırken Beyzâvî tefsiri üzerine yazılmış diğer hâşiyelere de başvurmuş, zaman zaman onları mukayese etmiştir. Bazı hâşîye yazarlarını Beyzâvî'nin kastını yanlış anladıkları veya Ehl-i sünnete aykırı yorumlarda bulundukları için eleştirmiştir. Ancak genel olarak kendi yaklaşımını desteklemek adına diğer hâşiyelerden örnekler sunmuştur.¹⁴⁸ Örneğin Bakara sûresinin 26. ayetinde Beyzâvî'nin iradeyle ilgili "İki maddeden birini tercih etmek" şeklindeki tanımının Allah'ın iradesine yönelik bir tanım olduğunu, diğer muhaşşilerin çoğunluğunun da bu görüşe yöneldiğini belirtmiştir.¹⁴⁹ Bunun yanında Konevî, hâşiyesinde hem müstensih hatalarını en aza indirmek hem de ele aldığı müellifin kastını en doğru şekilde anlamak adına Beyzâvî tefsirinin diğer nüshalarına başvurmuş ve farklılıkları tespit etmiştir. Örneğin Beyzâvî'nin tefsirine yazdığı mukaddimesinde "Âlemlere uyarıcı olması için Furkân'ı kuluna indiren Allah'a hamd olsun." âyetinin bir başka nüshada Furkan yerine Kur'ân kelimesi kullanılarak yazıldığını aktarmıştır. Ardından kendi kullandığı nüshada geçtiği üzere Furkân'ın tercih edilmesinin tenzîl fiiline uygun dolayısıyla da daha doğru olduğuna dair tercihte bulunmuştur.¹⁵⁰ Yine Beyzâvî Fatîha sûresinde مَالِك kelimesinin izahını yaparken; âlemleri yaratması, âlemlerin rabbi olması, nimetler vermesi gibi sıfatların Allah'a isnad edilmesinin, bu

¹⁴⁷ a.e., XIII, 356-383; III, 360.

¹⁴⁸ a.e., I, 82; I, 239; I, 477; VII, 33; VII, 79; VII, 113; VII, 196; X, 258; X, 259; X, 458; X, 459; XV, 122; XV, 142; XV, 161; XX, 355.

¹⁴⁹ a.e., III, 39.

¹⁵⁰ a.e., I, 25.

sıfatları en çok Allah'ın hak etmesi sebebiyle olduğunu söylemiştir. Çünkü söz konusu hususların hepsi Allah tarafından yaratılmaktadır. Beyzâvî'nin eserinde *مِنْ كَوْنِهِ مُوجِدًا لِلْعَالَمِينَ رَبًّا لَهُمْ* (Âlemleri var eden olması hasebiyle âlemlerin rabbidir.) ifadelerini bu sebeple kullanmış olduğunu söyleyen Konevî bazı nüshalarda *موجدا* kelimesinin *ربا* kelimesinden sonra yazıldığını söylemiştir. Ancak ona göre “rab” olmak hepsinden kapsayıcıdır dolayısıyla ibarenin elindeki nüshada geçtiği hali daha doğrudur. Çünkü bu nüshada rububiyetin önemini vurgulamak için tahsisten (mûcid) sonra umum(rabb) bir ifade kullanılmıştır.¹⁵¹

Müellif eğer bir konu daha önce ele alınmışsa gerekli görmediği durumlarda aynı konuyu tekrar açıklama ihtiyacı hissetmemiş genellikle ilk olarak hangi ayetin tefsirinde konudan bahsettiyse okuyucuyu oraya yönlendirmiştir. Buna mukabil müellif daha sonra bahsi geçecek olan konular için “İleride bundan bahsedeceğiz.” diyerek tekrarlardan kaçınmıştır. Ayrıca bir konu Konevî'nin veya Beyzâvî'nin yazdığı diğer eserlerde detaylı bir şekilde işlenmişse müellif hâşiyede sadece özet olarak meseleye değinmiştir ve diğer eserleri referans göstermiştir. Nitekim *وَبَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا* (en-Nebe 78/12) ayetinde Konevî, yedi göğün sıfatı olarak “şidâd” kelimesini zikredildiğini, birçok yerde de bu ibarenin yeryüzünün bir döşek olarak (mihâd) yaratıldığının haber verilmesinden sonra kullanıldığını söylemiştir. Bu da Konevî'ye göre gökyüzünün yaratılışının yeryüzünden sonra olduğuna işaret etmek amacıyladır. Ancak daha sonra Konevî, Beyzâvî'nin bunun tam aksini düşündüğünü ifade ederek konuyla ilgili izahların Nâziât sûresinde geleceğini bildirmiştir.¹⁵² Nîsa sûresinin 31. âyetinde zikri geçen büyük günahlardan sakınma halinde kötülüklerin örtülmesi ile ilgili olarak Beyzâvî, küçük günahların bu kapsama dâhil olduğu ancak büyük günahlarda ihtilaf edildiğini söylemiştir. Ardından da birkaç cümle ile büyük günahın ne olduğunu tanımlamıştır. Konevî büyük günah meselesinin Beyzâvî'nin *Şerhu'l-Mesâbîh* adlı eserinde detaylı bir şekilde ele alındığını söyleyerek muhatabı söz konusu esere yönlendirmiştir.¹⁵³ Daha sonra ele alacağımız irade tartışmalarında görüleceği üzere Konevî cüz'î irade ve fiille ilgili izahlarında genellikle okuyucuyu Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ine ve kendisinin kaleme aldığı “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesine yönlendirmiştir. İçerdiği konu çeşitliliği ve kapsamı itibarıyla Osmanlı tefsir mirası açısından önem arz eden Konevî hâşiyesiyle ilgili olarak genel özellikler yukarıda aktarılmıştır. Çalışmamızın konusu hâşiyenin tanıtımı

¹⁵¹ a.e., I, 211; IV, 401; X, 518.

¹⁵² a.e., XX, 14.

¹⁵³ a.e., VII, 132; IV, 113; VII, 107, XIII, 25; XVIII, 247; XX, 261.

olmadığı için burada sadece temel başlıklar olarak birkaç örnek ile eseri anlatmaya gayret gösterdik. Zikri geçen örnekler vesilesiyle hâşiyenin anlaşılması ve ileride işlenecek olan kesb nazariyesinin yöntem olarak ele alınışı daha net tespit edilmiştir. Böylesi zengin bir hâşiyenin tanıtımındaki amacımız ise hem müellifin telif tarzını tanımak ve anlamak hem de bir tefsir metnini ve ilgili ayetleri ele alış tarzını çeşitli açılardan ortaya koymaktır.

III. HÂŞİYEDEKİ TARTIŞMALAR IŞIĞINDA KONEVÎ'NİN İTİKADÎ KİMLİĞİ

Yukarıda Konevî'nin eserlerinden bahsederken ortaya çıktığı üzere müellif kelâm ilmine ve dil bilimlerine ayrı bir önem vermekte, söz konusu disiplinlerle ilgili mevcut tartışmalara sıklıkla değinmektedir. Dolayısıyla İsmail Konevî'nin kulların fiilleri ile ilgili ayetlere yaklaşımını belirginleştirecek bir başka husus da genel olarak sahip olduğu kelimî perspektifi olacaktır. Müellifin insan fiilleri ile ilgili tercihleri genellikle cüz'î iradeye vurgu yapan, Sadrüşşer'â çizgisini takip eden müteahhir dönem Mâtürîdiyye'den yana olmuştur. Konuyla ilgili geniş izahları tezin ilerleyen bölümlerinde ele alacağımız için burada sadece genel olarak yaklaşımını zikretmekle yetiniyoruz. Benzer şekilde iman konusunu tartışırken, Beyzâvî'nin "tasdiki bilerek ihlal edenin kâfir olduğu" şeklindeki ifadesinin üzerine, İsmail Konevî Efendi "musannifin tasdiki imanın rûknü olarak kabul ettiği"ni söylemiştir. Bu minvalde birkaç cümle sonra Beyzâvî'nin imanı tasdikten ibaret kabul ettiğini vurgulayarak bu konuda mezhebi olan Eş'ariyye'nin yaklaşımını savunduğunu eklemiştir. Daha sonra "imanın tasdik veya ikrarla beraber tasdik olduğunu kabul edenlerin bulunduğunu ve Hanefî-Mâtürîdî çizgide bu görüşün makbul olduğunu" ifade etmiştir. İkrarla beraber tasdik yaklaşımının çoğunlukla kabul edildiğini söylerken de "kavlu ashabına" ifadelerini kullanarak mensubiyetini dile getirmiştir.¹⁵⁴ Bu örneklerin dışında genel olarak bakıldığında Konevî tercihte bulunurken Eş'arîliği ve Mâtürîdîliği iki ayrı kutup olarak görmemiş, her ikisini Ehl-i sünnet çatısı altında değerlendirmiştir. İfadelerinde ve tercihlerinde her iki imamın ilmini ve saygınlığını gözetmeye özen göstermiştir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin 105. ayetinde kendilerine ilim geldikten sonra ihtilafa düşenleri eleştiren ifadelerle ilgili olarak Konevî, Mâtürîdî ve Eş'arî gibi imamların ayetin kapsamında bulunmadığını vurgulamıştır. "Çünkü her ikisi de hakkında nassın ve kesin delilin olmadığı konularda ihtilaf etmişlerdir." diyerek önemli olan hususun nassa uygunluk olduğunu vurgulamış ve kapsayıcı bir dil kullanmıştır.¹⁵⁵ Ancak yukarıda zikrettiğimiz örneklerden hareketle Konevî'nin özellikle cüz'î irade ve teklîf gibi

¹⁵⁴ a.e., I, 449.

¹⁵⁵ a.e., VI, 265.

meselelerde tercihini son dönem Mâtürîdî düşüncesi şekillendirmiştir. “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesinde de kendi mezhebi olan Mâtürîdîliğin görüşüne vurgu yapması bu duruma verilebilecek bir diğer örnektir.¹⁵⁶ Bunun yanında ister hâşiye metninde isterse diğer risalelerinde müellifin Osmanlı ilim geleneğinde sıklıkla müracaat edilen Eş’arî yazarların eserlerini kullanması ayetleri yorumlarken zihin dünyasında keskin bir ekol ayrışması olmadığını göstermektedir.

Kulların fiilleri meselesi salah-aslah, hüsün-kubuh gibi tartışmalarla dolayısıyla Allah’ın fiilleri ve sıfatları gibi konularla irtibatlıdır. Yine İslâm düşüncesinde tartışılan âlem ve insan tasavvurlarına dair teoriler de insan fiilleriyle ilgili yaklaşımları şekillendirmiştir. Bu sebeple fiiller konusu kelâm ilminin birçok konusuyla irtibatlı olarak işlenmiştir. Mesela Kâdî Abdülcebbar’ın “adalet” ve “tevhid” ilkesini temellendirme noktasında ortaya koyduğu gayretine baktığımızda rüyetullah ve halk-u ef’âl-i ibâd tartışmaları gibi iki temel meseleye çok fazla önem verdiğini görmekteyiz. Bu iki mesele itizal fikrinin ortaya çıkışının esasını teşkil etmesi bakımından çok büyük öneme sahip kabul edilmiştir.¹⁵⁷ “Adl” ilkesinin mebdei olarak kabul edilen kulların fiillerinin yaratılması meselesi aynı zamanda tevhid ilkesiyle de ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Çünkü itizalî düşünceye göre şahidde bir fiilin failinin olması gaibde de o fiile kâdir olan ve onu ihdâs eden bir muhdisin varlığını bize göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar tevhid ilkesinin yanında konunun diğer üç ilkeyle de bağlantılı olduğunu vurgulayarak esasında ne kadar kapsamlı olduğunu ortaya koymuştur.¹⁵⁸ O halde İsmail Konevî’nin de diğer kelâm tartışmalarına ilişkin yaklaşımının tespiti, fiiller konusundaki tavrının genel kelâmî perspektifiyle bir tutarlılık içinde olup olmadığını bize göstermesi bakımından önemlidir. Konevî’nin hâşiyesinde kulların fiilleriyle ilgili tavrı esasında zikrettiğimiz diğer konulara yaklaşımıyla da yakından ilgilidir. Dolayısıyla birkaç örnek üzerinden müellifin hâşiyede diğer kelâm tartışmalarını ne şekilde ele aldığını ortaya koymak yerinde olacaktır.

Sıfatlarla ilgili tartışmaları temellendirmek adına ilk olarak müellifin cevher-araz anlayışına değinmemiz gerekmektedir. Fatiha sûresinde “âlem” kelimesinin “ما سواه” şeklinde tefsir edilmesinden hareketle cevher ve araz kavramları ele alınmıştır. Konevî cevherin parçalanmayan cüz olduğunu, cevherden oluşan şeylerin ise *Keşşâf*’ta geçtiği üzere cisim olarak tanımlandığını söylemiştir. Arazların ise cisimler olmadan var olamayacağını, cisimlerin bir cüzü olduğunu

¹⁵⁶ Bruckmary, Philipp, “Mâtürîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri” (çev. Sönmez Kutlu, Muzaffer Tan), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 416.

¹⁵⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-aklî fi’t-tefsîr: dirâse fî kadiyyetil’l-mecâz inde’l-Mu’tazile*, el-Merkezü’s-Sekafîyyü’l-Arabî, Beyrut 1996, s. 190.

¹⁵⁸ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu’l-aklî*, s. 216.

eklemiştir.¹⁵⁹ Eş'arî ve ona tabi olanların arazların aynı anda iki defa aynı şekilde kalamayacağını bilakis, sürekli bir oluşum ve yenilenme içerisinde olduklarını iddia etmişlerdir, Konevî de bu yaklaşımı benimsemiştir.¹⁶⁰ Bu kabulden hareketle Mu'tezile, araz kabul edilen sıfatların Allah'a isnad edilemeyeceğini öne sürmüştür. Ehl-i sünnet ise sıfatların varlığını kabul etmiş ve bunu birçok nakli delille ispatlamaya gayret göstermiştir. Konevî de Allah'ın fiiliyle ilgili sıfatlarının tıpkı zâtının sıfatları gibi kadîm olduğunu, Haşr sûresinin 22. ayetinin tefsirinde Allah'ın ilim sıfatının hâdislere ve kadîmlere taallukunun, tüm bunların vukuu esnasında ve öncesinde gerçekleştiğini söylemiştir.¹⁶¹ Müellif Eş'arî ve Mâtürîdî arasında tartışma konusu olan fiilî sıfatlarla ilgili yaklaşımını da belirtmiştir. *جَعَلَ مَلِكًا يَوْمَ الدِّينِ* ayetinin tefsirinde Konevî *ملك* ve *جعل* fiillerinin tasarrufta bulunmak olarak tefsir edilmeleri halinde fiilî sıfatlardan, tasarrufta bulunmaya kâdir olmak olarak tefsir edildiklerinde ise zâtî sıfatlardan sayıldıklarını ve zâtî sıfatları Allah'a isnad etme noktasında ittifak olduğunu aktarmıştır. Fiilî sıfatlar ise Eş'arî'ye göre kudret sıfatına binâen ortaya çıkarken Mâtürîdî'ye göre zâtî ve fiilî sıfatlar kadîm olmakla birlikte onların taallukları hâdistir. Ancak Eş'arî fiilî sıfatları hâdis ve kudret sıfatının taallukları olarak kabul etmiştir. Mâtürîdî mezhebine göre fiilî sıfatlar tekvîn sıfatına râcidir, dolayısıyla kadîm ve ezeldir. Konevî de tıpkı Mâtürîdî gibi fiilî sıfatları kadîm ve ezeli kabul etmiş zâtî sıfatlarla fiilî sıfatları bu bağlamda bir tutmuştur.¹⁶² Yine müellif ilim sıfatının ezeli ve ebedî olduğunu ancak onun müteceddidat kabilinden olan taalluklarının değişime açık olduğunu, mükellefin fiilleri sonucu elde edeceği ceza-mükâfat dengesi açısından açıklamıştır. Buradan hareketle Allah'ın henüz gerçekleşmeden önce Zeyd'in namaz kılacağını bilmesinin mükâfatın gerçekleşmesini gerektirmeyeceğini bununla birlikte şu anda veya öncesinde Zeyd'in namaz kıldığını bilmesinin mükâfatın terettüp etmesine zemin hazırlayacağını ifade etmiştir. Masiyetlerde de durum böyledir, mükellefin bizzat amelinin gerçekleşmesi sonucu ceza ve mükâfat ortaya çıkar. Müellif konuyla ilgili olarak kendisinin ezeli ilim risalesini, *Hayâlî Hâşiyesi'ni*, *Mevakıf*ı ve şerhini referans göstermiştir.¹⁶³

Bakara sûresinin 33. ayetinde Hz. Adem'e isimlerin öğretilmesi ve onun da meleklerle bu isimleri bildirmesi ile ilgili olarak Konevî Allah'ın eşyaya dair ilminin eşyanın var olmasından önce ezeli olarak bulunduğunu aynı şekilde Hz. Âdem ile ilgili vahyettiklerinin bilgisinin de onun

¹⁵⁹ a.e., I, 187-188.

¹⁶⁰ a.e., I, 195.

¹⁶¹ a.e., XIX, 35.

¹⁶² a.e., I, 208; XI, 158.

¹⁶³ a.e., IV, 317; VI, 335.

yaratılmasından önce var olduğunu aktarmıştır.¹⁶⁴ Sıfatlarının kadîm oluşunu vurguladığı bir başka örnek de kelâm sıfatıdır. Bakara sûresindeki (2/6) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُوا âyetinden hareketle Beyzâvî, Mu'tezile'nin Kur'ân'da mazi siğa kullanılmasının Kur'ân'ın hudûsünü gösterdiği şeklindeki iddiasından bahsetmiştir. Konevî, bu iddianın Kur'ân'ın lafzî kelâm olarak hudûsünü kapsadığını, Mu'tezile'nin Allah ile kâim olan kadîm, nefsî kelâmı da böylece inkâr ettiklerini eklemiştir. Lafzî kelâm Mu'tezile ve Ehl-i sünnet nazarında hâdis kabul edilirken, Mu'tezile kelâm-ı nefsînin de hâdis olduğunu iddia etmiştir. Konevî meseleyi "Allah'ın ilminin taalluk ettiği şeyler hâdisken, bizatihi ilminin ezeli ve kadîm olması" hususuyla örneklendirmiştir. Tıpkı Allah'ın ilminde olduğu gibi; Allah'ın lafzî kelâmının harf, ses gibi hâdis unsurlardan oluşmasının nefsî kelâmının hudûsünü gerektirmeyeceğini vurgulamıştır.¹⁶⁵ Aynı yaklaşımını irade sıfatı ile ilgili olarak da dile getirmiştir. Müellif هَذَا مَثَلًا (el-Bakara 2/26) âyetinde iradeyle ilgili Beyzâvî'nin; "Allah'ın iradesinin, yapacağı iki şeyden birini diğerine tercihi ve iradesinin belli bir vecihle tahsisi" olduğuna dair tefsirini izah etmiştir. Çoğu hâşiye yazarına göre Beyzâvî'nin bu açıklamaları sadece Allah'ın iradesini kapsamaktadır ve kulu dışarda bırakmaktadır. Ehl-i sünnete göre irade kadîm ve zâtî bir sıfattır, bu noktada herhangi bir problem yoktur. Ancak Konevî, tercihin hâdis ve fiilî bir sıfat olduğunu dolayısıyla Allah'ın iradesine dışarıdan bir tercih sıfatının taalluk edemeyeceğini, Beyzâvî'nin yapmış olduğu tarifi taalluk açısından yapıldığını ya da eksik bir tarif olabileceğini söylemiştir.¹⁶⁶

Rü'yetullah tartışmaları da Konevî'nin yeri geldikçe değindiği önemli konular arasında karşımıza çıkmaktadır. وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (el-Bakara 2/55) âyetinin tefsirinde Mu'tezile'nin teşbih ve teccime sebep olacağı gerekçesiyle Allah'ı görmenin imkansız olduğuna dair yaklaşımına itirazda bulunmuştur. Konevî ayette geçen rü'yet talebinin keyfiyetsiz ve cihetsiz şekilde olduğunu söyleyerek aynı minvalde A'raf sûresinin 143. âyetinde Hz. Musa'nın (a.s.) Allah'ı görmeyi istemesini örnek göstermiştir ve rü'yetin imkânsız olması halinde bir peygamber tarafından talep edilemeyeceğini vurgulamıştır. İmam Mâtürîdî'nin rü'yetin imkânsız olmadığına dair zikrettiği "Hz. Musa, kavminde yetmiş kişi Allah'ı görmeyi talep ettiklerinden onların bu talebini nehyetmemiştir. Dolayısıyla rü'yet mümkün olduğundan Hz. Peygamber'in (s.a.) kavmi de ondan Allah'ı görmeyi talep etmiştir." şeklindeki delillerini

¹⁶⁴ a.e., III, 159.

¹⁶⁵ a.e., II, 19-20.

¹⁶⁶ a.e., III, 39-40.

aktarmıştır. Son olarak gözlerin O’nu göremeyeceğinden bahseden En’am sûresinin 103. ayetinin bu dünya ile ilgili olduğunu, ahirette kulun Allah’ı göreceğini ve dehşete kapılacağını söylemiştir.¹⁶⁷

Konevî’nin sıklıkla ele aldığı bir diğer kelâm konusu da büyük günah işleyeninin durumu ve ebedî azabın imkânı olmuştur. Bakara sûresinin muttakîlerden bahseden ilk ayetlerini tefsir ederken Beyzâvî, Vaîdiyye’nin bu ayetleri delil sayarak fâsıkların cehennemde ebedî kalacaklarını kabul ettiklerinden bahsetmiştir. Konevî ilk olarak Beyzâvî’nin Vaîdiyye şeklinde zikrettiği kesimin Mu’tezile ve Haricîler olduğunu söylemiş ve onların büyük günah işleyen kişinin (hatta Haricîlere göre buna küçük günah işleyen de dahildir) azapta ebedî kalacakları konusunda müttetik olduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlara göre Bakara sûresinin ilk ayetleri hakikî anlamda kurtuluşa erenin vasıflarından bahsetmiştir, dolayısıyla bunun dışındakiler için mutlak anlamda bir kurtuluştan bahsedemeyiz. Konevî bu iki grubun ayetleri zahirine göre ele aldıklarını söyleyerek eleştiride bulunmuştur.¹⁶⁸ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

يَحْزَنُونَ (el-Bakara 2/112) ayetinin tefsirinde Konevî, tam anlamıyla kurtuluşa eren kimselerin amelleri sonucunda Allah’ın onlara felah vaad etmesinden bahseden Beyzâvî’nin ifadelerinin, Mu’tezile’den ayrı olduğunu özellikle vurgulamak istemiştir. Çünkü Mu’tezile kurtuluşu kulun amelleriyle kendisinin hak ettiğini vurgularken, Beyzâvî ayeti “Allah’ın vaad ettiği kurtuluş” şeklinde tefsir etmiştir. Bu fark da onu itizalden ayırmıştır. Ebedî azaba da değinen Konevî, konuyla ilgili salih amel sahiplerinin tam anlamıyla kurtuluşa kavuşacaklarını söylemiştir. Ayrıca Ehl-i sünnete göre fâsıkların kâmil olmayan bir mükâfata sahip olacaklarını, Mu’tezile’ye göre ise fâsıkların mükâfata nail olamayacaklarını ekleyerek aradaki görüş farkını vurgulamıştır.¹⁶⁹ Yine الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (el-Bakara 2/81), بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَخَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (el-En’am 6/82), أُولَٰئِكَ هُمُ الْآمِنُونَ هُمْ مُهْتَدُونَ (en-Nisa 4/48) gibi ayetleri de Mu’tezile’nin büyük günah işleyen kimsenin azapta ebedî kalacağına dair delil olarak kullandığını aktarmıştır. Buna göre büyük günah işleyenler küfürleri dolayısıyla değil imanlarının yokluğu sebebiyle azapta ebedî kalır ve onların azabı kâfirlerin azabından farklı olur. Çünkü Mu’tezile nazarında amelin imandan bir parça olması, büyük günah işleyen kimsenin mümin olamayacağı ve imanla küfür arasında bir noktada bulunduğu kabulünü doğurmuştur. Konevî

¹⁶⁷ a.e., III, 309; VIII, 224; VIII, 495.

¹⁶⁸ a.e., I, 540.

¹⁶⁹ a.e., IV, 146.

burada ve birçok yerde Mu'tezile'nin bu iddiasına Ehl-i sünnetin bakış açısına uygun olarak cevaplar vermiştir.¹⁷⁰

Hâşiyede karşımıza çıkan bir diğer önemli kelâm tartışması ise imanın mahiyetidir. İmanın rükünleri, amelin imandan bir cüz olup olmaması gibi konuları mezheplerin yaklaşımları açısından ele alan müellif diğer konularda olduğu gibi bu konuda da şahsi fikrini belirtmiştir. İkrarın, imanın rükünü olup olmadığı konusuyla ilgili olarak Bakara sûresinin ilk ayetlerinde müellif farklı yaklaşımlardan bahsetmiştir. Eş'arîlere göre ikrar, Müslüman mezarlığına defnedilme, cizye ve haracın düşmesi gibi dünyevi işlerde ahkâmın uygulanması için gereken bir durumdur. Dolayısıyla kim kalbine yerleşmiş bir şekilde imanını tasdik edip, diliyle ikrarı terk ederse o mümindir ve makamı cennettir. Böylece Eş'arîler açısından ikrar imanın bir rükünü olmakla beraber asıl olan tasdiktir. Ancak Konevî burada Mâtürîdîleri kastederek kendi mezhebi açısından tasdik asıl olsa da ikrarın gerekli olduğunu ve ikrar etmeyenin yerinin cehennem olduğunu vurgulamıştır. Bunun yanında tasdik yanındaki ikrarın da rükün sayılmasının mahiyetine dair Pezdevî'ye müracaat ederek ikrarın, tasdik kaynağı değil ancak delili olduğunu ifade etmiştir.¹⁷¹ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (el-Bakara 2/34) ayetinin tefsirinde Konevî Beyzâvî'nin açıklamalarına binâen şeytanın emri terk ettiği için değil de Allah'ın kendisine emrettiği şeyi beğenmediği için kâfir olduğunu söylemiştir. Bu görüşünü Ehl-i sünnete göre tasdik olması halinde iman da var olacağıyla ilgili yaklaşımına dayandıran müellif yalnızca amelin yokluğunun küfrün meydana gelmesini gerektirmeyeceğini vurgulamıştır.¹⁷²

Amelin imandan bir cüz olup olmadığı konusuyla ilgili olarak Konevî, Beyzâvî'yi Bakara sûresinin 25. ayetinin tefsiri üzerinden eleştirmiştir. Müellife göre Beyzâvî'nin, mükâfatı hak etmek için iman ve amelin bir arada bulunması gerekliliği iması çelişkilidir. Çünkü Beyzâvî *Tavâli'u'l-envâr*'da iman tek başına kurtarıcı olduğunu söylemiştir. Konevî burada Beyzâvî'nin, mezhebi olan Şâfiîliğe uyduğunu belirtmiştir. Çünkü İmam Şafi'ye göre amel imandan bir parçadır ancak Konevî'ye göre bu yaklaşım zayıftır.¹⁷³ Her ne kadar Şâfiîlerin yaklaşımını zayıf kabul etse de Konevî'ye göre iki mezhep arasındaki ihtilaf sadece lafzî düzeydedir. Çünkü amelin iman bir parçası olduğunu düşünenler de bunu asıl rükün anlamında değil imanı kemâle

¹⁷⁰ a.e., I, 412; III, 459; IV, 240; IV, 419; VII, 192; VIII, 174; X, 208.

¹⁷¹ a.e., I, 455-456.

¹⁷² a.e., III, 170.

¹⁷³ a.e., II, 479.

erdirecek bir parça olarak görmektedirler.¹⁷⁴ Yine Hadid sûresinin 21. ayeti olan سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

(Rabbimizin bağışlamasına ve gök ve yerin genişliği kadar geniş olan, Allah’a ve peygamberlerine inananlar için hazırlanan cennete erişmek için yarışın. Bu, Allah’ın lütfudur onu dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir.) ayetinin tefsirinde Beyzâvî’nin cennete girmek için imanın yeterli olduğunu söyleyerek amel şartını zikretmediğini belirtmiştir. Ona göre Beyzâvî’nin buradaki amacı ise Mu’tezile’yi reddetmektir. Ayrıca birçok ayette amel ile imanın birlikte zikredilmesi, amelin asla yönelik bir rükün olması sebebiyle değil, cennette yüksek mertebelere ulaşmak için imanın yanında amelin de gerekli olduğunun vurgulanması sebebiyledir.¹⁷⁵ Beyzâvî’nin de iman ve ameli bir arada zikretmesinin kemâl derecesinde bir mükâfatı kastetmek amacıyla olduğunu söyleyen müellif bu konuda Beyzâvî’ye yönelik Ehl-i sünnete aykırı görüş beyan ettiği şeklindeki eleştirilere cevap vermiştir.¹⁷⁶ (el-Bakara 2/170) (Onlara Allah’ın indirdiğine uymaları söylendiğinde onlar “Hayır! Biz atalarımızdan gördüğümüze inanırız.” dediler. Ya atalarının akli bir şeye ermemiş, doğru yolu bulamamışlarsa.) ayetinin tefsirinde atalarının dinini taklit edenlerle ilgili olarak müellif mukallidin imanı meselesini tartışmıştır. Eş’arî ve Mâtürîdî mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarından biri olan mukallidin imanı meselesinde Konevî, Mâtürîdî’den yana tercihte bulunmuş ve mukallidin imanının makbul olduğunu ancak taklid eden kimsenin istidlali terk ettiği için günahkâr kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir. Mâtürîdî’nin kendisinden ziyade daha sonra gelen Mâtürîdî alimler tarafından benimsenen bu yaklaşımı Konevî de açıkça desteklemiştir.¹⁷⁷

Nur sûresinin 63. ayetinde Resûlullahın (a.s.) emrine muhalefet edenlerin dünyada başlarına bir musibet gelmesinden veya ahirette azaba çarptırılmaktan sakınmaları emredilmiştir.¹⁷⁸ Beyzâvî, ayetin tefsirinde her iki azaptan sakınmanın emredilmesinin söz konusu sakınma fiilinin hüsnüne delalet ettiğini söylemiştir. Konevî ise bu ifadeden hareketle hüsün-kubuh konusundaki bilginin kaynağının akıl mı nakil mi olduğu tartışmasından bahsetmiştir. Buna göre müellif Eş’arîler’in hasen veya kabih fiilin nakille bilinebileceğini, ayette geçen sakınma emrinin de emir gerçekleştiği esnada hasen olduğunu kabul ettiklerini;

¹⁷⁴ a.e., IX, 11.

¹⁷⁵ a.e., VI, 84; XVIII, 466.

¹⁷⁶ a.e., XVI, 17.

¹⁷⁷ a.e., IV, 433; V, 397.

¹⁷⁸ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Mâtürîdîlerin ise bu konuda akli esas aldıklarını ve fiilin emredilmesinden önce de hasen bir fiil olduğunu kabul ettiklerini aktarmıştır. Ardından da konunun usûl kitaplarında detaylı bir şekilde izah edildiğini zikrederek *Tavzîh*'e ve *Telviḥ*'e atıfta bulunmuştur.¹⁷⁹ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (Biz bir resul göndermedikçe azap etmeyiz) (el-İsrâ 17/15) ayeti bağlamında Beyzâvî, şer' gelmeden sadece akıl ile teklîften bahsedilemeyeceğini ifade etmiştir. Mu'tezile'ye göre hüsün-kubuh konusunda akıl hakem kabul edilmektedir. Ayrıca Konevî, Hanefî-Mâtürîdî ulemanın da hüsün-kubuhun akılla bilinebileceğini kabul ettiğini aktarmıştır. Daha açık ifade edilecek olursa Hz. Peygamberin (s.a.) tasdikinin şer'a dayalı olması zorunluluğu bir kısır döngüye sebep olur. Ancak şer'an vucûb olmazsa tasdik aklen vacip olması gerekir ve bu da tasdik aklen hasen olduğunu gösterir. Bu sebeple de ayette geçen resul kelimesi akli kapsayacak şekilde zikredilmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe davete muhatap olmayan kimsenin Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik etmiyorsa akıllı bir varlık olması sebebiyle cehennemde ebedî olarak kalacağını söylemiş ve peygamberlere imanı da bu kapsam da değerlendirmiştir.¹⁸⁰ فَمَنْ أَمِنَ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (iman eden ve salih amelde bulunan kimse için ne korku ne de üzüntü vardır.) (el-Enam 6/48) ayetinde de Konevî Beyzâvî'nin salih amelle ilgili "kişinin şeriatın belirlediği şekilde fiillerini ıslah etmesi" şeklindeki yaklaşımının, hüsün-kubuh konusunda aklın hakem olamayacağına dair Eş'arî kabule dayandığını söylemiştir.¹⁸¹

¹⁷⁹ Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'te kaleme aldığı dört mukaddimede hüsün-kubuh kavramlarına dair birtakım anlamlar aktarmıştır. Bunlar; bir şeyin insan tabiatına uygun veya ters olması, bir şeyin tam veya eksik olması ve bir şeyin dünyada övgüye, ahirette ise sevaba veya dünyada kınamaya, ahirette ise cezaya müteallik olması şeklinde üç farklı vecih olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kavramlar ilk iki anlamda kullanıldığı takdirde her ikisinin de akıl ile bilinebileceği noktasında ittifak bulunduğunu söyleyen müellif, üçüncü anlamla ilgili olarak alimlerin ihtilafa düştüklerini ifade etmiştir. Bu bağlamda Eş'arîlere göre üçüncü anlamıyla hüsün-kubuh iki açıdan yalnızca şer' ile bilinebilir. İlk olarak hüsün-kubuh, fiilin zatına ait sıfatlar değildir ve bir fiil için onu güzel veya çirkin yapacak sıfatlar da değildir. Aksi halde bu durum arazın başka bir arazla kaim olması gerekliliğini doğururdu. İkinci olarak kulun fiili kendi ihtiyarı ile meydana gelmediğinden iyilik veya kötülükle vasfedilemez. Ayrıca Allah'ın kulu kendi ihtiyarı ile yapmadığı bir fiilden ötürü mükâfata veya cezaya muhatap olması da kabih kabul edilemez çünkü O'nun fiilleri iyilik veya kötülükle nitelenemez. Sonuç olarak Eş'arîlere göre hüsün şer'an yapılması emredilenleri kapsarken kubuh yapılması yasaklananlar için kullanılmaktadır. Mu'tezile'ye göre ise hüsün akıl veya şeriat tarafından yapılması övülen, kabih ise yapılması zemmedilen fiildir. Teftâzânî de Eş'arîlerin öncüllerini savunarak *Telviḥ*'te hüsün ve kubuhun yalnızca şer'an bilinebilir olduğunu, zikredilen iki delilin dışında konuyla ilgili Eş'ariyye'in yaklaşımını destekleyecek başka delillerin de olduğunu söylemiştir. Böylece Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesinin dayandığı nokta, Eş'arîlerin zikrettiği ikinci gerekçe olmuştur. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 374-375; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XIII, 479.) Sadrüşşerîa itirazlarını Eş'ariyye'yi zikrederek ifade etse de esasında eleştirilerinin asıl muhatabı Râzî'dir. Râzî'nin konuyla ilgili izahları için bk.. Fahreddin er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûlü'l-fıkḥ* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî), I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992, I, 123-124.

¹⁸⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XI, 463.

¹⁸¹ a.e., VIII, 106.

Konevî konuyla ilgili izahlarını *Tavzîh* odağında şekillendirmiş ve Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı benimsediğini ayet yorumlarına yansıtmıştır.

Konevî yukarıda zikrettiğimiz konuların dışında birçok yerde evrenin yaratılması, arzın ve semâvâtın mahiyeti, felekler gibi kozmolojiye dair açıklamalarda da bulunmuştur. Zikri geçen konuları işlerken en çok eleştirdiği grup ise filozoflar olmuştur. Zaman zaman Beyzâvî'yi de filozoflara tabi olması konusunda eleştirmekten geri durmamıştır.¹⁸² Sadece Beyzâvî'yi değil İbn Kemal, Ebüssuûd gibi isimleri de filozoflara tabi oldukları noktasında eleştirmiştir. Örneğin Beyzâvî'nin Bakara sûresinin *قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ* şeklindeki 189. ayetinde vakit ve müddet kavramlarının farkına değinirken müddeti, “başlangıcından sonuna kadar feleğin hareketi” olarak tanımlaması üzerine Konevî buradaki feleğin en büyük felek yani dokuzuncu felek olduğunu ve bunun şeriattaki karşılığının arş olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³ Konevî'nin söz konusu ayetlerle ilgili yaptığı diğer açıklamaları aktarmak tezin konusu dışına çıkmaya sebep olacağından bu örnekle yetinmeyi uygun görmekteyiz. Bunların dışında müellif yine peygamberlerin ismeti, şefaât, meleklerin konumu, imamet gibi farklı konulara da yeri geldikçe değinmiştir.¹⁸⁴ Yukarıda zikredilen örnekler Konevî'nin itikadî kimliğinin Hanefî-Mâtürîdî olduğunu, Beyzâvî ile ayrışma noktalarının ise Eş'arî-Mâtürîdî mezheplerinin ayrıştığı hususlarda yoğunlaştığını göstermektedir.

¹⁸² a.e., II, 382; III, 90; IV, 396; VI, 405-408; V, 63; V, 390; VIII, 403; X, 24.

¹⁸³ a.e., V, 63-64.

¹⁸⁴ a.e., III, 273; III, 453; IV, 412.

İKİNCİ BÖLÜM

KESB NAZARİYESİ VE NAZARİYENİN TEFSİR TARİHİNDEKİ İZ DÜŞÜMÜ

I. KESB NAZARİYESİ

İnsanın fiilleri ile ilgili meseleler İslâmî ilimlerin teşekkül süreci içerisinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Konunun karmaşık olması farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bu doğrultuda geniş bir literatür meydana gelmiştir. Özeldir Konevî Hâşiyesi üzerinden tartışacağımız kesb nazariyesi ve fiiller konusunun mahiyetini ortaya koymak çalışmanın anlaşılması için önem arz etmektedir. Bu sebeple burada kesb nazariyesinin kavramsal çerçevesi, tarihi ve ilgili olduğu kavramlara kısaca değineceğiz.

A. KESBİN KELİME ANLAMI VE KUR'ÂN'DA KULLANILDIĞI BAĞLAMLAR

Kesbin kavram olarak sahip olduğu anlamı ortaya koymadan önce sözlüklerde ne şekilde tanımlandığını tespit etmemiz gerekmektedir. كَسْب kökünün sözlük anlamı rızık talep etmektir.¹ Ayrıca köke bir şeyi kazanmak, elde etmek (اَصَاب) anlamları verilmiştir. Aynı kökün فَعَال vezni ise rızık/mal talep eden kişi demektir. Kökün اِكْتَسَب şeklindeki çekimi bir şeyde tasarrufta bulunmak, ictihad etmek anlamında kullanılmaktadır. İbn Cinnî مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اِكْتَسَبَتْ ayetini² örnek vererek lehte olanın كَسَب köküyle aleyhte olanın da اِكْتَسَب çekimiyle ifade edildiğini dile getirmiştir. Ayrıca kesb çabalamak, rızık ve bir şeyde irade gösteren kimsenin gayreti anlamında kullanılmaktadır. Kesbin bu anlamını teyit etmek amacıyla “Kişinin yediği en güzel şey kendi kazandığından olandır.” hadisi de örnek verilmiştir.³ Bunun yanında kesb masdarı tıpkı mal kazanmak gibi kişinin kendisine fayda verecek ve bir şeyden pay elde etmesini sağlayacak olan şeyi talep etmesi, bunlar için çabalaması anlamını da taşımaktadır. Kelime aynı zamanda insanın kendisine fayda vereceğini zannederek elde etmeye çalıştığı şeyin, aksine zarara sebep olması gibi bir durumda da kullanılmıştır. Yine kesb kökü insanın şahsî kazancının yanında başkalarının kazanç elde etmesi anlamını da taşımaktadır. Kesb fiilinin Allah'ın fiilleri ile ilgili kullanılamayacağı, çünkü O'nun fiillerinin faydayı celp etme ve zararı uzaklaştırma gibi

¹ Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn* (nşr. Abdulhamid Hindâvî), I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 2003, IV, 27.

² el-Bakara 2/286.

³ (إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ) Nesâî, Büyû', 1. Lugavî değerlendirmeler için bk. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazeli), Dâru'l-Mearif, Kahire, ts., 3870-3871; Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub, el-Kamûsu'l-muhîr, I-IV, Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu lil-Kutub, Mısır, I, 123.

hususlardan münezzehtir.⁴ Esasında burada kastedilen bir fiilin Allah açısından faydalı veya zararlı olmasının düşünölemeyeceğı, fayda ve zararın insanlara özğü durumlar olduğudur.

Kur'ân-ı Kerîm'in geneline baktığımızda kesb kökünün farklı bağlamlarda birçok kez karşımıza çıktığını görmekteyiz. Altmıştan fazla yerde geçen bu kök çoğunlukla kelimenin temel anlamlarından biri olan kişinin gayretiyle yaptığı fiilleri ifade etmektedir. بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (Kötölük işleyip suçları bütün benliklerini saran insanlar gerçek anlamda cehennemliktirler ve orada ebedî kalacaklardır.)⁵, ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (Sonra da zulmedenlere 'Ebedî azabı tadın. Siz ancak zamanında yaptıklarınızın cezasına çarptırılıyorsunuz.' denilecektir.)⁶ gibi ayetlerde bu fiiller sonucunda insanın karşılaşacağı ceza veya mükâfattan bahsedilmiştir.⁷

Bunların dışında kelime, kesbin temel anlamlarından hayır veya şer olarak amelde bulunmak, kazanç gibi anlamlarda kullanıldığı ayetler de bulunmaktadır. Nitekim وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (Hâlbuki O, göklerde de Allah'tır, yerde de. Sizin gizlinizi de açığa vurduğunuz da bilir. Sizin ne kazanacağınızı da bilir.) ayetinde bu anlamda kullanılmıştır.⁸ قَدْ قَالُوا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَمَا أُغْنَىٰ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (Bunu kendilerinden öncekiler de söylemişti ama kazandıkları şeyler onlara hiçbir yarar sağlamamıştı.)⁹ ayeti de bunun örneğidir. Ayrıca kesb fiilinin kalp ile kullanılarak manevi fiilleri de ifade edebilecek kapsamda geçtiğı ayetler de bulunmaktadır. Mesela لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ (Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halîmdir.)¹⁰ ve هَلْ

⁴ Râğıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (nşr. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, Dımaşk, s. 709-710; Cürçânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Mu'cemü't-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kahire ts, s. 154.

⁵ el-Bakara 2/81, en-Nisa 4/88.

⁶ Yunus 10/52.

⁷ Benzer ayetler için bk.. وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا وَخَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (Dünyada yaptıkları şeylerin kötölükleri karşlarına çıkmış ve alay ettikleri onları kuşatmıştır.) (ez-Zümer 39/48), وَأَمَّا قَوْمٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمُ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (Semûd kavmine gelince, biz onlara doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü hidayete tercih etmişler ve yaptıklarına karşılık, alçaltıcı azap yıldırımını onları çarpmıştı.) (Fussilet 41/17), أُولَٰئِكَ هُمُ نَصِيبُ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (İşte onlara kazandıklarından/kesb ettiklerinden bir nasip vardır. Allah hesabını çok hızlı görendir.) (el-Bakara 2/202).

⁸ el-En'âm 6/3.

⁹ ez-Zümer 39/50.

¹⁰ el-Bakara 2/255.

1. Nazariyenin Genel Tanıtımı

Kesb nazariyesi, insanın ihtiyarî fiillerinin yaratma bakımından Allah'a kesb etmek bakımından kula ait olduğunu ifade eden teoridir. Dolayısıyla nazariye ihtiyarî fiillerin imkânı ve ne şekilde meydana geldiği sorusuna cevap olarak teşekkül etmiştir. Bu bakımdan insanın fiillerini gerçekleştirirken Allah karşısındaki konumunu tespit etmeyi amaçlar. Fiillerinde kula hiç yetki alanı tanımayan cembrî düşünce ile kula tam özgürlük atfeden Mutezilî düşünce arasında orta yolu bulan ve ef'âl-i ibâd konusunda Ehl-i sünnet çizgisinin kabul ettiği en yaygın teoridir.

Kesb kavramı insan fiillerinin gerçekleşmesinde Allah'ın ve insanın konumunu tartışan, insanın fiilleri ve özgürlüğü gibi temel bir meseleden doğan kavramdır. Mutlak yaratıcılık, mutlak kudret ve iradeye sahip Allah'ın yanında, iradeli ve ahlaklı olmakla vasfedilen insanın söz konusu iradesinin mahiyeti tarih boyunca tartışılmalıdır. Dolayısıyla mutlak güce ve bilgiye sahip olan bir tanrının var olduğuna inanan tüm toplumlarda insan fiilleri bu inanç etrafında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Konu temelde birkaç soru ve sorun üzerinden ele alınmıştır. Örneğin her şeyi yaratan tek yaratıcının Allah olması insan fiillerinin de yaratılmış olması gerektiği sonucunu gündeme getirmiştir. Yine Allah'ın ezeli ilminin eşyaya taallukunun değişmez olması ve her şeyin ezelde Allah tarafından bilinmesi, insanın fiillerinin de ezelde takdirini gerektirmesi sebebiyle özgürlüğün imkanını tartışmaya sevk etmiştir. Fiiller konusunun kaynağında bulunan bir başka sorun da hüsn-kubuh ve aslah tartışmaları olmuştur. Bu anlayışa göre Allah sadece iyi, güzel olan fiilleri irade eder ve yapar. Kötü fiiller O'nun iradesiyle gerçekleşmeyeceğinden bu fiillerin tek faili insandır. Böylece insanın fiillerinin faili ve yaratıcısı olduğu sonucuna ulaşanlar da teklîf ve sorumluluk için özgür iradenin şart olduğunu savunmuşlardır. Bu şekilde temel konular üzerinden ele alınan insan fiilleri birçok disipline ve esere konu olmuştur.

İslâm düşünce geleneğinde kesb genel itibarıyla fiilin kul tarafından gerçekleştirilmesini ifade etse de tarih boyunca nazariyeyle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kulların fiillerine dair ileri sürülen her yaklaşım esasında mezheplerin Allah ve âlem tasavvurlarıyla yakından ilişkili olmuştur. Ancak temelde teorinin iki ayağı vardır. Birincisi her şeyin yaratıcı olan Allah'ın kulların fiillerini de yarattığı esası, ikincisi ise Allah'ın yarattığı fiilin yine Allah tarafından kula verilen kudret ve irade ile kul tarafından kesbedilmesi aşamasıdır. Birinci esasın temelinde Allah'ın mutlak ilim, güç ve iradeye sahip olduğu düşüncesi yatmaktadır. Fiile etki eden ikinci bir güç olarak kulun zikredilmesinin sebebi ise sorumlu bir varlık olan insanın tercihleri ve fiilleri sonucu ceza veya mükâfata tâbi tutulacağı kabulüdür. Dolayısıyla teorinin esas amacı insan eylemlerine dair ileri sürülen cembrî ve Mutezilî yaklaşımlara karşılık yegâne yaratıcının Allah olduğunu

bununla birlikte insanın eylemlerinden sorumlu bir varlık olduğunu kanıtlayacak yaklaşım sunmak olmuştur. Bu şekilde Kur'ân'da insan hürriyetiyle irtibatlı özellikle de konuyla ilgili birbiriyle çelişki ifade ediyor gibi görülen ayetleri izah ederek ve İslâm geleneğinde ortaya çıkan diğer nazariyelere de başvurarak Allah-insan ilişkisine dair bir düşünce ortaya koyulmuştur. Böylece insan fiillerinin nassa dayalı olarak dinî bir açıklaması yapılırken, kesbin diğer teorilerle ilişkisi ortaya koyularak konu aklî bir zemine de oturtulmuştur. Teori bu şekliyle sünnî İslâm düşünce geleneği içerisinde en çok kabul edilen fiil teorisi olmuştur.

2. Kesb Nazariyesinin Ortaya Çıkışı ve Şekillenmesi

İnsan fiilleri tartışmalarının başlangıcından önce konuya dair temel kaynakları yani Kur'ân ve Sünnet'i referans aldığımızda, Cahiliyye toplumunda kulların fiilleri konusunun nasıl anlaşıldığını görmüş olmaktadır.

"Allah'a ortak koşanlar diyecekler ki: "Eğer Allah dileseydi, biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık." Onlardan öncekiler de (peygamberlerini) böyle yalanlamışlardı da sonunda azabımızı tatmışlardı. De ki: "Sizin (iddialarınızı ispat için) bir bilginiz var mı ki onu bize gösteresiniz? Siz ancak kuruntuya uyuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz." (el-En'âm 6/148)¹⁴

Söz konusu ayette görüldüğü üzere müşrikler kendilerinin seçim hakkının olmaksızın içinde bulundukları halden Allah'ı sorumlu tutmakta ve iman etmelerinin Allah'ın elinde olduğunu iddia etmektedirler. Bu ayetin dışında yukarıda aktardığımız gibi, kesb ibaresi ayetlerde genel olarak kulların fiilleri sonucunda muhatap olacakları ceza veya mükâfat bağlamında kullanılmıştır. Hadislerde ise konu genellikle kader babında ele alınmıştır. Buhârî'de geçen bir hadise göre insanoğlunun yaratılışının annesinin karnında kırk günde olacağı bundan sonra bir melek gönderileceği ve meleğin kimin cennetlik kimin cehennemlik olacağını yazacağı zikredilmiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.) kendisine, cennet ehlinin cehennem ehlinen ayırt edilerek tanınmasının mümkün olup olmadığını soran sahabîye cevaben söz konusu durumun mümkün olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine sahabî "Madem cennetlik ve cehennemlik olanlar biliniyorsa neden insanlar amel ediyorlar?" şeklinde soru yöneltince Hz. Peygamber "Herkes ne için yaratılmış ise onun için çalışır." buyurmuştur.¹⁵ Bu iki hadisten anlaşıldığına göre ezelde insanların amelleri ve akıbetleri takdir edilmiştir, Resûlullah da kendisine gelen sorulara bu yönde cevap vermiştir. Zikrettiğimiz ikinci hadiste Resûlullah (a.s.), sahabînin kendisine sorduğu

¹⁴ Ayetin metni:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَزَنًا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأَسْنَانِهِمْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

¹⁵ Buhârî, "Kader", 2-3.

soruya cevap verse de başka bir hadiste aktarıldığına göre kader konusunda ashabının tartıştığını görünce çok sinirlenmiş, kendilerinden önce bu konuyu tartışan kavimlerin helak olduğunu belirterek ashabından kader mevzusunu kapatmalarını istemiştir.¹⁶

Cemel Vak'ası ve Siffin Savaşı gibi olaylarda Müslümanların birbirlerini öldürmeleri kaderin de dahil olduğu birçok tartışmayı doğurmuştur. Emevîler Bakara sûresinin 30. ayetinde Hz. Adem'in halife olarak gönderilmesini referans göstererek, halifeliğin Allah tarafından bahşedilmiş olduğunu Emevî halifelerinin de bu denli öneme sahip olduklarını kabul etmişlerdir. Bu bakış açısı onları daha ileri götürmüş ve Emevî halifelerine itaatsizliğin kadere istaatsizlik olacağını, bunun ise günah olduğunu iddia etmişlerdir. Bunların sonucunda ise kaderciliğin ortaya çıkmasının zeminini oluşturmuşlardır.¹⁷ Emevîlerin söz konusu kaderci tutumu süreç içerisinde birtakım itirazların doğmasına sebep olmuştur. Tarihi verilere göre hür iradeyi savunan ilk ismin Medîne'de bulunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702?) olduğu, hocasının ise Hz. Osman'a ve Emevîler'e düşman olan Ebû Zer el-Ğıfârî (ö. 32/653) olduğu aktarılmıştır. Ma'bed el-Cühenî ile ilgili "Kader yoktur, işler birden/o anda oluverir." dediği aktarılmaktadır. Buna rağmen kaynaklarda hakkındaki bilgi çok azdır.¹⁸ Konuyla ilgili Ma'bed'in bu fikirlerini daha önce Hristiyan olup sonrasında Müslümanlığı kabul ettiğini söyleyen sonrasında ise tekrar Hristiyanlığa dönen Sûsen adlı birinden öğrendiği ve bu öğretilerin Gaylan ed-Dimeşkî (ö. 120/738) tarafından sürdürüldüğü de nakledilmiştir.¹⁹ Kader tartışmalarının başlaması ile ilgili olarak Şehristânî, Ma'bed el-Cühenî'nin yanında Gaylân ed-Dimeşkî ve Yunus el-Esvârî'nin isimlerini de zikretmektedir. Bu isimlerin; hayır ve şerrin kadere bağlı olmadığına dair görüşlerinin, konu ile ilgili zikredilen ilk bidatler olduğunu daha sonra Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) öğrencisi Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) bu iddiaları ileri noktaya taşıdığını ilave etmiştir.²⁰ Ma'bed el-Cühenî, Gaylan ed-Dimeşkî gibi kimseler, Emevî idarecilerinin halka yaptığı zulmü kadere bağlayıp kendilerini aklamaya çalışmalarına muhalefet ederek yapılanların failinin kader değil bizzat yöneticiler olduğunu söylemişlerdir.

Fiiller konusunda erken dönemde hürriyet fikrini savunan bir başka isim Hasan-ı Basrî olmuştur. O, halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektubunda küfrün kulun kendi ameliyle

¹⁶ Tirmizî, "Kader", 2133.

¹⁷ Watt, W. Montgomery, *İslâmic Philosophy and Theology: An Extenden Survey*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1985, s. 27.

¹⁸ Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Daru'l-Meârif, Kahire 1988, I, 317-318.

¹⁹ Öz, Mustafa, "Ma'bed el-Cühenî", *DîA*, Ankara 2003, XXVII, 281.

²⁰ Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihâl* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl), I-III, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968, I, 28.

ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtmek adına *إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ* (ez-Zümer 39/7)²¹ ayetini dile getirmiş ve küfrün Allah'ın fiili olarak meydana gelmesi durumunda ayette bahsedilen hoşnutsuzluğun olmayacağını söylemiştir. İnsanın sorumluluğuna vurgu yapmak amacıyla *قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ فَأَتَمَّمْتُ صَلَاتِي عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي* (Sebe 34/50)²² ayetiyle Allah'ın peygamberi yaptığı hatalarından dolayı sorumlu tuttuğunu dile getirmiştir. Aynı duruma işaret eden Fussilet sûresinin 40. ayetini ve Kehf sûresinin 29. ayetini örnek göstermiştir. Yine *وَأَصْلَ* *إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ* (el-Leyl 92/12) ayetinde ise yol göstermenin Allah'tan olduğunu zikrederek hidayetten sapmanın kulun kendi fiiliyle gerçekleştiğini vurgulamıştır. Bu noktada Hasan-ı Basrî ayetleri farklı yorumlayanların, ayetlerin öncesine ve sonrasına bakmadan yanlış bir te'vîl yolu izlediklerini dile getirmiştir. Allah'ın izni olmadan kulun iman edemeyeceğini ifade eden Yunus sûresinin 100. ayeti gibi ayetlerdeki izin kelimesinin ise serbest bırakma olduğunu, iman etme noktasından herkesin özgür ve muktedir olduğunu aktarmıştır.²³

Kısaca ifade etmek gerekirse, konuyla ilgili ortaya çıkan ilk tartışmalar esasında Cebriyye ve Kaderiyye etrafında şekillenmiştir. Ancak süreç içerisinde isimlendirmeler konusunda ihtilaflar meydana gelmiştir. Söz gelimi muhalifleri Mu'tezile'yi Kaderiyye olarak adlandırırken, Mu'tezile Mücbire ve Müşebbiheyi Kaderiyye olarak adlandırmıştır. Hatta Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in (s.a.) "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir." sözünü delil göstererek Mücbire ve Mecûsîler arasında tespit ettiğini düşündüğü benzerlikleri sıralamış ve tüm masiyetlerini Allah'a atfeden, her şeyi Allah'ın kazası ve kaderine bağlayan Mücbire'nin Kaderiyye olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.²⁴ İsimlendirme konusunda tartışmalar olsa da genel itibarıyla Mu'tezile olduğu kabul edilen Kaderiyye'nin insan fiilleri konusundaki yaklaşımı, kaderin ve fiillerin sadece insana isnad edilmesi şeklindedir. Onlar nazarında kesbî fiil yoktur, fiil her yönüyle kula aittir ve Allah'ın bunda hiçbir etkisi yoktur.²⁵ Yine Kaderiyyeden bazılarına göre Allah kulda tam istitaat

²¹ "İnkâr ederseniz bilin ki Allah'ın size ihtiyacı yoktur ve O kullarının küfre düşmesine razı olmaz."

²² "Şayet ben doğru yoldan saptıysam bunun vebali banadır. Eğer doğru yolda isem bu rabbimin bana vahyettiği sayesinde.".

²³ Ritter, Hellmut, "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (çev. Lütfi Doğan, Yaşar Kutluay), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 3-4, Ankara 1954, s. 76-78.

²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (çev. İlyas Çelebi), I-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, II, 722-726.

²⁵ Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Hamûde Garâbe), Matbaatü Mısır, Mısır 1955, s. 90-91.

yaratmıştır böylece kul inanıp inanmamak gibi her türlü fiili yapabilecek güce sahiptir.²⁶ Söz konusu fikirler etrafında şekillenen ve yayılan Kaderiyye hareketi Emevilerin sonlarına doğru zayıflamıştır.²⁷

İlk dönem tartışmaları bu minvalde sürdürülürken Mu'tezile/Kaderiyye içinden insan özgürlüğü konusunda farklı düşünen ve hatta kesb kavramını dile getiren ilk isim olarak bilinen Dırar b. Amr (ö. 200/815?) dikkat çekmektedir. Dırar'a göre bir fiil, fiili yaratan Allah ile onu kesb eden kula tâbidir. Buradan hareketle Dırar hem Allah'ı hem de kâsib olan insanı fiilin hakikî faili olarak kabul etmiştir.²⁸ Dırar'ın tanımına göre gerek Allah gerekse kul bir fiilin hakikî faileri olarak kabul edilmektedir. Hakkında çok az bilgi bulunan Dırar b. Amr'ın bu konuda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) açıklamalarına benzer bir görüşü benimsediği de söylenmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre kulun hangi fiili olursa olsun, fiili kesb eden olarak mecazen değil hakikî anlamda fiil kula aittir. Allah ise fiili yaratandır ve bunların hepsi O'nun meşîeti ile meydana gelmektedir.²⁹ Bu izah aslında fiilde kulun kâsib Allah'ın yaratan olması şeklinde Eş'arî'nin şekillendirdiği teorinin aynısıdır. Dırar'dan önce Cehm b. Safvan (ö. 128/745-46) ise konuyla ilgili olarak, Allah'ın tek fail olduğunu ve fiilin insana ancak mecaz yolu ile nispet edilebileceğini ifade etmiştir. Cehm b. Safvan'a göre tüm fiilleri yapan Allah olmakla beraber O insanda kudret, irade ve ihtiyar yaratmıştır.³⁰ İnsana tanıdığı bir hareket alanı olması bakımından Dırar'ın yaklaşımı Cehm b. Safvan'ın söylediklerine benzemektedir. Watt (ö. 2006), Dırar'ın kendi döneminde Cehm b. Safvan ile yakın bir münasebeti olduğunu söylemiş ve Dırar'ın, Cehmiyyenin yaklaşımının zayıf yönlerini tamamlama gayreti içerisinde olduğunu iddia etmiştir.³¹ Dırar'dan sonra Hüseyin b. Muhammed en-Neccar'ın (ö. 230-845 civarı) kulların fiillerini Allah'ın yarattığını, kulların ise bu fiillerin faili olduğunu söylemesi bize yine kesbi çağrıştırmaktadır.³² Bu isimlere ilaveten Watt, Hişam b. Hakem'in (ö. 179/795) ve Mu'tezile'den Şahham'ın (ö. 270/883?) da kesb kavramını kullandığını

²⁶ Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Umran Yayınları, Ankara 1981, s. 115.

²⁷ Üzümlü, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 64.

²⁸ Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilafu'l-musallîn* (nşr. Neim Zerkûr), I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005, I, 220; Bağdadi, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, Beyrut, 1977, s. 201. Ancak Dırar b. Amr konuyla ilgili bir ayrıma giderek doğrudan fiilin Allah'ın kulda yarattığı ve kulun kesb ettiği fiiller olduğunu dolaylı (mütevellid) fiilin yaratılmasında ise kulun hiçbir etkisinin olmadığını, tek yaratıcının Allah olduğunu vurgulamıştır. (Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl'l-hamse*, II, 44.)

²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I, 90-91; Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Mısır, ts., s. 48.

³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, I, 219.

³¹ Watt, W. Montgomery, *İslâm'da Kesb Doktrininin Kökeni* (çev. İbrahim Hakkı İnal), *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, c. 9, sy. 1, Bahar 2016, s. 104.

³² Eş'arî, *Makâlât*, I, 221.

eklemiştir. Hişam insan fiillerinin zarurî ve tercihî olmak üzere iki yönünün olduğunu, tercihe dayalı yönün de insanın o fiili irade etmesi ve kesb etmesi olduğunu söylemiştir. Şahham ise Allah'ın ve insanın güç yetirdiği şeye makdûr denildiğini; Allah'ın yaptığı makdûrun zarurî, insanın yaptığı makdûrun ise kesb olduğunu söylemiştir.³³ Tarihsel süreçte zikrettiğimiz bu yaklaşımlar Eş'ariyye tarafından sistemleştirilmeden önce kesb kavramının ne şekilde kullanıldığını bize göstermesi açısından önem arz etmektedir.

İnsan fiilleri, insanın kudreti dahilinde olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılmış, insanın kudretinin yettiği fiilleri ise organların ve kalbin fiilleri şeklinde taksim edilmiştir. İ'tikâdât ve irâdât gibi hususlar ise kalbin fiilleri başlığı altında zikredilmiştir. Buradan hareketle kişinin inanması bizzat onun kudreti dahilinde sayılmıştır.³⁴ Kullar iradeleriyle tercihte bulunurak hasen veya kabîh fiilleri işlerler. Dolayısıyla kulun fiilini yaratma bakımında Allah'a nispet etmek Mu'tezile açısından makul değildir. Çünkü kulun yaptığı kötü bir fiili Allah'ın yarattığını söylemek mümkün değildir. Ayrıca kulun fiilinde bir sorumluluğu kalmadığından medih, zem, sevap, ceza gibi hususlar ortadan kalkmış olur. Çünkü kesb düşüncesi kâfire, içinde bulunduğu küfür durumunu Allah'ın murad ettiğini dolayısıyla cezaya müstehak olmadığını söyleme imkânı verir.³⁵ Kâdî Abdülcebbar konuyla ilgili naklî delille istidlalde bulunmanın sıkıntılı olduğunu, aklî çıkarımlarla gerçeğe ulaşmak gerektiğini savunmuştur. Ancak yine de *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ* وَمَا مَنَعَ النَّاسَ *صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ*, (es-Secde 32/7)³⁶, *وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرُّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ*, (isra 17/94)³⁸, *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ*, (el-Hadid 57/8)³⁹, *وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* (el-Kehf 18/29)⁴⁰ gibi naklî delilleri de aktarmıştır.⁴¹ Söz konusu ayetlerle Allah'ın fiillerinin hepsinin güzel, hikmete mebni ve sapasağlam olduğunu vurgulamıştır. Kişinin tasarruflarının yine insanın irade, kudret ve çabasına bağlı olduğu noktasında ısrarcı olmuştur. Böylece insanların iman ve küfür açısından

³³ Watt, a.g.m., s. 106, 109.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, I, 148.

³⁵ a.e., II, 60.

³⁶ "O yarattığı her şeyi güzel yaratmıştır ve başta insanı çamurdan yaratmıştır."

³⁷ "Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır. O yaptıklarınızdan haberdardır."

³⁸ "İnsanların, kendilerine vahiy geldiğinden inanmalarını ancak "Allah peygamber olarak bir beşer mi gönderdi?" şeklindeki itirazları engellemiştir."

³⁹ "Peygamber rabbinize iman etmeniz için çağrıda bulunurken, rabbiniz de sizden söz almışken ne diye O'na iman etmezsiniz."

⁴⁰ "De ki: Gerçek rabbinizdendir. Dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 92-104.

tercihlerinin kendilerine ait olduğunu, sonucunda da ceza/mükâfat olarak karşılığını alacaklarını ispat etmeye çalışmıştır.

Eş'arî kudret vurgusuyla kesbi ele almış, kâdir-i mutlak olan Allah'ın fiili yarattığını kulun ise kendisine verilen kudret ile fiili kesb ettiğini dile getirmiştir. Yaratanın, fiili kadîm bir kudret ile yarattığı bu kudrete ise ancak Allah'ın sahip olabileceği, kesbin ise muhdes bir kudret ile meydana geldiği görüşünü benimsemiştir. Kadîm kudret ile fiili gerçekleştiren, yaratma manasında hakikî fail olan hâlıktır, muhdes kudret ile fiili gerçekleştiren ise müktesibtir. İnsan müktesib manasında hakikî olarak fiilin failidir. Bununla birlikte kulun kesbinin gerçekleşmesi Allah'ın o fiili irade etmesine bağlıdır.⁴² Allah'ın bir şeyi hakikatte yapması onu yaratması anlamındadır, insan ise bu anlamda hakikatte fail değildir ancak kesbetme anlamında hakikî faildir. Çünkü sözlükte failin anlamı hâlık olarak verilmiştir. Eğer insan için fiilin bir kısmını yaratması caiz olsaydı, tüm fiillerini yaratması caiz olurdu. Bu durum tıpkı Allah'ın bazı fiillerini yarattığında tüm fiillerini yaratabilmesi gibidir.⁴³ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (es-Saffat 37/96) (Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı.) şeklindeki ayeti örnek göstererek kulların kesb ettiği fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını bununla beraber fiilin var olabilmesi için onu ihdâs edecek bir muhdis ihtiyacı duyduğunu söylemektedir. Fiillerin faili hakikatte Allah'tır, fiilin var olması için hakikî failin var olması kaçınılmaz iken fiili kesb edecek olanın var olması zorunlu değildir. Eğer müktesibin olması şart olsaydı o zaman Allah'ın hakikî müktesib olduğunu söylememiz gerekirdi ki bu Allah için caiz değildir. Çünkü müktesib bir şeyi hâdis bir kudretle ile yapar, Allah'ın ise hâdis bir kudrete sahip olması kabul edilemez.⁴⁴ Burada anlatılanları özetleyecek şekilde halk ve kesb kavramları arasındaki farklılıklara dair değişik vecihler zikredilmiştir. Bu vecihlere örnek olarak; kesbin aletle halkın ise aletsiz gerçekleştiği, kesbin insanın kudreti dahilinde halkın ise insanın kudretinin dışında olduğu, kesbi kâdirinin tekbaşına yapması mümkün olmazken halkı kâdirinin tek başına yapabildiği gibi hususlar verilebilir.⁴⁵

Aynı düşünceyi takip eden Bâkılânî de kulların fiillerini onların kesbi olarak tanımlamakta ve fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunmaktadır. Bu anlamda kesbe muktedir olan insan bir fiili yapmaya mecbur değildir. İnsana hâlık denilemeyeceği gibi Allah'a da müktesib denilemez

⁴² Eş'arî, *Makâlât*, II, 393; Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *el-İbânetü an usûlü'd-diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, ts., s. 49.

⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, II, 395.

⁴⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 73-74.

⁴⁵ Teftazânî, Sa'deddîn Mes'ûd b. Fahreddîn Ömer el-Herevî el-Horâsânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi-Şerhu'l-Akâid* (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 166.

çünkü Allah kulların vasıflandırıldığı şeylerle vasıflandırılmaz.⁴⁶ İnsanın kesbi, kendisi dolayısıyla değil insanda yaratılan hâdis kudret vasıtasıyla gerçekleştirdiğini söyleyen Bâkılânî bu duruma örnek olarak insanın bazen bir fiile kâdir olurken bazen aynı fiile kâdir olamamasını vermiştir.⁴⁷ Aynı şekilde insan kendi fiilinin yaratıcısı olsaydı fiilinin muhtevasını tam anlamıyla bilirdi. Çünkü Allah'ın yaratıcı olması onun ilmine delildir.⁴⁸ İnsanda ise bu şekilde mutlak bir ilimden söz edilemez. Ancak burada Bâkılânî'nin İmam Eş'arî'den farklı olarak insan kudretine atfettiği bir tesir alanı bulunmaktadır. Buna göre insan fiilinin masiyet ve itaat bakımından sıfatını belirleme noktasında müessirdir. Eş'arî insana fiilinde hiçbir tesir hakkı tanımamış ve tek müessirin Allah olduğunu vurgulamışken Bâkılânî kesb kavramı altında fiilin sıfatını kulun tayin ettiğini ifade etmiştir. Her ne kadar itaat ve masiyet hareket olmaları bakımından aynı olsalar da sıfat olarak farklılık arz etmektedirler ve bu farklılık kulun kesbiyle tahakkuk etmektedir.⁴⁹ Daha sonra Cüveynî her ne kadar sonradan kaleme aldığı eserlerinde fikrinin değiştiği söylene de⁵⁰ ilk dönemlerinde klasik Eş'arî düşünceye uygun olarak kesbi savunmuştur. Allah'ın tek yaratıcı olduğunu, kulun kâdir olabileceği her şeye Allah'ın da kâdir olduğunu ve onu yarattığını söylemiştir.⁵¹ Kulun kâsib olması, fiilin yaratılmasında bir etkisi olmamakla beraber onu yapmaya muktedir olması demektir.⁵² *Tavâli'u'l-envâr*'da Beyzâvî kendisine kadar zikredilen görüşleri şu şekilde özetlemiştir:

Şeyh (Ebû'l-Hasan el-Eş'arî), kulların bütün fiillerinin Allah'ın kudretiyle meydana geldiğini ve O'nun tarafından yaratıldığını, Kâdî (Ebû Bekir el-Bâkılânî) ise onların taat ve ma'siyet olmasının kulun kudretiyle olduğunu söyledi. İmâmü'l-Haremeyn, Ebû'l-Hüseyn (el-Basrî) ve filozoflar; fiillerin Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle meydana geldiğini söylediler. Üstad

⁴⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi* (nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2000, s. 44.

⁴⁷ Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. Mc. Carthy S. J), Mektebetü'ş-Şarkıyye, Beyrut 1957, s. 286.

⁴⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 305.

⁴⁹ Fahreddin er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Metâlibu'l-âiyye mine'l-ilmi'l-İlâhiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987, IX, 10.

⁵⁰ "İmam-ul Haremeyn Cüveynî'nin *el-İrşad* ve *Lüma'* adlı eserlerinde insan hürriyeti meselesini cebri bir anlayışla temellendirmeye çalıştığı, ancak kelâm ilmindeki son eseri olan *Akîdetu'n-Nizamiyye* adlı eserinde cebri görüşlerinden vazgeçip özgürlükçü bir tutum sergilediği görülmektedir." (Sancar, Muhammed Mustafa, *İmamul-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelâmî Görüşleri*, YL Tezi, Van 2014, s. 86.)

⁵¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (nşr. Muhammed Yusuf Musa, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1950, s. 188-190.

⁵² Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Lüma'ü'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünneti ve'l-cemaati* (çev. Murat Serdar), Kimlik Yayınları, Kayseri 2017, s. 76.

(İsferâyini) fiilde müessir olanın Allah ile kulun kudretinin toplamı olduğunu söyledi. Mu'tezile ise kulun fiilini kendi ihtiyarı ile oluşturduğunu söyledi.⁵³

Yukarıda zikredilen kesb tanımlarından hareketle Eş'ariyye'nin fiili yaratma bakımından Allah'a kesb bakımından kula atfeden bir anlayışı olduğunu ifade etsek de kesbin mahiyetine dair farklı yaklaşımların olması bu noktada tek bir kesb tanımından bahsedilemeyeceğini söylemeye imkân tanımaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin kesb anlayışı büyük ölçüde Eş'arî ile benzerlik taşımakla beraber insan iradesinin konumu açısından farklılık arz etmektedir. Eş'arî insan iradesini Allah'ın iradesine bağlı olarak kabul etmişken Mâtürîdî insanın cüz'î iradesinde ihtiyar sahibi olduğunu söylemiştir. Ona göre fiillerin Allah'a izafetinin mecazî olması caiz değildir, çünkü O hakikî faildir ve mutlak kâdirdir. Bilakis fiillerin Allah'a izafesi, oldukları hal üzere Allah'ın onları yaratması ve henüz yokken varlık âlemine çıkarmasıdır, kula izafesi ise onları kesb etmesi ve yapması şeklindedir.⁵⁴ Fiil yaratma açısından zorunludur ve kulun bu noktada hiçbir dahli yoktur, ki zaten o hâlık olarak isimlendirilemez, kesb açısından ise fiil kulun ihtiyarıdır. Bununla beraber kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemek kulların ihtiyarını ortadan kaldırmamaktadır.⁵⁵ Dolayısıyla Mâtürîdî kula fiil isnad etmeyi akıl, nakil ve zaruri bilgi açısından sabit kabul etmektedir. Bununla ilgili اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (Dilediğinizi yapın.) (el-Fussilet 41/40), جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (Yaptıklarına mükâfat olarak.) (es-Secde 32/17), فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (Kim zerre kadar bir hayır işlerse onun karşılığını görür.) (ez-Zilzâl 99/7) gibi ayetleri delil göstererek kulun fiilindeki aktif konumu vurgulamaya gayret etmiştir. Ayrıca ona göre kulun fiilinde etkisi olmasaydı Allah'ın kula yönelik emir ve yasaklarının bir anlamı da olmazdı. Aklen fiil Allah'a nispet edildiğinde kul açısından mükâfat ve cezanın olması hikmetsiz kabul edilir.⁵⁶ Sonuç olarak Mâtürîdî kulların fiilleri konusunda fiilleri hakikî olarak hem Allah'a hem de kula isnad etmenin doğru olduğunu düşünmüştür. Bu yaklaşımının Allah'ın gerek her şeyin yaratıcısı olduğu gerekse âdil olduğu gerçeği ile uygun düştüğünü vurgulamıştır.⁵⁷ Böylece Mâtürîdî kulun bağımsız bir cüz'î iradeye sahip olduğunu söyleyerek kesb açısından kula Eş'arî'den daha fazla alan tanımıştır.

⁵³ Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014, s. 206.

⁵⁴ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), TDV Yayınları, Ankara 2018, s. 438-439.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 463.

⁵⁶ a.e., s. 438-439.

⁵⁷ a.e., s. 445.

Mâtûrîdiyye'nin en önemli isimlerinden biri olan Neseî'ye göre de kul bir şeyi tek başına gerçekleştiremez, çünkü kulun bir şeyi yoktan var etme gücünün olması imkansızdır. O halde Neseî nazarında kul hâlık olamaz ancak müktesib olabilir. Bununla birlikte o, kulun kendine ait fiillerinin olduğunu ve bir şeye mecbur olmadığını da ifade etmiştir. Kulun kudreti makdûruna bağlıdır ve kulun makdûru da onun fiilleridir. Kulların fiillerinin var olması ve "şey" olarak mevcut olması Allah'ın kudretine bağlıdır ancak fiillerin hareket, sükûn, tâat, masiyet olması kulun kudretine bağlıdır ve bu kesb olarak adlandırılır.⁵⁸ Neseî kulun fiillerinde zorunlu olmadığını izah etmek için kesbin kula tanıdığı seçme özgürlüğüne vurgu yapmıştır. Bu bağlamda Allah'ın zorunlu olarak bir fiili irade etmesi halinde kulun söz konusu fiili yapmamak gibi bir tercihinin olmayacağını söyleyen Neseî, ihtiyarî fiilde durumun farklı olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Allah ihtiyarî fiilleri kulun irade etmesi üzerine yaratmaktadır dolayısıyla kulun iktisabda bulunması durumunda fiil yaratılmıştır.⁵⁹ Maturîdiyye nazarında Allah tarafından yaratılan kulun fiili aynı zamanda O'nun mefûlûdür. Allah'ın fiilinin zatıyla kâim olan ezeli bir sıfat olması kulun fiilini Allah'ın fiili kategorisinden çıkartır O'nun mefûlû yapar. Allah o fiilin yokluktan varlığa çıkmasını sağlamıştır, kul ise onu kesb etmiştir. Bu bakımdan kulun fiili asla Allah'ın fiili ve yaratması gibi olmaz.⁶⁰ Mâtûrîdî kulun fiilinin yokluktan varlığa çıkması bakımından Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini savunmakla beraber fiillerin itaat, masiyet gibi hangi yönde şekilleneceğinin kulun cüz'î iradesiyle meydana geldiğini düşünmektedir. Bu bakımdan cebr-i mütevasıt olarak değerlendirilen Eş'arî'nin fiilin meydana gelişinde kula kudret ve irade alanı tanımayan anlayışından ayrışmaktadır.

3. Kesb Nazariyesinin İlişkili Olduğu Kavramlar

Kesb nazariyesinin ana kavramlarını ve ilgili olduğu teorileri tespit etmek konunun temellerini görmek açısından önem arz etmektedir. Kesb ile ilgili zikretmemiz gereken en önemli kavramlar fiilin yaratılmış olması bakımından yaratıcının fiilleri, irade, kudret ve teklîf konularıdır. Teorinin birinci aşamasını oluşturan fiilin yaratılmasının Allah'a ait olduğu kabulü, âlemdeki her şeyin Allah tarafından yaratılmış olduğu inancına dayanmaktadır. Dolayısıyla insan fiilleri de dahil olmak üzere Allah dışındaki her şey yani âlem ve içindekiler yaratılmıştır. Buna göre kelâm ilminin en çok başvurduğu yöntemlerden biri olan gâibin şâhide kıyasından hareketle kelimciler Allah tasavvurlarını meydana getirecek bir **âlem tasavvuru** oluşturma gayreti göstermiştir. Bunu

⁵⁸ Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn* (nşr. Claude Selame), I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-1993, II, 654-655.

⁵⁹ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 642.

⁶⁰ a.e., II, 640.

yaparken kadîm olma ve yaratıcı olma vasıflarına uygun bir tasavvur oluşturmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla tanrı kadîm olduğuna göre âlem zorunlu şekilde anlık arazlarla bulunan -yani ikinci bir zamanda varlığını sürdüremeyen- sonlu atomlardan müteşekkil kabul edilmiştir. Sonlu olan her varlık mutlak bir faile ihtiyaç duyar dolayısıyla da yaratılmıştır.⁶¹ Yine kelamcılara göre Allah dışındaki her şey cisim kabul edilmiştir ancak bu cismin mahiyeti konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ebü'l-Hüze'yl el-Allaf (ö. 235/850) cisimlerin atomlardan oluştuğunu iddia ederken Dırar b. Amr (ö. 200/815?) arazlardan oluştuğunu söylemiştir. Nazzâm (ö. 231/845) ise konuyla ilgili zuhur-kumun⁶² teorisini ortaya koymuştur.⁶³ Ancak bu doğa teorilerinden İslâm geleneğinde en fazla rağbet göreni Ebü'l-Hüze'yl'in ortaya koyduğu kelâm atomculuğu olmuştur ve Nazzâm hariç diğer Mutezilîlerin çoğunluğu tarafından da kabul edilmiştir. Atomun ne olduğuna dair yaklaşımlar arasında ise en çok Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/915) atomun/cevherin yaratıldığı anda arazlarla birlikte bulunduğu şeklindeki görüşü kabul edilmiştir. Böylece hem Allah cevher kategorisinin dışında tutulmuş hem de Allah'ın kıdemi ve evrenin hudûsü ispatlanmıştır. Sünnî kelamda ise konuyu ciddi şekilde işleyen ilk kişinin Bâkılânî olduğu düşünülmektedir.⁶⁴ Bâkılânî'ye göre araz varlığını sürekli olarak devam ettiremeyen ve varlığının ikinci anında yok olan bir husustur.⁶⁵ Kudretin de araz olduğu ve sürekli olmadığı düşüncesini de bu bağlamda ele alarak insan fiillerinin yaratıcısının Allah olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Tüm bu süreç içerisinde sünnî gelenekte genel olarak cevher ve arazlardan meydana gelen bir âlem tasavvuru oluşturma gayreti gösterilmiştir.

Âlem tasavvurundan hareketle oluşturulan **insan tasavvurları** da çeşitlilik göstermektedir. Mu'tezile'de genel olarak iki farklı insan tasavvurundan bahsedilmektedir. İlki Nazzâm'ın insanı ruhtan müteşekkil sayan bedeni ise ruh için araç kabul eden yaklaşımıdır ve buna göre insan bizatihi güç sahibidir. Atomcu yaklaşımın kabul ettiği insan tasavvuru ise insanı bedenden ibaret gören ve ruhun fiillerde etkisiz olduğunu kabul eden yaklaşımına dayanmaktadır. Buna göre insanın doğası diye bir şey kabul edilemez. Çünkü bunu kabul etmek bedendeki bazı şeylerin

⁶¹ Karadaş, Çağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1, 2004, s. 67.

⁶² Bu teori bir cismin veya bir arazın diğer bir cisimde bilkuvve olarak mevcut olmasını ifade eder. Tevhidi izah etmek adına kullanılan teori ateşin yakma, odunun yanma gibi belli tabiatlara sahip olduğunu ve bu özelliklerin cisimlere dahil edildiğini, belli şartlarda da zuhur ettiğini savunmaktadır. Ancak Allah'ın varlıklara her an müdahale ettiğini savunan İslâm düşünürleri bu teorisi kabul etmemişlerdir. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Kümûn", *DİA*, Ankara 2002, c. XXVI, s. 552.)

⁶³ Türker, Ömer, "İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İlem Yayınları, İstanbul 2019, s. 23.

⁶⁴ Karadaş, Çağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", s. 68-69.

⁶⁵ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), ŞA-TO Yayınları, İstanbul 2013, s. 79.

iradeye ve bilmeye tahakküm edebileceği ihtimalini kabul etmekle eşdeğerdir ki bu durumda insan özgür olamaz. Dolayısıyla atomcular insanın doğası yerine kudret düşüncesini benimseyerek Tanrı tarafından insana eylem öncesi, söz konusu eylemin benzer şekillerini yapabilme kudreti verildiğini böylece insanın kâdir olup fiilini gerçekleştirdiğini savunmuşlardır. Bu noktada kudret devam eden ve ne zaman sonlanacağı belli olmayan bir şey değildir.⁶⁶ Eş'arî'nin insan anlayışı kendi eserlerinde açıkça geçen bir husus olmamakla beraber İbn Fûrek, Eş'arî'nin, Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü ile neredeyse aynı görüşe sahip olduğunu aktarmıştır. Buna göre Eş'arî insanı "görünen şu bedendir" şeklinde tanımlamıştır ve ruhu da insanın ayrılmaz bir unsuru olarak kabul etmiştir.⁶⁷ Mâtürîdî ise insanı sadece bedenden ibaret görmemiş, insana canlılık veren ruhun yanında idrak etmesini sağlayan bir nefsin varlığını da kabul etmiştir. Yine o insanın belli bir tabiatla yaratıldığını ama insanın bu tabiatının kötü sayılabilecek yönleri bulunduğundan iyi ve güzele ulaşma noktasında söz konusu tabiatın tek başına yeterli olmayacağını vurgulamıştır. Bu noktada insanın, sadece tabiatının yönlendirmeleri doğrultusunda hareket etmesi durumunda ihtiyarının olmayacağını bununla birlikte aklın devreye girmesiyle iradenin de aktif olacağını ifade etmiştir.⁶⁸ Ebü'l-Hüzeyl ile başlayan Ebû Haşim el-Cübbâî ve Kâdî Abdülcebbar ile sürerlik kazanan insanın doğasının olmadığını kabul eden kelâm atomculuğu, ahlaka dair tespitlerinde insanın tabiat ve meylini dikkate almamış bunun yerine bedensel ve çevresel etkenleri merkeze almayı tercih etmiştir. Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Nazzâm, Câhız (ö. 255/869) gibi kimseler ahlakın, insanın eğilimleri ve doğasına bağlı olduğunu kabul etseler de bu yaklaşım çok fazla rağbet görmemiştir. Söz konusu farklılıklarına rağmen her iki yaklaşım da insana bir özgürlük alanı tanımaya gayret göstermiştir. Bununla ilgili olarak Ebû Haşim'in atomcu düşünceye boşluk ve hâl yaklaşımını dahil etmesi önemli bir gelişmedir. Atomlar arası boşluğun olmaması zorunlu nedensellik, cisimlerin farklı şekillerde teşekkülünün ve cisimlere müdahalenin mümkün olmaması gibi sonuçlara sevk edeceğinden Allah'ın yaratması ve insanın özgür fiili mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla hâl yaklaşımı atomlar arası boşluğun olduğunu kabul ederek insanın eylemlerinde özgür olmasına olanak sağlamıştır.⁶⁹

⁶⁶ Cengiz, Yunus, "Atomculuktan Ahlak Felsefesine: Kelamcılarının Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2016, s. 288-292.

⁶⁷ Haklı, Şaban, "Eş'arî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 95.

⁶⁸ Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, s. 107, 111, 123.

⁶⁹ Cengiz, Yunus, "Atomculuktan Ahlak Felsefesine: Kelamcılarının Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", s. 282, 285.

Bilindiği üzere fiiller genel itibarıyla zorunlu ve ihtiyarî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu/ıztırarî fiillerin meydana gelmesi Allah'ın yaratmasıyla ve bunda kulun hiçbir etkisi bulunmamaktadır. İhtiyari fiiller ise insanın iradesinin dahil olduğu fiillerdir.⁷⁰ Fahreddin er-Râzî'nin taksiminde ise ihtiyarî fiiller yerine ittifâkî fiiller ifadesine rastlamaktayız. Buna göre bir kimse kabih fiili yapmamaya kâdir olmazsa fiili zorunlu olarak gerçekleştirmiş olur. Şayet buna kâdirse fiilin bir müreccih'e dayanıp dayanmadığına bakarız. Müreccihin olduğu durumda söz konusu tercih ettirici sebep insan olamaz çünkü bu teselsüle sürükler. Müreccih başka bir varlık ise bu varlığın fiili zorunlu kılıp kılmadığı önemlidir. Zorunlu kılmadığı ihtimaline göre fiil ya gerçekleşir ya da gerçekleşmez. Ancak Fahreddin er-Râzî meselenin başında zikri geçen müreccihin tam ve eksiksiz bir illet olarak kabul edildiğini söylemiştir. Yani müreccihin varlığı halinde fiil zorunlu olarak gerçekleşmek durumundadır. Dolayısıyla bazen var olup bazen yok olan bir fiil için rüçhanı gerektirecek bir halden bahsedemeyiz. Tercihin olmaması da Fahreddin er-Râzî'ye göre ihtiyarî fiilden bahsedemeyeceğimizi göstermektedir.⁷¹ Ona göre fiiller ancak ya zorunlu ya da ittifaki/tesadüfi olabilir.

Ancak bu noktada âlemde var olan kötü şeylerin (kabih), her şeyi yaratan ve mutlak hayır olan Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışması doğmuştur. **Hüsün-kubuh, salah-aslah, ta'dil-tecvir** gibi kavramlarla ele alınan konu İslâm geleneğinde üzerine çok fazla konuşulan meselelerden biri olmuştur. Mu'tezile beş temel ilkesinden biri olan "*adl*" ilkesine dayanarak Allah'ın çirkin işleri işlemekten uzak olduğunu ve O'nun fiillerinin hepsinin hasen olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Allah li-zâtihî âlim olduğundan bir fiilin çirkin olduğunu bilir, bildiği halde çirkin

⁷⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, II, 642. Bununla beraber insan fiillerine dair Mu'tezile'nin ortaya çıkardığı doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevellid) fiil kavramları da bulunmaktadır. Mübaşir fiil varlığı için başkasına veya herhangi bir aracıya ihtiyaç duymadan kişinin başlattığı fiildir. Mütevellid fiil ise kudret sahibi tarafından vasıta veya vasıtalarla gerçekleştirilen fiiller için kullanılmıştır (Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, IX, 37-38). Bısr b. Mutemir tarafından ilk defa ortaya koyulduğu düşünülen tevellüd teorisi, mütevellid fiillerin sorumluluğunun kime ait olduğu şeklindeki farklı tartışmalara kapı aralamıştır. Bir kimsenin iradesiyle taşı atması mübaşir fiil olurken attığı taşın birine isabet etmesi sonucu o kişinin ölümüne sebep olması mütevellid fiil kabul edilmiştir. Bu bakımdan çoğunluk fiili başlatan kişinin aynı şekilde fiilin sonucundan da sorumlu olduğunu ileri sürerken fiili Allah'a nispet eden isimler de olmuştur. Ayrıca tevellüd fikri determinizm ilkesine kapı aralayacağı tehlikesinden ötürü de Ehl-i sünnet kelimacıları tarafından eleştiriyse tabi tutulmuştur (Demir, Osman, "Tevlîd", *DİA*, İstanbul 2012, XLI, 38-39). Bunların dışında İmam Mâtürîdî fiile cihetler atfederek bir fiilde iki farklı failin ve kudretin olabileceğini iddia etmiştir. Mâtürîdî'nin kastettiği anlamda fiilde Allah'a ve kula ait olan cihetler arasında bir ortaklık bulunmamakta, her iki taraf da tasarruflarında bağımsız kabul edilmektedir. İki tarafın da kendine ait bir etki alanı olduğunu söyleyen Mâtürîdî kesb düşüncesini bu anlayış üzerine oluşturmuş ve kula atfettiği bağımsız alan açısından Eş'arî düşünceden farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Söz konusu cihet yaklaşımı kudret açısından da kabul edilmiş ve bir fiile iki kudretin farklı açılardan etkinin etmesi bu kudretlerde bir ortaklık olmasını zorunlu kılmadığı ifade edilmiştir (Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, İstanbul 2017, s. 39-41).

⁷¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-126.

olan fiili tercih etmez ve böyle bir fiili işlemekten uzaktır.⁷² Mu'tezile'ye göre kabîh bir vecih üzere vâki olmasından dolayı kabîhtir ve bu durumda kimin yaptığına bakılmaksızın söz konusu fiil kötü sayılmaktadır. Cebriyye'nin savunduğu Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin görüşüne göre ise kabîh gerçekleştiği vecihten dolayı değil bizzat kendi tabiatı dolayısıyla kabîhtir. Buna örnek olarak Kâdî Abdülcebbar eve girme fiilinin izinli olduğu zaman hasen izinsiz olduğu zaman kabîh oluşunu ve secdenin Allah'a yapılırsa hasen puta yapılırsa kabîh oluşunu örnek vermiştir.⁷³ Buradan hareketle Mu'tezile'nin hüsün-kubuh görüşünün bâtil olduğu muhaliflerince ispatlanmaya çalışılmıştır. Mu'tezile'nin iddiasına göre çocuklara elem vermenin Allah tarafından yapılması durumunda hasen, kul tarafından yapılması durumunda kabîh kabul edilmesi gerekmektedir. Ancak daha önce Mu'tezile fiili yapanın kim olduğuna bakılmaksızın yapılaş vechi açısından kabîh ise o fiil kabîh kabul edilir iddiasını öne sürmüştür. Yine onlara göre Allah kötü bir fiil işlemekten müstağnidir ve dolayısıyla bu iki yaklaşım birbiriyle çelişmektedir. Bu itiraza cevaben Mu'tezile Allah'tan sâdır olan elem verme fiilinin Allah cihetinden ibret ve lütuf içeren bir illet sebebiyle hasen olduğunu, Allah'ın ahirette bu fiilin karşılığını ödeyeceğini söylemiştir.⁷⁴ Cebriyye, Nazzâm, Ebû Ali el-Esvârî ve Câhız; Allah'ın kötü fiili işlemeye muktedir olacağı bir kudretle nitelenemez olduğunu iddia etmiştir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbar, Allah'ın kabîhe kâdir olduğunu ancak adaleti gereği onu işlemediğini savunmuştur. Ayrıca Kur'an'da وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (Fussilet 41/46) gibi ayetlerle Allah'ın kullarına zulmetmeyi kendisinden bizzat nefyettiğine dikkat çekmiştir.⁷⁵

Ebû'l-Hüzeyl, Allah'ın kulları için yaratmış olduğundan daha iyisinin olmadığını, yarattığı şeyleri bir hikmet üzere yarattığını iddia ederken Nazzâm Allah'ın yapabileceği iyiliğin bir sonunun olmadığını, yapmış olduğu lütfundan daha iyi bir şey olmamakla beraber O'nun katında, yaptıklarının yani aslah fiillerinin benzerlerinin var olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Bısr b. Mu'temir ve Dırâr b. Amr hariç Mu'tezile'nin çoğunluğu bu iki görüş etrafından toplanmıştır.⁷⁷ Genel olarak Mu'tezile alimleri Allah'ın yarattığı şeyleri bir illet üzere yarattığını söylerken Abbad, Allah'ın yarattıklarını illetsiz yarattığını savunmuştur.⁷⁸ Lütfun Allah'a vacip olup olmaması konusunda ise Bısr b. Mu'temir ve onun taraftarları lütfun Allah'a vacip olmadığını kabul etmiş, öyle olsaydı

⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 10; a.mlf., *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi ve dğr.), I-XX, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif, Kahire, ts., VI, 177.

⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 22-24.

⁷⁴ a.e., II, 26.

⁷⁵ a.e., II, 28-30.

⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, II, 415.

⁷⁷ İlhan, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul 1991, III, 495.

⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, I, 200.

âlemde isyankâr kimsenin olmaması gerekeceğini iddia etmiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin aksi yönde fikre sahip olduğunu hatta ilk dönem alimlerinin lütfu mutlak manada vacip kabul ettiklerini söylemiştir.⁷⁹ Allah'a bir şeyin vacip olup olmaması meselesi bağlamında va'd ve va'ide dayanarak Mu'tezile Allah'ın, iyilere mükâfat âsilere ise ceza vermesinin vacip olduğunu iddia etmiştir. Mesela Allah, kulunu kazandığı sevap sonucu ödüllendirmez ise vacibi ihlal etmesi sebebiyle zemme müstehak olur fakat O bundan münezzehtir. Aynı şekilde Allah'ın, âsilere de hak ettikleri cezayı vermemesi caiz değildir.⁸⁰

Eş'arîyye ise Allah'ın mutlak güç ve irade sahibi olmasından hareketle, yaptığı bir şeyin kabîh olarak vasıflandırılmayacağını söylemiştir. Çünkü Allah için fiillerini iyi veya kötü şeklinde niteleyecek bir üst sınır yoktur, mutlak kudret ve irade yalnızca O'na aittir. Ancak bizim fiillerimiz O'nun belirlediği sınırlara göre hasen veya kabîh olarak vasfedilebilir. Buradan hareketle Eş'arî'ye göre Allah'ın ahirette çocuklara elem vermesi caizdir, bunu yapması adaletine gölge düşürmez. Yine Müslümanları cezaya maruz bırakıp kâfirlere mükâfatta bulunması O'nun açısından kötülük kabul edilemez. Bununla birlikte Allah, gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyi vaad etmez. Ayrıca O kâfirlerin fiilleri sonucu ceza alacağını haber vermektedir. Dolayısıyla Allah'ın gücü dahilinde olsa dahi kâfirlerin cennete giremeyeceği ifade edilmektedir. Bunların yanında Allah kâfirleri imana yöneltecek lütufta bulunmaya kâdir iken inananları saptıracak şeyleri de yaratmaya kâdirdir. وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ (eş-Şûrâ 42/27) (Şayet Allah kullarına rızkı çokça verseydi onlar mutlaka yeryüzünde azgınlık ederlerdi. Ancak O dilediği ölçüye göre rızkı indirmektedir. O kullarını çok iyi bilir ve görür.) gibi ayetler söz konusu duruma işaret etmektedir.⁸¹ Bâkılânî de Eş'arî ile aynı minvalde düşünmüş ve Allah'ın kötü bir fiili yarattığını/yapabileceğini söylemiştir. Ancak Allah'ın kötülüğü kaza ettiğini söylerken kötülüğü emretmeyi kastetmediğini de eklemiştir.⁸² Allah'a hiçbir şeyin vacip olmadığını, ihsanda bulunmasının fazlı sebebiyle, cezalandırmasının ise adaleti sebebiyle gerçekleştiğini söyleyen Cüveynî vacip olanın bilgisinin akılla değil nakille bilinebileceğine vurgu yapmıştır.⁸³ Gazzâlî, Eş'arî düşüncede Allah'ın fiillerine dair yaklaşımı şu şekilde özetlemiştir:

⁷⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 356.

⁸⁰ *a.e.*, II, 532.

⁸¹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 115-117.

⁸² Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 326.

⁸³ Cüveynî, *Lüma'*, s. 76.

“O’nun kullarına herhangi bir suç ve karşılık olmaksızın acı vermesi mümkündür. O’nun kullarının menfaatine uygun olan işleri (aslah) gözetmesi ve kulluk edene mükâfat, günah işleyene ceza vermesi de zorunlu değildir.”⁸⁴

Son olarak Mu’tezile’nin iddiasının aksine Eş’arî âlimler, Allah’ın bir fiili bir amaç sebebiyle yapmasının düşünölemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü O’nun fiilinin bir illete bağılı olması zatı açısından noksanlık ifade eder ki bu muhaldir. Aynı şekilde Allah’ın bir fiili yaratmadaki amacı kulun menfaati ile sınırlandırılmaz.⁸⁵

Ebû Mansûr el- Mâtürîdî Allah’ın ezelde hakîm, âlim ve ganî olduğı gerçeğinden hareketle O’nun fiillerinin zaten hikmeti barındırdığını vurgulamıştır. Ona göre Mu’tezile’nin aslah kavramıyla anlatmak istediğı hikmet ise burada bir sorun yoktur. Ancak Allah’ın kulları için en iyi olanı yaratmasının vacip oluşu gibi bir anlamı kastetmişse Allah için böyle bir şart gerekli tutulamaz.⁸⁶ Bu bağlamda fiilinin hikmet dışına çıkmaması sebebiyle, Allah’ın bir fiili neden yaptığı sorgulanamaz. Bu soru ancak fiilinde sefeh ihtimali olan kimseler için sorulabilir. Ayrıca Allah tüm fiillerini kendi mülkünde ve saltanatında yapmaktadır dolayısıyla O’na bu tarz sorular sorulamaz.⁸⁷ Bu izahlardan hareketle Mâtürîdî aslah kavramına karşılık Allah’ın fiilleri ve *adl* açısından hikmet kavramını daha uygun bulmuş ve kâdir-i muhtâr anlayışına vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî’ye göre Allah’ın fiillerinde bir illetin olduğundan bahsettiğimiz zaman ve bu illetin mahlûk olmadığını savunduğumuz zaman illetin Allah’tan başka, ezelde mevcut olan bir şey olduğunu söylemiş oluruz. Dolayısıyla Allah yaratma fiilini bizatihi/bilfiil yaratmıştır. Aksi olsaydı bilfiil yarattıkları ile fayda sağlamış, onlar sebebiyle övgüye layık olmuş olurdu halbuki O övgüye bizzat layıktır.⁸⁸ Mâtürîdî esasında burada şer de dahil olmak üzere yaratılan her şeyin bizzat Allah tarafından yaratıldığına vurgu yapmayı istemiştir. Allah’ın yarattıkları arasında akli çıkarımlar sonucu tespit edilmesi mümkün olan kabîh, şer ve fesad sayılabilecek birçok olay vardır. O söz konusu fiilleri sahip oldukları vasıflarla yaratarak örnekler vermiş ve böylece akıl sahiplerini uyarmıştır.⁸⁹ O’nun açısından bir fiilin kabîh, sefeh olarak nitelendirmesi ve gerçekleşmesi hikmet iken aynı fiil kula nispetle hikmetsizliktir, kabîhtir.⁹⁰ Bununla bağlantılı olarak Mâtürîdî’ye göre bir fiil bir durumda adalet bir durumda zulüm olabilmektedir ve söz

⁸⁴ Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikadda Orta Yol* (çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 137.

⁸⁵ Beyzâvî, *Tavâli’u’l-envâr*, s. 214.

⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 211-212.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlatü’l-Kur’ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd., müracaâ Bekir Topaloğlu), I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2007, IX, 270.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 215.

⁸⁹ *a.e.*, s. 513.

⁹⁰ *a.e.*, s. 469.

konusu hususta Kâdî Abdülcebbar ile benzer düşünceye sahiptir. Hikmeti “ilmin gerektirdiği şekilde eylemde bulunmak.” olarak tanımlayan Mâtürîdî için Allah’ın mutlak ilmi, O’nun hikmetli fiilleri yapmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan Allah’ın fiilleri duyulur manada sefeh veya zulümle nitelenememektedir.⁹¹ Bir fiilin kul açısından kabîh olması Allah açısından da kötü olmasını doğurmaz bilakis hikmete binaen yapılmış bir fiil olarak kabul edilir. Mâtürîdî’nin hüsün-hubuh (ta’dil-tecvîr) anlayışını bu bakış açısından hareketle anlamamız gerekmektedir.

Kesb nazariyesinin ilgili olduğu bir başka önemli kavram ise **irade/meşîet** kavramıdır. Kelâmcılar iradeyi, iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat olarak tanımlamıştır. Buna göre söz konusu tercih zorunluluğa dayanmamaktadır.⁹² Daha sonra da bahsedeceğimiz üzere İslâm dünyasında irade tartışmaları siyasî etkenler sonucu ortaya çıkmıştır. Emevî yönetiminin, yanlış uygulamaları ve bu uygulamaların sebep olduğu olumsuzlukları, cebrî düşünce vasıtasıyla kadere bağlaması ayrıca hiçbir sorumluluğu üzerine almaması Kaderiyye ve ardından gelen gruplar için insan iradesinin özgürlüğüne dair cevap hakkı vermiştir. Mu’tezile özgür irade ve “adl” prensibinden hareketle Allah’ın, kullarına irade etme imkânını verdiğini böylece ceza veya mükâfatın anlamlı olacağını savunmuştur. Dolayısıyla onlara göre kulun fiilleri kendi irade, güç ve tasarrufları ile meydana gelmektedir. Ayrıca Allah kabîh fiilleri irade etmeyeceğinden tüm fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması Mu’tezile nazarında imkânsızdır. Genellikle Mu’tezile iradenin fiille birlikte değil, fiilden ya da muraddan önce olduğunu kabul etmiştir.⁹³ Basra Mutezilîlerinden bir kısmı ilahî iradeyi hâdis kabul etmiş ve ilahî iradenin bir mahalde mevcut olamayacağını, bizzat Allah’ta kaim olduğunun da söylenemeyeceğini ileri sürmüştür. Buna göre şayet zatî olarak Allah mürîd olsaydı irade edilmesi mümkün olan zıtlardan hepsini irade etmesi gerekirdi.⁹⁴ Ancak Bağdat ekolünün temsilcisi Bîşr b. Mu’temir ve onu takip edenler Allah’ın zâtî ve fiilî olmak üzere iki iradesi olduğunu öne sürerek bunun Allah ve diğer yaratıklarla olan ilişkisini vurgulamışlardır. Nazzâm ve Ka’bî gibi isimler de irade sıfatının Allah’a hakikî anlamda isnad edilemeyeceğini Allah’ın iradesi ve fiili arasında bir çelişkiden bahsedilemeyeceğini söylemiştir. Buna göre Allah’ın iradesinin, bir şeyin olmasını istediğinde onu yaratması, başkasının bir şeyi yapmasını istediğinde ise o şeyi söz konusu kimseye emretmesi olduğunu söylemiştir.⁹⁵ Bu görüşlerin yanında Allah’ın iradesi, mahlûkâtın yararına olanı bilmesi ve fiillerini

⁹¹ Türker, Ömer, “İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî’nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2007, s. 10-12.

⁹² Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-âliyye*, III, 175.

⁹³ Eş’arî, *Makâlât*, II, 308.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, II, 224.

⁹⁵ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 86.

bu menfaate uygun gerçekleştirmesi gibi ilim sıfatına râci değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Mu'tezilî kelâmcıların çoğu iradeyi, fiilin iki eşit tarafından birine yönelik fayda inancının veyahut zannının meydana gelmesi sonucunda oluşan tercih şeklinde değerlendirmiştir. Meyl ise fayda gözetme şartını taşımadığından iradeden farklı kabul edilmiştir.⁹⁶ İradeyle bağlantılı olarak dile getirilen bir başka husus ise havâtır kavramı olmuştur. Havâtır iradeden farklı olarak insanın zihninde veya kalbinde hissettiği duygu ve düşünceleri ifade etmektedir. Mu'tezile genel olarak insanda biri itaat biri ise isyan hâtırı olmak üzere iki hâtır olduğunu söylemiştir. İnsan aklını ve iradesini kullanarak iki hâtırdan birini seçmektedir.⁹⁷ Nazzâm'a göre yönelmeyi ve durmayı emreden iki ayrı hâtır olursa kişinin iradesinden bahsedebiliriz. Buna karşılık Bîşr b. Mu'temir bir kimsenin özgür iradeye sahip olması durumunda iki ayrı hâtıra muhtaç olmayacağını söylemiştir. Ayrıca Ebü'l-Huzely ve diğer Mutezilîler itaate yönlendiren hâtırın Allah'tan, isyana yönlendirenin ise şeytandan olduğunu vurgulamışlardır. Bazıları ise havâtır diye bir şeyin olmadığını iddia etmişlerdir.⁹⁸

Eş'arî Mu'tezile'den tamamen farklı olarak kulun iradesini Allah'ın iradesine bağlı olarak kabul etmiştir. Hasen veya kabîh olsun tüm fiiller Allah tarafından yaratılmıştır bu anlamda tüm irade Allah'a aittir. O'nun irade etmediği hiçbir şey yaratılamaz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** (el-İnsân 76/30) ve **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا** (Yûnus 10/99) gibi ayetlerle Allah'ın irade edilebilecek her şeyi irade ettiğini bizim irade edeceğimiz şeylerin ise yalnızca O'nun iradesi üzerine mümkün olabileceğini ispat etmeye gayret göstermiştir.⁹⁹ Yine nasıl ki Allah'ın ilmi dışında bir şey gerçekleşmiyorsa Allah'ın iradesi dışında kul bir iktisabda bulunamaz. Aksi takdirde bu durum Allah için sehv, gaflet ve zayıflık gibi şeylere yol açar ki bu da muhaldir.¹⁰⁰ Eş'arî düşüncede Allah'ın iradesi ezeli ve zatiyla kâim kabul edilmektedir. Bu bağlamda onlara göre Mu'tezile'den farklı olarak Allah'ın iradesi, hâdis bir sıfatın Allah'ın zatiyla kaim olamamasından dolayı muhdes kabul edilemez.¹⁰¹ Havâtır konusu Eş'arîler arasında da kabul edilmiş, mezkûr kavram bir işi yapmak veya yapmamak konusunda kalbe gelen mana olarak tanımlanmıştır ve bu mana Allah tarafından yaratılmıştır.¹⁰² Buna göre kişi için bir fiilde maslahat

⁹⁶ Türker, Ömer, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s. 94-95; Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 380.

⁹⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, "Havâtır", *DİA*, 1997 İstanbul, XVI, 523-524.

⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, II, 317.

⁹⁹ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 57-58.

¹⁰⁰ Eş'arî, *el-İbâne*, s. 49.

¹⁰¹ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 194.

¹⁰² Yavuz, "Havâtır", *DİA*, s. 524.

olduğunda onun kalbinde fiili yapmak için bir meyil meydana gelir. Aynı şekilde bir fiilde kendisi için bir mefsetet olduğunu bilen veya buna inanan kimsenin kalbinde o fiile karşı bir nefret oluşur ve fiili terk eder.¹⁰³ Her iki durum da E'şarî düşüncede havâtır olarak kabul edilmiştir. Eş'arî yaklaşımda farklı olarak dikkat çeken husus havâtırın da irade gibi Allah tarafından yaratıldığını söylemeleridir.

Mâtürîdî açısından irade, kulun iradesinde söz sahibi olması bakımından Eş'arî gelenekten farklılık göstermektedir. Kulların fiillerinde bir cebirden bahsedilemeyeceğini söyleyen Mâtürîdî Allah'ın insanlara hidayet kaynağını gösterdiğini, insanın da bu noktada aklî istidlal ile iman edebileceğini vurgulamıştır.¹⁰⁴ Mâtürîdî kesb kavramını kulun bir şeyi irade etmesi olarak yorumlamıştır. Hakikî manada fiili olmayan bir kimseye emir vermenin manasız olması, mükâfat ve cezanın kaynağı olan iman ve küfür gibi fiillerin Allah'a isnadının uygun olmaması gibi sebeplerle kula irade atfetmenin doğruluğunu vurgulamıştır.¹⁰⁵ Mâtürîdî iradenin; “temenni etmek, emretmek, rıza göstermek ve baskı altında olmadan fiili irade edildiği üzere yapmak” şeklinde dört anlamı olduğunu aktarmıştır. Daha sonra da Allah'a nispet edilen mananın dördüncüsü olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶ Fiilin yaratılması açısından tüm yetkiyi Allah'a veren Mâtürîdîler kula cüz'î irade atfederek kesb anlayışlarını bu iki esasa göre şekillendirmişlerdir. Mâtürîdî havâtırın varlığını kabul etmiş ve insanda rahmanî ve şeytânî olmak üzere iki hâtırın olduğunu, bunların insanın düşünmeye meylinde veya onu terkinde etkili olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷ Zikredilenlerden hareketle Mâtürîdî'nin irade anlayışını Mu'tezile ve Eş'arî arasında bir orta yol olarak kabul edebiliriz.

İrade yaklaşımlarıyla beraber kesb nazariyesiyle yakından alakalı bir başka kavram ise **istitaat/kudret** kavramıdır. İstitaat kavramı fiilin yapılmasını sağlayan güç veya araç olması hasebiyle e'fâl-i ibâd konusunun bir parçası olmuştur. Çünkü fiilin gerçekleşmesi için ortada bir kudretin olması ve şartların/vasıtaların uygun olması kaçınılmazdır. Bu noktada kulun, fiili esnasında istitaatinin olup olmaması, var ise bu gücün veya vasıtaların hangi aşamada devreye girdiği farklı gruplar arasında tartışmaya konu olmuştur. Yine istitaatin, tüm fiillerin yaratıcısı olan Allah tarafından yaratıldığı, Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından kabul edilmiştir. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki yaklaşım farkı ise istitaatin fiilden önce mi yoksa fiil esnasında mı ortaya

¹⁰³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, III, 61.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 551.

¹⁰⁵ Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî*, İFAV Yayınları, İstanbul 1984, s. 294.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 561-562.

¹⁰⁷ Yavuz, “Havâtır”, *DİA*, s. 524.

çıktığı konusundadır. Hâdis bir araz olarak kabul edildiğinde istitaatin, insanın hakikî anlamda vasfedilebileceği bir sıfat olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Fakat Cebriyyeyi burada istisna etmemiz gerekmektedir. Daha önce de bahsedildiği üzere cebrî düşüncede insanın bir kudreti veya istitaati olması imkansızdır. Çünkü onlara göre insanın fiili her yönüyle Allah’a bağlıdır ve kişinin hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Mu’tezile’ye geldiğimizde adalet ilkesi çerçevesinde Mutezîliler istitaati fiile bitişmeyen ve fiilden önce var olan bir güç olarak kabul etmiştir. Çünkü kudretin fiile bitişik kabul edilmesi “teklîf-i mâ lâ yutâk”’a sebep olur ki bu da kabîh olması açısından Allah’a nispet edilemez.¹⁰⁹ İnsanın ruhtan ibaret olduğunu ve beden ruh için bir araç olduğunu kabul eden Nazzâm’a göre ruh kuvvet, istitaat, hayat ve meşîete sahiptir. Böylece ruh bizzat kendisiyle kudret sahibidir ve istitaat fiilden önce meydana gelmektedir.¹¹⁰ Kâdî Abdülcebbar Mu’tezile’nin istitaatin fiilden önce var olduğunu kabul eden yaklaşımının isabetli olduğunu ortaya koymak için birtakım deliller öne sürmüştür. Buna göre eğer Allah kâfire önceden iman etme gücü vermemiş olsaydı kâfirin imanla sorumlu tutulması teklîf-i mâ lâ yutâk olurdu. Bir başka delil ise kudretin zıt olan iki fiili gerçekleştirmeye uygun olmasıdır. Bu durumda kudretin fiille beraber olması kabul edildiğinde kâfirin aynı anda hem kâfir hem de mümin olması gibi imkânsız bir gereklilik doğardı.¹¹¹ Yine Mu’tezile’ye göre bir kudret önceden var olup sonra yok olabilir ki bu husus doğrudan ve dolaylı fiillerde görülmektedir. Doğrudan fiillerde fiil var olabilmek için kudrete muhtaçtır. Eğer kudret fiil öncesinde yokken fiil esnasında olursa bu durumda muhtaçlık ortadan kalkar ve fiil kudretten müstağni olur. Mütevellid fiillerde ise kudretin sonradan yok olma ihtimali daha nettir. Mesela ok atan bir kimse oku isabet ettirmeden önce kâdir veya (ölmesi durumunda) canlı olmaktan uzaklaşabilir ama yine de fiilini gerçekleştirmiştir.¹¹²

Kelamcılar istitaatin sebeplerin ve vasıtaların uygunluğu ile fiilin gerçekleşmesini sağlayan güç olarak ikiye ayırmıştır. İlkinin fiilden önce ve iki zıt fiili yapabilecek şekilde bulunduğu noktasında bir ihtilaf yokken ikinci tür kudretin fiilden önce olamayacağını düşünmüşlerdir.¹¹³ İmam Eş’arî, insanın bir fiile bazen güç yetirebilirken bazen yetirememesi durumundan hareketle istitaati insanın zatı dışında bir araz kabul etmiştir. Söz konusu yaklaşıma göre fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudret fiil esnasında vardır. Fiilden önce var olduğunu söylersek fiilin

¹⁰⁸ İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Makalatü’ş-şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâhiy), Mektebetü’s-Sekafeti’-d-Diniyye, Kahire 2005, s. 109.

¹⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, II, 146.

¹¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, I, 55.

¹¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, II, 156.

¹¹² *a.e.*, II, 200.

¹¹³ Yavuz, Yusuf Şevki, “İstitaat”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 399.

o an mevcut olmayan bir güçle meydana geldiğini kabul etmiş oluruz. Makdûrun kudret olmadan meydana gelmesi düşünülemeyeceğine göre insan kudretinin fiil esnasında ortaya çıktığı da kesinlik kazanmaktadır. Bu sebeple insan aynı anda iki zıt fiile kâdir olamaz. Yine kesbin gerçekleşmesi istitaatin olmasına bağlıdır, Allah bir kimse için istitaat yaratmadıysa kesbin gerçekleşmesi imkânsız olur. Bu durum da istitaatin fiille beraber var olduğunu kanıtlayan bir başka husustur.¹¹⁴ İstitaatin muhdes olması sebebiyle fiil anından önce veya sonra bâki kalamaması da Eş'ariyye açısından kudretin fiil esnasında var olduğunu göstermektedir. Ayrıca kulun kesbinden önce kudretinin olduğunu söylemek fiilin gerçekleşmesi açısından Allah'ın yaratmasından müstağni olduğunu söylemekle aynı anlamdadır ve bu da muhaldir.¹¹⁵ Eş'ariyyeye göre bir kudretin iki zıt fiile aynı anda kâdir olması imkansızdır ve bu noktada Mu'tezile'nin iddiası geçersizdir. Çünkü kudret sadece meydana gelen fiilde etkili olabilir.¹¹⁶ Ayrıca Mu'tezile'nin benimsediği mütevellid fiil, Eş'arî düşüncede kabul edilmediği için Kâdî'nin sunduğu mütevellid fiilde kudretin sonradan yok olması ile ilgili delil geçersiz kabul edilmiştir. Çünkü istitaat fiil esnasında olduğu için bir ok atıldıktan sonra o oku atan kimse, ok hedefine ulaşmadan ölürse, fiil artık ölen kişiye nispet edilemez. Ölü bir kimsenin öldürme fiilini işlemesi düşünülemeyeceğinden mütevellid fiillerde fiil, sebebin failine dayandırılmaz.¹¹⁷ Dolayısıyla Eş'arî açısından fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudret, fiil esnasında vuku bulmaktadır. Fiilden önce var olabilecek tek kudret kadîm kudrettir ve bu durum hâdis kudretin de fiilden önce var olmasını gerektirmez.¹¹⁸

Mâtürîdî sebeplerin uygun ve araçların sıhhatli olması anlamında istitaatin fiilden önce var olduğunu ifade etmiş ve bunun Allah'ın dilediğine lütfettiği nimetlerden olduğunu kabul etmiştir. Örneğin *وَسَيُخْلِفُونَ* (el-Mücâdile 58/4) (Buna gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur.), *بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا خَرَجْنَا مَعَكُمْ* (et-Tevbe 9/42) (Eğer gücümüz yetseydi sizinle beraber sefere çıkardık.)¹¹⁹ gibi ayetlerde istitaatin söz konusu anlamı kastedilmiştir. Fiilin gerçekleşmesine hasredilmiş olan istitaatin ise ihtiyarî fiille birlikte vuku bulduğunu ilave etmiştir.¹²⁰ Mâtürîdî buna örnek olarak da *مَا كَانُوا*

¹¹⁴ Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 93-95.

¹¹⁵ Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, s. 287.

¹¹⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad*, s. 223.

¹¹⁷ a.e., s. 233.

¹¹⁸ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf* (çev. Ömer Türker), I-III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, II, 490.

¹¹⁹ en-Nisa 4/25, Âl-i İmrân 3/97, el-Bakara 2/233.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 495-496.

يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ (Kâfirler hakkı ne işitmeye güç yetirebiliyorlar ne de görebiliyorlardı.) (el-Hûd 11/20),

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ (Gücünüz yettiğince Allah'a itaatsizlikten kaçının.) (et-Teğâbün 64/16) ayetlerini

zikretmiştir.¹²¹ Fiilin illeti olan istitaat, kavram olarak Allah'ın insanda ihtiyarî fiillerini yapması için yarattığı bir arazdır.¹²² Kudretin hâdis bir araz olmasından hareketle süreklilik arz etmemesi, dolayısıyla sadece fiil esnasında vuku bulması Mâtürîdî açısından da kabul görmüştür.¹²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin kudret düşüncesine dair kudretin iki zıt fiile kâdir olmasının mümkün olduğunu düşündüğü söylene de Neseî onun Eş'arî ile aynı düşünceye meylettiğini iddia etmiştir.¹²⁴ Bunun yanında Mâtürîdî'ye, fiili gerçekleştiren istitaatin fiilden önce olmayacağını kabul etmiş ve bu noktada Eş'arîlerle benzer bir kanaate sahip olmuştur.¹²⁵ Genel olarak baktığımızda Ehl-i sünnetin istitaati fiil esnasında saymasını temelde iki sebebe indirgeyebiliriz. Birinci kudretin bir araz olması ve arazların bâki kalmayacağı düşüncesidir. Buna göre eğer istitaat fiilden önce varsa fiil esnasında yok olması gerekir ve sonucunda fiil gerçekleşemez. İkinci sebep ise kudretin fiilden önce olması durumunda kulun fiilini gerçekleştirmek için Allah'a muhtaç olmaması gibi bir sonuç doğar ki bu da muhaldır.

Kesb nazariyesiyle ilişkili olarak ele alacağımız son kavram ise **teklîftir**. Fiilin en önemli unsurlarından birisi, sonucunda doğuracağı ceza veya mükâfattır. Kişinin Allah'ın emirleri ve yasakları konusunda sorumluluğu; fiillerinin ahlakî olup olmaması, bir teklîfe muhatap olduğu ve fiillerinin bir sonucu olduğu ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda teklîf, ef'âl-i ibâd konusunun geçtiği her yerde tartışmaya dahil olan bir meseledir. Mu'tezile adalet ilkesini esas alarak kulların fiillerinden bizzat kendilerinin sorumlu olduğunu, aksi halde cezaya veya ödüle muhatap olmalarının bir anlamı olmadığını iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise sadece kesb açısından kulun mükellef olduğunu kabul etmiştir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi Cehm b. Safvan insan fiilinin cebr ile olduğunu iddia etmektedir. Bu durumda Cebriyye'ye göre amellerin durumuna göre oluşan ceza ve mükâfat cebr olduğu için, teklîf de cebrdir.¹²⁶ Mu'tezile hakikî anlamda mükellef

¹²¹ a.e., s. 499.

¹²² Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 541.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 503.

¹²⁴ Neseî, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin bir kudretin iki zıt fiile kâdir olabileceğini düşünmediğini söylese de *Kitabu't-tevhîd*'de geçen şu ifadeler aksini çağrıştırmaktadır: "Bu meselede aslanan şudur ki bir fiile elverişli olup da zıddına müsait bulunmayan bir şey, sayesinde meydana gelecek nesne veya olay iradî değil tab'an oluşma niteliği taşır. Kudret de iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi ortaya çıkacak şey ihtiyarî değil tab'an vücut bulmuş olurdu." (Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 507; Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 545.)

¹²⁵ Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, II, 544.

¹²⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 87.

kılan tek varlığın Allah olduğunu, insanlar için bunun sadece mecazen kullanılabileceğini vurgulamıştır. Allah'ın fiillerinin bir gayeye bağlı olduğu düşüncesinden hareketle Mu'tezile'ye göre bütün fiillerinde olduğu gibi Allah'ın insana kudret vermesi de bir gaye içindir. Bu gaye de mükellef olanı insanı, teklîf aracılığıyla belli bir dereceye yükseltmektir.¹²⁷ Mümin kişi tercihleri sonucu söz konusu dereceye ulaşabilirken kâfir iradesiyle küfre yönelmekte ve cezaya müstehak olmaktadır. Allah'ın kulunu gücünün üstünde bir şeyle mükellef tutması, Mu'tezile'ye göre kabih olması sebebiyle imkansızdır. Bu bağlamda hasen fiil olmaması sebebiyle kâfir biri küfrü esnasında imanla mükellef tutulamaz.¹²⁸

Eş'arî, kâfirin imanla mükellef tutulmasını aklın caiz görmektedir. Ancak ona göre bu istitaat yoksunluğu, aczin zıddı olarak algılanmamalıdır. Kâfirin imana gücünün yetmemesi acizlikten değil iman yerine onun zıddını tercih etmesinden dolayıdır. Bununla ilgili olarak يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (el-Kalem 68/42) (İşler zorlaşacak ve kâfirler secdeye çağrılacak fakat buna güç yetiremeyecekler.) ayetini örnek göstermiştir.¹²⁹ Eş'ariyye'nin "teklîf-i mâ lâ yutâk"ı aklın caiz görmelerinin sebebi ise Allah tasavvurlarıyla ilgilidir. Buna göre Allah her şeyin yaratıcısı, mutlak kudret ve irade sahibidir. Dolayısıyla O'nun için bir şeyin caiz olmaması düşünülemez.¹³⁰ Mâtürîdiyye teklîfi, kulun hak edeceği ceza veya mükâfatın mükellef tutulmasına bağlı olması açısından ele alınmıştır. Bu bağlamda teklîfin sıhhati de ilk olarak istitaat dedikleri sebeplerin ve araçların selametine dayanmaktadır. Eğer mükellef bu şartlarda bir fiili yapmak isterse onda hakikî anlamda bir kudret meydana gelir ve fiil ortaya çıkar.¹³¹ Dolayısıyla teklîfin gerçekleşmesi için sebeplerin ve araçların uygunluğu Mâtürîdiyye açısından önem arz etmektedir. İmam Mâtürîdî, bir kimsenin kendisini telef edecek bir şeyle veya asla yapamayacağı bir fiille mükellef kılınmayacağını söylemiştir. Mükellef ancak gerekli sebep veya araç kendisine verildikten sonra bir fiilden sorumlu tutulabilir, tıpkı namazın ancak taharet gibi bir sebep/şart ile emredilmesinde olduğu gibi.¹³² Kişi güçten yoksun değilse fakat kudretini bir fiili tercih edip diğerini bırakma yönünde kullanıyorsa, mesela küfrü tercih edip imanı bırakarak kudretini zayı ediyorsa, küfre düşen bu kimse imanla mükellef tutulabilir. Aksi halde teklîf sadece itaatkâr kimseler için geçerli

¹²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, II, 340.

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, XI, 257.

¹²⁹ Eş'arî, *el-İbâne*, s.55; a.mlf., *Kitâbu'l-Lüma'*, s. 99.

¹³⁰ Sinanoğlu, Mustafa, "Teklîf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 386.

¹³¹ Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire 2012, s. 282.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, V, 256-257.

olur ve bu da imtihan mefhumuna ters bir durumdur. Ama güçten yoksun olan bir kimsenin teklîfe muhatap olması aklen imkansızdır.¹³³ Bu noktada İmam Mâtûrîdî, Mu'tezile ile aynı kanaate ulaşmıştır. Teklîf açısından en temel gerekliliklerin yani sebep veya vasıtaların var olması durumunda kâfir de imanla mükellef tutulabilir kabulü Mâtûrîdî'nin meseleye yaklaşımının özeti olarak görülebilir.

Daha Hz. Peygamber (s.a.) hayatta iken başlayan kader tartışmaları, görüldüğü üzere birçok farklı yaklaşımı doğurmuştur. İnsanın ihtiyarî fiilleri, bu fiillerde Allah'ın ve insanın etkisi farklı şekillerde konumlandırılmaya çalışılmıştır. Kulun özgürlüğünü mutlak manada reddeden Cebriyenin karşısında fiilindeki tüm yetkiyi kula atfeden Kaderiyye var olmuştur. Bunların yanında orta yolu bulmaya çalışan fiilin ortaya çıkmasında hem Allah'a hem de kula yer veren, halk-kesb ayrımı ile meseleye yaklaşan Eş'ariyye ve Mâtûrîdiyye ekolleri konunun diğer cephesini oluşturmuştur. Ancak iki ekolün kesb yaklaşımları birbirinden farklı olduğu için bunlardan Eş'ariyye kulun iradesini Allah'ın iradesine bağlaması sebebiyle cebr-i mutevassıt olarak adlandırılmıştır. İnsanın Allah karşısında sahip olduğu konum açısından bir Allah ve insan tasavvuru sunan nazariye yaratma, fiil, irade, kudret, teklîf gibi birçok kavramla ilişkili olarak şekillenmiştir. Bu da bize konunun İslâm düşünce geleneğinde ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Konumuz özelinde verilerden hareketle kesb düşüncesinin ortaya çıkışını oldukça eski bir tarihe dayandırmak mümkün gözükmemektedir. Her ne kadar bugün kesb teori olarak Eş'arî ile özdeşleştirilmiş olsa da insan fiilleri, kader, kaza gibi tartışmalar bağlamında kesb kavramının ilk asırlardan itibaren kullanıldığı ortadadır. Bu şekilde tarihi ilk dönemlere uzanan nazariyenin tefsir literatürüne ne zaman ve hangi şekilde yansıdığı ise bir sonraki başlığımızın konusu olacaktır.

II. KESB NAZARİYESİNİN TEFSİR TARİHİNE ETKİSİ

İnsan fiillerinin tartışılmaya başlaması yukarıda da zikredildiği üzere siyasi bir temele dayanmış ve süreç içerisinde farklı yaklaşımlarla şekillenmiştir. Başlangıçta kader merkezli olan tartışmalar sonrasında insanın hürriyeti, fiillerin yaratılması ve hüsün-kubuh, aslah gibi farklı başlıklar altında işlenmiştir. Sistematiğin anlamda kesbin ve fiillerin tartışılmaya başlanması kelâm kaynaklarının yanında tefsirlere de yansımış, müfessirler ayetleri yorumlarken mezhebî arka planlarından etkilenmişlerdir. Bu etkiyi ortaya koyabilmek adına konuyla ilişkilendirilen ayetlerin

¹³³ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 511-512.

ne şekilde tefsir edildiğine, nazariyenin oluşumundan önce ve sonra kaleme alınan eserler açısından bakmak uygun olacaktır. Böylece çalışmamızın ana kaynağı olan Konevî'nin hâşiyesinde kesb nazariyesini, fiillerle ilgili gördüğü ayetleri yorumlama yöntemini ve müellifin konuya yaklaşımını tespit etmemiz mümkün olacaktır.

Kelâmın da içinde bulunduğu beyân ilimleriyle ilgili tartışmaların temelinde lafız-mana probleminin yattığı zikredilmiştir. Buna göre te'vîl, Kur'ân'ın i'cazı, halku'l-Kur'ân gibi konuların dışında başka birçok tartışma lafız-mana probleminden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu kelâm tartışmalarının esasında siyâsî ve ictimaî ortamın yanında yorum ve tefsir faaliyetine dayandığı da iddia edilmiştir.¹³⁴ Ancak bu durumu tersten okumak da mümkündür. Yani tefsir faaliyetlerinin mevcut nazariyelerden ve tartışmalardan etkilenecek şekilde şekillendiğini söyleyebiliriz. Lafız ve mananın bu anlamda karşılıklı bir etkileşimi olmuştur. Din anlamı taşıyan asıl unsur olarak manayı etkilemiş mana da aynı şekilde lafzın yorumlanmasında yönlendirici olmuştur. Tefsir de genel hatlarıyla bir anlama faaliyetidir ve tefsir tarihinin başlangıcında bu faaliyet daha çok nüzul dönemi dil yapısının anlaşılması ile sahabenin Kur'ân'ı anlayış biçimini ortaya koymak üzerinedir. Hicrî üçüncü yüzyılda ekollerin oluşması ve kapsamlı tartışmaların yapılması, tefsir de dahil olmak üzere bütün İslâmî ilimlere yansımıştır. Artık ayetlerin yorumlarında dilbilimsel izahların ve rivayetlerin yanında dönemin önemli konularına dair tartışmalar da kendisini göstermeye başlamıştır. Kapsamlı olarak anlama faaliyetleri, ilgili nazariyeler etrafında şekillenmiştir. Böylece Kur'ân'da nazariyelerle ilişkilendirilen ayetler süreç içerisinde büyük imamların teorilerini ortaya koymasında ve şekillendirmesinde temel oluşturmuştur. Örneğin kelâm kaynaklarına baktığımızda her grup kendi yaklaşımını akli delillerin yanında ayetlerden yola çıkarak destekleme gayretini göstermiştir. Hatta kelâm ilminin konusunun bizzat Kur'ân olduğu, kelâmcıların Kur'ân ilkelerine ters düşen sonuçlara ulaşamayacağı zikredilmiştir.¹³⁵ Kesb nazariyesi için de aynı durum söz konusudur. Bir başka ifade ile kesb nazariyesi, Mu'tezile'nin görüşünün hatalı olduğunu ispat etmek üzere ortaya koyulmuş ve nazariyenin meşruiyeti ayetler üzerinden ispat edilmeye gayret edilmiştir. Böylece birçok müfessir mensubu olduğu ekolün yaklaşımına uygun olarak ayetleri belirli nazariyeler çerçevesinde tefsir etmiştir.

¹³⁴ Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999, s. 82.

¹³⁵ Akbulut, Ahmet, *Müslüman Kültürde Kur'ân'a Yabancılaşma Süreci*, Otto Yayınları, İstanbul 2018, s. 81.

Bu bağlamda alimlerin ayetlere yaklaşım tarzı ve ayetleri yorumlamada gösterdikleri farklılıklar nedenleri arasında ayetlerin lafzın umumîliğinden hareketle ve mezhepsel bakış açısının etkisinde yorumlanması zikredilebilir. Halbuki Kur'ân'ın yorumlanmasında kendine has iç düzeni, ayetlerin siyâk-sibâkı büyük önem arz etmektedir. Konuyla ilgili olarak Şâtıbî şu ifadeleri zikretmiştir: “Medenî sûreler ancak Mekkî sûrelerin üzerine bina edilerek anlaşılabilir, aynı şekilde Mekkî sûreler de Medenî sûreler de iniş sıraları takip edilerek birbirinin üzerine bina edilerek anlaşılabilirler.”¹³⁶ Zikri geçen ifadeler ayetlerin yorumlanmasında bağlamın ne kadar önemli olduğunu bize göstermektedir. Bunun yanında metinler değişik manalara kapı aralayacak şekilde okunmaya müsaittir ve bir metinden birden fazla yorumun ortaya çıkması gayet doğaldır. Kur'ân için de geçerli olan söz konusu durum bazı açılardan sınırlandırılmalıdır. Örneğin ayetlerin bağlamı, sebab-i nüzul rivayetleri yine ayetlerle ilgili zikredilen rivayetler bir bakıma yorumu sınırlamaktadır.¹³⁷ Ancak vakıda bu sınırları aşan örnekler fazlasıyla mevcuttur. Çünkü İslâmî ilimlerin teşekkül ettiği ve farklı ekollerin ortaya çıkıp geliştiği dönemlerde Kur'ân ve hadis temel referans metinleri olarak kabul edilmiştir. Ayetleri yorumlayan kişinin mezhebi, yorumun seyrini belirlemiş ve aynı ayet çeşitli geleneklerde, her geleneğin kendi yaklaşımını onaylayabilecek şekilde farklı anlamlar ifade edebilen bir metin haline dönüşmüştür.¹³⁸ Ancak bu süreci tamamıyla olumsuz düşünmememiz gerekir. Genel itibarıyla temel tefsir kaynakları ayetlerin bağlamını ve nüzul sebeplerini yine ayetle ilgili aktarılan rivayetleri zikretmeye özen göstermişlerdir. Bu bilgiler ışığında müfessirlerin, yaşadığı döneme kadar oluşan yorum zenginliğini ve güncel tartışmaları tefsirlerine almaları literatüre bir zenginlik katmaktadır.

Söz konusu yaklaşım tarzı konumuz olan insan fiilleri için de geçerli olmuştur. Örneğin Mu'tezile 'hâlık' lafzının insana izafe edildiğine dair Kur'ân'dan kesin bir delil bulduğunda, onun karşısında Eş'arîler aynı şekilde Kur'ân ayetlerinden hareketle yaratma sıfatının Allah dışında kimseye izafe edilemeyeceğini ispatlamaya çalışmışlardır. Yine Eş'arîler, Mu'tezile'nin zahiren delil olarak kullandığı ayetleri te'vîl etme yoluna giderken Mu'tezilîler de aynı şeyi Eş'arîlerin delilleri için yapmıştır. Ayetlerin bu şekilde yorumlanmasının sebebi ise muhkem kabul edilen Kur'ân'ın ayetlerinin yanında müteşabih ayetlerin de bulunmasıdır. Çünkü müteşabih ayetler her mezhebe göre değişkenlik göstermiş, bir ayet sünnî düşüncede muhkem kabul edilirken Mutezilî

¹³⁶ Câbirî, Muhammed Âbid, *Fehmu'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Coşkun), Mana Yayınları, İstanbul 2014, I, 11.

¹³⁷ Gezer, Süleyman, “Kur'an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, 2017, s.15.

¹³⁸ Özsoy, Ömer, “Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması' Sorunu”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, DİB Yayınları, Ankara 2004, 43-44.

düşünce müteşabih olarak değerlendirilmiştir.¹³⁹ وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (et-Tekvîr 81/29), وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا (Yunus 10/99) gibi ayetler Mu'tezile için her zaman te'vile muhtaç kabul edilmiştir. Bunun sebebi Mu'tezile'nin kabul ettiği irade teorisidir. Onlara göre Allah'ın kendi fiiliyle ilgili iradesi ile başkasının fiiline dair iradesi birbirinden farklıdır. İradeyle ilgili yaklaşımları söz konusu ayetleri müteşabih saymalarına sebep olmuştur.¹⁴⁰

Başka bir örnek olarak Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/ 934) Kur'ân'daki müteşabihleri muhkemler çerçevesinde te'vîl etmek gerektiğini söylemiş ve bazılarının müteşabih kabul ettiği وَالْفَاسِقِينَ إِلَّا الْيُضِلُّ بِهِ (el-Bakara 2/26), وَأَصْلَ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَمَا هَدَى (Tâhâ 20/79) gibi ayetleri muhkem olarak kabul etmiştir. Çünkü ona göre ayetlerde geçen saptırma fiilinin hakikî faili Allah değil insanlardır. Fahreddin er-Râzî ise Ebû Müslim'i, mezhebine uyan ayetleri muhkem, ters düşen ayetleri ise müteşabih kabul etmesi gerekçesiyle eleştirmiştir. Yine Ebû Müslim Mutezilî yaklaşımı destekleyen ayetleri zahirine göre yorumlarken Mu'tezile'ye ters düşen ayetleri te'vîl etmek gerekliliğine vurgu yapmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin bu eleştiri yaparken diğer sünî müfessirler gibi kendisinin de aynı tutumu sergilediği ifade edilmiştir. Müteşabih ayetlerin yorum farklılıklarının yanında söz konusu sübjektifliğe sebep olan bir başka husus ise ayetleri bağlamının dışında lafzın umumiliği ilkesinden hareketle yorumlama tavrı olmuştur. Böylece kelâm ve fıkıh ekolleri ayetin tek başına ifade ettiği anlamı esas alarak kendi yaklaşımlarının meşruiyetini ortaya koymaya gayret etmişlerdir.¹⁴¹ Fahreddin er-Râzî'nin eleştirdiği durumun daha evvel Gazzâlî tarafından da benzer bir şekilde zikredildiği belirtilmiştir. Buna göre kelâm ilmini asıl konumuna alan ve onun dışındaki ilimleri kelâma tâbi kabul eden Gazzâlî, diğer ilimlerin kelâmın belirlediği kıstaslara göre hareket ettiğini vurgulamıştır.¹⁴²

Mâtürîdî insanı aklî melekeleri ile iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek yeterlikte kabul etmiştir. Ona göre insan bu melekeleriyle muhkem ve müteşabih ayetlerle uluhiyete ilişkin meseleleri kavrayabilmektedir. Dolayısıyla muhkem ve müteşabih ayetlerin tespitinde yapılan yanlışlar Mâtürîdî'ye göre insan tabiatının zayıf tarafı ve mezhebî taassubu sonucunda ortaya çıkmıştır. Hal böyle olunca da muhkem ve müteşabihin isabetli olarak tespit edilebilmesi Mâtürîdî

¹³⁹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr dirâse fi kadiyyeetil'l-mecâz inde'l-mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekaffiyyü'l-Arabî, Beyrut 1996, s. 229.

¹⁴⁰ Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî*, s. 225.

¹⁴¹ Öztürk, Mustafa, "Müteşabih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimnâme*, c. 6, sy. 15, 2008/2, s. 32-34.

¹⁴² Coşkun, Muhammed, "İlahî Fiillerin Nedenselliği Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2016, s. 42.

nazarında ilahî inayete bağlıdır. Mâtürîdî, muhkem- müteşabih gibi itikadî ayrışmaları mezhebî taassub yanında insanın aklî ve tabîî yapısına da bağlayarak farklı bir bakış açısı sunmuştur.¹⁴³ Zemahşerî de muhkem ve müteşabihin itikadî konularla sınırlı olduğunu kabul etmiş ve Ebû Müslim'in yaklaşımının aynısını sergilemiştir. Örneğin Zemahşerî'ye göre Allah'ın kötü şeyleri emretmeyeceğini ifade eden *قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ* (el-A'raf 7/28) şeklindeki ayet muhkemdir ve *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا* (el-İsrâ 17/16) şeklindeki ayet müteşabih olup A'raf sûresinin 28. ayetine göre te'vîl edilmelidir.¹⁴⁴

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar tefsir tarihi içerisinde ortaya çıkan kelimeler, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlere dair farklı yaklaşımların birçoğunun temelini oluşturmaktadır. Kur'ân muhkem ve müteşabih ayetlerle ilgili net bir çerçeve vermediğinden bu ayetlerin kapsamının tespiti insanların yaklaşımlarına bağlı olarak değişkenlik göstermiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi insanın tabiatı ve mezhebî mensubiyeti söz konusu ayetlerin kategorize edilmesinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Kulların fiilleriyle ilgili ayetler için de bu tespitin geçerli olduğunu ifade etmemiz mümkündür ve yukarıda zikredilen örnekler bize bunu göstermektedir. Söz konusu hususun kesb nazariyesi örnekliğinde sağlamasını yapmak adına nazariyenin oluşumundan önce ve sonra olmak üzere müfessirlerin ayetleri yorumlama tarzını tespit etmek konunun tefsir tarihinde edindiği yeri anlamak adına da oldukça önem arz etmektedir.

A. KESB NAZARİYESİNİN ŞEKİLLENMESİNDEN ÖNCE İLGİLİ AYETLERİN YORUMU

Sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetleri hidayet ve dalaletle ilgili ayetler örnekliğinde ele aldığımızda, genel olarak kulun kudret ve iradesinin etkin olmadığı bir yaklaşım görmekteyiz. Örneğin *وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* (Hani Adem için saygıyla eğilin dediğimizde bütün melekler eğilmişti de İblis bunu reddetmiş, kibre kapılmış ve kâfirlerden olmuştu.)¹⁴⁵ ayetinde İblis'in kâfir olması ile ilgili olarak Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'den (ö. 108/726?) nakledilen rivayette Allah'ın İblis'i küfür ve dalalet tabiatıyla yarattığı, İblis'in ise melekler gibi amel ettiği ancak Allah'ın onu ilk yarattığı haline yani küfür tabiatına dönüştürdüğü ifadeleri geçmektedir. Süddî'den (ö. 127/745) gelen bir başka rivayette ise ayette geçen kâfirlerin, henüz Allah'ın

¹⁴³ Türkan, Galip, "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşabih Ayetler-İnsanın Tabîî Yapısı ve Aklî Yeterliliği Bağlamında Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 292-293.

¹⁴⁴ Syamsuddin, Sahiron, "Âl-i İmrân Sûresinin 7. Ayetindeki Muhkemat ve Müteşabihata İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, sy. 3, 2002, s. 274.

¹⁴⁵ el-Bakara 2/33.

yaratmadığı ama daha sonra yaratacağı kâfirler olduğu zikredilmiştir.¹⁴⁶ Buradan hareketle zikri geçen kâfirlerin ezelde küfürleri takdir edilmiş kimseler olduğu kabul edilebilir. Çünkü Mukatil de bu kâfirler için “Allah’ın ilminde küfrünü vacip kıldığı kimseler” ifadelerini kullanmıştır ve İblis’in de bu kimselerden olduğu için secde etmediğini söylemiştir.¹⁴⁷

Tefsir rivayetlerinde konuyla ilgili sıkça rastlanılan hususlardan biri ise Allah’ın ezeli ilmine yapılan vurgu olmuştur. *اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُوهُمْ مِّنَ النُّورِ* (el-Bakara, 2/257) ayetinde karanlıklardan aydınlığa çıkarılan kimselerle ilgili olarak Mukatil, Allah’ın ilminde bu kimselerin saadete erişeceklerinin yazıldığını dolayısıyla Nebî geldiğinde, Allah’ın onları şirkten imana yönelttiğini söylemiştir.¹⁴⁸ *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ* (Allah dileseydi onları hidayet üzere toplardı. O halde sakın cahillerden olma.)¹⁴⁹ ayetiyle ilgili olarak İbn Abbas, Resûlullah’ın (a.s.) bütün insanların iman etmesini ve hidayete ermelerini çok istediğini, bunun üzerine de Allah’ın ezeli ilminde kendisine iman takdir edilenler dışında kimsenin iman edemeyeceğini zikrettiğini aktarmıştır.¹⁵⁰ Örneklerden de görüldüğü üzere ilk dönemlerde fiiller konusu daha çok iman ve küfür özelinde ele alınmıştır. İmanın veya küfrün Allah’ın emri, meşfeti, ilmi veya kazasıyla gerçekleşebileceği vurgulanmıştır.¹⁵¹ *وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ* (el-Ahzab 33/38) ayeti de ezeli ilimle irtibatlı olarak ele alınmıştır. Buna göre Allah’ın ilmi eşyayı yaratmadan önce O’nun katındaydı, ezeli ilminde yaratılmışları yaratmayı takdir etti, onlara emirler ve nehiylerde bulundu, itaat edene sevap masiyette bulunana ise azab yazdı. O bütün bunları emrettiği anda onları takdir etti ve hepsi yazıldı. Böylece Allah mahlûkatı, onların ecellerini, rızıklarını, amellerini, başlarına gelecek musibetleri bu kitaba göre yarattı. Dolayısıyla

¹⁴⁶ İbn Ebû Hâtim, Abudrrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm müseneden an Rasûlillah (s.a.v.) ve’s-sahabeti ve’t-tâbiîn* (nşr. Es’ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, I, 85.

¹⁴⁷ Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman* (nşr. Abdullah Muhammed Şahhâte), I-V, Müessetü’t-Tarîh’l-Arabî, Beyrut 2002, I, 99.

¹⁴⁸ Mukatil, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, I, 214-215.

¹⁴⁹ en-En’am 6/35.

¹⁵⁰ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, V, 1284-1285. Yunus sûresinin 96. ve 99. ayetleri ile ilgili olarak da bu tarz rivayetler aktarılmaktadır. (Mukatil, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, II, 249; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu’l-beyân an te’vîl-i âyi’l-Kur’ân* (nşr. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî), I-XXVI, Dâru’l-Hicr, Kahire 2001, XII, 298.)

¹⁵¹ Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ud, *Meâlimu’t-tenzîl* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum’a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş), I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1990, IV, 153; Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve’l-beyân* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabi, Beyrut 2002, V, 153.

Allah bir kulu için taati meşîet ederse buna razı gelir, cehennem ehlinin veya amellerinin cehennem ehlinin amellerinden olmasını dilerse tıpkı وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ (el-En'am 6/112) ayetinde ifade ettiği gibi söz konusu iradesini gerçekleştirir.¹⁵²

En'am sûresinin 111. ayetiyle ilgili olarak Taberî müşriklerin, iman ve küfrün yalnızca Allah'ın dilemesiyle gerçekleşeceği hususunda bilgisizliklerini dile getirmiştir. Onlara göre iman ve küfür kendi ellerinde ve diledikleri zaman gerçekleştirebilecekleri hususiyetlerdir. Ancak doğru olan iman ve küfrün Allah'ın dilemesiyle gerçekleşmesidir. Dolayısıyla O'nun hidayete erdirdikleri dışında kimse mümin olamaz yine O'nun saptırdıkları dışında kimse küfre düşemez.¹⁵³ "Allah kimi hidayete erdirmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi saptırmak isterse onun göğsünü göğre çıkıyormuşçasına daraltır."¹⁵⁴ ayetiyle ilgili olarak İbn Mesud (ö. 32/562-53), bu ayet nazil olduğunda Resûlullah'ın "Allah bir kalbe nur yerleştirirse o kalp ferahlar ve genişler." dediğini nakletmiştir. Bunun üzerine yanındakiler söz konusu durumun bir belirtisi/alameti var mı diye sorunca Resûlullah; "Ebedî hayata yönelmek, dünyadan yüz çevirmek, ölümden önce ölüm için hazırlanmak." şeklinde cevap vermiştir.¹⁵⁵ Yine bu ayetle ilgili olarak İslâm için kalbi daraltılan kimsenin Müslüman olmaya güç yetiremeyeceği de zikredilmiştir.¹⁵⁶ لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ (O yaptığından dolayı sorgulanmaz ama onlar amellerinden dolayı sorgulanır.) ayetinin tefsirinde ise Allah'ın kullarını iman veya küfür üzere kılması noktasındaki iradesinin tartışmaya kapalı olduğuna vurgu yapılmıştır. Cabir b. Abdillâh'tan (ö. 78/697) naklen Resûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah'ın indirdiği bazı kitaplarda şunlar geçmektedir: 'Ben Allah'ım ve benden başka ilah yoktur. Hayrı ve şerri takdir ettim, kendisine hayrı takdir ettiğim ve kolaylaştırdığım kimse için Tûbâ cenneti vardır. Şerri takdir ettiğime de yazıklar olsun. Ben Allah'ım ve benden başka ilah yoktur. Benim yaptıklarım sorulmaz ama kullar fiillerinden dolayı sorguya çekilir. Sürekli "nasıl" diye soranlara yazıklar olsun.'" Buna ilaveten aynı ayetle ilgili benzer rivayetlerde kaderin Allah'ın sırrı olduğundan ve bu konuda çok fazla ileri gidilmemesi gerektiğinden bahsedilmiştir.¹⁵⁷ Zikredilen rivayetlerden anlaşılacağı üzere Allah'ın hayrı ve şerri takdir

¹⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIX, 120.

¹⁵³ a.e., IX, 492-493.

¹⁵⁴ el-En'am 6/125.

¹⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IX, 542-543; Süyûtî, Celalüddin, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sur* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XVII, Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003, VI, 197-198.

¹⁵⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, V, 1386.

¹⁵⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, X, 280-282.

etmesinde kulun amellerine dair bir vurgu yapılmamıştır ve Allah'ın iradesini dilediği şekilde gerçekleştireceği bilgisi üzerinden ayetler yorumlanmıştır. Ayrıca daha sonra tartışılacak olan Allah'ın dilediği takdirde küfrü ve dalaleti yaratmasının mümkün olduğu fikri mezkûr rivayetlerle desteklenmiştir.

Hiz. Aîşe'den nakledilen bir rivayete göre Resûlullah (a.s.) "Her kalp Rahman'ın iki parmağı arasındadır. Eğer Allah o kalbi iman üzere sabit kılmak isterse sabit kılar, küfre saptırmak isterse de saptırır." diyerek Âl-i İmrân sûresinin 8. ayetini¹⁵⁸ okumuştur.¹⁵⁹ وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ

ayetiyle ilgili nakledilen bir rivayette ise bebeğin anne karnında 4 ayı dolduktan sonra Allah'ın bir melek gönderdiği ve ona şekil vermesini emrettiği zikredilmiştir. Ardından meleğin Allah'a "Ya Rabbi nasıl şekil vereyim? Fazla mı eksik mi, kız mı erkek mi, güzel mi çirkin mi, kısa mı uzun mu?" gibi sorular sorduğu aktarılmıştır. Allah meleğe nasıl şekil vereceğini emrettikten sonra melek yine bu kimsenin ahirette mutsuzlardan mı yoksa saadete erenlerden mi olacağını sormuştur. Buna cevaben söz konusu kişinin mümin olacaksa ona başlangıçta bu imanin lütfedileceği, kâfir olacaksa da küfrünün üfleneceği söylenmiştir. Sonra Allah meleğe o kişinin rızkını, başına gelecekleri, taat ve masiyet olarak amellerini yazmasını emretmiştir. Melek de Allah'ın emrettiği şekilde yazmış ardından da Allah'a "Ya Rabbi bu kitabı ne yapayım?" diye sormuştur. Bunun üzerine Allah meleğe, kitabı kişinin boynuna asmasını emretmiştir. Ayette geçen ifade başka rivayetlerde de insanın en başta kendisi için takdir edilen ameli, saadeti veya şekaveti olarak yorumlanmıştır.¹⁶⁰ Ancak İbn Hacer (ö. 852/1449), Vâhidî'nin (ö. 468/1076) aktardığı ilk rivayetin ravilerinden olan Ömer b. Subh ile ilgili olarak, İbn Râhûye tarafından tekzip edildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu hadisin isnadının zayıf olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹⁶¹

Erken dönemde nakledilen rivayetlerde dikkat çeken bir başka husus ise Kaderiyye'ye yapılan eleştirilerdir. وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz O mutlak ilim ve hikmet sahibidir.)¹⁶² ayetinden yola çıkarak Kaderiyye eleştirisi yapılmıştır. İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) nakledilen bir rivayette Resûlullah'ın Kaderiyye'yi; Allah'ın, meleklerinin,

¹⁵⁸ Âyetin metni:

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

¹⁵⁹ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, III, 467.

¹⁶⁰ Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd.), I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 99; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, IX, 271-273.

¹⁶¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb* (nşr. Ebü'l-Eşbâl Sagîr Ahmed Şâgîf el-Pâkistânî), Dâru'l-Âsime, Kahire, ts., s. 721.

¹⁶² el-İnsan 76/30.

nebilinin, cennet ve cehennem ehlinin ve şeytanın fiili Allah’a isnad eden söylemlerine zıt bir yaklaşımı benimsemesi sebebiyle eleştirdiği aktarılmıştır. Çünkü Allah “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” buyurmuş, melekleri “Bizim Allah’ın öğrettikleri dışında bilgimiz yoktur.”¹⁶³ demiştir. Yine peygamberler “Eğer Allah sizi azgınlığınızın içinde bırakmayı dilemişse, ben size öğüt vermek istesem de öğüdüm size fayda vermez. O sizin rabbinizdir ve O’na döndürüleceksiniz.”¹⁶⁴ ayetinde geçen ifadeleri zikrederken cennetlikler “Allah bizi hidayete erdirmeseydi biz hidayete eremezdik.”¹⁶⁵, cehennemlikler ise “Rabbimiz! Biz azgınlığımıza yenildik.”¹⁶⁶ sözlerini sarf etmiştir. Şeytanın sözleri ise “Rabbim beni saptırdığın gibi...”¹⁶⁷ ayetinde geçtiği üzere sapkınlığını Allah’a isnad edecek şekilde sarf edilmiştir. Tüm bunların dışında Kaderiyye ise hidayetten sapma fiilini Allah’a değil kulun iradesine atfetmiştir. Rivayete göre Kaderiyye bu yaklaşımı sebebiyle eleştirilmiştir. Bu rivayetin senedinde zikri geçen ravilerin tercemelerinin bulunamamış olması hasebiyle senedinin zayıf olduğu söylenmiş, ancak rivayeti güçlendiren başka sebepler dolayısıyla hasen bir rivayet olduğu kabul edilmiştir.¹⁶⁸ Aynı rivayet A’raf sûresinin 16. ayeti¹⁶⁹ ve 89. ayetinin¹⁷⁰ tefsiriyle ilgili olarak da aktarılmıştır. **إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ** (Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.)¹⁷¹ ayetine dair nakledilen ilk rivayetlere bakıldığında İbn Abbas, Hasan-ı Basrî, Rebî’ b. Enes (ö. 140/757?), Ali b. Ebî Talha (ö. 143/760) gibi isimlerden nakledilen rivayetlerde ayet daha çok Allah’ın mahlûkatı bir düzen ve ölçü ile yarattığı, yarattıkları için hayrı ve şerri takdir ettiği şeklinde tefsir edilmiştir.¹⁷² Bununla beraber ayet Kaderiyye eleştirilerinde de delil olarak kullanılmıştır. Abdullah b. Ömer’in bu ayetle ilgili olarak naklettiği bir rivayette Resûlullah (a.s.) “Her ümmetin Mecûsileri vardır benim ümmetiminki ise kader yoktur diyenlerdir.” buyurmuştur.¹⁷³ Nakledilen bir başka rivayette ise bir adam Süfyan b. Uyeyne’ye (ö. 198/814) kâfir olan ve bizden olmayan beş sınıf insan bulduğunu iddia etmiştir.

¹⁶³ el-Bakara 2/32.

¹⁶⁴ Hûd 11/34.

¹⁶⁵ el-A’raf 7/43.

¹⁶⁶ el-Müminun 23/106.

¹⁶⁷ el-Hicr 15/39.

¹⁶⁸ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu’l-kazâ ve’l-kader* (nşr. Salahaddin b. Abbas Şeker), I-III, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 2005, II, 739; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, XV, 170-171.

¹⁶⁹ Âyetin metni:

قَالَ فِيمَا أَعُوذُ بِكَ لَا أَقْعُدُكَ هُمْ صِرَاطُكَ الْمُسْتَقِيمَ

¹⁷⁰ Âyetin metni:

وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ

¹⁷¹ el-Kamer 54/49.

¹⁷² Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, IX, 170.

¹⁷³ İbn Kesîr, Ebû’l-Fida İsmail, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm* (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed vd.), I-XV, Müessesetü Kurtuba; Mektebetü’l-Evladi’ş-Şeyh li’t-Tûras, Kahire 2000, XIII, 306-307.

Kendisine söz konusu beş sınıfın kim olduğu sorulduğunda ise Cehmiyye, Kaderiyye, Mürchie, Rafida ve Hristiyanlar olarak cevap vermiştir. Kaderiyyenin kâfir olma sebebi olarak da Kamer sûresinin 49. ayetini delil göstererek Kaderiyye'nin bu ayeti kabul etmediğini, çünkü onların şerrin yaratılmasını Allah'a değil şeytana isnad ettiklerini ifade etmiştir.¹⁷⁴

Genel olarak ilk dönem rivayetlerine baktığımızda hidayet ve dalaletin Allah'ın elinde olduğu vurgusu görülmektedir. Örneğin رَبُّ الْعَالَمِينَ (et-Tekvîr 81/29) ayetiyle ilgili olarak Ebû Cehil'in veya müşriklerin iman ve küfrün kendi irade ve fiillerine bağlı olduğunu iddia etmeleri üzerine nazil olduğu nakledilmiştir. Müşriklerin bu söylemi üzerine Cebrail yeryüzüne inmiş ve Hz. Peygamber'e (s.a.) müşrikleri yukarıda zikredilen ayet ile yalanlamasını söylemiştir.¹⁷⁵ Mukatil b. Süleyman da bu ayetle Allah'ın meşîeti kendisine nisbet ettiğini söylemiştir.¹⁷⁶ Bunun yanında kulun amellerinin önemine vurgu yapan rivayetler de karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu rivayetler yukarıda zikredilenlere oranla daha azdır. Genel olarak ilk dönem rivayetlerinde vurgu Allah'ın ezeli ilminde imanı veya küfrü takdir ettiği ve kulun başka bir seçeneğinin olmadığı, Allah'ın dilemesinin tek müessir olduğu üzerine yoğunlaşmıştır. Yine Kaderiyye eleştirisi ilk dönem tefsir rivayetlerinde önemle vurgulanan hususlar arasındadır. Sonraki dönemlerde sıklıkla tartışılacak olan irade, meşîet, istitaat, kesb gibi kavramlar ise kavramsal kullanımları çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönemlerde tefsir rivayetlerine konu olmamıştır. Bu sebeple rivayetleri değerlendirirken teori odaklı düşünmek doğru olmaz. Nazariyenin oluşumundan önce tartışmalar vahyin metni çerçevesinde ve metne mutabık yürütülmüştür. Bu dönemde mezhebi bakış açısı değil Kur'an'ın lafzî ifadesi ve Hz. Peygamber'in açıklamaları merkeze alınmıştır. Dolayısıyla ilk dönem rivayetlerinde kula kudret ve iradenin atfedilmemesi cebriyenin teoriksel yaklaşımına işaret sayılmamalıdır.

B. KESB NAZARİYESİ VE İLGİLİ TARTIŞMALARIN TEFSİRLERE YANSIMASI

Kesbin tefsirlere ne şekilde yansıdığını görmek İsmail Konevî Efendi'ye kadar devam eden süreçteki değişimi görmemizi sağlayacaktır. Böylece Konevî'nin meseleyi hangi perspektifle işlediğini, ayet yorumlarında benimsediği geleneği tespit etme imkânı doğacaktır. Ancak kavramın ilk defa hangi tefsirde ve ne şekilde kullanıldığını bulmak pek mümkün görülmemektedir. Biz sadece konunun işlenmesinde dönemsel ve mezhepsel olarak tefsirlere yansıyan bakış açısı değişikliğini genel hatlarıyla işlemeyi hedeflemekteyiz. Söz konusu farklı

¹⁷⁴ Beyhakî, *Kitâbu'l-kazâ ve'l-kader*, III, 826.

¹⁷⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, X, 144.

¹⁷⁶ Mukatil, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*, IV, 605.

yaklaşımları ve kırılmaları yansıtabilmek adına bazı temel tefsirlere başvurmak doğru olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla kesbin kavram olarak zikredildiği erken dönem tefsirlerinden olması hasebiyle Taberî bu başlıkta önemli kaynaklarımızdan biri olacaktır. Bu kaynak, Mâtürîdî öncesi konunun kapsamlı ve önemli bir tefsir metninde ne ölçüde işlendiğini göstermesi açısından bizce müracaat edilmesi gerekli olan tefsirlerdendir. Taberî’den önce Mutezilî müfessirler de nazariyeye tefsirlerinde atıfta bulunmuştur. Çünkü kesb çok erken dönemlerden itibaren İslâm düşünce geleneğinin önemli tartışmaları arasında olmuştur. Fahreddin er-Râzî’nin tefsirinde konuyla ilgili erken dönem Mu’tezilî tefsir örneklerine atıfta bulunmaktadır. Ancak elimizdeki kaynaklar itibarıyla bu konuda Mu’tezilî müfessirlerin, Mâtürîdî’de olduğu gibi detaylı ve nazariyenin tam manasıyla tartışıldığını gösterecek tefsir örneklerine ulaşamadık. Bu sebeple nazariyeyi tefsirlerde Taberî’den itibaren takip ettik. Bilindiği üzere tartışmanın iki tarafından birisi olan Mu’tezile’nin görüşlerini tespit edeceğimiz kaynaklar ise temelde Zemahşerî’nin *Keşşâfı* ve Kâdî Abdülcebbar’ın *Tenzihu’l-Kur’ânı* ile *Müteşâbihu’l-Kur’ânı*’dır. Şîî tefsirlere de birkaç örnek bağlamında değinmek, Mutezilî yorumların etkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Mâtürîdî, Beyzâvî, Fahreddin er-Râzî, Ebü’l-Berekât Nesefî gibi müfessirlerin kaleme aldığı kapsamlı tefsirler Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye’nin yaklaşımını detaylı ve net bir şekilde görebileceğimiz kaynaklarımız arasındadır. Daha sonra da görüleceği üzere bu üç tefsir nazariyeye ve ilgili olduğu kavramlara dair söylenebilecek hemen hemen her şeyi tüm yönleriyle tartışmıştır. Zikrettiğimiz temel başvuru metinlerinin yanında tefsir literatürünün önemli kaynakları olan *el-Muharrerü’l-vecîz*, *el-Bahru’l-Muhît*, *İrşâdü’l-akli’s-selîm* gibi tefsirlerle de yorumlar zenginleştirilecektir.

Taberî’ye kadar tefsir literatürü kesbi daha çok kelime anlamına göre açıklamış ve nazariye olarak kesble ilgili tartışmalardan bahsetmemiştir. Bunun yanında lugavî tefsirlerin hemen hepsi de kesbi lafzî anlamını ele alacak şekilde yorumlarken kesbin, fiilin kul tarafından işlenmesine vurgu yapacak şekilde kullanımına Taberî’de rastlamaktayız. Ancak Taberî kelimeyi, “kulun işlediği fiiller” anlamı vererek kullansa da herhangi bir kesb ve karşıt teori ayırımına gitmemektedir. إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (Allah insanlara zulmetmez ama insanlar kendilerine zulmederler.)¹⁷⁷ ayetinin tefsirinde Allah’ın kullarını sadece masiyetleri ve küfürleri sebebiyle cezalandırdığını söylemiştir. Ayrıca, günah işlemekten önce Allah’ın insanları iman üzere kıldığını ancak kesbettikleri günahları sebebiyle kalplerinin mühürlenmesini hak ettiklerini

¹⁷⁷ Yunus 10/44.

ekleyerek kulun işlediği fiili kesb kelimesi ile ifade etmiştir.¹⁷⁸ Aynı şekilde مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ

أَسَاءَ فَعَلِيَهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (el-Fussilet 41/46) ayetinde de müfessir kesb kelimesini sıkça kullanmıştır.

Kötülük yapan kimsenin davranışının kendi aleyhine olduğunu tefsir ederken kişinin cezayı kendi kesbiyle hak ettiğine vurgu yapmıştır.¹⁷⁹ İlerde hakikî fail konusunda görüleceği üzere, Konevî konuyla ilgili ayetlerin izahında her zaman kesbin dahil olmadığı fiili hakikî olarak Allah’a isnad etmiştir. Ancak Taberî’ye baktığımızda tartışmaların henüz tam olarak şekillenmediği göz önüne alınırsa hakikî fail-mecazî fail kavramları karşımıza çıkmamaktadır. Dolayısıyla bu tarz ayetlerin yorumu Taberî’de değişkenlik göstermiştir. Örneğin “*Kime kötü amelleri güzel gösterilir de o kişi bu amelleri güzel görürse...*”¹⁸⁰ ayetinde geçen tezyin fiilinin failini Taberî şeytan olarak zikrederken Konevî söz konusu fiili şeytana mecazî olarak atfetmektedir.¹⁸¹ Diğer bir örnek olarak Enfal sûresinin وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (Onları siz öldürmediniz Allah öldürdü. Attığında da sen atmadın Allah attı.) şeklindeki 17. ayeti verilebilir. Burada Allah inkarcıların öldürülmesini kullara değil de kendisine isnad etmiştir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi tartışmalar tam olarak şekillenmese de Taberî, bu ayette kulların fiillerini kendilerinin yarattığını iddia edenlerin aleyhine açık bir delil olduğunu söylemiştir. Resûlullah’ın (a.s.) inkarcılara toprak attıktan sonra Allah’ın bu fiili kendisine isnad etmesi fiilin, Allah’ın yarattığı sebeplerle meydana geldiğini yani Allah’tan kaynaklandığını göstermektedir. Buna göre diğer mükteseb fiillerin de Allah’ın yaratmasıyla gerçekleştiği çok açıktır diyen Taberî konuyla ilgili görüşünü bu şekilde zikretmiştir.¹⁸²

Özet olarak kesb kavramı Taberî’de kulun kendi fiilini ifade edecek şekilde yani istılahtaki anlamıyla kullanılmıştır. Ancak kesb nazariyesi bir mütekellim perspektifiyle irade, meşîet, teklîf, istitaat, kudret gibi kavramlarla beraber sistemli bir şekilde Mâtürîdî’nin tefsirinde tatbik edilmiştir. Taberî ile hemen hemen aynı dönemlerde yaşayan Mâtürîdî, yoğun olarak tartışılan kulların fiilleri ve ilgili konuları tefsirine detaylı bir şekilde yansıtmıştır. Bu bağlamda tefsirlerde fiiller meselesi ile ilgili ortaya çıkan ilk tartışmalara dair bize önemli bir veri sağlamaktadır. Bundan sonra tefsir tarihinin ilerleyen safhalarında ilgili konuların müfessirler tarafından nasıl işlendiğine bakarak Konevî’nin beslendiği birikimi tespit etmeye çalışacağız.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XII, 187.

¹⁷⁹ a.e., XX, 454.

¹⁸⁰ el-Fâtır 35/8.

¹⁸¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XIX, 333.

¹⁸² a.e., XI, 82-83.

1. Allah'ın Fiilleri Konusuyla İrtibatlandırılan Ayetlerin Te'vili

Daha önce de bahsettiğimiz üzere kulların fiilleri ile ilgili tartışmaların temeli esasında Allah tasavvuru ve sıfatlara olan yaklaşımlardan dolayı farklılık arz etmektedir. Mu'tezile'nin "adl" prensibinden hareketle Allah'ın kötü fiilleri yaratmayacağını iddia etmesine karşılık Eş'arî ve Mâtürîdî çizgi tüm fiillerin Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Yine Mu'tezile Allah'a aslah olanı yaratmayı vacip kılarken sünnî düşünce buna karşı çıkmış ve Allah'a hiçbir şeyin vacip kılınamayacağını öne sürmüştür. Konunun kelâm disiplini ve kaynaklarında nasıl tartışıldığı daha önce zikredildiğinden burada konuyu sadece tefsir literatürü açısından ele alacağız. Tefsirler arasında da konunun tüm yönlerini görmemizi sağlayacak ekol temelli yorum şeklini tercih eden tefsirler öncelikli başvuracağımız kaynaklar olacaktır.

Konuyla ilgili ilk olarak خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (Allah onların kalplerine ve kulaklarına mühür vurmuş gözlerine de kalın bir perde çekmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır.) şeklindeki Bakara sûresinin 7. ayetini ele alacağız. Ayet daha çok Allah'ın imandan alıkoyacak böyle bir fiilin faili olup olamayacağı tartışmasına konu olmuştur. Taberî bu ayetin tefsirinde mühürlemeyi, "böbürlenerek haktan yüz çevirmek" olarak algılayanları muhatap almıştır. Bu bağlamda muhataplarına, mühürlemenin haktan yüz çevirenlerin fiili mi yoksa Allah'ın fiili mi olduğunu sormak gerektiğini dile getirmiştir. Eğer bu kimselerin fiili olduğu iddia edilirse, Allah ayette bizzat kendisinin mühürlediğinden haber vermiştir. Dolayısıyla mühürlemeyi onların imandan yüz çevirmesi ve böbürlenmesi olarak kabul etmek caiz olmaz. Şayet onlar bu böbürlenmelerin Allah'ın kalplerini mühürlemesi sonucu olduğunu söylerlerse, mühürleme onların kibirleri için sebep olur. Ancak bunu kabul ettiklerinde onlar en başta zikrettikleri görüşlerinden dönmüş olurlar. Dolayısıyla da kâfirlerin kalplerini mühürleyenin Allah olduğu sonucuna ulaşırlar ki Taberî'ye göre doğru olan budur.¹⁸³ Mâtürîdî'nin Hasan-ı Basrî'den aktardığı rivayete göre kâfir bir kimsenin küfürde ulaşacağı bir sınır vardır ve kâfir bu sınıra ulaştığında, Allah da onun iman etmeyeceğini bildiğinden kâfirin kalbine mühür vurur böylece o da asla iman etmez. Daha sonra Mâtürîdî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımı iki açıdan yanlış kabul ettiğini söylemiştir. İlki onların mezhebine göre kalbi mühürlü dahi olsa kâfir mükellef kabul edilmektedir. İkincisi ise Allah iman edecek kimseyi ve kâfir olacak kimseyi bilir. Bu bilgi kâfirler küfürdeki son noktaya ulaşsa da ulaşmasa da değişmez. Hasan-ı Basrî'nin yaklaşımında ise sanki kâfirler son sınıra ulaşmadan Allah'ın bu bilgiye sahip olamayacağına dair bir ima vardır ve

¹⁸³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 268-269.

Mu'tezile buna itiraz etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile ختم ve طبع fiillerini iman etmeyecek kişinin kalbine konan işaretler anlamında kabul etmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu fiiller kişinin kalbinde küfrün yaratılması manasındadır. Başka bir yaklaşıma göre kâfir küfür fiilini işlediğinde Allah onun kalbine mühür vurur. Yani tıpkı *"Ayrıca onu anlamamaları için kalplerine örtüler, kulaklarına tıkaç koyarız."* (el-İsra 17/46) ayetinde olduğu gibi Allah küfür fiili üzerine mühür vurmaya yaratmıştır. Mâtürîdî'ye göre ise mührün vurulma sebebi küfrün ortaya çıkmasına zemin hazırlayacak şekilde kâfirlerin düşünmeyi ve tefekkürü terk etmeleridir.¹⁸⁴

Zemahşerî, ayette geçen mühür vurmanın ve perde çekmenin mecaz olduğunu söylemiştir. Bu fiilin ayette Allah'a izafe edilmesi ile ilgili olarak ise Allah'ın hakka ulaşmaya engel olacak böyle bir fiili yapmayacağını çünkü O'nun kötü fiilleri işlemekten münezzehe olduğunu vurgulamıştır. Bunu ispat etmek adına ayette fiilin Allah'a isnad edilerek kullanılmış olmasına dair beş farklı te'vilde bulunmuştur. İlki, ayette fiilin Allah'a isnad edilerek zikredilme sebebi kâfirlerin kalplerindeki mührün yaratılışlarından gelen ve doğuştan beri var olan bir özellik gibi kalplerine yerleşmiş olmasına vurgu yapmaktır. İkinci vecih, söz konusu ifade şeklinin bir mesel olarak yorumlanmasıdır. Kâfirlerin kalpleri hakka karşı katılaştığı için tıpkı Allah tarafından mühürlenmiş sağır ve dilsizlerin, hayvanların kalplerine ya da hakkı anlamama noktasında tefekkürden uzaklaşanların kalplerine benzetilmiştir. Dolayısıyla onların hakkı kabul etmemesinde Allah'ın bir fiili söz konusu değildir. Üçüncü ihtimal fiilin isnadının istiare yoluyla Allah'tan başkasına atfedilen bir şeyi, Allah'a atfetmek olarak yorumlanmasıdır. Dördüncü te'vîl şekli ise iman etmeyecekleri kesin olarak belli olmuş, ayetlerin ve uyarıların işe yaramayacağı mutlak şekilde ortada olan kimseler için cebrî olarak iman dışında bir seçenek kalmamıştır. Allah da teklîfin esaslarına riayet etmek adına onları imana zorlamamıştır. Bu durumu göstermek için de mühürleme kelimelerini kullanmıştır. Mühürleme sözcükleri, onların sapkınlıklarını göstermek için en güzel ifade şeklidir. Beşinci olarak da ayetteki sözlerin kâfirler tarafından kullanılan alaycı ifadeler olduğu, Allah'ın da onların söylemlerini doğrudan aktardığı şeklinde bir yorum getirmiştir. Tıpkı وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِيْ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِيْ آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نَحْمِلُ غَرَامَكَ (Dediler ki bizi çağırdığın şeylere kalplerimiz kapalıdır ve kulaklarımız da sağırdır. Ayrıca seninle bizim aramızda perde vardır. Sen yapacağını yap biz yapacağımızı yapmaktayız.)¹⁸⁵ ayetinde olduğu gibi kâfirler bu sözleri de istihza amacıyla zikretmişlerdir.¹⁸⁶ İbn Kesir, Zemahşerî'nin ayetle ilgili aktardığı beş vechin

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, I, 34-35.

¹⁸⁵ el-Fussilet 41/5.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 164-168.

hepsinin zayıf olduğunu ve yorumlarının itizali yaklaşımından kaynaklandığını söylemiştir. Çünkü Zemahşerî'nin nazarında kalplere mühür vurulması ve böylece hakka ulaşmanın engellenmesi kötü bir fiildir. Zemahşerî'nin, *"Onlar eğrilik yapınca Allah da onların kalplerini eğiltti."*¹⁸⁷ ve *"O'na iman etmedikleri ilk seferki gibi onların kalplerini ve gözlerini ters döndürüz ve onları sapkınlıkları içinde bırakırız."*¹⁸⁸ gibi ayetleri doğru anlasaydı mühürlemenin *"adl"* prensibine uygun hasen bir fiil olduğunu da anlayacağını söylemiştir.¹⁸⁹

Fahreddin Râzî ise ayetin yorumuyla ilgili iki farklı vecihten bahsetmiştir. İlkine göre mühür kâfirlerin kalbinde küfrün yaratılması anlamındadır. İkinci yaklaşıma göre ise mühür, kudretle beraber küfrün gerçekleşmesini zorunlu kılan sebeplerin yaratılmasıdır. Fahreddin er-Râzî bu ihtimali biraz daha açacak şekilde küfretmeye kâdir olan kimsenin onu terk etmeye ya kâdir olduğunu ya da kâdir olmadığını ifade etmiştir. Buna göre küfrü terk etmeye kâdir olmayan kişinin küfre kâdir olması zorunluluk yoluyla olur. Dolayısıyla söz konusu kudretin varlığı küfrün varlığını da gerektirir. Eğer kişi küfrü terk etmeye de kâdirse, bu kudretin küfrü işlemeye ve işlememeye nispeti eşittir. Söz konusu kudret bir fiili terk etmek yerine gerçekleştirmenin kaynağı olursa bu fiil ya müreccihle dayanır veya müreccih olmaksızın meydana gelir. Müreccih olmaksızın meydana gelmesi mümkün varlık olması sebebiyle caiz değildir. Dolayısıyla bir müreccihle meydana gelen fiilde söz konusu müreccih ya Allah'ın fiili olur ya da kulun fiili olur. Müreccihin kulun fiili olması caiz olmaz çünkü bu durum başka müreccihleri gerektireceğinden teselsüle sebep olur. Ne Allah'ın ne de kulun fiili olması da caiz olmaz çünkü bu da müessir olmaksızın bir şeyin meydana gelmesi anlamına gelir. Böylece yaratıcının varlığı düşüncesini ortadan kaldırır. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'ye göre kulun kudretinin belirli bir makdûrun kaynağı olması, o kudrete Allah'ın fiili olan bir müreccihin eklenmesine bağlıdır.¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî konuyu Allah'ın kabih fiilin faili olup olmamasından ziyade genel olarak hakikî failin kim olduğunu, kula ait ihtiyarî fiilin imkanını izah edecek şekilde ele almayı tercih etmiştir.

Beyzâvî de tıpkı Zemahşerî gibi mühür ve perdenin mecazî olduğunu söyleyerek maksadın kâfirlerin kalplerinde onlara küfrü güzel, imanı çirkin gösterecek bir şeyin meydana gelmesi olduğunu vurgulamıştır. Çünkü onlar sapkınlığı tercih etmişler ve düşünmekten yüz çevirmişlerdir. Bu tavırları ise onların kalplerinin ve kulaklarının mühürlenmesine, gözlerinin

¹⁸⁷ es-Sâf 61/5.

¹⁸⁸ el-En'am 6/110.

¹⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 278.

¹⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtihi'l-gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, II, 54-55.

perdelenmesine sebep olmuştur. Mümkün olan her şey Allah’a müstenid olduğundan ve O’nun kudretiyle meydana geldiğinden insanın fiili mührün meydana gelmesinde sadece sebep konumundadır ve müessir değildir.¹⁹¹ Genel olarak Bakara sûresinin 7. ayetiyle ilgili tefsirlere baktığımızda Eş’arî ve Mâtürîdî geleneği takip eden müfessirlerin, mühürleme fiilini yaratma bakımından Allah’a isnad ettikleri görülmektedir. Kul ise bu noktada tercihleri ve fiilleri ile sebep teşkil etmiştir. Allah’ın yaptıklarından sorguya çekilemez olması ve iyi veya kötü her şeyin yaratıcısı ve faili olması hasebiyle mühürlemenin yaratılması da ona isnad edilmelidir. Bununla birlikte müfessirler mührün yaratılmasının cebr yoluyla değil de sebep işlevi gören kulun yönelimleri ve kesbi sonucunda gerçekleştiğini söylemeyi ihmal etmemiştir.

Kalplerin mühürlenmesiyle ilgili ayetlerin yanında hidayet ve dalaletin yaratılması meselesi de Allah’ın fiilleri bağlamında tartışılmış ve ilgili ayetlerin tefsirine yansımıştır. **يُضِلُّ بِهِ** (Onunla Dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir.) (el-Bakara 2/26) ayetinden hareketle Eş’arî ve Mâtürîdî alimler Mu’tezile’nin salah-aslah yaklaşımına eleştirilerde bulunmuştur. Mu’tezile’ye göre buradaki saptırma fiilinin Allah’a isnad edilmesi, fiilin sebebe isnadı şeklindedir. Söz konusu ayetin başında Allah’ın hakikati anlatmak için bir sivrisineği hatta daha küçük bir şeyi mesel olarak vermekten çekinmeyeceği zikredilmiştir. Zemahşerî de Allah’ın bu meseli zikretmesi halinde bazılarının doğru yoldan saptığını bazılarının ise hidayete erdiğini söyleyerek hidayet ve dalaleti bu noktada kendisine verilen mesel karşısında sergilediği tutum açısından kulun tercihinin atfetmiştir.¹⁹² Fahreddin er-Râzî ise ayette zikredilen Allah’ın saptırması ifadesinin Allah’ın o kişiyi sapkın birine dönüştürmesi veya sapkın olarak bulması şeklinde iki manaya gelebileceğini söylemiştir. İfadeyi birinci manaya hamledecek bir karine olmadığını söylemekle beraber ilk manaya hamledildiğinde iki vechin olabileceğinden bahsetmiştir. Bu vecihlerin ilki Allah’ın o kişiyi dinden saptırması, ikincisi ise cennetten saptırması şeklindedir. Birinci vecih iblîse nispet edilen manadır ve iblîsin dini kötü göstermesi, kötü amelleri de süslemesi şeklinde gerçekleşir. Bu mana saptırmanın lügat manasıdır ve Fahreddin er-Râzî’ye göre bu mananın Allah’a nispet edilmesi caiz değildir. Çünkü Allah küfre davet ve teşvik etmez bilakis onu yasaklar, küfrün karşılığında ceza verir.¹⁹³

¹⁹¹ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, I, 42-43.

¹⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 245.

¹⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, II, 151-152.

Cebr taraftarları ayeti Allah'ın onlar için dalaleti ve küfrü yarattığı ve onları imandan saptırdığı şeklinde yorumlarken, Mu'tezile bu te'villerin lugat ve akli deliller açısından caiz olmadığını söylemiştir. Fahreddin er-Râzî ise lugat manasıyla saptırmanın Allah tarafından yaratılmayacağına dair deliller serdetmiştir. Buna göre, lugat olarak bakıldığında bir kimseyi cebren saptırmak için Araplar أصل yerine صرف ve منع fiillerini kullandıkları için söz konusu kelimeye bu mana verilemez. Yine Allah kulda dalaleti yaratsa ve sonra onu iman etmekle mükellef tutsa iki zıt şeyi bir araya getirmeyi emretmiş olur ve bu zulümdür. Aynı şekilde Allah kullarında dalaleti yaratsa ve onları imandan alıkoysa o zaman kitap ve peygamber göndermesi abes olurdu. Ayrıca إضلال kelimesini dalaleti yaratmak olarak kabul edersek bu anlam birçok ayetle de çelişmiş olur.

Şayet Allah, şeytanın saptırdığı gibi kullarını dinden saptırsaydı o zaman O da kınanmayı hak ederdi. Çünkü iblîsin saptırma noktasında hiçbir etkisi yokken Allah saptırmada bizzat müessirdir. Dolayısıyla bunu kabul etmekle iblîsi saptırma fiilinden münezze kılarak tüm kötülükleri Allah'a atfetmek aynı şey olur. Bu sebeplerden dolayı kelime anlamı olarak saptırma fiilini Allah'a izafe etmemek daha doğrudur. Allah birçok ayette hidayete ve dalalete sevk edecek tek gücün kendisi olduğunu söylemiş, bu fiilleri bir imtihan ve ceza olarak açıklamıştır. Ancak lugat anlamı itibarıyla batıla çağırmak ve teşvik etmek olarak fiilin Allah'a nispet edilmesi caiz değildir ve te'vile ihtiyaç duyar. Tıpkı *"Ne zaman bir sûre indirilse içlerinden bazıları 'Bu hanginizin imanını arttırdı?' diye sorar. İman edenlere gelince bu sûre onların imanını pekiştirmiştir ve onlar sevinçlidirler. Kalplerinde hastalık olanlara gelince bu onların manevi pisliklerini arttırmış ve onlar kâfir olarak ölmüşlerdir."*¹⁹⁴ ayetlerinde olduğu gibi onların imanı ve küfrü bir imtihan olarak sûreye inanıp inanmamalarına bağlanmıştır. Bakara sûresinin 26. ayetindeki hidayet ve dalalet de böyledir. Çünkü burada hidayetin ve dalaletin ortaya çıkması Allah'ın onlara bir mesel indirmesi vesilesiyle olmuştur. Bu açıdan ayette zikri geçenler misallere anlam veremedikleri ve gereksiz gördükleri için, ayrıca bu imtihan kendilerine ağır geldiği için sapmışlardır. İdlal ancak Allah'ın bir misal vermesi ve kâfirlerin de bunu kabul etmemeleri şeklinde Allah'a nispet edilebilir.¹⁹⁵

Genel olarak Mu'tezile dışındaki müfessirler dalalet fiilinin Allah'a isnadını hakikî isnad kabul etmiş, O'nun hidayetin ve dalaletin yaratıcısı olduğu noktasında hemfikir olmuştur. Yine ayetteki idlal fiilinin cennet yolundan sapmak ve dinden sapmak olarak te'vîl edildiğini ancak bu şekildeki lugat manasının şeytana nispetle kullanıldığını, Allah için kullanılamayacağını

¹⁹⁴ et-Tevbe 9/124-125.

¹⁹⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, II, 152-154.

söylemişlerdir. *يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا* ifadesinin kâfirlere ait olduğu, kâfirlerin bu sözleriyle “Allah’ın, insanları hidayete ve dalalete sevk eden bu meseli vermedeki maksadı nedir?” şeklinde itiraz ettikleri de tefsirlerde zikri geçen yorumlar arasındadır.¹⁹⁶ Ancak bu yaklaşım ayetin zahirinden bağımsız olması ve karışıklık içermesi sebebiyle tenkit edilmiştir.¹⁹⁷ Kurtubî Mu’tezile’nin, “Allah hidayeti ve dalaleti yaratmaz” yaklaşımıyla ilgili ayette geçen idlali bir isimlendirme olarak kabul etmelerini eleştirmiştir. Mu’tezile’ye göre *يُضِلُّ بِهِ* ifadesi *يُضِلُّهُ ضَالًّا* anlamındadır. Ancak Kurtubî bu yaklaşımın müfessirlerin görüşlerine aykırı olduğunu ayrıca lugat olarak da doğru olmadığını söylemiştir. Böylece ayetin doğru yorumunun söz konusu meselle Allah’ın insanlardan çoğunu kâfirliklerine karşılık saptırdığı şeklinde olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁸

Allah’ın fiilleri tartışmalarına konu olan bir başka ayet ise *لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ* (O yaptıklarından dolayı sorgulanamaz ama onlar sorgulanır.) (el-Enbiya 21/23) ayetidir. Mu’tezile Allah’ın kötü bir fiil işlemeyeceği, O’nun tüm fiillerinin hikmete uygun olduğu kabulünden hareketle O’nun fiillerinin de sorgulanamayacağını söylemiştir. Mu’tezile hata yapma ihtimalleri bulunan hükümdarların ve zorbaların fiillerinin halkları tarafından sorguya çekilemediğini belirtmiş ve fiillerinin sorgulanamaması bakımından Allah’ın hükümdarlardan daha evla bir konuma sahip olduğunu vurgulamıştır.¹⁹⁹ Ehl-i sünnet açısından da Allah yaptıklarından sorguya çekilmez çünkü O yaptıklarının hepsini kendi mülk ve saltanatında yapmaktadır. Ayrıca zatı gereği hikmet sahibi olması fiillerinin hikmet çizgisi içerisinde olmasını gerektirmektedir. Allah yaptıklarından sorguya çekilseydi O’nun için de emir ve nehyden söz edilebilirdi ki bu mümkün değildir.²⁰⁰ Fahreddin er-Râzî ise ayeti siyâk sibâkiyla irtibatlandırmak adına bu ifadelerin müşriklere cevaben zikredildiğini söylemiştir. Özellikle Seneviyye ve Mecûsilerin hayrı ve şerri yaratan iki farklı failin olması gerektiğini söylemeleri üzerine müşriklerin Allah’ın fiilleri ile ilgili sebep aradıklarından bahsetmiştir. Onlara cevaben de Allah bu ayeti zikretmiştir. Ayetle irtibatlı olarak müfessirin değindiği bir başka mesele de Allah’ın yaptıklarından sorulmayacağına dair Ehl-i sünnetin şu delilleridir: **1.** Eğer her şey sebebe bağlı olsaydı sebebin de sebebi olması gerekirdi ve bu

¹⁹⁶ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitabî’l-azîz* (nşr. thk. es-Seyyid Abdü’l-Âl es-Seyyid vd.), I-VIII, Vezâratü’l-Evkâfi ve’s-Suûni’l-İslâmiyye, Katar 2007, I, 157.

¹⁹⁷ Ebû Hayyân Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru’l-Bahru’l-muhîr* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), I-VIII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 270.

¹⁹⁸ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (nşr. Abdullah b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî), I-XXIV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2006 I, 367.

¹⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 137.

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlatü’l-Kur’ân*, IX, 270.

teselsülü doğururdu. Dolayısıyla Allah'ın fiilleri bir sebebe ve müessire dayanmaktan münezzehtir. 2. Şayet Allah'ın fiilleri sebebe dayansaydı bu sebep vacip veya mümkün olurdu. Sebebin vacip olması durumunda Allah'ın fail olması da vacip olurdu ve O muhtâr olarak değil zorunlu olarak fail olurdu. Eğer söz konusu sebep mümkün olsaydı o zaman sebep Allah'ın fiili olurdu. Bu durumda Allah'ın zikredilen sebebin faili olması başka bir sebebe muhtaç olurdu ve bu da teselsülü gerektirirdi. Yine sebebin kadîm olması âlemin de kîdemini gerektirirdi, muhdes olması ise başka bir sebebe ihtiyaç duyacağından teselsül gerektirirdi. 3. Allah'ın fiili bir amaca dayansa bu amaç ya kendisine ya kullarına yönelik olurdu. Kendisi fayda ve zarardan münezzehten olduğundan ilk ihtimal imkansızdır. Kullara yönelik olması durumunda ise fiilin amacı hazzı ulaşmak ve acıdan uzak durmak şeklinde olurdu. Allah zaten vasıtasız bir şekilde bunları yaratmaya kâdirdir. 4. Var olan her şey onun mülkünde olduğundan dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. 5. Bir kimseye fiilin sorulması aynı zamanda o kişiyi fiilini yapmaktan menetmeye kâdir olmayı gerektirir ancak kul buna kâdir değildir.²⁰¹

صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (O her şeyi sapasağlam yapan Allah'ın sanatıdır.)²⁰² ayeti de Allah'ın fiilleri

tartışmalarına konu olmuştur. Mu'tezile küfrün hiçbir şekilde hasen kabul edilemeyeceğini, kabih bir fiil olduğunu söylemiştir. Çünkü küfür âlemlerin Rabbini inkardır, dolayısıyla Allah'ın kendinin inkâr edildiği bir fiili yaratmasının mümkün olduğunu söylemek caiz değildir. Mâtürîdî bu iddiaya cevaben kimsenin mutlak anlamda Allah'ın küfrü yarattığını ve güzel gördüğünü iddia etmediğini aksi halde bu iddianın da küfre sebep olacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre kâfirden küfrün meydana gelmesi kötü bir fiildir ancak her ne kadar kâfirin bu fiili işlemesi kabih olsa bile fiilin yaratılması ve kâfirin aleyhine delil kılınması hasendir. Bu sebeple müfessir Allah'ı mutlak manada kötü şeylerin yaratıcısı olarak tavsif etmediğini bilakis O'nun ister hasen ister kabih olsun her şeyin yaratıcısı olduğunu söylemenin daha doğru olacağını belirtmiştir.²⁰³ Secde sûresinin 7. ayetinin tefsirinde de Mâtürîdî Mu'tezile'nin yaklaşımına cevaben, Allah'ın iblisi batıl olarak isimlendirdiğini, kabih olanı yaratmayacağı kabul edildiğinde iblisi de yaratmamış olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü O yeri, göğü ve bu ikisinin arasındakileri batıl olarak yaratmadığını zikretmiştir. Ancak O her şeyin yaratıcısı olduğunu birçok ayette ortaya koymuştur.²⁰⁴ İleride Konevî'de de göreceğimiz üzere Mâtürîdî tek tek kabih fiilleri Allah'a isnad etmek yerine O'nun bütün varlığın yaratıcısı olduğunu vurgulayarak yaratma eylemini herhangi bir ayrıma tâbî

²⁰¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXII, 155-157.

²⁰² en-Neml 27/88.

²⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, X, 422.

²⁰⁴ a.e., XI, 271.

tutmamıştır. Bu bağlamda Konevî'nin konuyla ilgili te'vîli İmam Mâtûrîdî'nin te'vîli ile örtüşmektedir.

2. Kulların Filleri Tartışmalarına Konu Olan Ayetlerin Te'vîli

Kulların fiillerinin yaratıcısı olup olmadığı, fiilinde mutlak anlamda bir hürriyete sahip bulunup bulunmadığı hem nakle dayalı deliller hem de aklî deliller kullanılmak suretiyle birçok tartışmaya konu olmuştur. Naklî deliller arasında en çok Saffat sûresinin 96. ayeti öne çıkmaktadır. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (Allah sizi de yaptıklarınızı da yarattı.) şeklindeki ayet metninde tartışmanın odak noktası مَا edatının işlevi olmuştur. Buna göre وَمَا تَعْمَلُونَ ifadesi iki şekilde yorumlanmıştır. İlk yaklaşıma göre مَا edatı masdar manasında kabul edilmiştir ve ayetin ifade ettiği anlam “Allah sizi ve amellerinizi yaratmıştır.” şeklindedir. Diğer veçhe göre مَا edatı ism-i mevsûl anlamı taşımaktadır ve ayetin manası “Allah sizi ve yaptığınız şeyleri, yani ellerinizle put haline getirdiğiniz şeyleri yarattı.” olarak kabul edilmiştir. Bunlar ise ahşap, mermer gibi putları oydukları eşyalardır ve Taberî ikinci yaklaşımı daha doğru bulmuştur.²⁰⁵ Genel olarak özetlersek Mutezilî olmayan te'vîllerde, ayette geçen مَا edatı masdar olarak kabul edilmiş ve ayet fiillerin yaratılmış olduğuna delil olarak zikredilmişken Mu'tezile مَا edatını ism-i mevsûl kabul ederek ayette kastedilenin mamûl yani oyulan putlar olduğunu savunmuştur. Zemahşeri قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُم مِّنَ الشَّاهِدِينَ (Hayır, rabbiniz göklerin ve yerin rabbidir. O bunları yaratandır ve ben de buna şahitlik edenlerdenim.)²⁰⁶ ayetini referans göstererek ayette geçen ifadenin “Sizi ve yaptığınız putları yarattı.” şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Bir şeyin hem Allah'ın mahlûku hem de kulların mamûl olması açıklarken marangozun amelinin kapı ve sandalye gibi nesneler olduğunu, bu nesnelerin yapılması ve şekillendirilmelerinden maksadın onların cevherleri olmadığını vurgulamıştır. Putlar da aynı şekilde cevherler ve şekillerden ibarettir ve onları şekillendiren kullar olsa bile cevherlerinin yaratıcısı Allah'tır. Ayrıca مَا edatı masdar kabul edilirse Mücbirenin yaklaşımına referans olur ki bu yaklaşım hem aklî hem de naklî delillerle inkâr edilmektedir. Çünkü Allah onların aleyhine delil olarak âbidin ve mabûdun (yani puta tapanların ve putların) hepsinin Allah'ın mahlûku olduğunu söylemiştir. Böyle olunca nasıl olur da bir mahlûk başka bir mahlûka ibadet eder. Ayrıca âbid olmasa o putun kendi kendine var olması ve

²⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XIX, 575.

²⁰⁶ el-Enbiya 21/56.

şekillenmesi mümkün değildir. Bununla birlikte bir önceki ayette geçen **مَا تَنْجُتُونَ** ifadesindeki **مَا** edatı ism-i mevsûl olduğundan bir sonraki ayette geçen edatın da ism-i mevsûl olması gerekir. Çünkü bir edata masdar diğerine ism-i mevsûl manası verilmesi durumunda iki fiil arasındaki bağlantı kesilmiş olur ve nazım bozulur.²⁰⁷ Şîî müfessir Tûsî'ye göre bu ayetin Mücbire'nin dediği gibi kulların fiilleri ile alakası yoktur. İlk olarak, ayette geçen Hz. İbrahim'in sözleri puta tapanlara yöneliktir. Eğer müşriklerin fiilleri Allah'ın yarattığı fiiller olsaydı bu müşriklerin lehine bir durum olurdu. İkinci olarak müşrikler fiile değil mamûle tapıyorlardı ki putlar Allah'ın fiilleri olan belli cisimlerdir. Yani ayette yaratıldığı zikredilen şey, aslında ameller değil mamûllerdir. Ayrıca **مَا** edatı burada ism-i mevsûldür. Yine yaratmak sözlükte bir şeyi takdir ve tertib etmek anlamındadır. Dolayısıyla Allah'ın bizim fiillerimizi yaratmasının anlamı onları sevap ve ceza olarak takdir etmesidir.²⁰⁸

Ehl-i sünnet açısından bu mamûller Allah'ın yaratıklarıdır ve kulların, Allah'ın mahlûku olan bu putlara ibadet ediyor olması amellerinin de mahlûk olduğuna delalet etmektedir. Çünkü yapılan putlar da söz konusu amelin yaratılması ile mahlûk olmaktadır.²⁰⁹ Cevherler O'nun yaratması ile meydana gelmiştir. Şekilleri ise her ne kadar kulların fiilleri ile olsa da Allah'ın onlara verdiği kudret ve fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan sebeplerin/araçların yaratılması ile mümkün olmuştur. Dolayısıyla kulların fiilleri Allah'ın yaratmasıyla oluyorsa, fiilleriyle meydana getirdikleri mamûlleri her halükârda mahlûk olur. Ehl-i sünnete göre her açıdan ayet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delildir ve fiiller Allah'ın yaratması ile kulun kesbinden ortaya çıkmaktadır.²¹⁰ Ancak Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ayetin kulların fiilleri meselesinde delil olarak zikredilmesi doğru değildir. Çünkü bir önceki ayette açıkça ibadet ve yontma fiili kula nispet edilmiştir. Ayrıca Allah ayette sözü geçen şahısları müşrik olmalarından dolayı eleştirmiştir. Şayet şirkleri kendi fiilleri olmasaydı eleştirilmeleri de yersiz olurdu. Müfessir **مَا** edatıyla ilgili olarak edatın ve kendinden sonra gelen kelimenin Sîbeveyhî'ye göre ism-i mefûl manasında olduğunu söylemiştir. Buna göre **مَا تَنْجُتُونَ** ifadesi yontma fiilini değil de yontulanları

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 218-220.

²⁰⁸ Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Aga Büzürg-i Tahrânî), I-X, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts., VIII, 513-514.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XII, 167-168.

²¹⁰ Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, VII, 45; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, VII, 299; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, XVIII, 57; Beyzâvî, *Envâtu't-tenzîl*, V, 14; Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru'n-Neseî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (nşr. Yusuf Ali Bedivî), I-III, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, III, 130; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîl*, VII, 352.

kastetmektedir. Dolayısıyla sonraki ayette de amel değil yapılmış şeyler kastedilerek uyum sağlanmıştır. Müfessire göre ayetin amacı fiillerin yaratıldığına delalet etmek değil şirkin abesliğini anlatmaktır. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî ayeti fiiller konusunda delil olarak kullanmanın doğru bir yorum olmayacağı kanaatindedir.²¹¹

Bakara sûresinin 26. ayetiyle ilgili olarak tartışılan hidayet ve dalaletin yaratılması konusu kulun bu noktadaki etkisine de değinmeyi gerektirmiştir. Bu bağlamda Allah'ın hidayeti yarattığı kulun ise kesb ettiği görüşüne Kaderiyye iki şekilde itiraz etmiştir. İtirazlarına göre kesb ya Allah'ın yaratmasıyla ya da değildir. Eğer O'nun yaratmasıyla ise Allah kesbi yarattığı zaman kulun bunu yapmaması imkânsız hale gelir. Aynı şekilde kesbi yaratmadığında bu sefer kulun o fiili yapması imkansızdır. Şayet hidayet O'nun yaratması ile değilse ve kuldan kaynaklanıyor ise bu zaten Mu'tezile'nin görüşüdür. İkinci itirazları ise eğer fiil Allah'ın yaratmasıyla ve kulun kesbetmesiyle gerçekleşiyorsa üç ihtimalin varlığından söz edilebilir. Bunlardan ilk ihtimal önce Allah'ın o fiili yaratması sonra kulun kesbetmesi, ikinci ihtimal önce kulun fiili kesbetmesi sonra Allah'ın yaratması ve son olarak iki eylemin aynı anda gerçekleşmesi şeklindedir. Eğer Allah o fiili yaratmışsa kul kesbetmeye mecburdur, bu da ilzama sebep olur. Eğer önce kul kesb etmişse o zaman Allah'ın yaratmaya mecbur olduğu ihtimali ortaya çıkar ki böyle bir zorunluluktan bahsedemeyiz. İki kudret aynı anda meydana geldiyse bu ancak kul ile Allah'ın ittifak etmesinden sonra olabilir. Ancak bizim böyle bir ittifakın olduğuna dair bilgimiz yoktur. Dolayısıyla bu durumda ittifakın olmadığı sonucu ortaya çıkar. İttifakın varlığından söz etsek bile bunun başka bir ittifakla meydana geldiğini kabul etmemiz gerekir. Çünkü ittifakın bir tarafı kulun kesbi ve fiilini içermektedir. Bu durumda sonu olmayan ittifaklar ortaya çıkar ve bu da imkansızdır. Cebriyye ise bu fiillerin ister vasıtalı olsun ister vasıtasız olsun Allah tarafından yaratıldığına dair ihtimal kabul etmeyen akli delillerle ispatlarda bulunduklarını söylemiştir. Mu'tezile'nin izahları ise kesinlik arz etmeyen izahlardır. Dolayısıyla Cebriyye kesin olmayan yoruma göre kesinlik arz eden bilginin daha güvenilir olduğunu ifade ederek Mu'tezile'ye itirazda bulunmuştur.²¹²

Mutezilî müfessir Zemahşerî *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* (De ki; gerçek

Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.)²¹³ ayetini delil göstererek kulun kurtuluş ve helak yollarından hangisini seçeceğine dair tek etkenin kendi ihtiyarı olduğunu söylemiştir. Ayette hem emir hem de muhayyerlik bulunmaktadır. Bu da kişinin ihtiyarı sabit olduktan sonra

²¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXVI, 150.

²¹² a.e., II, 160-161.

²¹³ el-Kehf 18/29.

iki taraftan birini seçmekle emredilmiş olması anlamına gelmektedir.²¹⁴ Ayetin vaîd ile alakalı olduğu da bir başka yorum şeklidir. Buna göre Allah ayette iman ve küfrü tercih edenlerle ilgili olarak birtakım akıbetlerden bahsetmiştir. Böylece dileyenin akıbet olarak kendisi için cenneti kesb edeceği dileyenin ise cehennemi kesb edeceği mesajını vermiştir.²¹⁵ Bu ayet aynı zamanda Ehl-i sünnetin görüşünün doğruluğuna delalet eden en güçlü delillerden biri olarak kabul edilmiştir. Çünkü ayete göre iman ve küfrün gerçekleşmesi bu ikisinin irade edilmesinin gerçekleşmesine bağlıdır. Bu kasıt ve ihtiyarın gerçekleşmesi kendinden önceki bir kasıt ve ihtiyar ile olmuşsa o zaman her kasıt ve ihtiyarın kendinden öncesinde bir kasıt ve ihtiyar olması gerekir ki bu imkansızdır. Ayrıca zorunlu kasıt ve ihtiyarın bulunması halinde bunun Allah'ın kulda yarattığı kasıt ve ihtiyara dayanması gerekir. Allah'ın yarattığı zarurî ihtiyar ise fiili gerekli kılar. Dolayısıyla kesin ve zarurî ihtiyarın bulunması halinde kul istese de istemese de fiil zorunlu iradeye dayalı olarak gerçekleşir. Çünkü insan görünürde muhtar ama aslında zorunlu (muztar) ve mecburdur.²¹⁶ Sonuç olarak Fahreddin er-Râzî'ye göre burada ayette kastedilen, hakikî anlamda özgür kılma değildir.

Konuyla ilgili en önemli naklî delillerden biri de Kasas sûresinin وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ (Konuyla ilgili en önemli naklî delillerden biri de Kasas sûresinin وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الخَيْرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçme hakkı yoktur. Allah onların ortak koştuklarından münezze ve yücedir.) şeklindeki 68. ayetidir. Ayetin Kureyş'in, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e indirilmesini yadırgamalarından dolayı nazil olduğu nakledilmiştir. Zuhurf sûresinin 31. ayetinde geçen وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ (Bu Kur'ân şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!) şeklindeki Velid b. Muğire'nin itirazına cevap olarak söz konusu ayetin nazil olduğu rivayet edilmiştir. Ayrıca ayetin Yahudilere cevap olarak nazil olduğu da söylenmiştir. Onların "Eğer Muhammed'e elçi olarak Cebail dışından başka bir melek gelseydi ona iman ederdik." demeleri üzerine Allah, dilediğini yapacağını söyleyerek onlara itiraz etmiştir.²¹⁷ Aynı zamanda bu ayet kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına delil olarak zikredilmiştir. Allah'ın kulu için bir fiili dilemesi söz konusu fiili yarattığına delildir.²¹⁸ Kulun, Allah'ın ihtiyarının üzerinde bir ihtiyara sahip olmadığı, ihtiyarın Allah'a ait olduğu vurgulanmıştır.²¹⁹ Bu bağlamda

²¹⁴ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, III, 583.

²¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, IX, 51.

²¹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXI, 120.

²¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhit*, VII, 124.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XI, 70.

²¹⁹ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, II, 654.

ayet genel olarak iki şekilde tefsir edilmiştir. İlkine göre vakıf يَخْتَارُ kelimesi üzerine yapılmıştır ve مَا كَانَ ifadesi olumsuzluk manasına hamledilmiştir. Böylece ayet Allah'ın dilediğini yaratacağı ve seçeceği şeklinde anlaşılmıştır. Buna göre kulların ise seçim hakkı yoktur; çünkü onlar Allah'ın dilediğinin ötesinde bir şey dileyemezler. Fahreddin er-Râzî bu yorumun en makul yorum olduğunu ifade etmiştir. İkincisi vecih ise مَا كَانَ ifadesindeki مَا'nın ism-i mevsûl anlamında kabul edilmesidir. Böyle olunca vakıf مَا يَشَاءُ üzerindedir ve ayetin anlamı kişinin muhayyer bırakıldığı şeyi seçebileceği şeklindedir ki bu Mu'tezile'nin yaklaşımıdır.²²⁰

Eş'arî müfessir Beyzâvî ise bu ayetten yola çıkarak Allah'ı zorlayan veya O'nu engelleyen bir şeyin bulunmadığını, kul için de Allah'ın ihtiyarından başka bir seçimin olmadığını söylemiştir. Çünkü kulun ihtiyarı Allah'ın iradesine bağlıdır ve kulun bu noktada müdahalesi olamaz.²²¹ Ayetin zahiri, Cebriyyenin iddia ettiği gibi kuldaki tesir yetkisini tamamen kaldırmaktadır. Ancak genel kabul kulun ihtiyarının olduğu şeklinde tefsirlere yansımıştır ve kulun bu ihtiyarı ise Allah'ın yarattığı birtakım sebeplerle gerçekleşmektedir. Bu bakımdan kulun ihtiyarı Allah'ın ihtiyarına mecbur kabul edilmiştir. Kur'ân'da meşîetle söz eden فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ وَمَا يُدْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (Müddessir 74/55-56), وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (İnsan 76/30), وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (Tekvir 81/29) gibi ayetler de yine Ehl-i sünnetin söz konusu yaklaşımını desteklemek için başvurduğu deliller olarak zikredilebilir. Ehl-i sünnetin bu delillerine Mu'tezile, ilk ayette geçen فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ifadesinin, fiile muktedir olmayan bir kimse için kullanılmayacağını dile getirerek itiraz etmiştir. Çünkü insan "felekleri idare et" veya "gökyüzünde uç" gibi kudretinin ötesinde olan şeylerle mükellef tutulmaz. Benzer şekilde insan itaatle mükellef tutulmuş ve Allah itaatini hudûsünü irade etmiştir. Bunun sonucunda da insan itaat etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre bu ve benzeri ayetlerde hem Allah'ın iradesine hem de insanın fiillerinden sorumlu bir varlık oluşuna vurgu yapılmıştır.²²² Şîî müfessir Tabersî (ö. 548/1154) farklı bir yaklaşım olarak Müddessir sûresindeki iki ayette geçen meşîetin birbirinden farklı olduğunu ilkinin ihtiyar ikincisinin ise icbar ve ikrah meşîeti olduğunu söylemiştir. Buna göre ayet kâfirlerin, Allah onları icbar etmedikçe öğüt almayacaklarını ifade etmektedir.²²³

²²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXV, 11.

²²¹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV, 183.

²²² Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), Dârü't-Türâs, Kahire 1969, 397.

²²³ Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dârü'l-Ulûm, 2005, X, 144.

Allah'tan başka yaratıcı ve fail olmadığı görüşüne delil olarak zikredilen bir başka ayet de *هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ* (Gökten ve yerden size rızık veren Allah'tan başka yaratıcı var mı?) (el-Fâtır 53/3) ayetidir. Kâdî Abdülcebbar ayetin mutlak anlamda anlaşılmaması gerektiğini söylemiş ve bunun sadece rızıkla alakalı olduğunu iddia ederek mezhebî yaklaşımını desteklemeye çalışmıştır. Ayrıca ona göre yaratmayı mutlak anlamda nefyetmek fiili nefyetmeyi gerektirmeyeceğinden bu ayetle fiillerin yaratıldığı görüşüne delil getirilemeyeceğini belirtmiştir.²²⁴ Ayetle ilgili tefsirlere yansıyan yorum farklılıkları ise genel olarak kıraatten kaynaklanmaktadır. Buna göre *غَيْرُ* kelimesi *ref'* okunursa *مِنْ* harf-i ceri müekkeke olur ve ayetin anlamı olumsuz soru şeklinde “Allah’tan başka yaratıcı mı var?” olarak şekillenir. Kelime ayrıca cer ve nasb olarak da okunmuştur. Nasb ile okunduğunda ise istisna anlamı taşımıştır.²²⁵ *يَرْزُقُكُمْ* kelimesinin *خَالِقٍ* kelimesinin sıfatı, tefsiri veyahut başlangıç cümlesi olarak okunabileceği şeklinde üç vecihten bahsedilmiştir. Eğer kelime üçüncü veche göre yorumlanırsa Allah’tan başka yaratıcı ve fail olmadığı görüşüne delil getirilebilir. Dolayısıyla Zemahşerî’ye göre doğru olan yorum kelimenin sıfat veya tefsir olarak kabul edilmesidir.²²⁶

Aynı bağlamda zikredilen bir başka ayet ise Zümer sûresinin 62. ayetidir.²²⁷ Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğundan bahseden ayetin yorumunda eşyanın şey’iyyetinin sonsuza kadar devam etmeyeceği vurgulanarak eşyanın yaratılmış olduğu gerçeği desteklenmiştir. Halbuki Mu’tezile madumun da şey olduğunu söylemiştir. Madumum şey olması ise nesnelerin sürekliliğini gösterir. Ayrıca onlar Allah’ın, madumun sadece icad edilmesine bir etkisinin olduğunu iddia etmişlerdir. Bunu söylediklerinde ise Allah’ın mevcudu yaratması hususunda bir şüpheyi kapı aralamış olmaktadır. Halbuki Allah kendisini her şeyin yaratıcısı olarak zikretmektedir. Bu bakımından Ehl-i sünnet alimleri Mu’tezile’nin yaklaşımını Dehriyye ve Seneviyye’ye benzetmişlerdir. Çünkü Dehriyye “heyula”nın kıdemini iddia etmiş ve bir şeyin yoktan var edilebileceğini inkâr etmiştir, Seneviyye ise nur ve zulmetin kıdemini kabul etmiş ve her şeyin kendi cinsinden var olabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla Mu’tezile’nin madumun şey olduğuna dair yaklaşımında da eşyanın kıdemi anlamı vardır. Eğer Allah’ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifadesi Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi yalnızca bazı şeyleri kapsamış olsaydı Allah için

²²⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu’l-Kur’ân*, 642.

²²⁵ Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni’l-Kur’ân ve i’rabuh* (nşr. Abdülcilil Abduh Şelebî), I-V, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1998, IV, 262.

²²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 139.

²²⁷ *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ*

uluhiyyet ve rububiyet vasfı, övgü ve tazimden bahsedilemezdi. Dolayısıyla O her şeyin yaratıcısı olarak kulların fiillerini de yaratmıştır ve Eş'arî-Mâtürîdî müfessirlere göre bu ayet O'nun fiiller, cisimler, cevherler olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğuna delildir.²²⁸ Bu noktada Mu'tezile ise Allah'ın bu ayette her şeyin yaratıcısı olmakla övgüyü hak ettiğine dair yorumlara binaen küfrün ve kötülüklerin yaratılmasının bir övgü sebebi olamayacağı şeklinde itirazda bulunmuştur. Haliyle onlar bu ayetin kulların fiillerini kapsamadığını bunun dışındaki cisimleri kapsadığını iddia etmişlerdir.²²⁹ Bu konuda görüşlerini desteklemek adına **أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** (Bunlar yaptıklarına karşılık ebedî olarak cennetliklerdir.)²³⁰ ayetini delil göstererek kulun ceza ve mükâfatını kendi fiilleriyle kazandığını iddia etmişler ve Ehl-i sünnetin genel yaklaşımı olan lütuf düşüncesini kabul etmemişlerdir. Ancak Ehl-i sünnete göre kul, Allah'ın lütfu ve rahmeti olmadan sadece kendi fiilleri ile cennet mükâfatını hak edemez.²³¹

Mülk sûresinin **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** (Yaratan bilmez mi? O en gizli şeyleri bilir, her şeyden haberdardır.)²³² şeklindeki 14. ayetinde geçen مَنْ lafzının kulları kapsamadığını ve sadece Allah için kullanıldığını söyleyen Mâtürîdî buradan hareketle fiillerin, sözlerin ve şerrin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemiştir. Cafer b. Harb (ö. 236/850-51?) ve Ebû Bekir el-Esam (ö. 200/816) ise مَنْ'in Allah'a dönmediğini bilakis yaratılmışlara döndüğünü iddia etmişlerdir. Böylece fiillerin yaratılmış olmadığını ispat etmeye çalışmışlardır. Ancak Ehl-i sünnete göre bu yanlış bir yorumdur çünkü bu ayetin konusu vaiddir. Eğer مَنْ yaratılanlara raci olursa ayet vaîd maksadını gerçekleştirmez. Ayrıca Allah kulların gizledikleri ve açıkça yaptıkları fiilleri yaratmamış olsaydı bu durumu kulların amellerinin aleyhine delil getirmezdi. Yine bu ayet bir şeyi yaratanın, yarattığı şeyi bilmesi gerektiğine delalet etmektedir. Çünkü yaratmak yoktan var etmektir ve bir şeyi yaratanın o şeyi tüm yönleriyle bilmesi gerekir. Kul eğer fiillerini yaratmış olsaydı fiillerinin tüm detayını bildirdi ancak böyle bir durumdan bahsetmek imkansızdır.²³³

3. İrade ve Meşîet Kavramı Bağlamında Ayetlerin Te'vîli

Ef'âl-i ibâd konusunun önemli tartışmalarından biri de insanın bağımsız bir iradeye sahip olup olmadığı sorusu üzerine şekillenmiştir. Mu'tezile ve Mâtürîdîler insanın bizzat irade sahibi

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XII, 362-363.

²²⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, 364.

²³⁰ el-Ahkaf 46/14.

²³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XIII, 357; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXVIII, 13.

²³² el-Mülk 67/14.

²³³ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XV, 301; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXX, 66-67.

olduğunu ve tercihlerini bu iradeyle gerçekleştirdiğini savunurken Eş'arîler kulun iradesini Allah'ın iradesine bağlı kabul etmişlerdir. İrade sözlük anlamına göre bir şeyi dilemektir.²³⁴ Ayrıca şehvet, ihtiyaç ve emelden oluşan bir güç olarak da tanımlanan irade nefsin yapılıp yapılmayacağı konusunda karar verdiği şeye yönelmesinin adıdır. Allah için bir şeye yönelme anlamı kastedilemeyeceğinden O'nun irade etmesi doğrudan sonuç/hüküm ifade eder.²³⁵ Meşîet ise sözlüklerde irade olarak izah edilmiştir. Ancak bazılarına göre icat etme ve elde etme anlamı da taşımaktadır. Bu açıdan kelime Allah için kullanıldığında icat etmek, insanlar için kullanıldığında ise elde etmek anlamındadır. Bunun yanında insanın iradesinin Allah'ın iradesinden önce ortaya çıkabileceği, insanın meşîetinin ise ancak Allah'ın meşîetinden sonra gerçekleşebileceği kabul edilmiştir. Örneğin insan ölmeyi irade edebilir ancak Allah, insanın irade ettiği şeyi irade etmeyerek fiili gerçekleştirmeyebilir. Ama meşîet için böyle bir sıralamadan söz edilemez.²³⁶ İki kavramla ilgili zikredilen bu farklılıklara rağmen çoğunlukla irade ve meşîet kavramları eş anlamlı kabul edilerek birbirinin yerine kullanılmıştır. Her iki kavram da fiilin gerçekleşmesi için gereken şartlardan birini ifade etmektedir ancak söz konusu kavramların Allah ve kul açısından tesir gücü tartışmaya konu olmuştur.

Tefsir tarihinde meşîet tartışmalarına örnek olarak وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (Yunus 10/99) ayeti karşımıza çıkmaktadır. Ayette geçen meşîetin cebr ifade edip etmediği, Allah'ın kullarını bir fiili işlemeye mecbur bırakıp bırakmayacağı ele alınmıştır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Kâdî Abdülcebbar ve Mu'tezile'ye mensup diğer alimler ayette geçen meşîetin zorlama ifade ettiğini söyleyerek Allah'ın kulunu mecbur kılması halinde hepsinin iman edeceğini iddia etmişlerdir. Ama zorlama ile olan imanın kişiye bir faydası olmayacağından Allah bunu yapmamıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu çelişkili bir açıklamadır. Şöyle ki kâfir olan kimse küfre kâdirdir ve bu onun kâfir olmasını gerektirmiştir. Söz konusu kudret Allah tarafından yaratıldığına göre Allah'ın o kimsede küfrü gerektiren ve zorunlu kılan bir kudret yarattığını söylememiz gerekir ki bu da küfrü Allah'ın irade ettiği anlamına gelir. Ancak Mu'tezile kulun kudretinin iki zıddı yani imana ve küfre kâdir olduğunu söyleyerek bu konuda kulun iradesine alan tanımıştır. Şayet bu kudretlerden birinin seçilmesi bir müreccihe dayanmıyorsa bu batıldır, dayanıyorsa müreccih Allah veya kuldur. Müreccihin kul olduğunu kabul etmemiz teselsülü gerektirir ki bu muhaldir. Allah'ın müreccih olduğunu kabul edersek de o zaman küfrün meydana

²³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1772.

²³⁵ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

²³⁶ a.e., s. 271.

gelmesine Allah'ın sebep olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü kudreti de sebebi de O yaratmıştır. Dolayısıyla ayetteki meşîet icbar anlamında değildir. Burada mecbur kılıştan maksat Allah'ın o kişide imanı yaratmasıdır. Ama Allah onlarda imanı yaratmamıştır. Bu durum Allah'ın onlarda imanın gerçekleşmesini dilemediğini gösterir ki bu Eş'ariyye'nin yaklaşımıdır. Kulda imanın ve küfrün yaratılması bağlamında kudret ve meşîet ancak Allah'a aittir.²³⁷ Ayetin tefsiri ezeli ilim bağlamında da yapılmış ve Allah'ın imanı yalnızca ihtiyarını iman fiiline yönelik sarf edecek kimselere lütfettiği ifade edilmiştir. Kafirlerin iman etmeyeceğini bildiğinden Allah, onları bu lütuftan mahrum bırakmıştır.²³⁸ Bir sonraki ayette de Allah'ın izni olmadıkça kimsenin iman edemeyeceğinden bahsedilmektedir. Bu ayette geçen izin kelimesi; Allah'ın bilgisi, emri ve iradesi şeklinde üç vecihte yorumlanmış, Allah'ın ezeli ilminde mümin olmayacağı sabit olan kimselerin iman edemeyeceği ifade edilmiştir.²³⁹

Ehl-i sünnet alimlerinin ilahî iradenin kapsamının mutlaklığına dair zikrettikleri bir başka ayet ise *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّا لَهُمْ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِهِ مَا يُرِيدُ* (Allah dileyseydi onlar aralarında savaşırlardı ancak Allah dilediğini yapar.)²⁴⁰ ayetidir. Ayette Allah'ın meşîetine vurgu yapılarak dilediği şeyin mutlaka gerçekleşeceğinden haber verilmiştir. Bu da ilahî iradenin içinde fiili de barındırdığını göstermektedir. Allah'ın ayette bahsettiği irade ve meşîetini cebr ve zorlama olarak algılamamak gerekmektedir çünkü kelime insanların bildiği anlamda zikredilmiştir.²⁴¹ Dolayısıyla ayetten yola çıkarak hayır ve şer, iman ve küfür dahil olmak üzere hâdis olan her şey O'nun meşîetine tâbi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²⁴² *“İnşallah (Allah dilerse) demeden hiçbir şeyi yarın yapacağım deme.”*²⁴³ ayeti de bu konuda zikri geçen sem'i delillerden biridir. Ancak Kâdî Abdülcebbar bu ayette vurgulanan şeyin kulun fiilleri olmadığını, Allah'ın nebisini ve kullarını terbiye etmesi olduğunu söylemiştir. Meşîet şartının dahil olması halinde kulun söylediği şeyde yalancı konumuna düşme ihtimali kalkacağından, Allah kulunu bu noktada eğitmiştir. Ayrıca ayette geçen meşîetin anlamlarıyla ilgili olarak ilcâ meşîeti, yasaklama-engelleme meşîeti ve hakimiyet meşîeti vecihlerini zikretmiştir.²⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, Allah'ın meşîeti olmaksızın bir şeyin meydana gelmeyeceğinin kesin olmasının yanında bir istisnadan bahsetmiştir. Buna göre

²³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XVII, 173-175.

²³⁸ Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, II, 43.

²³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, VII, 116.

²⁴⁰ el-Bakara 2/253.

²⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, II, 150.

²⁴² Ebüssuûd b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezâyâ'l-kitabi'l-kerîm* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), I-V, Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, Riyad, ts., I, 382.

²⁴³ el-Kehf 18/23.

²⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşabihu'l-Kur'ân*, s. 544.

fakihlerin çoğu birinin hanımına “İnşallah sen boşsun.” demesi halinde talakın gerçekleşmeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü talakın gerçekleşmesi Allah’ın meşîetine bağlıdır ve meşîetin meydana geldiğini bilmemiz halinde talak gerçekleşir. Ancak Allah’ın meşîeti bizim için gaybıdır. Dolayısıyla insan “devr”e sebep olacak şekilde, talakın gerçekleştiğini meşîetin gerçekleşmesi halinde meşîetin gerçekleştiğini de talakın gerçekleşmesi halinde bilebilir ki böyle bir bilgi imkansızdır. Bu sebeple de fukaha inşallah ifadesinin kullanılması halinde talakın meydana gelmeyeceğini ifade etmiştir.²⁴⁵

Allah’ın iradesi ve meşîetinin bağlayıcılığına dair görüşler bu şekildeyken yukarıda da bahsettiğimiz üzere kulun iradesine dair iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Mu’tezile ve Mâtürîdî kulun kendine ait bir iradesi olduğunu öne sürerken İmam Eş’arî kulun iradesini Allah’ın iradesine bağlı bir unsur olarak kabul etmiştir. Buna ilaveten Eş’arîye’ye mensup bazı alimler kulun esasında mecbur bir varlık olduğunu söylemiş ve kulun ihtiyarını Allah’tan bağımsız olarak düşünmemiştir Mâtürîdiye ise kula cüz’î irade yetkisi vererek kulun şahsına ait bir ihtiyar alanı tanımıştır. Bu tartışmalarda daha çok *إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا* (el-Müzzemmil 73/19), *وَمَا يَذْكُرُونَ* (el-Müddessir 74/56), *إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (el-Müddessir 74/56), *وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (el-İnsan 76/30), *فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ* (el-Abese 80/12) şeklindeki ayetlerin zikri geçmektedir. Müddessir sûresindeki öğüt alma fiilini itaat olarak yorumlayan Kâdî, kulun meşîetinin ancak Allah’ın onu mükellef tuttuğu ve yapmasını istediği şeyle mümkün olduğunu söyleyerek kulun itaati ve Allah’ın meşîeti arasındaki bağa vurgu yapmıştır.²⁴⁶ Mu’tezile bu gibi ayetlerin yorumunda kulun iradesine vurgu yapmak amacıyla Allah’ın tüm kullarından hidayeti tercih etmelerini istediğini ancak insanların tercihlerini aksi yönde kullandıklarını ifade etmiştir. Ancak Eş’arî ve Mâtürîdî müfessirlere göre ayetlerde belirtilmek istenilen esas kulun öğüt almasının veya hidayete erişmesinin Allah’ın meşîeti tahakkuk ettikten sonra mümkün olduğudur. Dolayısıyla öğüdü, Allah’ın dilediği kimseler alabilmektedir.²⁴⁷ Çünkü bu müfessirler yalnızca kulun meşîetini zikri geçen fiillerin gerçekleşmesi için yeterli görmemiştir. Daha açık ifade etmek gerekirse bu ayetlerde kulun iradesinin ve meşîetinin kendi fiillerinde tek başına müessir olmadığı vurgulanmıştır. Dolayısıyla insanın fiilleri

²⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, XXI, 110.

²⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-metâ’in*, Dârü’n-Nehdati’l-Hadîse, Beyrut, ts., s. 441.

²⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlatü’l-Kur’ân*, XVI, 333; Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, III, 602.

Allah'ın meşîetinin tahakkuk etmesine bağlıdır. Tesir ve halk bakımından fiil Allah'a isnad edilirken kulun fiile müdahil olması sadece kesb yoluyla gerçekleşmektedir.²⁴⁸

Kulların fiilleri tartışmalarının tefsir tarihine yansıyan yönüyle nasıl şekillendiğini üç başlık şeklinde aktarmış olduk. Bu başlıkta nazariye ve ilgili konulara dair genel bir bilgi edinmeye yetecek şekilde sınırlı sayıda ayet üzerinde çalıştık. Tefsir tarihi açısından meseleyi ortaya koymamız Konevî'nin etkilendiği geleneği görmek adına bize veri sağlamış oldu. Seçtiğimiz ayet örneklerinden hareketle genel olarak tefsirlerde Allah'ın fiilleri tartışması Mu'tezile ile Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirler arasındaki yaklaşım farkı üzerinden yürütülmüştür. Zemahşerî'ye cevaben yapılan yorumlarda Ehl-i sünnetin Allah'ın kabih de olsa her şeyin yaratıcısı olduğu vurgulanmış ve O'nun fiillerinin bir sebeple veya amaçla tahsis edilemeyeceği dile getirilmiştir. Bu bağlamda kulların küfür veya dalalet şeklindeki fiillerinin de Allah tarafından yaratıldığı, kulun bu noktada tercih ve yönelimleriyle kâsib konumunda olduğu vurgulanmıştır. Söz konusu yorum şeklini Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirlerin hemen hepsinde görmek mümkündür. Filler konusunun şekillenmesinden önceki tefsir rivayetlerinden farklı olarak artık tefsirlerde kulun kesb olarak tercih ve yönelimleri sonucunda Allah'ın küfrü ve dalaleti yarattığından bahsedilmiştir. Tefsirlerin konuyu işleyiş şekline baktığımızda temel kaynaklar diyebileceğimiz tefsirlerde mesele tüm boyutlarıyla ele alınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu konunun tefsir tarihi açısından gözden kaçırılmayacak bir öneme sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Konevî hâşiyesini işlerken daha detaylı örneklerle ele alacağımız fiiller konusunu bu başlıkta sadece tartışmayı şekillendiren en temel ayetlerle işlemeyi yeterli gördük. Ancak ele aldığımız ayet örneklerinden yola çıkarak Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirlerinin genel itibarıyla konuyla ilgili görüş ve yöntem birliği içinde olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Aynı şeyi irade ile ilgili tartışmalar için de ifade etmek mümkündür. Ancak Mâtürîdî kulun iradesine yaptığı vurguyla İmam Eş'arî'den farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî kulun iradesinin, fiilin meydana gelmesinde tek başına yeterli olmayacağını vurgulamıştır.

²⁴⁸

Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 427; V, 441.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KONEVÎ HÂŞİYESİNDE KESB NAZARİYESİ İLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE

ALLAH’IN FİİLLERİ

Tefsir ilmi doğuşundan bu zamana kadar birçok ilme kaynaklık etmiş, ortaya çıkan kavram ve meselelere yön vermiş, aynı şekilde kendisi de söz konusu ilmî hareketlilikten etkilenmiştir. Bu açıdan bakılacak olursa, tefsir tarihi farklı disiplinlere ait teorilerin ve tartışmaların tesirinde kalarak zengin bir literatüre sahip olmuştur. Nitekim Abdülkahir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) nazım teorisi, halku'l-Kur'ân ve rü'yetullah tartışmaları bunlara örnek olarak zikredilebilir. Konumuz itibarıyla, İslâm düşünce geleneğinde en fazla tartışılan konulardan biri olan ve insanın fiilleriyle ilgili ortaya atılan "kesb nazariyesi" için de aynı durumun söz konusu olup olmadığını sorabiliriz. Yani "tefsir tarihine bakıldığında insan fiilleriyle ilgili tüm ayetler bu teoriye göre mi yorumlanıyor yoksa alternatif teoriler de yaygın olarak zikrediliyor mu?" sorusunun cevabı önem arz etmektedir. İkinci bölümde kulların fiilleri ile ilişkilendirilen ayetlerin, nazariyenin ortaya çıkmasından önce ve sonra tefsirlerde ne şekilde yorumlandığına özet olarak değinmemiz kanaatimizce bu sorunun cevabı sayılabilecek niteliktedir. Üçüncü ve dördüncü bölümde ise İsmail Konevî'nin hâşiyesinde konuyu nasıl ele aldığını, bir tefsir hâşiyesi olarak Beyzâvî tefsirinden ne ölçüde etkilendiğini ve şahsi yorumunu hangi yaklaşım üzerine oluşturduğunu tespit edeceğiz. Böylece Konevî'nin hâşiyesinde kesb nazariyesini, kulların fiilleri ile ilgili ayetleri sistematik bir şekilde ele alıp almadığını, farklı yaklaşımlara olan tavrının nasıl olduğunu ortaya koymuş olacağız. Bir başka ifadeyle "Konevî'nin hâşiyesinde insan fiilleriyle ilgili ayetlerin yorumu açısından kesb nazariyesi ne anlam ifade ediyor?" ve "Fiillerle ilgili ayetlerin yorumunda bir tutarlılıktan bahsedebilir miyiz?" sorularını da cevaplamış olacağız. Bu, bir tefsir hâşiyesinin fiillerle ilgili ayetleri açıklama biçimini ve metodunu görebilmek adına önem arz etmektedir. Ayrıca kelâm kaynaklarında zaten bütün detaylarıyla tartışılan fiiller konusunun Konevî'nin tefsir hâşiyesinde farklı veya benzer, nasıl bir yöntemle ele alındığını da tespit etmemiz mümkün olacaktır.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi İslâmî ilimlerin hepsi Kur'ân'ı kaynak olarak kullanmakta ve görüşlerin temellendirilmesinde Kur'ân'ı en kuvvetli delil saymaktadır. Dolayısıyla tarih boyunca ayetlerin yorumlanması farklı yaklaşımların doğuşuna ve gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinin temelinde etkili olan ilk unsurun lugavî tefsir olduğu, Müslümanların Kur'ân ve hadisin anlaşılması için yaptığı lugavî yorumların muhkem ve müteşabih ayetler konusunda farklı yaklaşımları ortaya çıkardığı iddia edilmiştir. Örneğin kaza ve kaderle ilgili ayetlerin lugavî yorumu cebir ve ihtiyar gibi tartışmaları doğurmuş, böylece kelâm ve fıkıh tartışmalarının temeli atılmıştır. Ama bunun aksine kabul edilen yaklaşımlar için lugavî izahların bir araç olduğu da ifade edilebilir. Çünkü lafız ve mana arasındaki karşılıklı bir ilişki vardır

ve ikisi de birbirini etkilemektedir. Bu sebeple İslâm geleneğindeki önemli teorilerin ve tartışmaların doğuşunu sadece lugavî tefsire indirgemek doğru olmaz.¹ İslâm düşüncesini etkileyen nazariyeler tefsir faaliyetlerine de yansımış ve ayet yorumlarını şekillendirmiştir. Belli başlı tefsir metinlerine baktığımızda kulların fiilleri gibi kelâm ilminin veya başka bir ilim dalının konusu olan meselelerin tartışıldığını görmekteyiz. Bu durum hâşiyelerde daha çok kendini göstermektedir. Tefsir hâşiyeleri özelinde konuşacak olursak müfessirin herhangi bir ayetin yorumunda kısaca değindiği veya sadece ima ettiği konular muhaşşî tarafından tüm yönleriyle detaylı bir biçimde ele alınmaktadır. Bu durum bize hâşiyelerdeki tahkik tavrını gösteren önemli bir özelliktir.² Biz de bu hususiyetleri göz önünde bulundurarak İsmail Konevî'nin hâşiyesinde bir kelâm konusu olan kulların fiilleriyle ilgili yorumlarını, ayetlere ve Beyzâvî'nin tefsirine yaptığı izahları ele alacağız. Ayrıca Konevî'nin nazariyeye bakış açısını hangi temellere oturttuğu ve takip ettiği yöntemi ortaya koyabilmek için müellifin hem referans aldığı hem de eleştirdiği kaynakları tespit edeceğiz. Bu aynı zamanda bize müellifin yaşadığı dönemde kullanılan kaynakları, çağdaşı olan müellifleri ve genel ilmî yaklaşımı da gösterecektir.

Tarih boyunca genelde kulların fiillerine özelde ise kesb nazariyesine dair zikredilen yaklaşımlar aynı ekol içerisinde bile değişiklikler göstermiştir. Örneğin Eş'arî çizgiyi takip eden Bâkılânî İmam Eş'arî'nin aksine kula, itaat ve masiyet olması bakımından fiilin sıfatını belirleyebileceği bir etki alanı tanımıştır.³ Aynı şekilde Cüveynî *el-İrşâd*'ında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin yaklaşımına benzer bir kesb anlayışına sahipken daha sonra kaleme aldığı *el-Akîdetü'n-nizâmiyye* adlı eserinde konuyla ilgili görüşü farklılaşmıştır. Her ne kadar Cüveynî, kudreti yaratan ve takdir edenin Allah olduğuna vurgu yapsa da kula ait olan hâdis bir kudretle fiilin meydana geldiğini, kudretin kula ait bir sıfat olduğunu söyleyerek farklı bir yorumda bulunmuştur.⁴ Dolayısıyla kesbin mahiyetine ve sınırlarına dair tek bir yaklaşımdan bahsetmemiz mümkün görünmemektedir. Bu farklı yaklaşımların Konevî'nin nazariyeyi yorumlama şekline yansiyip yansımadığı ise bundan sonra işleyeceğimiz konularda netleşecektir. Genel olarak hâşiyeye bakıldığında Konevî'nin kesb nazariyesini son dönem Mâtürîdî geleneğe yakın şekilde yorumladığını görmekteyiz. Bununla birlikte müellif herhangi bir ekol ayrımı yapmaksızın

¹ Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I, 225.

² Coşkun, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü", s. 336.

³ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 10.

⁴ Cüveynî, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fi'l-erkânî'l-İslâmiyye* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, Kahire 1992, s. 46-47.

Osmanlı müellifleri arasında yaygın olarak müracaat edilen kaynakları kullanmış ve bazı hususlarda şahsî tercihini özellikle belirtmiştir.

I. NAZARİYENİN İRTİBATLI OLDUĞU KAVRAMLARIN HÂŞİYEDEKİ İZDÜŞÜMÜ

İkinci bölümde kesb nazariyesinin ilgili olduğu kudret/istitaat, irade, tekîf gibi kavramlardan ve zikredilen kavramların fiiller konusuna etkilerinden bahsetmiştik. Bu başlıkta Konevî'nin fiillerle ilgili kesb yaklaşımının şekillenmesinde etkili olan ilgili kavramları ayetler ışığında nasıl yorumladığını işleyeceğiz.

A. HÂŞİYEDE KUDRETE/İSTİTAATA YÖNELİK TARTIŞMALAR

Fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan hususlardan birisi hiç şüphesiz kudrettir. Bu bağlamda kulun fiilini gerçekleştirirken sahip olduğu kudretin kapsamı ve mahiyeti çokça tartışılmış ve bu tartışmalar farklı görüşlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu başlıkta Konevî'nin meseleye yaklaşımını ve söz konusu farklı yaklaşımlar içerisinde hangi geleneğe tâbi olarak ayetleri yorumladığını aktarmayı hedeflemekteyiz.

Kudret sıfatı insan için kullanıldığında kişinin herhangi bir fiili yapmaya güç yetirebilmesini sağlayan unsur olarak tanımlanmıştır. Allah'ın kudreti ise aczin O'ndan nefyedilmesini ifade eder ve bu manada Allah dışındaki bir varlığı mutlak kudretle vasfetmek muhaldir.⁵ İnsanın meydana getirmeyi irade ettiği fiili yapabilmesini sağlayan istitaat; failin varlığı, fiilin tasavvuru, fiilin etkisine girebilecek bir madde ve alet gerektiren bir fiil ise alet olmak üzere dört unsurdan meydana gelmektedir. Ayrıca istitaat kudretten daha özel bir anlam taşımaktadır.⁶ Konevî'ye göre **failin fiilini yapabilmesini mümkün kılan kudret Allah'ın mahlûkudur, fiille birlikte hudûse gelmektedir ve fiilin öncesinde veya sonrasında bulunmamaktadır.**⁷ Konevî'nin kudret tanımında dikkat çeken hususlar: Kudreti hâdis kabul etmesi, kudretin sadece fiil esnasında meydana geldiğini söylemesi ve Allah tarafından yaratılmış olduğunu vurgulamasıdır. Konevî'nin zikrettiği kudret tanımı fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudreti kapsamaktadır. Bunun dışında ihtiyarî fiilden önce mevcut olan sebeplerin ve araçların uygunluğu anlamındaki kudret fiilin gerçekleşmesini sağlayan ve fiille beraber ortaya çıkan kudretten farklılık arz eder.⁸ Mutezilî Bîşr b. Mu'temir bu bağlamda kudreti bedenine indirgemiş ve bunun ötesinde kudrete dair

⁵ Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 657.

⁶ *a.e.*, s. 530.

⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 148.

⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevîd*, s. 495.

bir şey söylemek isteyen burhana ihtiyacı olduğunu iddia etmiştir.⁹ Bilindiği üzere Mu'tezile ve İmam Mâtürîdî bu manadaki kudretin fiilden önce var olduğunu kabul etmektedir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî'nin bakma eyleminin öncesinde göz, tutma fiilinden önce ise el gibi fiili önceleyen bir istitaatin olmaması durumunda fiillerin gerçekleşmeyeceğini söylemesi sebeplerin ve vasıtaların selameti anlamındaki istitaatin fiilden önce var olduğunu ifade etmesine örnek gösterilebilir. Cübbâî bundan farklı olarak Haşviyenin iddia ettiği gibi istitaat olmasaydı hiç kimsenin isyankâr olmayacağını, herkesin itaatkâr olacağını söylemiştir. Çünkü bu durumda isyan eden kimse de istitaati olmadığı için Allah'ın emrine uyarak isyan etmiş olacaktır.¹⁰

Konevî Fatiha sûresinde hamdin yalnızca Allah'a mahsus olduğunu açıklarken, hamdin olduğu yerde ihtiyarî olarak üzerine hamd edilen bir nimetin de olması gerektiğini söylemiştir. İhtiyarî fiilin ancak Beyzâvî'nin de ifade ettiği gibi hayy, kâdir ve mürîd olan bir varlıktan sâdır olabileceğini belirtmiştir. Allah'ın kudreti ise taalluku esnasında makdûratı etkileyen ezelf bir sıfattır. Bu sebeple Beyzâvî'nin kudreti, "Bir fiili yapmayı mümkün kılan şey." olarak tanımladığını eklemiştir. Allah'ın kudretiyle ilgili kâdir olan Allah'ın bir şeyi dilerse yapacağını dilemezse de yapmayacağını aktartıldığını söyleyen müellif bu açıdan kudretin, aczin nefyi olarak tanımlandığını söylemiştir. Çünkü O dilediği şeyi, dilediği şekilde yapan kâdir ve faaldir. Kudreti, hayy olan varlığın sıfatı olarak tanımlayan Konevî irade ve meşîeti de bu kapsamda kabul etmektedir.¹¹ Müellife göre istitaat kudretten daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü kudret sadece kulun bir fiili yapabilmesini sağlayan güçken istitaat bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan kudretin, vasıtaların, sebeplerin ve şartların toplamıdır. Ancak Konevî, her iki kelimeyi murad açık olduktan sonra birbirinin yerine kullanmakta bir sakınca görmemiştir.¹²

Bakara sûresindeki *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* (Şüphesiz Allah her şeye kâdirdir.) (2/20) ayetinin tefsirinde kudret bahsi birçok açıdan ele alınmıştır.¹³ Beyzâvî kudretin, bir şeyin var edilmesini sağlayan unsur olduğunu söylemiştir. Bunun yanında kudrete dair temekkünü gerektiren sıfat ve insanın fiilini yapabilmesine imkân veren hey'e şeklindeki tanımları da aktarmıştır. Allah'ın kudretinin ise O'ndan aczin neyfedilmesi ve böylece O'nun dilediğini yapabilen, dilediğini yapmayan bir kudrete sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamıyla kudret Allah'tan başka bir varlık için

⁹ Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfu ıstîhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî), I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, II, 1303.

¹⁰ Cübbai, Ebû Ali, *Kitâbu'l-Makalât* (çev. Özkan Şimşek ve dğr.), Endülüs Yayınları, İstanbul 2019, s.121.

¹¹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 179-180.

¹² a.e., I, 232.

¹³ a.e., II, 325.

kullanılamazken kâdir olan kimsenin fiilini, kuvveti ve meşîeti ölçüsünde yapabileceğini belirtmiştir. Böylece hâdisin hudûsü, mümkünün ise bekası halinde makdûr olduklarını tespit etmiştir. Ayette geçen “şey” ibaresi ise kulun kudretinin yettiği her şeyin Allah’ın da kudreti dahilinde olduğunu göstermektedir.¹⁴ Konevî Beyzâvî’nin aktardığı “temekkünü gerektiren sıfat” tanımının Ehl-i sünnetin tanımına ters düştüğünü söylemiştir. Çünkü kudretin bu şekilde tanımlanması onu hakikî sıfat olmaktan çıkartır ve emr-i itibarî (hariçte mevcut olmayan) olarak değerlendirilmesini gerektirir. Halbuki kudret Allah’ın kadîm ve hakikî bir sıfatıdır. Taalluk ettiği şeyler bazı Eş’arîlerce hâdis bazılarınca da kadîm kabul edilmektedir. Daha sonra müellif *Mevâkıf* serhinde zikredilen Mu’tezile, Ehl-i sünnet ve diğerleri tarafından kudretin fiilinin kendisiyle gerçekleştiği vücûdî bir sıfat olduğu noktasında ittifak ettikleri bilgisini aktarmıştır. Müellif insanın kudretine dair zikredilen “hey’e” ifadesinin ise araz anlamında olduğunu söylemiştir. Allah’ın dilediği şeyi dilediği şekilde yapmaya kâdir olması Konevî’ye göre hikmet ve maslahatı gözetmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda Allah mecbur olmasa bile O’nun fiilleri hikmet ve maslahatı barındırmaktadır.¹⁵ Konevî’nin bu ifadeleri İmam Mâtürîdî’nin görüşlerini benimsediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Müellif Rağıb el-İsfehânî’nin de ifade ettiği gibi mutlak manada kudret ile başkasının vasıflandırılmasının muhal olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla muktedir kelimesinin beşer için kullanılması durumunda tıpkı kadîr kelimesinde olduğu gibi bir ayırmadan bashetmiştir. Bu bağlamda muktedir Allah için kullanılırsa kadîr anlamında kul için kullanılırsa sorumlu ve “müktesib li’l-kudreti” anlamındadır. Yine, Allah’a nispetle kulun kudretinin durumundan bahsederken yaratılmışların bir fiili icad anlamında meydana getirme güçlerinin olmadığını da vurgulamıştır.¹⁶ Bu duruma örnek olarak... قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ (el-En’am 6/65)¹⁷ ayetinde geçen Allah’ın azab göndermeye muktedir olması ifadesinden hareketle Konevî, bu tarz olaylar için kulun kudretinin hiçbir etki gücünün olmadığını, vücûda getirme anlamında kudretin yalnızca Allah’a has olduğunu, kulun kudretinin ise ancak kesb yoluyla etkili olabildiğini tekrar vurgulamıştır.¹⁸ Hâdisin hudûsü ve mümkünün bekası halinde makdûr olması ifadesini Konevî, cevher ve arazın hâdis ve mümkünün kapsamında olduğunu ve her ikisinin de

¹⁴ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, I, 53.

¹⁵ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, II, 324-327.

¹⁶ a.e., II, 327.

¹⁷ “De ki: Allah size üstünüzden ve ayaklarınızın altından bir azap göndermeye kâdirdir.”

¹⁸ a.e., VIII, 143; II, 385-386.

varlıklarını sürdürebilmeleri için Allah'ın müessir kudretine muhtaç olduğunu ifade ederek açıklamıştır.¹⁹

Konevî kulun makdûrunun Allah'ın da makdûru olduğunu, kulun kudretine dair Eş'arî ve Mâtürîdî'nin yaklaşımlarını zikrederek izah etmiştir. Müellif Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kudretinin makdûruna taallukunun tesir ve yaratma yoluyla, kulun kudretinin makdûruna taallukunun ise kesb yoluyla gerçekleştiğini belirtmiştir. Bu bakımdan kulun ihtiyarıyla yaptığı fiile etkisi kesble sınırlanmış ve kesbin de Allah'ın kudretinin taalluk etmesi için bir sebep teşkil ettiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla kulun kudretinin kesb açısından tesirini kabul etmede bir sakınca yoktur. Müellif konuyu daha açık hale getirmek adına Hayâlî ve Âmidî gibi isimlere de müracaat etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin fiilden önce var olduğunu kabul ettiği organların sağlam olması ve mizacın uygunluğu anlamındaki istitaatin yanında, fiille beraber var olduğunu öne sürdüğü ve fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılacak tesirlerin tamamı olan bir başka istitaatten de bahsetmiştir. Buna cevaben Hayâlî, Fahreddin er-Râzî'nin burada hâdis kudreti kesbin kapsamına aldığını söylemiştir. Âmidî'nin ise hâdis kudretin kesb bakımından tesir gücünün olduğunu ancak bir fiilin taalluk ettiği şeylerle beraber gerçekleşmesinin Allah'ın kudretiyle hâsıl olduğunu söylediğini aktarmıştır. Bu bakımdan Âmidî'ye göre Fahreddin er-Râzî'nin fiili zorunlu kılacak kudret yaklaşımında da bir işkal olmadığını söylemiştir.²⁰ Konevî kesbin, Allah'ın kudretinin tesiri için sebep olması bakımından tesir hükmünde kabul edildiğini ifade ederek yaratma açısından hakikî müessir kudretin Allah'a isnad edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Zemahşerî de aynı ayetin tefsirinde "Allah'ın her şeye kâdir olması, imkânsız olana da kâdir olmasını kapsar mı?" şeklindeki bir soruya cevap olarak kudretin gerçekleşmesi için fiilin imkânsız olmaması gerektiğini söylemiştir. Yani zımnî olarak ayette geçen ifadenin "Mümkün olan her şeye kâdir." şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca aynı ayet bağlamında fiilin kudret sahibi olan Allah ve kula yönelik durumunun, yani aynı fiile iki farklı kudretin taalluk edebilmesi meselesinin ihtilaflı bir konu olduğunu da eklemiştir.²¹

Konevî kudretle ilgili hususları yukarıda ayette açıkça ifade etmiş ve Allah ile kulun kudretinin mahiyetini ortaya koymuştur. Mâtürîdî gibi kudreti iki kısma ayıran müellif sebeplerin ve araçların hazır olması anlamındaki kudretin fiilden önce var olduğuna dair görüşünü ayet

¹⁹ a.e., II, 329.

²⁰ Hayâlî, Ahmed, *Haşiyetü'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâid* (Mecmûatü'l-havâşî el-behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye içinde) (nşr. Abdülkerîm), I-II, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, I, 152; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, II, 330.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 209.

yorumlarına da yansıtmıştır. Nitekim müellif Âl-i İmrân sûresinin وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ (3/97) ayetinin tefsirinde سَبِيلًا (Gücü yetenin Kabe'yi ziyaret etmesi Allah'ın kulları üzerine bir hakkıdır.) (3/97) ayetinin tefsirinde Beyzâvî'nin istitaatten kastının sebeplerin ve araçların uygunluğu olduğunu söylemiştir. Müellif teklîfin sıhhatinin bu unsurlara dayandığını ve ayette kastedilen istitaatin fiilin gerçekleşmesinin şartı olan istitaat değil sebeplerin ve araçların elverişli olması anlamındaki istitaat olduğunu ifade etmiştir. Çünkü fiilin gerçekleşmesinin şartı olan istitaat fiille meydana gelirken fiilin öncesinde ve sonrasında bulunmaz. Ayrıca istitaat ile ilgili gönüllü olarak bir fiili celb etmek (istid'a) anlamının da olduğu söylenmiştir. Bundan kasıt ise iradedir ve irade de kudreti gerektirir.²² Konevî, الْقُدْرَةُ الْمُمَكِّنَةُ وَالْمُيسِّرَةُ (en-Nisa 4/25) ayetinde istitaat kelimesini (mümkün kılan ve kolaylaştıran kudret) şeklinde tanımlamıştır.²³ Bu tanım bize müellifin Hanefî usul çizgisini takip ettiğini göstermektedir. Çünkü Hanefiler teklîfin şartı sayılan kudreti bu şekilde "mümekkine" ve "müeyyire" olarak ikiye ayırmışlardır. Kudret-i mümekkine sebeplerin ve bedeninin selameti, herhangi bir engelin bulunmaması gibi bir fiili gerçekleştirmek için gerekli olan kudret anlamında iken kudret-i müeyyire fiilin kolayca yapılmasını ve devamlılığını sağlayan kudrettir. Ayrıca teklîfin devamlılığı bu kudrete bağlıdır.²⁴

İstitaatin Kur'ân'daki kullanımlarına örnek olarak Konevî ve Beyzâvî, مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَبْصُرُونَ (el-Hud 11/20) (Onlar ne işitebiliyorlar ne de görebiliyorlar.) ayetinde zikredilen istitaatin istiare sanatı kullanılarak körlük ve sağırlığın, hakkı işitmeme ve görmeme anlamında olduğunu söylemiştir.²⁵ Zemahşerî ise bu ayetin Mücbire tarafından kulun istitaatinin olmadığına delil olarak kullanıldığını aktarmıştır.²⁶ Konevî'nin sıklıkla müracaat ettiği Tîbî ise İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 638/1284) *İntisaf*'ını referans göstererek Ehl-i sünnetin, yaratma bakımından istitaati Allah'a tahsis etse bile kulun kendisine ait bir istitaatinin varlığını kabul ettiğini aktarmıştır. Bu bağlamda Tîbî, Hud sûresinin 20. ayetinde geçen مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ ifadesinin ta'lil anlamında isti'naf cümlesi olarak açıklanabileceğini söylemiştir. İsti'naf cümlesi esas alınarak yorumlandığında ayet, bahsi geçen kimselerin kendilerine verilen azabın iki kat arttırılması gibi hususları işittiklerinde üzüntü içinde o duruma nasıl düştüklerini sorgulamalarını ifade etmektedir. Onlara cevaben de Allah'ın

²² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, VI, 244-245.

²³ a.e., VII, 112.

²⁴ Bardakoğlu, Ali, "Kudret", *DiA*, Ankara 2002, XXVI, 318.

²⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, X, 54.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 188.

bu kimseleri ahirette hüsrana uğrayacak ve hakka inanmayacak şekilde kalpleri mühürlenmiş, hakka ve tevhide duyarsız olacak şekilde kulakları sağır ve gözleri kör kimseler olarak yarattığı söylenmiştir.²⁷ Mâtürîdî ayetin tefsirinde Mu'tezile'ye ait iki vecihten bahsetmiştir. İlkine göre ayette bahsedilen istitaatin yokluğu, işitebilen ve görebilen failine ağır gelmesi sebebiyle fiile güç yetirilememesini ifade etmektedir. İkinci veçhe göre istitaatin yokluğu, hakkı işitip görme noktasında failin sanki kör ve sağırmış gibi tavır takınmasıdır. Bu da tıpkı *فَأَنَّهُ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ* (Gerçek olan şu ki, gözler kör olmaz fakat göğüslerdeki kalpler kör olur.) şeklindeki Hac sûresinin 46. ayetinde geçen körlük gibidir. Kulakları ve gözleri sağlam olduğu halde hakkı işitememeleri ve görememeleri fiilin gerçekleşmesi için gerekli olan istitaatlerini kullanmadıklarını göstermektedir.²⁸ Sonuç olarak Konevî'nin yorumlarını tefsir geleneğinde zikredilen yorumlarla birlikte ele aldığımızda müellifin, istitaat ve kudret kavramlarının zikredildiği ayetlerin tefsirinde yaklaşımının Eş'arî ve özellikle de Mâtürîdî çizgiye mensup müfessirlerin yaklaşımıyla uyuştuğunu görebilmekteyiz. Anlatılmak istenilen husus açık olduğu takdirde kudret ve istitaat kavramlarının birbirinin yerine kullanılabileceğini söyleyen müellif mutlak anlamda müessir kudreti Allah'a atfetmiştir. Kudretin Allah'ın kadîm bir sıfatı olduğunu, Allah'ın kudretinin yaratma şeklinde tecelli ederken kulun kudretinin ancak kesb olarak gerçekleştiğini vurgulamıştır. Öte yandan kesb olarak tahakkuk eden kulun kudretinin yalnızca Allah'ın kudretinin taalluk etmesi noktasında sebep olması bakımından tesire sahip olduğunu kabul etmiştir. Fiilin gerçekleşmesini sağlayan istitaatin fiille beraber olduğunu ve teklîfin gerçekleşmesi için fiilin öncesinde bulunan sebeplerin ve vasıtaların uygunluğu anlamındaki istitaatin var olması gerektiğini vurgulamıştır.

B. İRADE VE MEŞÎET KAVRAMLARININ ZİKREDİLDİĞİ AYETLERE DAİR İZAHLAR

İnsan fiillerine dair farklı görüşlerin oluşmasının temelinde yatan en önemli kavramlardan ikisi irade ve meşîet kavramlarıdır. Mezheplerin ortaya koyduğu irade teorileri aynı zamanda onların kulu fiilinde ne derece özgür kabul ettiklerini de belirlemiştir. Bu bakımdan Konevî'nin irade ve meşîet ile ilgili yaklaşımını tespit etmek kulun fiilleriyle ilgili yaklaşımını temellendirmek açısından önem arz etmektedir.

²⁷ Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah, *Fütûhü'l-gayb fî'l-keşfi an kınâ'i'l-rayb* (thk İyad Ahmed el-Gavc, Cemil Benî Atâ), I-XVII, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Dübey 2013, VIII, 43-45.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, VII, 151.

1. Ayetler Bağlamında Konevî'nin İrade Kavramına Dair İzahları

Müellifin irade kavramına değindiği ayetleri te'vîlinden hareketle bu başlığı üç alt başlık altında incelemek verilerin düzenli bir şekilde aktarılması açısından daha uygun olacaktır. Çünkü ayetlerin bağlamı gereği Konevî, iradeyle ilgili farklı boyutlara değinerek konuyu geniş bir şekilde tartışmıştır.

a. İrade Tanımı

Konevî irade, kaza, meşîet gibi kavramların anlamlarıyla ilgili olarak birçok kaynaktan alıntı yapmıştır. Bu kaynaklar arasında sıklıkla atıfta bulunduğu eser Rağîb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ı olmuştur. Söz konusu kaynakta irade, “bir şeyi istemek konusunda çabalamak/bir şeyin peşinden koşmak” anlamındaki راد\يرود kökünden türeyen bir kelime olarak tanımlanmıştır. Esasında kelimenin anlamı “şehvet, ihtiyaç ve emelden oluşan kuvvet” olmakla birlikte kelime “yapılması veya yapılmamasına hükmedilen bir şeye nefsin meyletmesi” şeklinde isim yapılmıştır. Bu bağlamda “bir şeyin peşinden koşmak” şeklindeki kelimenin kök anlamı “nefsin meyli” olarak ıstılah anlamının şekillenmesine etki etmiştir. Ayrıca kelime nefsin bir şeye yönelmesi olarak fiilin başlangıcı için kullanılabileceği gibi bir şeyin yapılmasına veya yapılmamasına yönelik hükümle ilgili olarak fiilin neticesi için de kullanılabilir.²⁹ Ancak Konevî bu tanımın mücmel olduğunu ve bazı hususları ihmal ettiğini söylemiştir. Daha sonra kendi mezhebi olan Hanefiler nazarında iradenin **ihtiyârî olarak nefsin bir şeye meyletmesi** olduğunu, Beyzâvî'nin mezhebi olan Şâfiîlerin ise bu meyli gayri ihtiyârî bir meyil olarak kabul ettiğini ifade etmiştir. Ardından da en fazla müracaat ettiği kaynaklardan biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iradenin kadîm ve hâdis olarak nasıl tanımlandığını aktarmıştır.³⁰ Buna göre kadîm irade, Allah'ın fiillerinden birine taalluk ettiğinde söz konusu fiilin meydana gelmesini gerektirir. Ancak Allah'ın iradesi başkasının fiiline taalluk ettiğinde fiilin meydana gelmesinin zorunluluğuyla ilgili olarak Mu'tezile farklı bir görüş belirtmiştir. Böyle bir iradeyi emir olarak değerlendiren Mu'tezile mensuplarına göre asilerde olduğu gibi iradenin aksine emredilenin meydana gelmesi zorunlu değildir. Hâdis iradenin murad edilen şeyin varlığını zorunlu kılmayacağı ise ittifakla kabul edilmiştir.³¹

Müellifin Bakara sûresinin 26. ayetinde geçen وَمَا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا (Kâfirlerle gelince onlar; “Allah örnek olarak bununla neyi irade ediyor?” derler.) (2/26) ifadesinden hareketle iradeye

²⁹ Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 371.

³⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, III, 37.

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 456-458.

dair açıklamalarda bulunmuştur. Ayetin tefsirinde Beyzâvî iradeyi, “kişinin bir fiile eğilimi ve meyletmesi” olarak tanımlamış ayrıca kuvveti söz konusu yönelmenin/iradenin başlangıcı kabul edenlerin olduğunu söylemiştir. Konevî, Beyzâvî’nin bu tanımının iradenin istılahtaki anlamı olduğunu vurgulamış sonrasında ise Beyzâvî’nin söz konusu yönelimi fiil ile kısıtlamasını, kadîm iradenin terke (bir şeyi yapmamaya) müteallik olamayacağının göstergesi kabul etmiştir. Allah’ın iradesinin terke müteallik olamayacağı hususunun *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta da bu şekilde işlendiğini ekleyen müellif kulun iradesinde böyle bir kısıtlamanın olmadığını, yani kulun iradesinin bir şeyi yapmamayı da kapsayabileceğini söylemiştir.³² Yukarıda zikredilen iki tanımdan ilki yani meyl anlamındaki iradenin fiille birlikte olduğunu, ikincisinin ise fiilden önce var olduğunu söyleyen Beyzâvî’nin ifadelerine ek olarak Konevî, söz konusu meylin Eş’arîler tarafından fiili zorunlu kılmadığının kabul edildiğini söylemiştir. Konevî meyl anlamındaki iradenin fiille beraber gerçekleşmesinin zât açısından değil zaman bakımından olduğunu söyleyerek bu noktada bir takyidden bahsetmiştir. Çünkü zâtî olarak iradenin, fiile yönlendiren bir unsur olması dolayısıyla fiilden önce gelmesi gerekmektedir. Bu nedenle Beyzâvî “zâtî olarak meylin önceliği var” derken zamansal olarak yönelme anlamındaki meylin fiille birlikte olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımın aksine, Beyzâvî’nin irade tanımında zikrettiği meylin mezhebi olan Eş’arîlerce ihtiyarî kabul edilmediğini özellikle söyleyen müellif bu konuda takip ettiği ekolü açıkça belirtmiştir. Son olarak müellif Eş’arî ve Mâtürîdî arasında insan iradesine dair en bariz farklılıklardan olan iradenin yaratılmış kabul edilip edilmediği tartışmasına değinmiştir. Cüz’î irade başlığı altında daha detaylı işleyeceğimiz üzere müellif kendi mezhebi olan Hanefî-Mâtürîdî gelenekte iradenin yaratılmamış, kuldan kaynaklanan itibarî bir sıfat olduğunu ifade ederken Eş’arîler açısından iradenin mahlûk ve mevcut bir sıfat kabul edildiğini aktarmıştır.³³

Beyzâvî iradeyi ilimle aynı anlamda kabul edenlerin olduğundan bahsetmiş ancak sonrasında doğru olan yaklaşımın iradenin, “güç yetirilen iki şeyden birini diğerine tercih etmek” şeklinde tanımlamak olduğunu söylemiştir. Konevî iradeyi ilim olarak tanımlayanların Câhiz, Ebü’l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044), Nazzâm, Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf gibi isimler olduğunun aynı şekilde filozofların da bu görüşü kabul ettiğinin bilgisini vermiştir. Daha sonra tercih anlamındaki görüşün Ehl-i sünnetin görüşü olduğunu, buna göre kadîm iradenin; vücûdî, zâtî, kadîm ve Allah’ın nefsiyle kâim olan bir sıfat olduğunu, taalluk ettiği şeylerin (murad) ise hâdis olduğunu eklemiştir. *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta da geçtiği üzere Allah’ın iradesi kendi fiillerinden birisine taalluk

³² Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, III, 36.

³³ a.e., III, 37.

ettiğinde bu murad artık zorunlu olarak var olurken kadîm iradenin başkasının fiiline taalluk etmesi ihtilaflı bir konu olmuştur. Bu bağlamda Mu'tezile iradeye emir manası vererek kadîm iradenin başkasının fiiline taalluk etmesinin söz konusu kimseye emir verildiğinin ifadesi kabul etmiştir. Çünkü emir tıpkı Allah'ın asilere iman etmeyi emretmesine rağmen onların kâfir olarak kalmalarında olduğu gibi emredilen şeyin var olmasını zorunlu kılmaz. Hâdis iradenin muradı zorunlu kılması gibi bir durumdan bahsedilemeyeceği ise ittifakla kabul edilmiştir.³⁴ Bununla birlikte müellif, Beyzâvî'nin tercih şeklindeki tanımını te'vîl etme ihtiyacı hissetmiştir. Çünkü Allah'ın iradesi; zatıyla kâim, kadîm ve ezeli bir sıfattır ancak tercih fiili ve hâdis bir sıfattır. Bu noktada müellife göre tercihi, iki makdûrdan birini seçen bir sıfat olarak değil de irade sıfatının taalluku olarak kabul etmemiz gerekmektedir. Dolayısıyla Beyzâvî iradeyi; tercihi zorunlu kılan, Allah'ın zatıyla kâim olan ezeli ve edebî bir sıfat olarak tanımlamıştır.³⁵

Bakara sûresinin 21. ayetinde geçen لَعَلَّ edatının izahını yaparken Beyzâvî'nin önemli muhaşşilerinden Sa'di Çelebi (ö. 945/1539) Mu'tezile'ye göre edatın, Allah için kullanıldığı takdirde irade manasını taşıdığını söylemiştir. Çünkü Allah tekîfe muhatap kıldığı kullarından iman etmelerini irade etmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre bir şeyi emretmek iradeyi gerektirir ve onlar muradın iradeden sonra gelebileceğini kabul ettiklerinden tüm mükelleflerin iman etmemesinde, iradenin gerçekleşmemesi açısından bir sakınca görmemektedirler. Yine bazı Mutezilîler bir fiilin mükelleften irade edilmesini fiildeki maslahatı bilmekten ibaret saymışlardır. Buna göre söz konusu bilgi ya kişinin fiili kendisinin yapmasına veya o fiili başkasının yapmasını talep etmeye sevk eder. Bu sâiki bazıları داعية olarak³⁶ bazıları ise emir olarak isimlendirmiştir.

³⁴ a.e., III, 39.

³⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, III, 39-40.

³⁶ داعية kavramı Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi yalnızca fiildeki maslahatı bilmeyi ifade etmemektedir. Râzî söz konusu kavramı sıklıkla kullanmakta ve kudretin fiilde müessir olabilmesi için dâînin varlığını şart koşturmaktadır. Ona göre fiilin gerçekleşmesi için kudretin yanında dâîlerin de olması gerekmektedir ve bu dâîler Allah tarafından yaratılmıştır. Nitekim En'am sûresinin وَأَبْصَارُهُمْ أَفْئِدَتُهُمْ... "Onların kalplerini ve gözlerini çeviririz..." (6/110) ayetinin tefsirinde küfrün ve imanın Allah'ın kazasıyla olduğunu söyleyen müfessir, fiili yapmaya veya yapmamaya kâdir olan kudretin ve rûhânın gerçekleşmesini müreccih olan dâînin varlığına bağlamıştır. Söz konusu dâînin Allah tarafından yaratıldığını aksi takdirde teselsülün meydana geleceğini ifade etmiştir. Görüşünü teyit etmek amacıyla Hz. Peygamber'in (s.a.) "Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır, onu dilediği gibi çevirir." hadisini aktaran Râzî, tıpkı hadiste zikredildiği gibi kalbin fiil ve terk arasında durduğunu söylemiştir. Şayet kalpte fiile sevk edecek dâî meydana gelirse kalp fiili yapmayı tercih eder, terke sevk edecek dâî olursa da terki tercih eder. Fiil ve terk şeklindeki her iki dâî de Allah tarafından yaratılmıştır. (Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, IX, 10-11; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XIII, 154-155.) Râzî dâî konusunda kulun etkisiz olduğunu, Allah'ın yarattığı dâîye göre fiilini gerçekleştirdiğini söylerken Konevî'nin irade konusunda görüşlerini takip ettiği Sadrüşşerîa fiile sevk eden dâîlerin fiilin gerçekleşmesi için zorunlu olmadığını bazen fiillerin sâiksiz de gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre kul kendisinde olan bir irade ile tercih

Ancak Sa'di Çelebi'ye göre doğru olan Ehl-i sünnetin ve Basra Mutezilîlerinin çoğunluğunun kabul ettiği iradenin kudretten ve ilimden farklı bir şey olduğu, vuku' bakımından iki makdûrdan birinin tahsisini/tercihini gerektirdiği yaklaşımıdır.³⁷ Ayrıca müellif irade kavramının Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine emirden farklı olduğunu Yunus sûresinin وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ şeklindeki 25. ayetinde vurgulamıştır. Bu ayette Allah'ın herkesi selamet yurduna davet etmesi esasında bir emirdir. Müellife göre mezkûr emri O'nun iradesi olarak te'vîl edemeyiz çünkü Allah irade ettiği takdirde tüm kullarının selamet yurduna yönelmesi ve hidayete ermesi zorunlu olur. Dolayısıyla ayetin devamında Allah, hidayeti meşîetine bağlayarak tahsiste bulunmuş ve emri ile iradesinin farklı olduğunu göstermiştir.³⁸

İradeye hamledilen bir başka anlam da rıza olmuştur. إِنَّ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (ez-Zümer 39/7) (Eğer küfre düşerseniz bilin ki O'nun size ihtiyacı yoktur ve O kullarının küfre düşmesine rıza göstermez.) ayetinde rıza fiili Mu'tezile tarafından irade şeklinde yorumlanmıştır. Müellife göre ayette geçen rıza kelimesi bu şekilde yorumlandığında küfrün Allah'ın iradesi ile gerçekleşmiş olacağı sonucunu doğurmaktadır. Nevevî gibi bazı Eş'arîlerin de bu yaklaşımı benimsemesini eleştiren Konevî, Hanefî ve Şâfiîlerin ayette geçen rızanın irade ile tefsir edilmesini doğru bulmadıklarını söylemiştir.³⁹ Zemahşerî Bakara sûresinin 26. ayetinin tefsirinde iradenin kerahetin zıddı olduğunu ayrıca nefsin ve kalbin bir şeyi talep etmesi veya bir şeye yönelmesi anlamında kullanıldığını söylemiştir. Kelamcılara göre irade ise hayat sahibinde olan ve fiilin hangi şekilde meydana geleceğine yön veren bir haldir. Ancak Allah'ın iradesi konusunda farklı görüşler vardır. Bazıları Allah'ın bizim irademiz gibi bir şeye yönelip kastetme şeklinde bir iradeye sahip olduğunu söylemiştir. Başka bir yaklaşıma göre O'nun iradesi zorlama ve hata olmaksızın fiillerini gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Allah'ın kullarının fiillerini (iman, salih amel gibi) irade etmesi ise kullarına bu fiilleri emretmesi şeklindedir.⁴⁰ Tefsirlerde sıklıkla atıf yapılan irade tanımlardan birisi de yine aynı ayete dayalı olarak Fahreddin Râzî'nin yapmış olduğu tanımdır. Râzî iradeyi, "akıl sahibi kimsenin nefsinde varlığını bildiği; iradesi ile ilmi, kudreti, elemi ve lezzeti

edebilme kabiliyetine sahiptir dolayısıyla da dışarıdan bir müreccih ihtiyaç duymamaktadır. (Köksal, Âsım Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkîliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2012, s. 39.)

³⁷ Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Şahin), I-VIII, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 371; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, II, 369.

³⁸ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, IX, 438.

³⁹ a.e., XVI, 482.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 243-244.

ayırt etmesini sağlayan mahiyet” olarak tanımlamıştır. Kelamcıların iradeyi vuku’ değil ika’ bakımından bir tarafın diğerine tercih edilmesi olarak tanımladıklarını, ika’ kaydının düşülmesiyle iradenin kudretten ayrı tutulduğunu eklemiştir.⁴¹ Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) iradeyi Fahreddin er-Râzî’nin ifadelerini kullanarak tanımlamış, lugavî olarak da kalbin bir şeye meyletmesi olduğunu söylemiştir.⁴² İbn Kemal ise iradenin kudretle birleşmesi sonucu ihtiyarın ortaya çıkacağını ifade etmiştir.⁴³

Ayetlerde geçen irade fiiline müfessirler tarafından bağlama uygun olarak emir ve rıza dışında farklı anlamlar da verilmiştir. Yine çeşitli fiillerin irade anlamına geldiği söylenerek ayetler irade tartışmaları etrafında yorumlanmıştır. Bu örneklerden birisi إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ أَمِنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (Müminler arasında ahlaksızlığın yayılmasını isteyenlere dünyada ve ahirette elim bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.) (en-Nûr 24/19) ayetinde geçen يُحِبُّونَ fiilini Beyzâvî’nin يريدون olarak tefsir etmesidir. Konevî iradede daha özel bir manaya sahip olan muhabbetin, içinde hayrı barındıran irade anlamına hamledilmek suretiyle mecazen irade şeklinde tefsir edildiğini söylemiştir. Buna göre muhabbet a’yâna müteallik iken irade fiillere mütealliktir ve bu iki kelimenin birbiri yerine kullanılması mecaz veya kinaye yoluyla olabilir. Ancak bu yaklaşım Konevî’ye göre zayıf. Çünkü salih amellere yönelik muhabbet ve muhabbetin bu gibi fiillere taalluku nassta görüldüğü üzere yaygın bir kullanımdır ve bir şeyin yaygın olarak kullanılması hakikî manaya hamledilmesini gerektirir. Bununla birlikte ayette zikredildiği gibi kabih fiillerin muhabbet ile kullanımı çok rastlanılan bir durum değildir. Bu sebeple Beyzâvî müminler arasında ahlaksızlığın yayılması gibi kabih bir fiilde muhabbeti irade ile te’vîl etmiştir. Ancak bu durumda ayette muhabbet olarak zikredilen irade te’vîlinin mahiyeti kapalı kalmıştır. Dolayısıyla Konevî bu iradeyi, azm-i musammem⁴⁴ kavramı etrafında iki ihtimale göre

⁴¹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, II, 150.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, I, 269.

⁴³ İbn Kemal, Ahmed Şemseddin, *Tefsîru İbn Kemal* (nşr. Mahir Edib Habbuş), I-IX, Mektebetü’l-İrşad, İstanbul 2018, I, 124.

⁴⁴ Azm-i musammem; fiilin gerçeklemesi sürecinde niyet ve kasıt aşamasını da barındıran, sorumluluğun başladığı nokta kabul edilmiştir. Kişi kötü bir fiili yine iyi olmayan bir niyetten dolayı yapamamış olsa dahi azminden ötürü sorumlu tutulmuştur. Nazzâm, Ebû’l-Hüzeyl gibi bazı Mutezilîler iradeyi azim ve kasıt olarak iki aşamaya ayırmışlar, azim ve fiil arasında kişinin azminden dönmeye fırsat tanıyacak kadar bir zaman farkı olduğunu savunmuşlardır. Kasıt ise fiilin yapıldığı zamana bitişiktir ve fiil kasıt aşamasındaki irade ile o anda meydana gelir. Müteahhir dönem sünî kelamcılar bu kasıt halindeki iradeye azm-i musammem demişler ve Eş’arîlerin kesb kavramıyla aynı anlamda kullanmışlardır. (Çağrı, Mustafa, “Azm”, *DîA*, İstanbul 1991, IV 328.) Buna göre kul fiile azmettiği zaman Allah o fiili yaratır. Dolayısıyla fiilin hareket olarak meydana gelmesi Allah’a, mahiyet olarak iyi veya kötü olması kula ait bir husustur. (İbnü’l-Hümmam, Kemâleddin b. Ebî Şerif, *Kitâbu’l-müsâmere fî şerhi’l-müsâyere fî ilmi’l-keîlâm*, el-

açıklamıştır. İlkine göre azm-i musammemin kişide sorumluluk doğurduğunu kabul edenler için ayette geçen muhabbet ıztırârî değil ihtiyarîdir ve bu ihtiyarîlik muhabbetin irade olarak tefsir edilmesine zemin hazırlamıştır. Ancak masiyete yönelik azm-i musammemin sorumluluk doğurmadığını savunanlara göre ayette geçen muhabbetin sorumluluk ifade etmesi için fiile bitişik irade olarak kabul edilmesi gerekmektedir ve bu Ehl-i sünnetin yaklaşımıdır. Çünkü onlara göre azm-i musammemde fiil gerçekleşmezken fiile mukarin iradeyle fiil gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ayette geçen muhabbet bu anlamda irade olarak yorumlanmış olabilir.⁴⁵ Konevî, Beyzâvî'nin "Allah kalpte olanla da kişiyi cezalandırır" şeklindeki tefsirini, Gazzâlî'nin "fiil gerçeklemezse bile musammem niyet ceza ve mükâfata sebep olur" şeklindeki görüşüne dayanarak yaptığını söylemiştir. Bununla birlikte müellife göre Beyzâvî, söz konusu iradeyi her iki anlama gelecek şekilde kullanmış olabilir. Konevî ikinci yaklaşımı daha uygun bulsa da ilkinin tehdit olarak daha etkili olduğunu ifade etmiştir.⁴⁶ Konevî'nin ifadelerinin aynısına Şihâb'da rastlamaktayız. Müellif bu ayetle ilgili açıklamalarının önemli bir kısmını Şihâb'dan almıştır. Bunlara ilaveten Şihâb Beyzâvî'nin muhabbeti irade ile tefsir etmesinin ayette geçen fiilin vukuuna dair bir işaret olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Müellif irade kavramını azm kavramı ile mukayese ederek, mezkûr ayette iki kavramın mahiyet farkını ortaya koymuştur.

Bakara sûresinin "İçinizdekini gizleseniz de açıklasanız da Allah sizi onula hesaba çeker." (el-Bakara 2/284) ayetinin açıklamasında da kulun sadece aklına gelen şeyle hesaba çekilmeyeceğini söyleyen müellif; konuyla ilgili Gazzâlî'nin hâtır, meyl, itikad ve azm şeklindeki kavramlara dair açıklamalarına müracaat edilebileceğini söylemiştir. Gazzâlî azmin muahazayı gerektirdiğini; kul Allah'tan korktuğu için azmettiği kötü bir fiili yapmaktan vazgeçerse ona hasene yazılacağını, başka bir nedenle vazgeçerse seyyie yazılacağını söylemiştir.⁴⁸ Bu bağlamda Yusuf sûresinin وَلَقَدْ

هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا (Kadın onu arzu etmişti (şayet Yusuf da Rabbinin burhanını görmeseydi) onu arzu edecekti.) (12/24)

Mektebetül'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2006, s. 116-117.) Beyzâvî de kulun fiilinin, Allah'ın iradesi ve fiile sevk eden azm-i musammem olmadan gerçekleşmeyeceğini söylemiştir. (İsnevî, Ebû Muhammed Cemalettin Abdürrahim b. el-Hasan, *Nihayetü's-suûl fi şerhi minhaci'l-vusul*, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, I, 204.)

⁴⁵ Konevî'nin azm-i musammem kavramına yönelik açıklamalarının aynısını *Şerhu'l-mevâkıf*'ta da görmekteyiz. Buna göre Nazzâm, Ebû'l-Hüzely ve bazı Basra Mu'tezilîleri hâdis iradenin, bir fiili yapma kasdını barındırması halinde muradın zorunlu olarak gerçekleşeceğini ve bu kastın azimden farklı olduğunu iddia etmiştir. Çünkü azim muradı zorunlu kılmaz. Bu sebeple fiili önceleyen azim iradeden farklıdır ve muradı zorunlu kılmazken, fiile bitişik irade yani kasıt muradı zorunlu kılar. Cürcânî bu açıklamalarından sonra Eş'arîlerin de azmi ve iradeyi birbirinden farklı kabul ettiklerini belirtmiştir. (Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 458.)

⁴⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XIII, 296-298.

⁴⁷ Şihâbuddin el-Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, VI, 366.

⁴⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmî'd-dîn* (nşr. Abdullah el-Hâlidî), I-V, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts., III, 50-51; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, V, 495.

ayetine geçen hemm⁴⁹ fiilini izah etmek adına yazın oruç tutan bir adamın tabiatı gereği soğuk suyu içmeyi isteyeceğini ancak dininin oruçlu kimseyi bu fiilden alıkoyduğunu örnek vermiştir. Bu ayette Hz. Yusuf'u da nefsinin yöneldiği fiilinden alıkoyan şey Rabbinin burhanını görmesi olmuştur.⁵⁰ Müellif aynı kavramı *وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ* (el-Hacc 22/25) (Mescid-i Haram'dan alıkoyanlara ve orada zulmedenlere elim bir azap tattırırız.) ayetinde geçen irade fiili için de kullanmıştır. İradenin iki makdûrdan birini diğerine tercih etmek şeklindeki ıstilahî anlamının yanında sorumluluk doğurduğu söylenilen musammem masiyet olarak da iradenin tanımlandığını belirtmiştir. Öte yandan ayette kastedilen iradenin bu anlamda olmadığını söylemiştir. Çünkü musammem iradenin sorumluluk doğurup doğurmadığı tartışmalı bir konudur ve kesin olarak büyük günah kapsamında değerlendirilemez. Dolayısıyla müellife göre ayette geçen *نُذِقْهُ* fiilini, kesin olarak büyük günah sayılmayan bir fiil için kullanmak doğru değildir.⁵¹

b. Ayetlerde Zikredilen Kelime veya Edatlardan Hareketle Allah'ın İradesinin Mahiyeti

Allah'ın iradesiyle ilgili Konevî hâşiyesinde ve tefsir literatüründe belirgin şekilde görülen ifadelerden birisi O'nun bir şeyi irade etmesi durumunda irade edilen şeyin mutlaka gerçekleşeceği olmuştur. Konevî birçok ayetin tefsirinde bu görüşünü vurgulamak adına tehallûf kelimesini kullanmıştır. Bununla Allah'ın iradesini bir murad üzerine tahsis ettiğinde söz konusu muradın gerçekleşeceği ifade edilmektedir. Konevî *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ* *لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* (Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki sakınasınız)⁵² ayetinde geçen *لَعَلَّ* edatının Beyzâvî'nin "ummak" şeklinde tefsir etmesi üzerine bu anlamın her şeyi bilen Allah'a hakikî manada nispet edilmesinin imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Bazı hâşîye yazarları, sebeplerin ve sâiklerin bir araya gelmesinden sonra Allah'ın takvayı kullarından talep etmesi anlamında edatın istiare yoluyla ummaya hamledilebileceğini ve Beyzâvî'nin kastının bu olduğunu ifade etmiştir. Ancak Konevî'ye göre Beyzâvî'nin tefsirinin temsilî istiare olarak değerlendirilmesinde bir sakınca olmamakla birlikte müfessirin ifadeleri bu şekilde açıklandığında i'tizâlî yoruma kapı aralaması sebebiyle sorun teşkil etmektedir.⁵³ Zemahşerî

⁴⁹ Istilahî olarak "kalbin herhangi bir şeye yönelmesi" şeklinde tanımlanmıştır. (Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1744) Aynı şekilde nefsin ihtiyar olmaksızın temayülü olduğu ifade edilerek bu aşamada iradenin henüz gerçekleşmediği vurgulanmıştır. (Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, X, 293.)

⁵⁰ a.e., X, 293.

⁵¹ a.e., XIII, 46.

⁵² el-Bakara 2/21.

⁵³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, II, 369.

ayette geçen edatın hakikî değil mecaz olarak zikredildiğini, mutlak bilgiye sahip Allah için hakikî anlamda ümit etmenin kullanılmasının caiz olmadığını söylemiştir. Zemahşerî'ye göre Allah kullarını kendisine ibadet etsin diye yaratmış, onlara akıl, şehvet, kudret ve imkân vermiş, hayır ve şerri göstererek onlardan takvayı tercih etmelerini irade etmiştir. Ayetteki edat bu iradeye yöneliktir ve dolayısıyla onlar takva sahibi olmaları irade edilen kimselerdir, tıpkı *لِيَبْلُوكُمُ أَيُّكُمُ أَحْسَنُ* (Amel bakımından hanginizin daha iyi olduğunu sınamak için...) ⁵⁴ ayetinde olduğu gibi seçimlerinde muhayyerlerdir. ⁵⁵ Konevî bu noktada Zemahşerî'nin edata irade anlamı vermesinin itizâlî bir yaklaşım olduğunu, kula ihtiyarın verilerek onlardan takvanın beklenmesinin talep anlamında kullanıldığını, iradenin bundan farklı bir mana ifade ettiğini söylemiştir. Çünkü Ehl-i sünnet alimlerine göre Allah bir şeyi irade ettiğinde murad gerçekleşir, murad iradeye tehallûf etmez. Dolayısıyla Allah onlardan takvayı irade etseydi bunun mutlaka gerçekleşmesi gerekirdi. Ama insanların çoğu takva sahibi değildir. Dolayısıyla ayette geçen edat Allah'ın irade etmesi anlamında değil talep anlamında kullanılmıştır. Çünkü talepte ve talep anlamındaki iradede, matlubun talepten sonra gelmesinde bir sakınca yoktur. Mu'tezile Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleşmeme ihtimalini caiz kabul ettiklerinden söz konusu edata irade anlamı vermekte bir sorun görmemiştir. ⁵⁶ Mâtürîdî edata *كَيِّ* anlamı vererek irade ile ilgili tartışmalara dair herhangi bir şey söylememiştir. ⁵⁷ Şîî müfessir Tabersî ise Zemahşerî'nin *Keşşâf*'inden alıntı yaparak edatı mecazen irade anlamında tefsir etmiştir. ⁵⁸ Burada Konevî'nin ifadeleri izaha muhtaç görülmektedir. Esasında Mu'tezile'nin, Konevî'nin aktardığı gibi Allah'ın iradesi ve kulun iradesini kıyaslamak gibi bir amacı yoktur. Konevî'nin eleştirdiği hususun temelinde, Mu'tezile'nin Allah'ın iradesini yorumlama tarzı yatmaktadır. Birçok Mu'tezilî kelâmcı ilahî iradeyi hâdis kabul etmiş ve kulun fiiline yönelik iradeyi emir olarak yorumlamıştır, dolayısıyla kulun şahsî iradesi ile emri yerine getirmemesi ilahî kudrete gölge düşürecek bir şey değildir. Allah'ın kudreti mutlak ve O dilediğini yaratmaya kâdirdir, bu noktada kulun kudreti ve iradesi Allah ile mukayese edilemez.

Benzer açıklamaları *تَمْ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* (el-Bakara 2/52) ayetinde de görmekteyiz. *Keşşâf*'ta *تَمْ عَفَوْنَا عَنْكُمْ* ibaresinin *إرادة أن يشكروه* şeklinde tefsir edildiğini aktaran

⁵⁴ Hûd 11/7.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 214.

⁵⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, I, 321; II, 369.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 57.

⁵⁸ Tabersî, Ebû Ali el-Fazıl b. el-Hasen, *Cevâmi'u'l-câmi'*, I-III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1423, I, 82.

müellif, Beyzâvî'nin henüz şükürün gerçekleşmemesinden dolayı edatı كَيْ şeklinde tefsir ettiğini söylemiştir. Şayet edat Allah'ın iradesine hamledilerek yorumlansaydı o zaman irade olduğu halde muradın gerçekleşmediği anlamı doğardı ki bu muhaldir. Müellif yanlış anlaşımaların önünü kesmek adına Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirlerden birisinin edatı irade anlamında yorumladığı tespit edilse bile bunun hakikî anlamda irade olmayacağını söylemiştir. Ona göre müfessirler muhtemelen iradeyi talep anlamında kabul ederek söz konusu yorumlarını ortaya koymuşlardır. Çünkü iradenin aksine Allah'ın emir ve nehiyler gibi henüz gerçekleşmemiş şeyleri kullarından talep etmesi mümkündür.⁵⁹ Ayette zikredilen edatın irade olarak yorumlandığı kabul edilirse bu iradenin bir sebebe bağlı olarak veya olmayarak meydana geldiği ihtimali ortaya çıkardı. İradenin sebebe bağlı olması durumunda teselsülün meydana gelmemesi adına, sebebin Allah tarafından yaratılmış olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şayet sebep Allah tarafından yaratılmışsa bu durumda zaten şükürün meydana gelmesi zorunlu olur. Öte yandan sebep Allah tarafından yaratılmamış ise o zaman zaten şükür gerçekleşmez.⁶⁰ Dolayısıyla ayette geçen edata irade anlamı vermek Ehl-i sünnet müfessirleri tarafından doğru bulunmamıştır. Konevî konuyla ilgili hassasiyetini حُدُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (Size verdiğimizizi kuvvetlice tutun ve ondakileri hatırlayın böylece umulur ki sakınırsınız.)⁶¹ ayetinin izahında da göstermiştir. Beyzâvî burada لَعَلَّ edatına Mu'tezile'nin bir önceki ayette olduğu gibi "takva sahibi olmalarını irade ederek" anlamı verdiğini söylemiştir. Konevî ise Ehl-i sünnet alimlerinin edatı "takva sahibi olmalarını talep ederek" şeklinde tefsir ettiklerini vurgulamıştır.⁶²

Kasas sûresinin 43. ayetinde⁶³ zikredilen لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ifadesinin Zemahşerî tarafından irade ile tefsir edilmesine⁶⁴ Beyzâvî'nin rıza göstermediğini söyleyen Konevî, buradaki tezekkürün aklî mecaz yoluyla kullara nispet edildiğini vurgulamıştır. Ardından Zemahşerî'nin sözlerinin tefvizî iradeye yönelik olduğunu kasrî iradeyi kapsamadığını söylemenin imkanını tartışmıştır. Çünkü tefvizî irade kulun kendine ait ihtiyardır ve burada muradın meydana gelmemesinde bir sakınca yoktur. Kasrî irade ise kulun hiçbir tesirinin olmadığı iradedir ve kasrî iradede murad mutlaka

⁵⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, III, 296.

⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, III, 82.

⁶¹ el-Bakara 2/63.

⁶² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, III, 366.

⁶³ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ "Önceki nesilleri helak ettikten sonra düşünüp ibret alsınlar diye Musa'ya insanlar için açık deliller, hidayet ve rahmet olarak kitabı verdik."

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 509.

gerçekleşir. Konevî; bu şekilde bir yorumun Zemahşerî'nin genel kabulüyle örtüşmediğini, onun söz konusu edatı irade olarak te'vîl ettiğini söyleyerek irade konusundaki itizâlî düşünceyi tekrar etmiştir. Ehl-i sünnetin aksine Mu'tezile'ye göre murad gerçekleşmemiş olsa bile Allah kafirin iman etmesini, âsinin ise itaat etmesini irade etmiştir.⁶⁵ وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (Doğru yola dönerler diye onları azaba maruz bıraktık...) ⁶⁶ ayetinde Konevî aynı edatın Beyzâvî tarafından "(küfürden imana) dönmelerini umar şekilde" ifadeleriyle tefsir edilmesinin üzerine burada ummak fiilinin kula yönelik olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Allah'ın bir şeyi umması muhal bir durumdur. Beyzâvî'nin tefsiri Konevî'ye göre bir söz sanatıdır. Daha önce Bakara sûresinde لَعَلَّ edatını كَيْ şeklinde tefsir ederek istiare sanatına başvuran Beyzâvî burada da mecazı kullanmıştır. Müellif edatın irade olarak kullanılmasının, Allah'ın irade ettiği şeyin gerçekleşmemesinin muhal olması sebebiyle sahih olmadığını tekrar vurgulamıştır.⁶⁷ Çünkü Ehl-i sünnete göre irade fiile bitişik bir sıfattır ve Allah'ın iradesi gerçekleştiğinde fiilin meydana gelmemesi gibi bir durum imkansızdır.⁶⁸

Allah'ın iradesiyle ilgili tartışılan bir başka hususiyet ise O'nun iradesinin ademe konu olup olmayacağıdır. تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ (Siz dünya menfaatini istiyorsunuz Allah ise ahireti istiyor...) ⁶⁹ ayetinde ahiretin henüz gerçekleşmemesinden dolayı Allah'ın iradesinin yok olan bir şeyle ilişkilendirilmesinin mahiyeti tartışılmıştır. Beyzâvî burada ahiretten maksadın "ahiretin kazancı, mükâfatı" olduğunu söylemiştir. Konevî ise Allah'ın iradesinin bu ayette "rıza" anlamında te'vîl edilmesi gerektiğini aksi halde O'nun irade ettiği fiilin gerçekleşmemesi gibi bir durumun ortaya çıkacağını ve bunun da muhal olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰ Mu'tezile bu ve benzeri ayetleri delil göstererek Allah'ın masiyeti irade etmeyeceğini iddia etmiştir. Çünkü ayette kullar geçici dünya menfaatini isteyerek bir bakıma masiyet irade etmişlerdir ama Allah onlar için ahiretin mükâfatını irade etmiştir. Mâtürîdî, kulların O'nun iradesinin dışında bir şey isteseler bile en sonunda Allah'ın kulları için irade ettiği şeyin tahakkuk edeceğini söylemiştir. Dolayısıyla burada irade, meveddet ve muhabbet anlamında kullanılmıştır. Yani Mâtürîdî'ye göre ayete "Siz kullar dünya menfaatini sevdiniz Allah ise sizin için ahireti irade etti." şeklinde anlam verilebilir. Ancak Mâtürîdî'nin bu te'vîli kabul edildiğinde kadîm iradenin yokluğa konu olması sorunu çözümsüz

⁶⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XIV, 528.

⁶⁶ ez-Zuhuruf 43/48.

⁶⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVII, 331.

⁶⁸ a.e., VII, 492; VIII, 76.

⁶⁹ el-Enfâl 8/67.

⁷⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, IX, 129.

kalmaktadır. Müfessir *وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّكُمْ لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ* (Allah size iki topluluktan birini vaad ediyordu siz güçsüz olanı istiyordunuz. Allah ise sözleriyle hakkı hâkim kılmayı ve kâfirlerin kökünü kesmeyi irade ediyordu.) (el-Enfâl 8/7) ayetinin de aynı şekilde değerlendirilebileceğini söylemiştir. Bu bağlamda Mâtürîdî Allah’a izafe edilen iradeyi üç vecihte değerlendirmiştir. İlk vecih rıza anlamıdır ve kelime bu anlamda *سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا* (el-En’am 6/148) “Müşrikler “Eğer Allah dileseydi biz şirk koşmazdık.” diyecekler.” ayetinde kullanılmıştır. Yani müşrikler burada Allah’ın, yaptıkları amellerden razı olduğunu iddia etmişlerdir. İkinci vecih Allah’ın iradesine emir anlamı verilmesidir. *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا* (el-A’raf 7/28) (Onlar bir kötülük yaptıklarında “Babalarımızı bu yolda bulduk ve Allah da bize bunu emretti.” dediler.) ayetinde emir fiili irade anlamında yorumlanmıştır. Üçüncü ve son vecih ise iradenin her failin fiilinin sıfatı olmasıdır. Buna göre Allah’ın fiilinin sıfatı, hata ve gaflet neticesinde değil ihtiyarı neticesinde ortaya çıkmasıdır.⁷¹

يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حِطًّا فِي الْآخِرَةِ (Âl-i İmrân 3/176) (Allah ahirette onlar için bir pay ayırmamayı irade ediyor.)

ayetinde de Allah’ın iradesinin yoklukla ilişkisi tartışılmıştır. Konevî, ayette Allah’ın iradesine sebep olan hususun kâfirin küfürde ısrar etmesi olduğunu söylemiştir. Kâdirin iradesinin yokluğa taalluk etmesinin söz konusu iradenin hudûsünü gösterdiğini ifade etmiştir. Allah’ın iradesinin hudûsü düşünölemeyeceğinden bu ayette Allah’ın iradesi kâfirlere merhamet etmemeye taalluk etmiştir ve esasında gazabı içeren bir durumdur. Dolayısıyla hakikî irade gazaba yöneliktir, ademe yönelik değildir.⁷² Bunun dışında tefsirlerde ayette geçen irade üç farklı anlama hamledilmiştir. İlkine göre iradeden kasıt, Allah’ın onların ahirette nasibinin olmayacağına hükmetmesidir. İkinci te’vîl, ahirette onların amellerini boşa çıkararak mükâfat alamamalarını irade etmesidir. Üçüncüsü ise günahlarından dolayı amellerini boşa çıkarmayı irade etmesidir.⁷³ Verilen üç anlamda da irade farklı şekillerde mevcuda müteallik durumlara konu olmuştur. İradeyle ilgili bir başka husus da Allah’ın iradesinin imkânsız olana taalluk etmeyeceğidir. *لَوْ أَرَادَ*

اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ (Şayet Allah bir evlat edinecek olsaydı yarattıklarından dileğini seçerdi.)

(ez-Zümer 39/4) ayetinde Konevî, iradenin imkansız bir şey için kullanılmasının muhal olacağını

⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vîlatü’l-Kur’ân*, VI, 268.

⁷² Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, VI, 418-419.

⁷³ Maverdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve’l-uyûn*, I-VI, Dâru’l-Kütübil’-İlmiyye, Beyrut, I, 439.

söylemiştir. Burada müellife göre Allah'ın irade etmesi kastedilmemiş, başka bir şeyin inkârı için varsayımda bulunulmuştur. Aynı şekilde *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا* (Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de fesada uğrardı.) (el-Enbiya 21/22) ayetinde olduğu gibi bir varsayım söz konusudur.⁷⁴ Konevî kadîm iradenin ademe konu olmayacağını söylerken kanaatimizce Allah'ın iradesinin fiille birlikte olduğunu, O'nun irade ettiği tüm fiillerinin mutlaka gerçekleşeceğini vurgulamak istemiştir. Şu anda mevcut olmayan veya imkansız olan henüz O'nun iradesine müteallik olmadığı için yoktur ve irade gerçekleşirse murad da gerçekleşir.

c. Kaza ve Ezeli İrade İlişkisinden Bahsettiği Ayetler

Konevî'nin "irade" ve "kaza" kavramlarını birlikte işlediği Bakara sûresinin 117. ayeti, hâşiye boyunca konuyla ilgili atıfta bulunduğu ayetlerden biri olmuştur. *وَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* ayetinin tefsirinde Beyzâvî kaza kavramını "bir şeyi sözlü ya da fiili şekilde tamamlamak" olarak tanımlamıştır. Konevî bu tanımın, kazanın *Şerhu'l-Umde*'de zikredilen anlamlarından "bir şeyi emretmek" şeklindeki anlamıyla örtüştüğünü aktarmıştır. Aynı kaynakta kazanın tanımlarıyla ilgili olarak üç farklı anlamı da aktarmıştır. Bunlardan ilki kazanın "bir şeyi sözlü olarak tamamlamak" şeklindeki anlamıdır ve bunun örneği İsra sûresinin 23. ayetinde⁷⁵ zikredilmiştir. İkinci vecih ise *فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ* (Tâ-Hâ 20/72) (Artık sen hükmünü ver.) ayetinde olduğu gibi kazanın hüküm anlamında kullanılmasıdır. Son olarak kazanın hükümle birlikte fiil/eylem anlamında da kullanıldığını ve Beyzâvî'nin bu anlamı kastettiğini söyleyen müellif buna örnek olarak *فَقَضَيْتُمْ سَبْعَ سَمَوَاتٍ* (Fussilet 41/12) ayetini zikretmiştir. Müellif bu noktada en önemli başvuru kaynaklarından biri olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta kazanın nasıl tanımlandığını aktarmıştır.⁷⁶ Buna göre Eş'arîler kazayı Allah'ın eşyaya oldukları hal üzere taalluk eden ezeli iradesi olarak tanımlamıştır.⁷⁷ Müellif kazanın hükümle birlikte eylem olarak kabul edilmesi durumunda fiilî sıfatlardan olacağını, sözlü olarak bir şeyi tamamlama manasına hamlettiğimizde ise kelâm sıfatına dayanması sebebiyle zâtî sıfatlardan olacağını ifade etmiştir. Ayrıca Beyzâvî'nin tanımının iradenin taallukuyla, Cürcânî'nin tanımının ise bizzat iradeyle örtüştüğünü belirtmiştir.⁷⁸ Burada farklı tanımları aktarmakla birlikte Konevî kazayı ezeli iradenin taalluku olarak kabul etmiştir.

⁷⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVI, 473.

⁷⁵ *وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...*

⁷⁶ *a.e.*, IV, 176.

⁷⁷ Nesefî, Ebü'l-Berekât, *Şerhu'l-Umde*, s. 348-349.

⁷⁸ *a.e.*, IV, 176.

Kaza ve kader kavramlarının farkına dair Yunus sûresinin 3. ayeti, Hud sûresinin 76. ayeti ve Furkan sûresinin 20. ayetinin tefsirinde kaza ve kadar kavramlarının birbirini tamamlayan iki şey olduğunu, kaderin bir binanın temeli şeklinde kabul edilebileceğini kazanın ise bina olarak tasavvur edilebileceğini söyleyen Ali el-Kârî'ye (ö. 1014/1605) atıfta bulunmuştur.⁷⁹ Ayrıca kazanın kesinlik içermesi bakımından kaderden daha özel bir anlama sahip olduğu ifade edilmiştir. Bunu örneklendirmek adına kaderin bir heykeltıraşın/ressamın zihninde belirli bir sûreti takdir/tasavvur etmesi olduğu kazanın ise bu sûretin öğrenciler için kalemle resmedilmesi olduğu aktarılmıştır. Buna göre öğrencilerin söz konusu resmi hocalarının resmine uygun olarak boyaması ise kesb ve ihtiyarı ifade etmektedir. Sonuç olarak bu misalle öğrencilerin ihtiyarlarında hocalarının resminin dışına çıkamamaları ile kulların fiillerinde kaza ve kaderin dışına çıkamamaları arasında benzerlik kurulmuştur.⁸⁰ Bunların yanında kazanın anlamına dair bu gibi farklar Konevî'ye göre, çok büyük anlam değişikliğine yol açacak farklar değildir. Beyzâvî'nin tefsirinden hareketle açıklamalarını sürdüren Konevî, iradenin taallukunun, bir şeyin sözlü veya fiili olarak tamamlanması anlamındaki kazanın gerçekleşmesini zorunlu kılacağını söylemiştir. Dolayısıyla kazanın gerçekleşmesinde sebep irade değil iradenin taalluku olmuştur. Kazanın öldürme, eda, inzal, vücut, itmam, fiil⁸¹ gibi diğer anlamları ise mecazî anlamlarıdır. Konuyla ilgili İbn Seyyidünnas'ın (ö. 734/1334) Allah'ın kudreti ve kaderinin O'nun kazası olduğu, kaderi ile kazası arasında fark olduğunu kabul edenlerin kaderi gerçekleşmeden önce işlerin takdiri, kazayı ise kaderin uygulanması ve yokluktan varlığa çıkartılması olarak kabul ettiği şeklindeki izahlarını aktarmıştır. Ardından müellif iki kavramın ayrımını onaylar şekilde şu rivayeti zikretmiştir: "Bir gün Resûlullah (a.s.) yıkılmak üzere olan bir mağaraya rastladı ve onu geçene kadar hızla yürüdü. Kendisine Allah'ın kazasından kaçtığı söylendiğinde ise o Allah'ın kazasından kaderine kaçtığını söyledi." Böylece Hz. Peygamber (s.a.) kaza ve kader arasındaki farkı ortaya koymuştur.⁸²

Konevî, Ebû Hafs Necmüddin Ömer en-Nesevî'nin (ö. 537/1142) *et-Teysîr fi't-Tefsîr*'inde geçen, "Ol der ve olur." ifadesinin maduma veya mevcuda hakikî olarak hitabının imkânı ile ilgili tartışmadan bahsetmiştir. Nesevî'nin, maduma hitabın ortada hitap edilecek bir şey olmadığı için caiz görülmediğini, mevcuda hitabın ise var olan bir şeye tekrar var olması için hitap edilemeyeceği sebebiyle caiz olmadığı şeklindeki kanaatini aktarmıştır. Dolayısıyla ayetteki hitap

⁷⁹ a.e., IX, 389; XIV, 58.

⁸⁰ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkatü'l-mefatih şerhi Mişkati'l-Mesabih* (nşr. Cemal Aytañ), I-XII, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, 257.

⁸¹ ez-Zuhuf 43/77, el-Cuma 62/10, Sebe 34/14, İbrahim 14/22, el-Kasas 28/29, Abese 80/23, el-Kasas 28/15.

⁸² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, IV, 176-177.

hakikî değil mecazîdir. Neseî'ye göre hitap, Allah'ın mümkün olan bir şeyin var olmasını irade etmesi ve onun da hemen meydana gelmesine benzetilerek ayette temsili istiare sanatı kullanılmıştır. Zeccâc, Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî ise burada tahkîkî istiare (benzetilen şeyin duyularla hissedilebilen bir varlık olması) olduğunu söylemişlerdir. Pezdevî (ö. 493/1100) de ayette geçen hitabın hakikî olduğunu, bunun Allah'ın mükevvenâtı var etmesinde uyguladığı ilahî sûneti olduğunu, كن lafzı ile onları var ettiğini söylemiştir. Mevcut olan her şey Allah'ın iradesinin taalluk etmesinden sonra var olmuştur. Burada yerin ve göğün altı günde yaratılmasını örnek vererek itirazda bulunanlar dikkat çekmektedir. Ancak Allah yer ve göğün hangi cüz'ünü yaratmayı isterse, iradesi ona taalluk etmiş ve iradesi muradın varlığını gerektirmiştir.⁸³

Tefsir literatürüne baktığımızda bu ayette geçen kaza lafzının genellikle irade olarak yorumlandığını görmekteyiz. Taberî'ye göre Allah bir şeyin olmasını irade ettiğinde كن der ve irade edilen şey olur.⁸⁴ İbnü'l-Cevzî de tefsirinde kaza lafzının İbn Abbas tarafından irade şeklinde tefsir edildiğini aktarmıştır.⁸⁵ İbn Ebî Hâtim aynı ayetle ilgili olarak Muhammed b. İshak'ın kazayı, "Tıpkı irade ettiğinde olduğu gibi Allah'ın bir şeyi dilediğinde ona ol demesi sonucu muradı meydana gelir." şeklinde açıkladığını aktarmıştır.⁸⁶ Aynı şekilde Ebû Hayyân ve Ebüssuûd gibi müfessirler tarafından da kazanın irade olarak tefsir edildiğini görmekteyiz. Ebüssuûd kazanın hüküm olduğunu ve eşyaya zorunlu olarak varlığını gerektirecek şekilde taalluk eden ilahî iradeye hamledildiğini belirtmiştir. كن فيكن lafzının hakikî değil temsili olduğunu vurgulayan müfessir, buradaki temsilin Allah'ın iradesinin taalluk etmesi halinde muradın süratle ve kolaylıkla gerçekleşmesi şeklinde olduğunu söylemiştir.⁸⁷

Başka ayetlerde de Konevî'nin kazayı, ezeli iradenin taalluku şeklinde tanımladığına şahit olmaktayız.⁸⁸ Müellif, Hûd sûresinin 76. ayetinde⁸⁹ kaza ve kaderin farkına dair zikredilenleri aktarmıştır. Buna göre bazılarınca kaza, Allah'ın ezeli iradesi ve mevcudatın özel bir şekilde düzenlenmesi için gerekli olan ilahî inayet olarak kader ise bu iradenin vakti geldiğinde eşyaya

⁸³ a.e., IV, 178-179.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II, 470.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, I-IX, Beyrut 1984, I, 136.

⁸⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, I, 214.

⁸⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, I, 534; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, I, 245-246.

⁸⁸ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XV, 173; XVIII, 341.

⁸⁹ Âyetin metni:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَعْرِضْ عَنْ هَذَا إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَإِنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

taalluk etmesi olarak tanımlanmıştır. Beyzâvî'nin *Şerhu'l-Mesâbih*'ine atıfta bulunan müellif zikredilen farklılıktan hareketle ilahî iradenin eşyaya hem kadîm taallukunun olduğunu hem de eşyanın meydana geldiği vakitte hâdis taallukunun olduğunu aktarmıştır. Bu kabule göre kaza kadîm taalluk iken kader hâdis taalluktur. Dolayısıyla Beyzâvî, sözlerinin zahirinden anlaşıldığının aksine kazayı irade anlamında değil iradenin taalluku anlamında kabul etmiştir. Konevî kazanın, hâdis iradenin taalluku olarak da kullanılabileceğini yine kaza ve kaderin aynı anlamda kullanılabileceğini ifade etmiştir. Ayrıca kaza ve kader arasındaki farkın umum-husus bakımından olduğunu söyleyenlerden de bahsetmiştir.⁹⁰ İki kavramın birbiri yerine kullanılabileceğini وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا (el-Ahzab 33/38) ayetinde Beyzâvî'nin قَدَرًا مَقْدُورًا ibaresini قضاء مقضيا şeklindeki tefsirinden hareketle ifade etmiştir. Kaderin, var olduğu esnada Allah'ın kazasının tafsili olduğunu söyleyerek iki kavramın umum-husus bakımından irtibatını ortaya koymuştur.⁹¹

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا (el-İsrâ 17/16) (Biz bir yeri helak etmeyi irade ettiğimizde oranın şımarık yöneticilerine birtakım emirler veririz. Onlar ise kötülük yaparlar. Böylece o yer için hükmümüz gerçekleşir ve orayı yerle bir ederiz.) ayetinde Beyzâvî iradeyi, iradenin taalluku ile tefsir etmiştir. Konevî burada kastedilenin mecazen iradenin taallukunun yaklaşması olduğunu belirtmiştir. Çünkü قَرْيَةً وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً ibaresinin cevabı iradenin gerçekleşmesinden önce zikredilecek olan أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا ifadesidir. Dolayısıyla emir fiili, taallukun yakın olması üzerine terettüp etmiştir ve lafız taalluku incelemektedir. Bu bakımdan müellife göre ayette zikredilen iradenin muradı hâdistir. Kaza ise ayette geçen iradenin gerçekleşme sebebidir ve zikredilen topluluğun cüz'î iradeleri ile hidayet yerine dalaleti tercih edeceklerine dair Allah'ın ilmine dayanmaktadır.⁹² Müellif başka ayetlerin tefsirinde de kazayı sebep olarak kabul etmiştir. Örneğin وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ جَاهِلُونَ (Şayet onlara melekleri indirseydik veya ölüler onlarla konuşsaydı ve de her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik onlar yine de Allah dilemedikçe iman etmeyeceklerdi, ama çoğu bunu bilmez.)⁹³ ayeti bunlardan birisidir. Ayette bahsedilen kimselerin iman etmemelerine gerekçe olarak Beyzâvî, Allah'ın o kişilerin kâfir olacaklarına dair kazasını zikretmiştir. Konevî ise vurguyu kâfirlerin cüz'î iradesine yapmış ve onların küfürde

⁹⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, X, 145-146; Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Tuhfetü'l-ibrâr şerhu mesâbih's-sünne* (nşr. Nureddin Talib), I-III, İdaretü's-Sekafeti'l-İslâmiyye, Kuveyt 2012, I, 89.

⁹¹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XV, 370.

⁹² a.e., XI, 464; XI, 476; XV, 263-264.

⁹³ el-En'am 6/111.

ısrarcı olmaları sonucu kalplerinin mühürlendiğini söylemiştir. Çünkü ilim, onların kâfir olarak ölecekleri malumuna tabidir kaza ise ilme uygun olarak gerçekleşir. Dolayısıyla kaza onların küfrü irade etmelerinin sebebidir bu durumda cebrden bahsedemeyiz.⁹⁴ Son olarak Konevî **فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ** (Öyleyse bugüne ulaşmayı unutmanıza karşılık azabı tadın.)⁹⁵ ayetinde geçen ب harf-i cerinin, onların azaba uğramalarının kaza ve vaîd dolayısıyla değil de ihtiyarları sebebiyle olduğuna işaret ettiğini söylemiştir. Bu durumda kaza ve vaîdi onların ihtiyarlarının sebebi olarak yorumlamıştır.⁹⁶

2. Meşîet Fiilinin Zikredildiği Ayetlere Getirdiği İzahlar

Esasında irade ve meşîet kavramları büyük oranda aynı anlamı ifade eden kavramlardır ve birçok yerde bu iki kavram birbiri yerine kullanılmaktadır. Ancak bazı ayetlerde شاء fiilinin zikredilmesi meşîet kavramının ayrıca ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Meşîet kavramı da tıpkı irade gibi ademe konu olmaması ve kadîm meşîtesin muradı zorunlu kılması, hâdis meşîetin ise gerekli kılmaması gibi hususiyetler üzerinden ele alınmıştır. İrade bahsinde uzunca bu tartışmalara yer verdiğimizden burada konuyu daha özet bir şekilde aktaracağız.

İrade ve meşîet kavramlarının aynı anlama geldiği söylene de bazı müellifler birtakım farklılıklara değinmişlerdir. Rağib el-İsfehânî kelamcılardan bazılarının meşîeti iradeden farklı kabul ettiklerini söylemiştir. Buna göre meşîet esasında icat etme veya elde etme anlamı taşır ve Allah'ın meşîeti istenilen şeyin vücuda gelmesini gerekli kılar. Ancak irade için böyle bir gereklilikten bahsedilemez. Örneğin Bakara sûresinin 185. ayetinde Allah yolcuya ve hastaya oruç tutmama konusunda bir ruhsat vererek kulları için kolaylık irade etmiştir. Ancak bazıları söz konusu hallerde oruç tutarak zorluğu tercih etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın buradaki iradesi gerçekleşmemiştir.⁹⁷ Ebû Hanîfe iradeyi rıza ve muhabbet cinsinden ayrıca talep manasına da gelebilecek bir kavram olarak kabul ederken meşîeti bundan farklı kabul etmiştir. Ancak genel olarak Ehl-i sünnet için böyle bir ayrımın olmadığı söylenmiştir.⁹⁸ Molla Câmi meşîeti Zât-ı İlahî'nin bir şeye yönelmesi olarak, iradeyi ise varlığı ve yokluğu mümkün olan iki caizden birine taalluk etmesi sonucu gerçekleşen durum olarak tanımlamıştır. Bu bakımdan irade bir mahiyete taalluk ettiğinde tercih meydana gelirken meşîetin müteallik olduğu şey tercih olmaksızın

⁹⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VIII, 239-240; IX, 410; XIV, 187-188.

⁹⁵ es-Secde 22/14.

⁹⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XV, 264.

⁹⁷ Rağib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 471-472.

⁹⁸ Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazi es-Seka), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, Kahire 2003, s. 52.

yalnızca mahiyetin/meşîetin kendisidir. Cürcânî, Allah'ın meşîetini O'nun tezahürlerinden ibaret saymıştır ve meşîetin madumun var olması veya mevcudun yok olması için inayet olduğunu söylemiştir. İradenin ise sadece madumun var olması için tecelli ettiğini kabul etmiştir. Dolayısıyla Cürcânî'ye göre meşîet iradeden daha kapsamlıdır ki Kur'ân'daki kullanımları da zikredilen hususiyeti göstermektedir. Bununla birlikte lugat olarak iki kavramın birbiri yerine kullanılmasında bir sakınca olmadığı ifade edilmiştir.⁹⁹ Konevî'nin hâşiyesinde de meşîetle ilgili farklı tartışmalar yer aldığından meşîeti iradeden ayrı bir başlık olarak işlemeyi gerekli gördük. Bununla birlikte müellif genel olarak irade-meşîet, kader-kaza, kudret-istitaat gibi benzer anlamlara sahip kavramların maksat açık olduktan sonra birbiri yerine kullanılabileceğini düşünmektedir. Hâşiyesinde de kavramları bu bakış açısına göre kullanmıştır.

Kur'ân'da birçok yerde meşîet fiilinin **لَوْ** edatıyla kullanıldığını görmekteyiz. **سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا** (Müşrikler "Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşardık. Hiçbir şeyi de haram saymazdık" diyecekler.) (el-En'am 6/148) ayetinde müşriklerin şirklerinin Allah'ın meşîeti ile irtibatı tartışılmıştır. Buna göre müşrikler meşîeti rıza ile bir tuttukları için Beyzâvî'nin tefsirinde rıza kelimesini kullandığını söyleyen Konevî, müşriklerin kasıtlarını şöyle özetlemiştir: "Şayet bizim şirkimiz kötüyse Allah onu dilemezdi, ama diledi. Şirk gerçekleştiğine göre haklı durumdayız." Ayrıca Beyzâvî müşriklerin meşîete rıza anlamı vermelerini de Mu'tezile'nin iddialarına benzetmiştir. Müellif de bu durumu izah etmek adına Mu'tezile'ye göre aslah düşüncesi gereği Allah'ın şirki irade etmeyeceğini ancak rıza göstermesinin mümkün olacağını söylemiştir.¹⁰⁰ **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْخَاطِلِينَ** (el-En'am 6/35) ayetini de Mu'tezile bir önceki ayet gibi Allah'ın kullarından yalnızca iman ve itaat irade edeceğine dair yaklaşımlarını doğrulayacak şekilde yorumlamıştır. Onlara göre bu ayetin anlamı, "Eğer Allah imana zorlamayı dileseydi onları iman üzere toplardı." şeklindedir. Ancak Allah teklîf gereği kullarını zorlamamış, kulun kendi tercih ve fiilleri neticesinde iman eden ile etmeyen ayırt etmiştir.¹⁰¹ **وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ** ("Rahman dileseydi biz onlara ibadet etmezdik" dediler.) (ez-Zuhuruf 43/20) ayetinde **شَاءَ** fiilinin hazfedilen mefûlünü Beyzâvî, **عِبَادَةُ الْمَلَائِكَةِ** şeklinde takdir etmiştir. Konevî'ye göre bu takdirde geçen adem ezeli adem değil adem-i târi' (**العدم الطارئ**) şeklinde hâdis/o anda ortaya çıkan

⁹⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1553-1554.

¹⁰⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VIII, 292-293.

¹⁰¹ Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî*, IV, 38.

ademdir. Müellife göre bu adem, *Şerhu'l-Mevakıf*'ta zikredilen "Allah'ın iradesi ademe taalluk etmez" kaidesiyle çelişmemektedir. Zemahşerî'nin ayetle ilgili Allah'ın kâfirin küfrünü dilemeyeceği şeklindeki tefsirinin ise gaflet olduğunu vurgulayan Konevî, bu durumda Allah'ın varlığını dilemediği bir şeyin gerçekleşmesi sonucunun ortaya çıkacağını söylemiştir. Tüm makdûratlar Allah'ın meşîetiyle gerçekleşmektedir ancak ayette müşriklerin kastı bu değildir. Onlar meşîeti emir ve rıza şeklinde kabul ettiklerinden kendi şirklerine Allah'ın rıza gösterdiklerini iddia etmişlerdir.¹⁰² Zemahşerî bu ayetin iki farklı küfür örneğini içerdiğini söylemiştir. İlki müşriklerin meleklerle ibadet etmeleri, ikincisi ise onların söz konusu ibadetlerinin Allah'ın meşîeti ile olduğu iddialarıdır. Bu iddia da Mücbirenin iddiası gibidir ve onlara göre Allah bu ayette aslında cebrî yaklaşımı eleştirmiştir.¹⁰³

Mu'tezile'ye göre kasrî/zorlayıcı meşîetin zikredildiği bir başka ayet **وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا** جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ هَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ (Doğru yol Allah'a aittir. Kimi (yollar) ise eğridir. O dileseydi hepinizi hidayete erdirirdi.) (en-Nahl 16/9) ayetidir. Yine Mâide sûresinin 48., Nahl sûresinin 35., Hud sûresinin ise 118. ayeti bu iddianın vurgulandığı ayetler arasındadır.¹⁰⁴ Ancak bu ayetlerde Ehl-i sünnete göre cebrî değil ihtiyarî meşîet olduğu söylenerek Mu'tezilenin yaklaşımına itirazda bulunulmuştur. Çünkü bu itirazın sahibine göre Mu'tezile'nin meşîeti bu şekilde te'vîl etmesini gerektirecek bir karine yoktur. Bu durumda kelimeye farklı bir anlam vermenin doğru olmayacağı öne sürülmüştür. Ayrıca Mu'tezile bu ve benzeri ayetlerde Allah'ı meşîetinin, varlığı zorunlu kılmayacağını iddia etmekteyken Ehl-i sünnet için Allah'ın iradesi aynı zamanda fiilin gerçekleşmesini zorunlu kılmaktadır.¹⁰⁵ Mu'tezile'nin "Allah'ın büyük günah işleyen kimseyi cezalandırması vaciptir." şeklindeki iddiaları da Ehl-i sünnete mensup müfessirler tarafından bazı ayetlerde geçen meşîet kaydıyla çürütülmüştür. **يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ** (Âl-i İmrân 3/129) ayetinde Konevî, Zemahşerî'nin "Tövbe olmazsa büyük günah işleyen cezalandırılmasının vacip olduğu" iddiasına itiraz olarak ayette meşîetin zikredildiğini vurgulamıştır. Tıpkı **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ** (en-Nisâ 4/48) ayetinde olduğu gibi meşîetin varlığı vücubu ortadan kaldırmıştır.¹⁰⁶ Zemahşerî Hasan-ı Basrî'den va Atâ'dan, Allah'ın yalnızca tevbe edenleri bağışlayacağına, azabı hak edenleri ve zalim olanları cezalandıracağına dair nakillerde bulunmuş ve bunun aksini savunanların ise İbn

¹⁰² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVII, 299-304; II, 326; VII, 480; X, 238; XI, 268.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 434; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXVII, 205.

¹⁰⁴ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XI, 228.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, IV, 246; VII, 255.

¹⁰⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, VI, 312; VII, 191.

Abbas'ın "Allah dilediğinin büyük günahını bağışlar dilediğine ise küçük günahından dolayı azab eder." şeklindeki rivayetini öne sürdüklerini söylemiştir.¹⁰⁷ Ancak sünnî yaklaşıma göre büyük günahından tevbe etmeden bir yerde biri ölse Allah, dilediği takdirde onu affedebilir.¹⁰⁸ Hikmeti ve maslahatına mebni olarak affeden Allah kulun ameline göre de azab eder. Ayette من kelimesinin kullanılması mağfiretin ve azabın akıllı varlıklar için olduğunu göstermektedir. Rahmeti zatının gereği iken azabı asilerin kötülüklerine karşılık olarak tecelli eder. Dolayısıyla bu ayet tövbe etmeyip günah işleyen kişiye azabın vacip olduğu yaklaşımının yanlışlığını ortaya koymaktadır.¹⁰⁹ Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe müntesip müfessirler bu ve benzeri ayetlerde zikredilen meşîet fiilinin Allah'a hiçbir şeyin vacip olamayacağını delili olduğunu savunmuşlar ve ayet yorumlarında bunu özellikle vurgulamışlardır. Bu noktada hepsinin ortak muhalefet noktası Mu'tezilî yaklaşım ve tefsire yansımaları olmuştur.

Konevî ayetlerde zikredilen Allah'ın mağfiretinin ve dilediğine rızık lütfetmesinin hikmeti ve maslahatı gereği tecelli ettiğini vurgulamıştır. قُلْ إِنَّ رَبِّيَ يُبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ (De ki: "Rabbim dilediğine rızık bol verir ve dilediğine kısar.") (Sebe 34/36) ayetinde rızık konusunda kullar arasındaki farklılığın, meşîete aykırı olması sebebiyle değer veya kıymetle bir ilgisi olmadığını söyleyen Beyzâvî'nin ifadelerini Konevî, hikmet ve maslahat kavramlarıyla zenginleştirmiştir. Çünkü rızık kulların üstünlüklerine göre taksim edilseydi Allah statü olarak üstün kullarına rızık daha çok vermek zorunda olurdu. O'nun meşîeti için böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Zorunlu olmadığı halde kulları için hikmet ve maslahatı gözetmektedir.¹¹⁰ Aynı minvalde Mu'tezile'nin meşîete zorunluluk atfettiği iddialarına Şûra sûresinin يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَآءً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ (Dilediğine kız dilediğine erkek çocuğu verir.) şeklindeki 49. ayetinde de karşılık verilmiştir. Ayrıca bu şekilde kullara bahşedilen nimetlerin yalnızca Allah'ın meşîeti ile gerçekleştiği, nimet ve lütuf noktasında kulun hak etmesi gibi bir durumun olmadığı da vurgulanmıştır.¹¹¹

İrade kavramında olduğu gibi meşîetin gerçekleşmesi halinde fiilin gerçekleşeceği kaidesini burada da zikreden Konevî, konuyla ilgili farklı kaynaklara atıfta bulunarak açıklamalar yapmıştır. Âl-i İmrân sûresinin 176. ayetinde geçen لَا يَجْعَلُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلُ لَهُمُ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ ifadesinde Allah'ın irade meşîetinin yokluğa taalluk edip etmeyeceğine dair Konevî, Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevakıf*'ta

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 625-626.

¹⁰⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 57.

¹⁰⁹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selim*, I, 554.

¹¹⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XV, 522-523; II, 327.

¹¹¹ a.e., XVII, 262.

zikrettiği “إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ” şeklindeki temel argümanı aktarmıştır. Konevî Âl-i İmrân sûresindeki ayette, Allah’ın iradesinin hakikatte ademe konu olmadığını, gazaba yani onlara merhamet etmemeye taalluk ettiğini, dolayısıyla burada madumdan bahsedilemeyeceğini söylemiştir.¹¹² وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (el-Bakara 2/20) ayetinin izahında da aynı yaklaşımı görmekteyiz. Müellif benimsediği görüşü genellikle, “yokluğa taalluk etmesi meşîetin hudûsünü gerektirir” sonucu ile gerekçelendirmiştir. Burada müellifin kastı meşîetin fiille birlikte gerçekleşmesidir. Yine “Allah mevcuda varlığı halinde, maduma da yokluğu halinde kâdirdir” vurgusunu tekrar etmiştir. Buna göre Allah’ın meşîeti mutlak yokluğa taalluk etmezken adem-i târi’ (العدم الطارئ) denilen muhdes yokluğa¹¹³ taalluk edebilmektedir. Daha sonra müellif bazılarının bu görüşe karşı çıktığını da söylemiştir. Bu genel izahları yaptıktan sonra ayette لَوْ edatının cevabı olumsuz olmadığından meşîetin yokluğa taalluk etmesi gibi bir ihtimalden bahsedilemeyeceğini eklemiştir.¹¹⁴

Beyzâvî وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (el-Bakara 2/70) ayetinin tefsirinde “Eğer inşallah demeselerdi sonsuza dek bulamazlardı.” hadisini aktarmış ve ashabının bu hadisi, tüm hâdislerin Allah’ın meşîetiyle gerçekleştiğini delillendirmek için zikrettiklerini ifade etmiştir. Ayette zikredilen kesimin mühtedi olmasını Konevî de Allah’ın meşîetine bağlamıştır ve buradan hareketle Mu’tezile’nin “ihtida hâdis ise bağlı olduğu meşîet de hâdistir.” iddiasında bulunduğunu aktarmıştır. İradenin hudûsü tartışmalarıyla ilgili olarak burada müellifin meşîetin yokluğa taalluk etmeyeceği konusuna vurgu yaptığını görmekteyiz. Ona göre ayette kastedilen meşîet sıfatın kendisi değil, taallukudur. Dolayısıyla bu ayette iradenin hâdisliği gibi bir tartışma yersizdir. Ayrıca ayette kastedilen ihtidanın hâsıl bi’l-masdar anlamında, mevcut bir şey olduğunu ve iradenin de buna taalluk ettiğini belirtmiştir.¹¹⁵ İmam Mâtürîdî ayetin muhatabı olan İsrailoğullarının Mu’tezile’den daha iyi bir tevhid inancına sahip olduklarını söyleyerek eleştirilerini Mu’tezile üzerinde yoğunlaştırmıştır. Çünkü ona göre bu ayette İsrailoğulları ihtidalarını Allah’ın dilemesine bağlarken, Mu’tezile kulun iradesinin Allah’ın iradesini aştığını

¹¹² Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, VI, 418.

¹¹³ Bu yokluk, mümkün varlığa meydana gelmesinden sonra bitişik olan yokluktur ve bir müessire muhtaçtır. (Lekkânî, İbrahim, *Umdetü’l-mürîd li cevhereti’t-tevhid* (nşr. Beşir Berman), I-V, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2015, I, 290.)

¹¹⁴ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, II, 317; II, 236; XII, 58.

¹¹⁵ a.e., III, 399-401; IX, 568-569.

söylemiştir.¹¹⁶ Hâdis olan her şeyin yaratılmasının Allah'ın meşîetine tâbi olduğunu وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ (el-Bakara 2/253) ayetiyle ilgili açıklamalarında da vurgulayan müellif, Mu'tezile'nin aksine kulun iyi veya kötü olan fiilindeki meşîetinin yaratılmasında, kesbi etkisiz kabul etmiştir. إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا (el-Müzzemmil 73/19) ayetinde izah ettiği şekliyle, ona göre insanın meşîeti fiilin meydana gelmesini zorunlu kılmaz. Allah'ın meşîetinin aksine kulun muradı iradesinden sonra gerçekleşebilmektedir. Bu sebeple ayet, muzari fiile müstakbel anlamı verilerek “kim gelecekte öğüt almak isterse” şeklinde de te'vîl edilmiştir.¹¹⁷

İsmail Konevî'nin hâşiyesine irade ve meşîet kavramları açısından baktığımızda konunun tüm yönleriyle ve derinlemesine işlendiğini açıkça görmekteyiz. İradeye verilen farklı anlamlar ve bu anlamların değerlendirilmesi, kadîm iradenin yokluğa ve imkânsıza konu olmaması yani murad edilen şeyin meydana gelmesini zorunlu kılması gibi hususları sıklıkla zikretmiştir. Allah'ın iradesiyle ilgili tefsir tarihinde zikredilen yorumlar bize müellifin genel olarak Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe mensup müfessirlerle söylem birliği içerisinde olduğunu göstermektedir. Ancak müellif kulun iradesi hususunda açıkça Mâtürîdî çizgiyi takip ettiğini ifade etmiştir. Bu konuya cüz'î irade tartışmaları başlığında değineceğimizden burada tekrara düşmemeye özen gösterdik. İradeyle ilgili farklı te'vîllere ise sadece *Keşşâf*'ta ve Şîî tefsirlerde rastlamaktayız. Tüm bunlardan hareketle Konevî, bir tefsir hâşiyesinde irade ve meşîet ile ilgili neredeyse söylenebilecek her şeyi detaylı bir şekilde işlemiştir. Konuyla ilgili ayetlere getirdiği yorumların da ciddi bir iç tutarlılığa sahip olduğunu söyleyebiliriz.

C. TEKLİF YAKLAŞIMINDA HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEĞİN TESİRİ

Konevî'nin teklîf yaklaşımı müteahhir dönem Hanefî çizgisini takip ettiğini gösteren en bariz hususlardan birisi olmuştur. Kulun fiilinin sonucunda elde edeceği mükâfat veya karşılaşacağı azap, mükellef tutulmasına bağlıdır. Dolayısıyla insan eylemlerinin sonuç ve sorumluluk meydana getirebilmesi teklîf yoluyla olmaktadır. Kulun teklîfe muhatap olduğu genel olarak kabul edilirken bu teklîfin mahiyeti yani insanın gücünü aşan bir şeyle mükellef tutulmasının imkânı tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile ve Şia aslah düşüncesi çerçevesinde insanın gücünü aşan şeyle sorumlu tutulmasının kabih fiil olduğunu, böyle bir fiilin de Allah tarafından gerçekleştirilmeyeceğini iddia etmiştir. Mâtürîdî ise hikmet düşüncesine dayanarak

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, I, 157.

¹¹⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XIX, 393.

teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁸ Eş’arîler ise teklîfi mâ lâ yutâkı zatî muhal olan şeyle teklîf, mümkün olup adeten vuku bulmayan şeyle teklîf ve mümkün olup Allah’ın ilminin taalluk etmemesi sebebiyle imkânsız olan şeyle teklîf olarak üç vechte değerlendirmiştir. İmam Eş’arî’ye göre aklen ve şer’an caiz olan teklîf-i mâ lâ yutâkın aynı zamanda vukuu da mümkündür. Ancak Eş’ariyye içerisinde bu konuda tek bir yaklaşımdan bahsedilemez. Gazzâlî, Teftâzânî gibi isimler bunu aklen caiz görseler dahi, vuku bulmadığını düşünmektedirler.¹¹⁹ Aynı şekilde daha sonra zikredeceğimiz Âmidî’nin imkansız lizâtihi ve ligayrihi olarak ayırması ve teklîfi bu bağlamda değerlendirmesi de farklı bir yorum tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hâşiye metni özelinde konuyu ele aldığımızda Beyzâvî, *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ*,

لَا يُؤْمِنُونَ (Kâfirlere uyarıda bulunsan da bulunmasan da aynıdır, onlar iman etmezler.) (el-Bakara 2/6) ayetinde bahsedilen zümrenin imanla mükellef tutulmasının teklîf-i mâ lâ yutâkın caiz olduğu hususunda delil gösterildiğini ifade etmiştir. Çünkü ayette, sözü geçen kâfirlerin asla inanmayacakları zikredilmiştir. Bu durumda onların imanla mükellef tutulmalarının, Allah’ın bildirdiği habere göre güçlerini aşan bir durum olduğu söylenmiştir. Bu ayetten hareketle Konevî Beyzâvî’nin bahsettiği teklîf-i mâ lâ yutâkın zâtî olarak imkânsız olan hususlara yönelik olduğunu ifade etmiştir. Buna dair cevazının ise söz konusu teklîfin gerçekleşmesinin imkânı anlamına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca Beyzâvî’nin teklîf-i mâ lâ yutâkın aklen caiz olmakla birlikte vaki olmayan bir husus olduğunu kabul etmesi üzerine bu görüşün bazı Eş’arîler’e ait olduğunu vurgulamıştır. Teklîf-i mâ lâ yutâkı caiz görenler bu ve benzeri ayetlerin zahirini delil kabul ederek muhal olan bir şeyle de insanın mükellef tutulacağını söylemiştir; hatta bazıları söz konusu teklîfin gerçekleştiğini kabul etmiştir. Tebbet sûresinin de konuyla ilgili delil gösterildiği bu yaklaşım Konevî’ye göre zayıf bir görüştür. Çünkü bir şeyi yaratmak, gökyüzüne tırmanmak gibi zatî imkansızlar kuldân sâdır olamaz ve bu noktada ittifak bulunmaktadır. Ancak Mu’tezile’nin aksine Eş’arî ve Mâtürîdî alimleri, kul için mümkün olmakla beraber Allah’ın ilminin ve iradesinin taalluk etmediği şeyle kulun mükellef tutulmasını caiz ve vaki kabul etmişlerdir. Teklîfin, “fiilin gerçekleşmesinin talep edilmesi ve fiilin terki sonucunda azabın hak edilmesi” anlamında olduğunu söyleyenler de olmuştur. Ancak buradaki talep mutlak manada bir talep değildir. Aynı şekilde aciz bırakmayı amaçlayacak veya tahaddî ayetlerinde olduğu gibi fiile asla güç yetirilemeyeceğini izhar edecek şekilde bir talep de olamaz. Çünkü bunun gibi talepler kul için mümkün olsa bile Allah’ın iradesi,

¹¹⁸ Süt, Abdulnasır, “İlahî Teklîfin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 6, sy. 2, 2015, s. 296.

¹¹⁹ a.e., s. 301-302.

söz konusu talebin gerçekleşmemesine taalluk etmiştir. Konevî, birçok muhakkik alimin içerdiği zorluk sebebiyle tahaddî vb. durumlardaki teklîfin mahiyetini açıklamaktan kaçındığını da eklemiştir. Ancak o teklîfe talep anlamı verildiği zaman *فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* (el-Bakara 2/65) ve *قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا* (el-İsrâ 17/50) gibi muaraza içeren ayetleri de talep kapsamında değerlendirmek gerekeceğini dolayısıyla bunun doğru olmayacağını ima etmiştir.¹²⁰

Mu'tezile, kişinin kudretinin ötesinde bir şeyle mükellef tutulmasını muhalin talep edilmesinin faydasızlığı gerekçesi ile reddetmiştir. Ancak Ehl-i sünnete göre Allah'ın ahkamı bir sebebe veya amaca bağlı değildir, bizatihi faydayı içinde barındırır. Bazı alimler ise ayette zikredilen muhatapların imanla mükellef tutulmalarının imkansızlığını Beyzâvî'nin; "Eğer onlar iman ederlerse onların imanı iman etmeyeceklerine dair olan imanlarını da kapsar, bu da iki zıddın bir arada bulunmasına sebep olur." şeklinde ifade ettiği sebebe dayandırmışlardır. Çünkü onlara göre böyle bir durumda iman ve imanın ademinin teklîfi bir arada bulunur ki bu imkansızdır. Ancak Konevî ayeti böyle yorumlamamıştır ve Allah'ın, ayette zikredilen kâfirlerin iman etmeyeceğini haber vermesinin onların imanının zatî olarak imkansızlığını göstermeyeceğini, iman etmelerini imkân dairesinden çıkarmayacağını ifade etmiştir. Bu nedenle Allah'ın ilminin taalluk etmediği şeyle kulun mükellef tutulması ittifakla kabul edilmiştir. İmanlarının mümkün olması sebebiyle, iman ederlerse Allah'ın verdiği haberin yalan olacağını söyleyenlere cevaben müellif, bu durumun zatî değil gayrî/haricî bir imkânsızlık olduğunu öne sürmüştür. Çünkü verilen haber, teklîfin şartı olan kudreti olumsuzlamamaktadır. Dolayısıyla gerek Hanefîler gibi akli kabul edilsin, gerekse Eş'arîler gibi şerî kabul edilsin müellife göre burada teklîf mümkündür.¹²¹ Konevî'nin imkansız li-zatihî ve li-gayrihî şeklinde ayırması Âmidî'den etkilenmiş olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Çünkü Âmidî, iki zıddın bir arada bulunması gibi li-zatihî imkansızlarla teklîfin caiz olmadığını bunun yanında ayette geçtiği gibi li-gayrihî imkansızlarla kulun mükellef tutulabileceğini söylemiştir.¹²²

¹²⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, II, 37-38.

¹²¹ a.e., II, 38-39; IX, 473.

¹²² Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Abdürrezzak Affî), I-IV, Daru's-Samî'î, Riyad 2003, I, 181. Âmidî'nin yanında Bağdat Mutezilîlerinin ve Gazzâlî'nin de bu yaklaşımı benimsediği ifade edilmiştir. (Kozalı, Abdurrahim, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy.1, 2006, s. 264.)

Konuyla ilgili açıklamaların yer aldığı bir başka ayet ise لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (el-Bakara 2/286)

ayetidir. Beyzâvî ayette zikredilen kulun gücünün yettiğiyle mükellef tutulması hususunu iki farklı şekilde yorumlamıştır. İlki Allah'ın fazlı ve rahmeti olarak kulun sadece kudretinin yettiğiyle sorumlu tutulması iken ikincisi tıpkı Bakara sûresinin 185. ayetinde yolcuya oruç tutmama ruhsatı verilmesi gibi kulun gücünün yettiğinden daha azıyla mükellef tutulması ve böylece ona kolaylık sağlanmasıdır. Konevî bu yorumlardan ikincisini tercih ederek genel olarak hükümlerdeki teklîfin kapsamını kulun gücünün yettiğinin altındaki şeylerle mükellef tutulması şeklinde gerçekleştirdiğini söylemiştir. Mesela kul beş vakit namazdan fazlasını kılabilir veya Ramazan ayı dışında da oruç tutabilir ancak Allah kuluna kolaylık sağlamıştır. Ardından müellif, teklîfle ilgili yaklaşımları şöyle özetlemiştir:

- Zatî olarak imkânsız bir şeyle kulun mükellef tutulması Eş'arilerce gerçekte olmaması sebebiyle aklen caiz görülmüştür. Mu'tezile ise bunun caiz kabul edilemeyeceğini söylemiştir.

- Zatî değil de haricî bir sebepten dolayı imkânsız sayılan bir şeyle kulun mükellef tutulması caiz ve vaki' kabul edilmiştir. Mesela Bakara sûresinin 6. ayetinde, Allah'ın ilminin zikredilen kâfirlerin imanının zıddına taalluk etmesi sebebiyle onların asla iman etmeyecekleri söylenmiştir ancak yine de söz konusu muhataplar imanla mükellef tutulmuşlardır.

- Zatî olarak mümkün olup vasıtasız uçmak gibi insanlar için imkânsız olan şeylerle kulun mükellef tutulmasının cevazından bahsedilmiştir. Ancak gerçekte böyle bir şeyin olmadığı bilinmektedir.¹²³ Bu şekildeki teklîf Eş'arilerce aklen caiz kabul edilirken Mâtürîdîlerce aklen mümkün görülmemiştir.¹²⁴

Daha önce Ebû Leheb'in imanla mükellef tutulmasının imkanına dair tartışmalardan bahseden müellif Tebbet sûresinde de konuya değinmiştir. "O, alev alev yanan ateşe atılacak." (Tebbet 111/3) ayetinde Ebû Leheb'in ateşe atılacak olması, Konevî'ye göre imanla mükellef tutulmasında teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamına girmemektedir. Ayrıca müellif, teklîf konusunda Hanefî alimlerin yaklaşımını benimsediğini, buna göre imkansızla bir kulun mükellef tutulmasının caiz olmadığını söylemiştir. Ancak Konevî'ye göre Ebû Leheb'in iman etmesi zatî bir imkansızlıktan dolayı değil, Allah'ın ilminin buna taallauk etmemesinden dolayı gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla Ebû Leheb'in imanla mükellef tutulması caizdir.¹²⁵ Bunun yanında

¹²³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, V, 502-503.

¹²⁴ Sinanoğlu, Mustafa, "Teklîf", *DİA*, İstanbul 2011, XL, 387.

¹²⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XX, 485.

müellif yaklaşımını delillendirmek adına Sadrüşşerîa'ya müracaat etmiştir. Sadrüşşerîa, Allah'ın ezelde Ebû Cehil'in kendi ihtiyarı ile iman etmeyeceğini bildiğini, iman ederse Allah'ın ilminin cehle dönüşeceğini ve bunun muhal olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Ebû Cehil'in imanının muhal olduğunu, bunun da muhal bir şeyin teklîfine sebep olacağını zikretmiştir. Sadrüşşerîa kendince çelişki gördüğü bu duruma cevaben Allah'ın her şeyi olduğu hal üzere bildiğini, Ebû Cehil'in iman etmeyeceğini bildiğini ancak onu iman etmeye kâdir ve muhtâr olmaktan çıkarmadığını eklemiştir. Eş'arî'ye göre kulun imanında bir tesiri yokken Sadrüşşerîa açısından kulun etkisi fiilinde caiz olmakla beraber teklîf-i mâ lâ yutâk Allah'ın hikmeti gereği caiz değildir.¹²⁶

Konunun tefsir tarihindeki yansımasına bakacak olursak, Mâtürîdî Bakara sûresinin 286. ayetini daha çok "وسعها" kelimesi odağında tefsir etmiştir. Hasan-ı Basrî'nin bu kelimeye "kula helal kıldığı ve bolca verdiği şey" anlamı hamlettiğini, bazı müfessirlerin ise bu te'vîli zayıf gördüklerini aktarmıştır. İkinci bir te'vîl de kelimenin tâkat olarak yorumlanmasıdır. Bu noktada Mâtürîdî konuyu istitaata taşımıştır. Mu'tezile nazarında fiilden önce var olduğu kabul edilen istitaat Mâtürîdî'ye göre daha önce de bahsedildiği gibi sebeplerin istitaati ve fiillerin istitaati olmak üzere iki vecihte değerlendirilmiştir. İlki insanın fiili yerine getirilmesi için gerekli olan organların sağlığı gibi fiilden önce var olan istitaatken ikincisi fiilin meydana geldiği sırada ortaya çıkan ve ikinci zamanda varlığını sürdüremeyen istitaattir. Müfessir teklîfle ilgili olarak; yapmaktan alıkonulduğumuz şeylerle mükellef kılınmamızın mümkün olmadığını bunun yanında alıkonulmadığımız halde başka şeylerle meşgul olup kudretimizi ziyan ettiğimiz durumlarda teklîfin mümkün olduğunu söylemiştir. Buna göre kâfir kimse, imana gücü yeterken gücünü küfür için kullanıp heba etmiştir ve dolayısıyla bu kimsenin imanla mükellef tutulması caizdir.¹²⁷ Daha önce de bahsettiğimiz gibi Mu'tezile konuya adalet ilkesi çerçevesinden bakmaktadır. Bu sebeple Zemahşerî bu ayetin Allah'ın rahmetinin ve adaletinin habercisi olduğunu ve O'nun kulunu gücünün altında olan şeylerle mükellef tuttuğunu, böylece kuluna kolaylık sağladığını söylemiştir.¹²⁸

Mu'tezile'nin teklîfle ilgili görüşünü iki vecihle delillendirdiği ifade edilmiştir. Birincisi Kur'an'da "*Hidayet kendilerine geldiğinde onları imandan alıkoyan şey neydi?*" (el-İsra 17/94),

¹²⁶ Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh (et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-tenkîh içinde)* (nşr. M. Adnan Derviş), Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts., I, 419-421.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, II, 226-227.

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 520.

“İman etselerdi ne olurdu.” (en-Nisa 4/39), “Onlara ne oluyor da iman etmiyorlar.” (İnşikak 84/20) gibi ayetlerle kulun iman etmesine bir engel bulunmadığının zikredilmesidir. İkinci vecihe göre Allah’ın ezelde söz konusu kimselerin iman etmeyeceklerini bilmesi, bu kimselerin imanına engel değildir ve bu durumu destekleyecek aklî deliller vardır. Örneğin onlara göre, eğer Allah’ın ilmi bir şeylerin gerçekleşmesine engel teşkil ediyorsa bu durumda Allah’ın kâdir olmaması sonucu doğar. Aynı şekilde kul da böyle bir durumda hiçbir şeye kâdir olamazdı ve kulun bütün hareketleri ihtiyarı dışında gerçekleşirdi. Dolayısıyla kendi fiilinde bir tasarrufu ve kudreti olmayan kulun herhangi bir fiille sorumlu tutulması da teklîf-i mâ lâ yutâk kapsamında caiz değildir. Yine bu kabule göre Allah ezeli bilgisine rağmen onlara imanı emretmesi esasında onlardan ilmini yok etmelerini istemesi olur ve bu düşünülemez. Son olarak da Mu’tazile’ye göre imkansız emretmek abestir ve Allah için muhaldir.¹²⁹

Bakara sûresinin 286. ayetinde zikredilen teklîfin, genel olarak mutlak imkansızlığın teklîfi olmadığı kabul edilmiştir. Bunun delili ise... رَّبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ... ayetidir. Çünkü Allah kullarını imkansızla mükellef kılseydi kulların böyle bir duada bulunması abes olurdu. Başka bir ayette de Allah nebisine “*Sen onları hidayete çağırırsan da onlar asla mühtedi olmayacaklar.*”¹³⁰ buyurmuştur. Tıpkı bu ayette olduğu gibi muhatap iman etmeye muktedirken var olan kudretini iman etmemek için sarf etmiştir. Buna göre esasında kulun tâkatinin ötesinde bir şeyle mükellef tutulmaması için ettiği dua, gücü yettiği halde edası kendilerine ağır gelen şeylerle mükellef tutulmamak anlamı taşımaktadır. Tıpkı Arapların kullanımında bir kimsenin nefret ettiği birine “لا أُطِيقُ النَّظَرَ إِلَيْكَ” demesi gibi güç yetirildiği halde fiilin mükellefe ağır gelmesi durumu vardır.¹³¹ Tabersî ve Tûsî ise bu ayetin, mücbirenin “Allah’ın kullarını güçlerini aşan bir şeyle mükellef tutabilir.” şeklindeki iddiasının bâtıllığını ortaya koyduğunu söylemiştir.¹³²

Yukarıda zikredilen ayetler bağlamında Konevî teklîf-i mâ lâ yutâkın üç farklı anlamına değinmiş ve li-gayrihî imkânsız olan bir şeyle kulun mükellef tutulabileceğini savunmuştur. Dolayısıyla kâfir olarak öleceği haber verilen kimselerin imanla mükellef tutulması, Allah’ın ilminin taalluk etmemesi gibi li-gayrihî bir imkânsızlık taşıdığından caizdir. Eş’arîyye ve Mâtürîdîyye ile ilgili oluşan ihtilaf literatürünün önemli başlıklarından birisi olan teklîf konusunda Konevî Mâtürîdî geleneği takip ettiğini vurgulayarak ayetleri bu bakış açısına göre yorumlamıştır.

¹²⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, II, 47-50; VII, 150-153.

¹³⁰ el-Kehf 18/57.

¹³¹ İbnü’-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 346.

¹³² Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, II, 186; Tûsî, *et-Tibyân*, II, 384-385.

II. NAZARİYENİN “HALK” BOYUTU: ALLAH’IN FİİLLERİYLE İLGİLİ YAKLAŞIMINI TEMELLENDİRDİĞİ AYETLER

Kesb nazariyesinin genel çerçevesini çizdiğimiz ikinci bölümde bahsettiğimiz üzere kesbe göre bir fiil iki aşamada meydana gelmektedir. İlki kulun fiili kesb etmesi ikinci ise Allah’ın kulun kesb ettiği fiili yaratmasıdır. Kulun fiilinin mahiyetini doğru bir şekilde belirlemek ise Allah’ın fiillerini doğru anlamaya dayanmaktadır. Daha açık söyleyecek olursak Allah’ın fiillerine dair benimsenen görüş kulun fiilinin yaratıcısı mı yoksa kâsibi mi olduğunu belirlemiştir. Mu’tezile ve Ehl-i sünnet arasında birçok tartışmanın dayandığı konulardan biri Allah’ın adaleti gereği kötü bir fiil işleyip işlemeyeceği olmuştur. Mu’tezile aslah yaklaşımı üzerinden kulun fiilde müstakil olarak etkiye sahip olduğunu ispat etmeye gayret gösterirken Ehl-i sünnet kabih fiilin de yaratıcısının Allah olduğunu, kulun etkisinin kesb ile sınırlı kaldığını kabul etmiştir. Allah’ın bir fiili yapmaya zorunlu olup olmaması, Allah’ın fiillerinin bir amaca veya sebebe bağlı olup olmaması da bu bağlamda tartışılan konular arasındadır. Konuları sınıflandırmak bakımından biz bu başlığı üç alt başlık altında ele alacağız. Böylece bu başlıkta kulun fiiline dair detaylara geçmeden önce Allah’ın fiillerinin mahiyetiyle ilgili Konevî’nin izahlarına tefsir geleneğine de başvurarak yer vereceğiz.

A. ASLAH TARTIŞMALARI ÇERÇEVESİNDE AYETLERİ YORUMLAMASI

Genel olarak Allah’ın fiillerinin bir hikmete göre gerçekleştiği ve her türlü acizlikten uzak olduğu yaklaşımı Mâtürîdî gelenekte sıklıkla vurgulanmaktadır. Konevî de bu hususu yeri geldikçe belirtmiştir. Söz gelimi “*Onlar tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu/onların tuzaklarını bozdu.*”¹³³ ayetinde zikredilen mekr/tuzak kurma fiilinin Allah’a, acizlik anlamı içermesi sebebiyle isnad edilemeyeceğini söylemiştir. Tuzak kurma fiiliyle farklı bir anlam kastedilmesi durumunda fiilin hakikî olarak Allah’a isnadı mümkün olsa bile, hile anlamına sebep olması ihtimalinden dolayı fiil Allah’a hakikî manada isnad edilmemiştir. Müellif Allah’ın fiillerinin zulümden hâlî olması ve yine O’nun fiillerinin sonunun güzel olması sebebiyle bu tarz fiillerin O’na isnad edilmemesi gerektiği konusunda hassasiyet göstermiştir.¹³⁴ Konevî konuyla ilgili görüşünü Teftâzânî’nin *Şerhu’l-makasid* adlı eserine atıfta bulunarak teyit etmiştir. Teftâzânî şer’in izin verdiği tüm sıfat ve fiillerin Allah’a isnadının caiz olduğunda ittifak olduğunu ihtilafın, iznin veya yasaklamanın zikredilmediği isim ve sıfatlarda gerçekleştiğini söylemiştir. Bu tarz isimleri Mu’tezile Allah’a isnad etmekte bir sakınca görmezken Eş’arîler caiz görmemiştir. Ebû Bekr el-Bâkıllanî, İmamı’l-Harameyn el-Cüveynî, Gazzâlî gibi isimlerin de zikri geçen sıfatların Allah’a

¹³³ Âl-i İmrân 3/54.

¹³⁴ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, VI, 166.

isnadını caiz gördüğünü söyleyen Teftâzânî bunun işkale sebep olacağından bahsetmiştir.¹³⁵ Konevî ise Kur'ân'da geçen bu tarz isim ve fiillerin Allah'a itlakının müşakele¹³⁶ şeklinde zikredildiğini eklemiştir.¹³⁷

Suçu olmaksızın birini cezalandırmak, bir kimsenin günahlarından fazlasıyla cezalandırılması veya muhsin olanın hak ettiğiinden fazla mükâfat alması gibi zulme sebep olacak şeyleri Allah'ın yapmayacağını söyleyerek aslah fikrini savunan müfessirler O'nun yarattığı hiçbir varlık için zulmü irade etmeyeceğini söylemişlerdir. Hatta Allah'ın kendisine kabih fiilleri isnad edenleri cezalandırmayacak kadar merhametli olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³⁸ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ

(Allah âlemlere zulüm etmek istemez.) (Âl-i İmrân 3/108) ayetinin tefsirinde Beyzâvî, Allah için bir şeyi eksik yaparak zulmettiğini söyleyemeyeceğimizi bununla birlikte bir fiili yapması zulme sebebiyet verse bile o fiilden menedilmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir. Beyzâvî'nin tefsirinden hareketle kullar arasında zulüm olarak adlandırılan bir şeyi Allah'ın irade etmeyeceğini ve O'nun zulümle muamele etmeyeceğini söyleyen Konevî, burada nefyedilen şeyin zulmün kendisinin değil zulümle muamele etmenin olduğunu vurgulamıştır.¹³⁹

Mu'tezile zulmün Allah'tan ve kuldan sâdır olmak üzere iki şekli olduğunu, kuldan sâdır olanın ise kendi içinde kulun bizzat nefsine ve başkalarına zulmetmesi olarak ikiye ayrıldığını söylemiştir. Bu üç çeşit zulüm de onlara göre Allah'a isnad edilemez, Allah zulmün faili olamaz, dolayısıyla da kötü fiillerin faili kuldur. Mu'tezile bu iddiasını ortaya koyduktan sonra Allah'ın zulme kâdir olmakla beraber zulme sebep olacak fiilleri yapmadığını söyleyerek Âl-i İmrân sûresinin 108. ayeti gibi ayetlerde kendisini övdüğünü söylemiştir. Ayrıca Allah'ın âlemler için zulmü irade etmeyeceğini ifade eden ayetten hemen sonra وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ ayetinin zikredilmesini iki vecihle açıklamışlardır. İlki; kabih fiil cehalet, acziyet veya ihtiyaç sebebiyle meydana gelmektedir ancak Allah yerde ve göklerde olan her şeyin kendisine ait olduğunu söyleyerek bu sıfatları dolayısıyla da kabih fiilleri kendisinden tenzih etmiştir. İkinci

¹³⁵ Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makasid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1998, IV, 344.

¹³⁶ Kelimenin, farklı anlama gelecek şekilde tekrar edilmesi olarak tanımlanan müşakelede genellikle ilk kelime gerçek anlamında kullanılırken ikincisi birinciye tâbi olur ve yalnızca şekil olarak birinciyle benzerlik arz eder. وَمَكْرُوهًا وَمَكْرُوهًا ayetinde olduğu gibi ikinci مَكْرُوه ilkinin müşakele olarak zikredilmiştir ve "Onların hilelerinin karşılığını verdi." anlamında kullanılmıştır. (Durmuş, İsmail, "Müşakele", DİA, İstanbul 2006, XXXII, 154.)

¹³⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VI, 166.

¹³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 608; Tabersî, *Cevâmi'u'l-câmi'*, I, 317.

¹³⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VI, 269.

vecih ise Allah'ın zulmü irade etmemesine rağmen âlemde halen zulmün olmasının, O'nun iradesinin hilafının vuku bulması açısından aciziyet ve zayıflığı gösterdiğini iddia edenlere karşılık bu ayet zikredilmiştir. Sonuç olarak Mu'tezile, muhaliflerinin yaklaşımı kabul edildiğinde, ayetin doğru bir şekilde anlaşılmasının imkânsız olduğunu vurgulamış ve bununla ilgili argümanlar ortaya koymuştur. Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'nin bu iddialarına cevaben Allah'ın kendisini bazı fiilleri yapmamakla övmesinin o fiilleri kesin olarak yapabileceği anlamına gelmediğini söylemiştir. Mesela “*Ne uyuklaması olur ne de uyur.*” (el-Bakara 2/255) ve “*Besleyen ancak beslenmeye ihtiyacı olmayan.*” (el-En'am 7/14) gibi ayetlerde uyumamakla ve yememekle kendisini övmesi Allah'ın uyuyabileceği veya yemek yiyebileceği anlamına gelmez. Bununla beraber Allah azaba müstehak olmayan birine azap ederse zulme benzer bir şey yapmış olur ancak esasında bu O'nun için zulüm değildir. Bir şeyin zulme benzemesi onun zulüm olduğu anlamına gelmez.¹⁴⁰

Mâtürîdî'nin tefsirine baktığımızda Allah'ın sadece aslah olanı irade etmeyeceği vurgusunu daha net bir şekilde görmekteyiz. Tevbe sûresinin 55. ayetinde¹⁴¹ Allah peygamberine münafıkların mallarına ve evlatlarına imrenmesini yasaklamıştır. Bu ayete bakıldığında Allah bu dünyada kâfirlere, peygamberine verdiğinden daha çok nimet vermiş ve bunu tıpkı Müminûn sûresinin 55. ve 56. ayetinde¹⁴² buyurduğu gibi kâfirlerin iyiliği için yapmamıştır. Dolayısıyla Allah'ın aslah veya en hayırlı olanı vermediği durumlar da meydana gelmiştir.¹⁴³ Mâtürîdî'nin benzer izahları yaptığı Kasas sûresinin 8. ayetinde Firavun ve ailesinin Musa'yı kendileri için bir düşman ve dert olarak aldığı söylenmektedir. Burada Firavun ve ailesi Musa'yı söz konusu sebepler için almamıştır ama vahiy bize Musa'nın sonunda onlar için düşman olacağını haber vermiştir. Bununla birlikte Allah bu ayet ile işlerin sonucunu bildiğine ve dilediği şeyin gerçekleştiğine işaret etmektir. Ayrıca ayette, kâfirlere verilen servet ve evlat gibi nimetlerden bahsedilmiş ve Hz. Peygamber'in (s.a.) bunlara imrenmesi yasaklanmıştır. Dolayısıyla bu ayetten Allah'ın aslah olmayan bir fiili de işleyeceğini anlayabiliriz.¹⁴⁴ Çünkü Allah kendisini Burûc sûresinin 16. ayetinde “*dilediğini yapan*” olarak vasfetmiştir. Konevî'nin ifadelerine göre O'nun fiillerine başkasının fiillerinin ve kesbinin hiçbir müdahalesi olamaz. Fiiller yaratılış olarak tamamen Allah'a isnad edilir. Ancak kesbin dahil olduğu fiillerde durum farklıdır ve bu fiillerde

¹⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, VIII, 190-191.

¹⁴¹ Âyetin metni:

فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِمَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ

¹⁴² Âyetin metni:

أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ

¹⁴³ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, VI, 379.

¹⁴⁴ a.e., II, 487.

hakikî fail kuldur. Beyzâvî'nin, Allah'ın kendisinin veya başkasının fiiliyle ilgili muradının kesin olarak gerçekleşeceğini söylemesi üzerine Konevî, "başkasının fiili" ibaresini zikredilme sebebine değinmiştir. Buna göre söz konusu ibareden kasıt Allah'ın irade ettiği takdirde muradının mutlaka gerçekleşeceğini vurgulamaktır. Yani küfür de Allah'ın muradıdır ve razı olmasa bile kâfirin küfrü de dahil bütün masiyetler Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Böylece kâfirin imanı ve asinin itaatini irade ettiği takdirde O, bunu var eder. Konevî bu ayetle Beyzâvî'nin, Mu'tezile'nin iddialarını çürüttüğünü söylemiştir. Çünkü Allah, irade ettiği şeyi aynı anda var eder ve nass da bize bunu göstermektedir.¹⁴⁵ Mu'tezile Allah'ın dilediğini yaptığını ifade eden ayetlerle ilgili olarak Allah'ın bu ayetlerde kendi fiili ile başkasının fiilini ayırt etmediğini söylemiştir. Mesela birisi vaatte bulunsa ve vaadi gerçekleşse o kişi irade ettiğinin faili olur. Bundan maksat bir kimsenin itaati veya masiyetini irade etmesi değil, dilediği zaman kendi fiilini gerçekleştirebilmesidir.¹⁴⁶

Allah'ın dilediğini yarattığını ifade eden ayetlere dair Konevî hikmet kaydını düşmüştür. Ona göre Allah mecbur olmaksızın yarattığı şeylerde bir lütuf olarak hikmeti gözetmektedir. Bu bağlamda *إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ* (el-Kamer 54/49) ayetinde her şeyi bir ölçüye göre yaratması da hikmetinin göstergesidir. Biz kullar olarak bazen bu hikmeti anlayamasa da O'nun fiillerinde hikmet vardır. Dolayısıyla müellife göre Allah'ın kâfirleri yaratması, günahkarların cezalandırılması için cehennemi yaratması gibi fiillerinde, maslahat ve hikmet vardır. Bir önceki ayette geçen *ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ* ifadesini de bu bağlamda anlamamız gerekmektedir.¹⁴⁷ *إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا* (el-Meâric 70/19-21) insanın hırslı yaratılmasını, kendisine hayrın ve şerrin isabet etmesi durumundaki tavrını anlatan bu ayetlerde *Keşşâf* yazarına göre istiare vardır. Bu anlatımı *خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ* (el-Enbiya 21/37) ayetinde de görmekteyiz. Zemahşerî'ye göre ayet insanların zarurî olarak böyle yaratıldığı, ihtiyarlarının bulunmadığı izlenimi uyandırmaktadır. Ancak söz konusu ayetlerde temsîlî istiare vardır ve ayetler insanların zikredildiği şekilde yaratıldığına dair hakikî ifadeler değildir. Çünkü böyle sıfatlar çirkindir ve Allah'a bu sıfatların yaratılmasını isnad etmek doğru olmaz. Beyzâvî de ayetin tefsirinde Mu'tezile'nin bu yaklaşımına itiraz olacak şekilde insan fitratının söz konusu sıfatları barındırdığını vurgulamıştır. Konevî ise bu sıfatların yaratılmasında bir kabihlik olmadığını, asıl

¹⁴⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XX, 192.

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, s. 458; 579.

¹⁴⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVIII, 338-339.

çirkinliğin amelde olduğunu söylemiştir. Allah insanı nefs-i emmâre ile yaratmıştır ancak bunun yanında insanın kötülükten kaçınmasını istemiştir. Böylece teklîfin gereği olarak asiler ile itaatkarları birbirinden ayırt etmiştir.¹⁴⁸

Allah'ın fiillerinin mahiyetiyle ilgili tartışmalarda rastladığımız ayetler arasında hasene ve seyyie kelimelerinin zikredildiği ayetler öne çıkmaktadır. Örneğin *“Nerede olursanız olun ölüm sizi bulur, sağlam kalelerde olsanız bile. Onlara bir iyilik isabet etse ‘Bu Allah’tandır’ derler. Başlarına kötülük gelince de ‘Bu sendendir’ derler. ‘Hepsi Allah’tandır’ de. Onlara ne oluyor da bir türlü söz anlamıyorlar.”* ayeti ile *“Sana isabet eden iyilik Allah’tandır, kötülük ise sendendir...”* ayetini bu bağlamda zikredebiliriz.¹⁴⁹ Beyzâvî bu iki ayette geçen seyyiat ve hasenat kelimelerinin masiyet ve itaat anlamında olacağı gibi bela ve nimet anlamında da olabileceğini söylemiş hatta ikinci yaklaşıma daha yakın durmuştur. Aynı şekilde müfessir hepsinin Allah katından olmasının ise O’nun iradesine göre, rızık bol veya dar vermesi anlamında olduğunu ifade etmiştir. İkinci ayette geçen iyiliklerin Allah katından olduğuyla ilgili ibareleri lütuf bağlamında değerlendiren Beyzâvî, insanın itaat olarak yaptığı hiçbir şeyin sadece varlık nimetini bile karşılayamaya yetmeyeceğini belirtmiştir. Bunun yanında kötülüğün insana nisbet edilmesinin ise her şeyin Allah katından olduğunu vurgulayan bir önceki ayetle çelişmediğini söylemiştir. Çünkü iyilik Allah’ın lütfu iken kötülük bir amel karşılığında verilen cezadır. Beyzâvî yaptığı bu açıklamalardan sonra zikri geçen ayetlerde Mu’tezile için bir delil olmadığını vurgulamıştır. Konevî ise ayette geçen *من عندك* ifadesinin mecazen kula atfedildiğini, Allah’a isnadın ise yaratma bakımından olduğunu aktarmıştır. Yani hasenatın ve seyyiatın hepsinin Allah katından olması O’nun hakikî fail ve yaratıcı olması bakımındandır. Ayette zikredilen zümrenin, kötülüğü Hz. Peygamber’e (s.a.) isnad etmesi onu kötülüğün tahakkukunda sebep mesabesinde kabul etmelerindendir ve ayette esasında bu duruma itiraz edilmiştir.¹⁵⁰ Bununla birlikte Konevî’ye ve Beyzâvî’ye göre ayette ne Mu’tezile için ne de Ehl-i sünnet için bir delil vardır. Çünkü ayette geçen hasenat ve seyyiat kelimeleri nimet ve bela anlamındadır ve kulların fiilleriyle ilgili bir tartışmaya sebep olacak mahiyette yorumlanamaz. Konevî yalnızca *كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ* kısmında geçen *كُلُّ* kelimesi

¹⁴⁸ a.e., XIX, 305-306.

¹⁴⁹ en-Nisa 4/78-79

¹⁵⁰ Hz. Peygamberin (s.a.) sebep kabul edilmesi münaфіkların başlarına bir kötülük geldiği vakit bunu Resûlullah’a nispet etmeleriyle ilgilidir. Tıpkı *“Başlarına bir kötülük geldiği takdirde bunu Musa’nın ve yanındakilerin uğursuzluğuna bağlıyorlardı.”* (el-A’raf 7/131) ayetinde olduğu gibi münaфіklar da bu tarz iddialarda bulunuyordu. Dolayısıyla ayette bu iddianın yanlışlığı ortaya konulmuştur. (Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, III, 312.)

kapsamında insan fiillerinin tartışılabilirliğini, bu bağlamda Mu'tezile'nin seyyiatı Allah'a isnad etmezken Ehl-i sünnetin böyle bir ayrıma gitmediğini ifade etmiştir.¹⁵¹

Beyzâvî ve Konevî bu ayetin hüsün-kubuh için delil olmadığını söylese de tefsir literatüründe durum farklıdır. Müfessirler hem ayetin nüzul sebebiyle hem de insan fiilleriyle ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin Kaderiyye Allah'a kabih fiilin isnad edilemeyeceğini söylerken ikinci ayeti delil olarak kabul etmiştir. Bu bakımdan Kaderiyye ilk ayette geçen seyyie ve hasene kelimelerini kıtlık-bolluk, fakirlik-zenginlik şeklinde te'vîl etmiştir. Ehl-i sünnet ise ilk ayeti delil sayarak kullardan sâdır olan fiillerin Allah katından geldiğini kabul etmiştir. Onlara göre ikinci ayetteki kötülüğün kuldan sâdır olması te'vîl edilmesi gereken bir husustur.¹⁵² Ancak bazı müfessirler bu iki ayetin her iki fırkanın cahil müntesipleri tarafından delil olarak kullanıldığını kabul etmiştir. Dolayısıyla ayetlerde geçen seyyie ve hasene kelimelerinin masiyet ve itaat olarak yorumlanması da cahilce bir yorum olarak kabul edilmiştir. İkinci ayette geçen hasenatın Allah'tan olması durumu, iyi veya kötü olsun fiili failine nispet eden Kaderiyye'nin tutumuyla çelişmektedir. Bu açıdan bakıldığında kötülüğü kula nispet edip iyi fiili Allah'a nispet etmek Kaderiyye için bir tutarsızlık olarak kabul edilmiştir.¹⁵³ Konuyla ilgili ilk ayetin dünya, ikinci ayetin ise din işleri ile ilgili olabileceği ihtimalinden bahsedilmiştir. Böylece ilk ayet imtihanla ikinci ayet ise fiillerle ilgili kabul edilmiştir. Bu bağlamda lütuf ve nimet gibi fiiller Allah'a nispet edilirken hata ve sapkınlık gibi fiillerin çirkinlikleri nedeniyle Allah'a isnadları caiz görülmemiştir. Ancak bu Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi bir zorunluluğa dayanmamaktadır. Örneğin tazim etmek niyetiyle Allah'ın yerin ve göğün rabbi olduğunu söyleyebiliyorken, domuzun rabbi olduğunu söylememiz doğru olmaz. Kulağa çirkin gelen bu tarz ifadeler edep açısından tek tek Allah'a izafe edilmemeli, Allah'ın genel olarak tüm varlıkların yaratıcısı olduğu söylenmelidir. Ayette geçen seyyie kelimesi de zorunluluk yoluyla değil bu açıdan Allah'a isnad edilmemiştir.¹⁵⁴ Burada Mâtürîdî'nin, kötü fiilin Allah'a isnad edilmemesini vucûbla değil de edeble gerekçelendirmesi farklı ve dikkat çekici bir detaydır. Konevî'nin de birçok yerde böyle bir ayrımdan bahsetmesi yorumlarında Mâtürîdî'nin etkisini göstermesi açısından önemlidir. Ama her iki müellif de söz konusu yaklaşımlarını zikrettikten sonra Allah'ın dilediği takdirde kabih fiilleri yaratabileceğine vurgu yaparak Mu'tezile'den farklı bir duruş sergilediklerini göstermiştir.

¹⁵¹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VII, 236-240.

¹⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 312-313.

¹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 472.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, III, 340-341.

Konevî وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَرَحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ (Biz insana

rahmetimizden verdiğimizde buna sevinir. Ancak ona yaptıklarından dolayı bir kötülük isabet ettiğinde o zaman nankörlük eder.) (eş-Şûrâ 42/48) ayetinde yine rahmet ve seyyie kelimelerinin anlamlarına değinmiştir. Müellif bir önceki ayette olduğu gibi burada da iki kelimenin taat ve masiyet anlamında olmadığını; kötülüğün hastalık, fakirlik, düşmandan korkmak gibi hususları ifade ettiğini vurgulamıştır. Ayrıca zikredilen şekilde bir kötülüğün kula isabet etmesi araz sonucu meydana gelir. Çünkü Konevî'ye göre meydana gelen tüm cüz'î şerhler, içerisinde külli bir hayrı barındırmaktadır. İyiliğin kula isabet etmesi ise Allah'ın fazlı ve rahmeti sonucudur. Bu bakımdan kötülüğün kulun kesbiyle meydana geldiğini ifade etmek için بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ifadesi kullanılırken, rahmetin kula tattırılmasında böyle bir ifade geçmemektedir.¹⁵⁵ Daha sonra hidayet ve dalalet başlığı altında ele alacağımız üzere, Allah'ın dilediğini doğru yola iletip dilediğini saptıracağından bahseden ayetler de aslah kapsamında tartışılmıştır. Nitekim مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (el-Enam 6/39) ayetinde Mu'tezile Allah'ın dilediği kulunu dalalete sevk etmesini onu yüzüstü bırakarak lütufta bulunmaması şeklinde te'vîl etmiştir. Çünkü bu kimse yaptıklarından dolayı lütfu hak etmemektedir.¹⁵⁶ Yani kulun dalalette olması amelinin bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Ancak Beyzâvî bu ayetin Mu'tezilenin aleyhine bir delil olduğunu söylemiştir. Buradan hareketle Konevî, küfür ve diğer masiyeletlerin Allah'ın iradesiyle olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah kâfirin küfrünü irade ettiyse, muradının irade ettiği takdirde gerçekleşmesi sonucu küfür meydana gelir. Ayette Allah'a isnad edilen hidayet ise hidayetin yaratılması anlamındadır.¹⁵⁷

B. ALLAH'IN FİİLLERİNİN BİR GARAZA MEBNİ GERÇEKLEŞMEK ZORUNDA OLMAYIŞI

Konevî birçok yerde Allah'ın fiillerinin Mu'tezile tarafından bir maksada dayandırılmasını eleştirmiş ve Allah'ın buna ihtiyacı olmadığını vurgulamıştır. Beyzâvî Bakara sûresinin 21. ayetinde geçen لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ifadesinin bazıları tarafından yaratmanın sebebi olarak yorumlandığını ifade etmiştir. “Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım”¹⁵⁸ ayetini de bir başka örnek olarak zikretmiştir. Konevî ayette böyle bir anlamın olmadığını, İbnu'l-Enbârî (ö. 328/940) ve bazı nahivcilerin de kanaatinin bu yönde olduğunu söylemiştir. Ayrıca Muğni'de لعل edatının

¹⁵⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVII, 261.

¹⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 344.

¹⁵⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, VIII, 87-88.

¹⁵⁸ ez-Zariyat 51/56.

birkaç anlamı olduğundan da bahsetmiştir. Buna göre edatın bir anlamı beklenti iken bir başka anlamı ta'lildir. Tâ-Hâ sûresinin 44. ayetinde geçen لَعَلَّهُ يَنْدَكُرَ أَوْ يَخْشَى ifadesinin Ahfeş, Kisâ gibi alimler tarafından ta'lil anlamına hamledildiğini söyleyen müellif aynı zamanda bu kimselerin Allah'ın fiillerinin bir maksada göre gerçekleştiğini söyleyenler arasında olmadığını da vurgulamıştır.¹⁵⁹ Zâriyât sûresinde müellifin konuya dair detaylı bir açıklama sunduğunu görmekteyiz. Konevî'ye göre ihtiyar sahibi bir fail fiilini ancak gaye ve garaz irade ederek gerçekleştirir. Ancak burada müellifin garazdan kastettiği, fiile sevk eden şey/bâis şeklindeki garazın hakikî anlamı değildir. Çünkü bu anlamıyla garaz, fiilin başka bir unsurla tamamlanmasını gerektirdiğinden failde bir eksiklik olduğunu gösterir. Dolayısıyla Allah'ın fiilinin bir garaza bağlı olduğunu söylediğimizde garazın hakikî anlamını değil menfaat ve maslahat anlamını kastetmiş oluruz. Böylece ayet, Allah'ın mahlûkatı ibadet etsinler diye yarattığı anlamına gelmemektedir. Bununla ilgili "Şayet Allah onların ibadetlerini irade etmiş olsaydı/bu amaçla onları yaratmış olsaydı, ibadetin gerçekleşmesi gerekirdi ama zahirde bunun aksini görüyoruz" itirazı da delil olarak zikredilmiştir. Çünkü O'nun muradı, irade ettiğinde gerçekleşir. Aynı şekilde A'raf sûresinde zikredilen insanların ve cinlerin çoğunun cehennem için yaratıldığı (7/179) ayeti de sünnî düşüncenin yaklaşımına delil gösterilmiştir. Çünkü bu ayet Zariyat sûresindeki ayetle çelişki izlenimi uyandırmaktadır. Dolayısıyla insanların ve cinlerin yaratılmasını, ibadet garazına hakikî anlamda bağlamak yanlıştır. Bu ve benzeri ayetleri maslahat ve menfaat şeklinde te'vîl etmenin doğru olduğunu düşünen müellif ayetlerde geçen لام edatını da garaz anlamında değil akıbet veya maslahatın terettüp etmesi anlamında istiare olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Allah'ın fiilleri faydadan hâlî olamaz.¹⁶⁰

إِنَّمَا تُمْلِي لَهُمْ لِيُذَادُوا إِنَّمَا (Âl-i İmrân 3/178) ayetinde Allah'ın kâfirlere mühlet tanınmasının günahlarını artırmak için olduğu söylenmiştir. Beyzâvî لِيُذَادُوا fiilindeki لام harfinin irade anlamında olduğunu ama Mu'tezile'nin buna âkibet anlamı verdiğini zikretmiştir. Konevî'ye göre Mu'tezile her ne kadar Allah'ın fiillerinin bir maksada binaen gerçekleştiğini caiz görse de O'nun şerri irade etmeyeceği kabulünden hareketle edata akıbet manası vermiştir. Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirlerin edatı lam-ı âkibet olarak yorumlayanlar varsa bile bunun sebebi Mu'tezile gibi Allah'ın iradesinin şerre müteallik olamayacağı kabulünden dolayı değil O'nun fiillerinin bir maksada göre gerçekleşmesinin zorunlu olmayacağından dolayıdır. Konevî bu ikisinin

¹⁵⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, II, 373.

¹⁶⁰ a.e., XVIII, 230-232; III, 84; XIV, 472; XV, 227; XX, 382.

karıştırılmamasını özellikle vurgulamıştır.¹⁶¹ Bu bağlamda her ne kadar Allah'ın fiillerini kuldan sâdır olacak bir sebebe bağlamak kabul edilmese de Allah'ın bir fiili, başka bir şeyi meydana getirmesi sebebiyle yaratması imkânsız kabul edilmemiştir. Ancak yine de ayette Allah'ın kâfirlere mühlet tanınmasının bir garaza mebni olmadığı vurgulanmıştır.¹⁶² Mu'tezile'ye göre kâfirlerin günahlarının artması onlara mühlet verilmesinin amacı değil illetidir ve her illet garaz olarak kabul edilemez. Dolayısıyla Allah, ezeli ilminde o kâfirlerin günahlarını arttıracaklarını bildiğinden onları kendi hallerine bırakıp mühlet vermesi, mecaz yoluyla günahlarının artması için bir illet gibi olmuştur.¹⁶³

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا

Benzer tartışmaların yapıldığı Yunus 10/88)¹⁶⁴ ayetinde Allah'ın Firavun ve adamlarına servet vermesinin dalaletin meydana gelmesi için olduğu iması vardır. Bu bağlamda لِيُضِلُّوا fiilindeki لام harfi Ehl-i sünnet tarafından sebep anlamında kabul edilmişken Mu'tezile bunun lâmu'l-akibet olduğunu söylemiştir. Mu'tezile bu tercihiyle dalaleti Allah'a isnad etmekten kaçınmış, Beyzâvî de mana olarak sıhhatli olması ve maksûdu açıklaması bakımından söz konusu kullanımın caiz olabileceğini söylemiştir. Ancak burada Beyzâvî'nin amacıyla ilgili Konevî, Ehl-i sünnetin lâm-ı ta'lil yaklaşımına muhalefet etmek olmadığını ilave etmiştir. Bununla birlikte edatın lâm-ı akibet olamayacağını söyleyerek bir itirazda bulunmuştur. Çünkü Musa bedduada bulunduğu topluluğun akibetini bilmemektedir, onu bize vahiy bildirmektedir. Bu sebeple ayeti lâm-ı akibet anlamı göz önünde bulundurularak te'vîl etmek çok doğru olmaz. Dolayısıyla Konevî Allah'ın fiilleriyle ilgili sebep ve amaç ihtimaline kapı aralayan bu ve benzeri ayetleri hikmet ve maslahattan istiare-i tebeiiye olarak yorumlamanın daha doğru olduğunu söylemiştir.¹⁶⁵

كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (er-Ra'd 13/2) ayeti ve كُلُّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى (Lokman 31/29) ayeti arasındaki fark

ile ilgili olarak Beyzâvî, ecel kelimesinin ilkinde zikredilen fiilin sonu anlamındayken ikincisinde hakikî veya mecazî olarak fiilin gayesi anlamında olduğunu söylemiştir. Konevî burada gayenin hakikî olması durumunda güneşin ve ayın belli bir süreye kadar hareketini sürdürmesinin Allah'ın değil, fail olan meleklerin maksadı olduğunu söylemiştir. Şayet ayette geçen gayeyi mecaz olarak

¹⁶¹ a.e., VI, 422; VIII, 243.

¹⁶² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, IX, 113.

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 664.

¹⁶⁴ "Musa 'Rabbimiz, sen Firavun ve adamlarına dünyada servet ve mal verdin, insanları senin yolundan saptırırsınlar diye mi ey Rabbim?'"

¹⁶⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, IX, 549.

kabul edersek bu Allah'ın fiilinin maksadı olur ve fiilin üzerine terettüp ettiği şey olarak لام edatının akıbet ifade ettiğini belirtmiştir. Böylece Allah'ın fiillerinin amaçla ilintili olup olmadığı tartışmasının doğacağını söyleyen müellif Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin konuyla ilgili görüş farklılıklarına değinmiştir.¹⁶⁶ Allah'ın fiillerinin bir maksada göre gerçekleşme zorunluluğunun olmadığını iddia eden Konevî başka ayetlerin izahında da hikmet ve maslahat vurgusu yapmıştır. Ona göre birçok muhakkik Allah'ın fiillerinin maksada yönelik gerçekleştiğini söylerken hakikî anlamda bir garazdan bahsetmemektedirler. Çünkü bu Allah için muhaldir. Bu sebeple وَلَيَقُولَ الَّذِينَ

desinler diye.) (el-Müddessir 74/31) ayeti gibi ayetlerde geçen لام harfini maksat olarak değil hikmetine vurgu yapacak şekilde yorumlamak gerekmektedir.¹⁶⁷ Yine Nisa sûresinin 133. ayetinde geçen Allah'ın kullarını yok edip yerine başkalarını yaratmasından bahseden ayetle ilgili açıklamaları da bu minvaldedir. Allah bunu irade ederse yapar çünkü O'nu durdurabilecek bir güç yoktur. Ancak O'nun kullarını yok etmeye yönelik iradesinin gerçekleşmemesi hikmeti gereğidir. Böylece kullarına mühlet tanıyarak layık oldukları şekilde onlara karşılık vereceğini ima etmiştir.¹⁶⁸ Müellifin konuyla ilgili görüşlerini açıkça zikrettiği bir başka ayet de نَبِّئْهُمْ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (İmtihan etmek için onu işiten ve gören yaptık.) (el-İnsan 76/2) ayetidir. Beyzâvî, kulların duyabilmeleri ve görebilmelerinin sanki imtihana tabi tutulmalarının bir sebebiymiş gibi olduğunu söylemiştir. Buna göre imtihanın sebebi olarak kulların söz konusu şekilde yaratıldığını kabul edenler ayette takdim-tehir olduğunu öne sürmüşlerdir. Yine bu iki sıfatın temyiz ve fehim kabiliyetlerinden kinaye olduğu da kabul edilmiştir.¹⁶⁹ Konevî işitme ve görmenin Beyzâvî tarafından “sebepe” olarak değil de “sebepmiş gibi” tefsir edilmesini Allah'ın fiillerinin sebeplere, amaçlara ihtiyaç duymaması kaidesine dayandırmıştır. Ayetteki imtihan ise kulların gören ve işitebilen şekilde yaratılmalarının bir sonucu olabileceğini, hakikî bir sebeplilik ifade etmediğini söylemiştir.¹⁷⁰

C. HİÇBİR FİİLİN ALLAH'A VACİP OLAMAYACAĞI

Mu'tezile birçok konuda olduğu gibi burada da adalet ilkesine dayanarak Allah için birtakım fiillerin zorunlu olduğunu savunurken Eş'arî ve Mâtürîdî alimleri böyle bir zorunluluğu

¹⁶⁶ a.e., XV, 227.

¹⁶⁷ a.e., XIX, 429.

¹⁶⁸ a.e., VII, 324.

¹⁶⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, VIII, 386.

¹⁷⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XIX, 473.

Allah’a isnad etmekten kaçınmıştır. Çünkü Allah’ın meşîeti O’nun dilediği şekilde gerçekleşmektedir, Mu’tezile ve filozofların yaklaşımı bu bağlamda eleştirilmiştir.

Fatiha sûresinde hamdden bahsedilirken Beyzâvî, Allah’ın kullarına verdiği nimetlerin bir zorunluluk içermediğini söylemiştir. Konevî konuyu Mu’tezile eleştirisine taşıyarak aslahın Allah için vacip olmadığını vurgulamış; var etmek, itaatkara mükâfat asiye ise ceza vermek gibi fiillerin Allah için zorunlu olmadığını söylemiştir. Sonrasında müellif daha teknik bir ayrıma değinerek Basra ve Bağdat Mu’tezilîlerinin konuya dair yaklaşımlarından bahsetmiştir. Buna göre Basra Mu’tezilîleri aslahın kapsamını din ile sınırlı tutmuşlar ve kulun sorumlu bir varlık olması ile fiilleri çerçevesinde aslahı savunmuşlardır. Bağdat Mu’tezilîleri ise aslahı hem dünya hem de din için Allah’a vacip bir husus saymışlardır. Buna göre Allah, dünyada da kulu için en iyi olanı yaratmak zorunda kabul edilmiştir. Konevî’nin söz konusu iki ayrımdan bahsetme sebebi ise Beyzâvî’nin tefsirinin iki tanımın da dışında olduğunu ortaya koymaktır.¹⁷¹ Konuyla ilgili birçok kaynakta kulun tövbe etmesi durumunda Allah’ın bu tövbeyi kabul etmeye mecbur olup olmadığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. *إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ* (Allah’ın kabul edeceği tövbe, bilmeden kötü bir fiil işleyip hemen sonrasında tövbe eden kişilerin tövbesidir. Allah bunların tövbesini kabul eder.) (en-Nisa 4/17) ayetini Mu’tezile, tövbenin Allah tarafından kabul edilmesinin zorunluğuna dair delil saymıştır. Onlara göre bu ayette Allah’ın üzerine vacip olanı yapacağına dair bir vaat bulunmaktadır.¹⁷² Konevî ise bu ve benzeri ayetlerde zorunluk yerine Allah’ın vaadinin gerçekleşeceği vurgusunun olduğunu söylemiştir. Buna göre ayette geçen *عَلَى* harf-i ceri zorunluluk anlamına değil, Allah’ın vaadinden dönmesinin imkansız olması sebebiyle vaadinin gerçekleşeceği anlamına gelmektedir.¹⁷³

Beyzâvî *يَوْمَنذِ يَنْدَرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى* (O gün insan yaptıklarını anlar ama bu anlamanın ona ne faydası var!/ona hiçbir faydası olmaz.) (el-Fecr 89/23) ayetinde tövbenin kabulünün aklen Allah’a vacip olmadığına dair Ehl-i sünneti destekleyen delil olduğunu söylemiştir. Konevî buna ilaveten Mu’tezile’nin yaklaşımına göre müminlere mükâfat verilmesi ve kâfirlerin azaba mahkûm edilmesi gibi hususların aklen Allah’a vacip olduğunu aktarmıştır. Ancak Ehl-i sünnet tövbenin kabulünün Allah’a vacip olduğu yaklaşımını mutlak manada batıl görmüştür.¹⁷⁴ *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ*

¹⁷¹ a.e., I, 217.

¹⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 44.

¹⁷³ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, VII, 75; IV, 108; XVIII, 71.

¹⁷⁴ a.e., XX, 265.

(Doğru yol(u göstermek) Allah’a aittir.) (en-Nahl 16/9) ayetinde Beyzâvî, *بيان مستقيم الطريق* şeklinde bir muzaf takdirinde bulunmuştur. Daha önce birçok yerde Allah’a herhangi bir şeyin vacip olmayacağını zikrettiğinden burada tekrar izaha gerek duymamıştır. Konevî yolun Allah’a vacip olmasının anlamsız olduğunu, aslolanın doğru yolun açıklanmasının vucubiyeti olduğunu söylemiştir. Ancak buradaki vacip olma durumu bir zorunluluk değil Allah’ın vaadinde bir çelişki ve caymanın olmayacağı anlamındadır.¹⁷⁵ Aynı izahlar *إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى* (Hidayeti göstermek bize aittir.) (el-Leyl 92/12) ayetinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu ayette de Allah’ın, kullarını hidayete götürecek unsurları göndermesinin bir zorunluluktan veya aslah ilkesi sebebiyle gerçekleşmediğini bilakis O’nun hikmeti gereği olduğunu vurgulamıştır.¹⁷⁶

Birçok ayette Konevî cezanın kesbe uygun ve müteallik olduğunu vurgulamıştır. Bunun da Mu’tezile’nin iddia ettiği gibi adalet ilkesi gereği zorunlu olarak değil bilakis Allah’ın vaadinin gereği gerçekleştiğini söylemiştir. Örneğin *لَيْسَ مَا قَدَّمْتُمْ هُمْ أَنْفُسُهُمْ* (Önceden kendileri için hazırladıkları ne kötüdür.)¹⁷⁷ ayetinde Konevî kesb olmaksızın bir fiil üzerine azabın hamledilmesinin doğru olmayacağını ifade etmiştir.¹⁷⁸ *ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ* (Bu ellerinizle yaptıklarınızdan dolayıdır ve Allah kullarına zulmedici değildir.)¹⁷⁹ ayetinde de gerek Beyzâvî gerekse Konevî Allah’ın kullara zulmetmemesini, onlara kesbleri karşılığında/sebebiyle ceza veya mükâfat vermesine bağlamıştır. Aksi takdirde küfrün onların azabı için bir sebep olmayacağını belirten müellif, tam sebebin sonucu doğurması açısından küfrün azaba sebep olmasını vurgulamıştır. Böylece Mu’tezile’nin aslahın zorunluluğu düşüncesine de itirazda bulunulmuştur.¹⁸⁰ Çünkü Mu’tezile’ye göre kâfirlerin cezalandırılması ve inananların ödüllendirilmesi adalet ilkesi gereği gerçekleşmektedir.¹⁸¹ Ancak Konevî bu gibi ayetleri kulun kesbi üzerinden fayda veya zarar göreceğini vurgulayarak yorumlamış, zulüm ile muamelenin ortaya çıkmasını kula atfettiği mükellefiyetle imkânsız görmüştür.

Konuyla ilgili zikredebileceğimiz bir başka örnek *كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا* (Bu Rabbinin yerine getirmeyi üstlendiği bir vadidir.) (el-Furkan 25/16) ayetidir. Ayetin tefsirinde Beyzâvî, *عَلَى* harf-i cerinin

¹⁷⁵ a.e., XI, 225.

¹⁷⁶ a.e., XX, 307.

¹⁷⁷ el-Mâide 5/80.

¹⁷⁸ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, VII, 538.

¹⁷⁹ el-Enfal 8/51.

¹⁸⁰ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, IX, 107; IV, 270; XVII, 242.

¹⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 591.

vucûp ifade etmediğini söylemiştir. Konevî ise konunun izahını Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* adlı eserine müracaat etmek suretiyle yapmıştır.¹⁸² Devvânî Mu'tezile'nin aksine Eş'arî'nin, Allah'ın itaat edene sevap asi olana ise azap verme gibi bir zorunluluğunun olmadığını savunduğunu aktararak meselenin izahına başlamıştır. Ona göre Allah'ın bunun tam tersini yapması kötü bir fiil işlediğini göstermemektedir. Büyük günah işleyenin tövbe etmeden ölmesi durumunda cezalandırılmasının vacip olduğu, affedilmelerinin ise haram olduğuyla ilgili Haricîlerin görüşünü aktararak Haricîlerin delil olarak, Allah'ın büyük günah işleyeni cezalandıracağını vaad ettiğini aksinin gerçekleşmesi durumunda Allah'ın vaadinden dönmüş olacağını ve yalancı konumuna düşeceğini söylediklerini belirtmiştir. Buna göre her iki vasıf da Allah için muhal olduğundan Haricîler nazarında büyük günah işleyenin cezalandırılması Allah adına vaciptir. Daha sonra Devvânî, Cürcanî'nin; "Allah'ın asi kuluna mükâfat, itaatkâr kuluna ise ceza vermemesi bunun Allah için vacip olduğunu göstermez" şeklindeki itirazını aktarmıştır. Dolayısıyla Allah'ın vaadinden dönmesi ve O'na bir şeyin vacip olması, imkânsız olan bir şeyin mümkününe dönüşmesi kadar muhaldir. Kullarına vereceği ceza ve mükâfat ne şekilde olursa olsun O'nun kudreti dahilindedir ve istediği şekilde kudretini tecelli ettirir. Ayrıca yalan söylemek de bir eksiklik vasfı taşıdığından kudreti eksiksiz olan Allah için muhal kabul edilir.¹⁸³

Bu ayetin izahında da temel vurgu zorunluluk yerine Allah'ın vaadinden dönmemesi olmuştur. Allah'ın vadinin gerçekleşmesinin vücubu ise, O'nun ihtiyarını destekleyen bir husustur. Dolayısıyla vaciplik ile vaadinden dönmeyen imkânsız olması birbirinden farklı hususlardır. Konevî burada Devvânî'ye müracaat ederek Allah'a bir şeyi zorunlu kılmanın aynı zamanda O'nun ihtiyarını ortadan kaldırmak anlamına geleceği sonucuna ulaşmıştır. Dolayısıyla Allah için bir şeyin zorunlu olmasını O'nun ihtiyarının var olması sebebiyle düşünemeyiz. Çünkü Allah bir şeyi dilerse ve bunu vaad ederse asla vaadinden dönmez. Vaad ise iradenin taallukundan sonra gerçekleşir. Yani iradenin taalluku olan ihtiyar vaadden önce gerçekleşir ve vaadi meydana getirir.¹⁸⁴ Konevî, Mu'tezile'nin zorunluluk ilkesini vaad ve ihtiyar bağlamında ele almış ve ilişkilendirdiği tüm ayetleri aynı minvalde yorumlamıştır. Tefsir tarihine baktığımızda da Mutezilî görüşlerin var olduğu düşünülen tefsirlerde genel kabul vaad ettiğini yerine getirmekle mesul olan Allah'ın, vaadini yerine getirmesi vacip kabul edilmiştir. Yine sağlıklı veya hasta olsun bir kimse ölmeden önce tövbe ederse o kişinin tövbesinin kabulü de zorunluluk kapsamında

¹⁸² a.e., XIV, 39.

¹⁸³ Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddin, *Şerhu'l-akaidi'l-adudiyye*, Der Saadet, İstanbul 1316, s. 194-195.

¹⁸⁴ a.e., XIV, 39-40; XII, 275; XV, 162.

değerlendirilmiştir.¹⁸⁵ Mu'tezile dışında genel olarak tefsirlerde vaad vurgusu görülmektedir. “Rabbimiz, peygamberlerin aracılığıyla bize vaad ettiğini ver.”¹⁸⁶ ve “Rabbimiz; onları, atalarından, eşlerinden ve zürriyetlerinden olup iyi olanları vaad ettiğin adn cennetlerine dahil et.”¹⁸⁷ ayetlerinde olduğu gibi Allah’ın vaadinden dönmeyeceği ifade edilmiştir. Böyle ayetlerde geçen عَلَى harf-i cerindeki vücup anlamı da Allah’ın vaadinden dönmemesinin imkansızlığı sebebiyle zikredilmiştir. Netice itibarıyla ilca (zorlama) gibi bir anlam bulunmamaktadır.¹⁸⁸

Genel olarak Allah’ın fiillerini; kötü fiillerin Allah’a isnadı, fiillerinin maksada dayalı olup olmaması ve Allah için herhangi bir fiilin zorunlu kabul edilip edilmemesi olarak üç başlıkta ele almaya çalıştık. Her üç başlıkta Konevî’nin ayetleri sistemli bir şekilde Eş’arî ve Mâtürîdî müfessirlerin yaklaşımlarını vurgulayacak şekilde ele aldığını görmekteyiz. Buna göre müellif Allah’ın fiillerinde bir maslahat ve hikmet aranabilecekken onları mutlaka bir maksada dayandırmanın doğru olmadığını kabul etmiştir. Ayrıca Allah için herhangi bir fiilin zorunluluğundan bahsedilemeyeceğini de ilgili ayetlerin tefsirinde vurgulamıştır. Zorunluluk yerine Allah’ın vaadinden dönmemesi sonucu fiilini yerine getirdiği görüşünü öne çıkarmıştır. Böylece Allah’ın ihtiyarının kısıtlanması gibi bir anlamı ortadan kaldırmış ve O’nun fiillerinde hikmet kavramını zikretmeyi tercih etmiştir. Allah’ın zulümle muamele etmeyeceğini söyleyen Konevî bununla birlikte O’nun aslahı yaratmak zorunda olmadığını da kabul etmiştir. O yarattıklarında bir lütuf olarak hikmeti gözetmiştir. Hasenat ve seyyiat kelimelerinin zikredildiği ayetler üzerinden Allah’ın itaat ve masiyetin faili olup olmadığını tartışan müellif, bu kelimelere farklı anlamlar verilebileceğini söylemekle birlikte hepsinin Allah katından olduğunu vurgulamış, dilerse dalaleti de yaratabileceğini ifade etmiştir. Böylece kesb edilen fiilin yaratıcısı olan Allah’ın dilediği takdirde kabih bir fiili de yaratabileceği, bu noktada O’nu kısıtlayan hiçbir şeyin olmadığı ortaya koyulmuştur. Yukarıda zikredilen ayetlerin yorumunda Mu'tezile’nin aslah iddiası çürütülmeye çalışılmış ve kabih fiillerin yaratma bakımından kula isnad edilmesi gibi bir gerekliliğin olmadığı vurgulanmıştır. Bu minvalde kesb nazariyesinin Allah ve kul olmak üzere iki failinden, fiili yaratan failin Allah olduğu temellendirilmiştir.

¹⁸⁵ Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Me’âni’l-Kur’ân*, I-III, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 259; II, 263.

¹⁸⁶ Âl-i İmran 3/194.

¹⁸⁷ el-Mümin 40/8.

¹⁸⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selim*, IV, 165.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HÂŞİYEYE GÖRE KULUN FİİLİNDE ETKİ ALANI OLARAK KESB NAZARİYESİ

I. HÂŞİYEDE KESBİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Kesbin mahiyeti ve fiil ile fail arasındaki irtibatı sağlama hususundaki konumu ekoller ve kişilerin yaklaşımları açısından farklılık arz etmiştir. Dolayısıyla Konevî'nin konuyla ilgili görüşünü tespit edebilmek adına hâşiye metninde doğrudan veya dolaylı olarak kesb kavramına yaptığı atıflar müellifin kesb tanımını da ortaya koyacaktır. Bilindiği üzere kesb kulun fiili üzerinde etki alanına meşru bir zemin tesis etmek amacıyla Ehl-i sünnet alimlerinin fiiller konusunda kabul ettiği en yaygın yaklaşım olmuştur. Birçok tartışmaya konu olan kavram efâl-i ibâd meselesinin üç ana görüşünden birini teşkil etmiştir. İnsanın irade sahibi bir varlık olmasından hareketle teklîfe muhatap kılınması, iyilik ve kötülük ile vasıflanan fiillerinden sorumlu tutulması üzerine şekillenen nazariye, Cebriyye ve Kaderiyye arasında orta bir yol oluşturmayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda insanın fiillerinin tümünün zorunlu olmadığını ve ihtiyarî fiillerinin olduğunu, bunların ise iyi ve kötü şeklinde nitelenebileceği sonucunu da vurgulamıştır. Kulun fiiline yönelik olan hasen ve kabih olma durumu ise kesb vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla fiilin kötülük vasfını kazanması Allah'ın yaratmasına isnad edilmeyip kulun fiili sonucu ortaya çıktığından, Mu'tezile'nin aslah düşüncesi bağlamındaki iddiaları geçersiz sayılmıştır. Kesb teorisi ile kulun sorumlu bir varlık olarak ceza veya mükâfata muhatap olması yani teklîf de anlamlı bir zemine oturtulmak istenmiştir. Bu teoriye göre Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulun fiilini yaratmadığı takdirde teklîfe muhatap olamayacağı gibi bir durumdan bahsetmemiz mümkün değildir. Eş'arî ve Mâtürîdî yaklaşıma göre ise insanın sorumluluğu kesbi ile gerçekleşmektedir. Ancak daha önce bahsettiğimiz üzere bu iki ekol içerisinde kesbin mahiyetine ve fiil üzerindeki etkisine dair farklı yaklaşımların ortaya çıktığını da göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

Tehânevî'nin (ö. 1158/1745'ten sonra) tanımından hareketle kulun kudretini ve iradesini fiile yönelik sarf etmesinin ardından Allah'ın o fiili yaratmasını ifade eden kesbde, kulun kudreti fiilin gerçekleşmesinde müessir sebep değildir çünkü tek müessir kudret Allah'ın kudretidir. İradenin taalluku ise Allah'ın kulda fiile yönelik kudreti yaratması için sebeptir (السبب العادي).¹ Ayrıca kesb

¹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1362-1363. السبب العادي kavramı sonucuna etkisi tekrar cihetinden ve âdeten gerçekleşen sebep için kullanılmıştır. Nitekim ateşin yakma sonucunu, temizliğin olmamasının hastalıkların yayılması sonucunu doğurması gibi hususlar buna örnek olarak zikredilmiştir. Bu minvalde zikredilen âdetullah vurgusu ise nedenselliğe kapı aralayacak yorumların önünü kesmek içindir. Yani âdet teorisine göre ateşin yakması nedensellikte olduğu gibi zorunlu değildir, Allah dilediği takdirde bu düzeni değiştirebilir. السبب العادي kavramı bu şekilde âdetullah'a dayalı, zorunluluğu içermeyen sebep-sonuç ilişkisini ifade etmektedir. (Abdülaziz b. Abdurrahman b. Ali Rebîa, *es-Sebeb indel'-usûliyyîn*, I-III,

“bir faydanın celbi veya bir zararın uzaklaştırılmasını sağlayan eylem” şeklinde de tanımlanmıştır. Bu tanıma göre kesb Allah’ın fiilleri için kullanılamaz çünkü Allah için bir şeyin fayda veya zararından bahsedilemez.² Genel olarak zikrettiğimiz şekillerde tanımlanan kesbe bir maddî bir kudretin etki edemeyeceğine dair itirazlar yöneltilmiştir. Ancak bu itirazlara karşı cihet görüşü ileri sürülmüş; Allah’ın fiile yaratma veçhinden, kulun ise kesb veçhinden etki ettiği ifade edilmiştir. İkinci bölümde kesb nazariyesinin literatürde hangi şekillerde tanımlandığına detaylı bir şekilde yer verdiğimizden burada daha çok Konevî’nin hâşiyesinde kesbin hangi bağlamlarda tartışıldığını ortaya koyacağız.

Konevî hâşiyesine baktığımızda müellifin, kesbin sözlük anlamına ilişkin **لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا** (el-Bakara 2/286) ayetinde Beyzâvî’nin kesb ve iktisab kelimelerinin farkıyla ilgili tefsirine binaen açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Beyzâvî iktisabın kesbden daha fazla çaba gerektirdiğini, şerrin husûlü için nefsin daha ciddi çalıştığı gerekçesine dayandırmıştır. Konevî iktisab kelimesinin iftial babında zikredilmesinin kelimenin yapısında sebep olduğu değişikliğin yanında, anlamında da bir ziyadeye sebep olduğunu söylemiştir. Şerrin iktisabında nefis daha ciddidir ve fazladan bir çaba sarf eder. Bununla birlikte Bakara sûresinin 81. ayeti gibi birçok yerde kesbin kötü fiili işlemek anlamında da kullanıldığına dikkat çekmiştir. Müellife göre kesbin sözlük manası herhangi bir şekilde amelin tahsil edilmesidir. İktisab ise mübalağa anlamı içerir bu bakımdan kesb daha kapsamlıdır. Vahidî’nin (ö. 468/1076) kesb ve iktisab kavramlarının dilciler nazarında aynı anlama geldiğine dair ifadelerini aktaran müellif, Beyzâvî’nin iki kavramı birbirinden ayıran yaklaşımının daha makbul olduğunu söylemiştir.³ Konevî’ye göre kesb kavramı, **“kulun kudretini ve iradesini fiile sarf etmesinin ardından Allah’ın o fiili yaratması”**dır.⁴ Rububiyet kavramı etrafında; Allah’ın rab olmasının var etmeye taalluk ettiğini, baba veya öğretmen gibi çocuğu terbiye eden kimsenin rububiyetinin ise kesbin kapsamında olduğunu söyleyen müellif, bu tarz örneklerle halk ve kesb kavramlarının ayrımını belirginleştirmeye özen göstermiştir.⁵ Yine kulların ihtiyarî fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını, kula ait olan kesbin ise yaratma olmaksızın var olamayacağını dolayısıyla

Câmiatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Lecnetü’l-Buhus ve’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Riyad 1980, II, 13; Okşar, Yusuf, “Gazâlî’nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sy. 1, s. 285-286.)

² Rummânî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abdillâh, *Tefsîri Ebi’l-Hasen er-Rummânî: el-Câmi’ li ilmi’l-Kur’ân* (nşr. Hıdr Muhammed Nebhâ), Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2009, s. 168; Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 154.

³ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, V, 504.

⁴ a.e., IX, 475.

⁵ a.e., I, 211.

yaratmanın kesbden daha üstün bir konuma sahip olduğunu vurgulamıştır.⁶ Fatiha sûresinde nimet kavramını tefsir eden Beyzâvî dünyevî nimetleri mevhîbî ve kesbî nimetler olarak ikiye ayırmıştır. Konevî her iki nimetin de Allah'tan geldiğini ancak kesbî nimetlerde kulun da etkisinin olduğunu söyleyerek ikisi arasındaki ayrımı netleştirmiştir. Beyzâvî'nin ahlakî kesbî nimetler arasında zikretmesiyle ilgili olarak Konevî, Ehl-i sünnetin ahlakın değişken olduğuna dair yaklaşımını zikretmiştir. Şayet ahlak değişebilen bir husus olmasaydı ayet ve hadislerde kibir, haset gibi kötü vasıfların yasaklanması anlamsız olurdu. Bunun yanında uhrevî nimetlerin tamamı mevhîbîdir ve kesbi içermez. Çünkü kula verilen nimetler, kesb edilen amellere yönelik Allah'ın bir fazlıdır, amellerin bizzat karşılığı değildir.⁷ Yine Beyzâvî Bakara sûresinde (2/201-202)⁸ duayı salih amel olarak kesb kapsamında değerlendirmiştir. Konevî ise burada Resûlullah'ın (a.s.) "Dua ibadetin özüdür." hâdisini aktarmış ve duanın kesb ile özdeş olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla müellife göre mutlak manada kesb duayı da kapsamaktadır.⁹

Beyzâvî Nahl sûresinin 90. ayetinde Allah'ın "adl"i emretmesini; tevhit, Allah'ın bazı sıfatlarını reddetmek veya O'na şirk koşmak gibi aşırılıklara kaçmamak, inanç yönünden orta yolu tutmak ve insan fiilleri meselesine Cebriyye ve Kaderiyye arasında orta yol olan kesb gibi hususlarla tefsir etmiştir. Konevî burada "adl"e konu olan kesbi "kulun kudretini fiile sarf etmesi" şeklinde tanımlayarak Cebriyye'nin fiili sadece Allah'a, Kaderiyye'nin ise sadece kula isnad etmesinden dolayı her ikisinin batıl olduğunu, orta yolun kesb olduğunu söylemiştir.¹⁰ Beyzâvî Enam sûresinin 60. ayetinde وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ (...gündüz neler yaptığınızı bilir...) şeklinde zikredilen جَرَحْتُمْ fiilini كَسَبْتُمْ şeklinde tefsir etmiştir. Konevî de buradan hareketle kavram olarak kesbe dair bazı izahlarda bulunmuştur. Müellife göre Beyzâvî'nin burada kesb kelimesini seçmesi kesbin zulümden arınmış olamayacağını vurgulamak amacıyladır. Aynı şekilde zulmü engellemek ve adalete teşvik etmek gibi fiillerin kesbi, uyanık olmayı (بِالنَّهَارِ kelimesine istinaden uyanıklık) gerektirir. Dolayısıyla adaleti kesb etmek bu bağlamdadır ve mükteseb fiiller kâsibine hakikî olarak isnad edilir. Ayette bahsedildiği üzere Allah'ın yapılan fiilleri bilmesi ise ezeli ilmin kendisi değil, hâdis taallukudur yani o anda veya öncesinde var olan, ceza-mükâfat şeklinde karşılığı olan

⁶ a.e., I, 212.

⁷ a.e., I, 262-263.

⁸ Âyetin metni:

وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ

⁹ a.e., V, 144.

¹⁰ a.e., XI, 362.

taalluktur. Ebüssuûd ise zikredilen ilmi kesbden önce var olan ezeli ilim olarak tefsir etmiştir. Konevî'ye göre bu yorum zahirin hilafınadır ve ayette zikredilen mazi fiil söz konusu ilmin ezeli ilme değil de hâdis taalluka yönelik kullanıldığını göstermektedir.¹¹ Yine müellif, *إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا* (el-Ankebut 29/17) ayetinde geçen *تَخْلُقُونَ* fiilinin kesb yoluyla fiili yapma anlamına geldiğini söyleyerek halk fiilinin Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır.¹² Beyzâvî, *يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ* (et-Teğabun 64/4) ayetinde Allah'ın ilmine dair, bir önceki ayete atıfta bulunarak kudretin ilimden önce zikredilmesinin mahlûkatın Allah'ın önce kudretine daha sonra da sahip olduğu itkan sebebiyle ilmine delalet ettiğini söylemiştir. Konevî Beyzâvî'nin ayetle ilgili açıklamalarını, Allah'ın ilmine mahlûkatın mükemmelliği ve intizamını delil gösterenlerin yorumu doğrultusunda şekillendirdiğini belirtmiştir. Bunun yanında bazı kelamcılar Allah'ın ilminin delili olarak O'nun ihtiyarıyla fail olduğunu öne sürmüşlerdir. İhtiyarla fail olmak ise halk ve kesbi ayırt edecek şekilde ilmi gerektirir. Bu noktada iki fiilin farkını vurgulayan Konevî, halkın tafsili ilmi gerektirdiğini kesb içinse icmalî ilmin yeterli olduğunu belirtmiştir. Müellife göre Beyzâvî'nin kudreti önceleyen tefsirinin aksine, kudretin iradeye iradenin ise ilme tabi olması sebebiyle ilminin mahlûkata taalluku, kudretinden önce olmaktadır.¹³

Birçok ayetin tefsirinde müellifin fiilin meydana gelmesini yaratma ve kesb olarak iki kudrete dayandığını görmekteyiz. Özellikle *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* (Allah her şeyin yaratıcısıdır.) (ez-Zümer 39/62), *وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى* (Erkek ve dişi iki cinsi yaratan O'dur.) (en-Necm 53/45), *الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى* (O yarattı ve düzene koydu.) (el-A'la 87/2) gibi genel olarak Allah'ın yaratıcı olma vasfına vurgu yapan ayetlerde Konevî ef'âl-i ibâdın da mahlûk olduğunu vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Yaratmanın Allah'tan başka bir varlığa nispet edilmesi konusunda vehme düşülmemesi gerektiğini, insan fiillerinde de bu durumun geçerli olduğunu vurgulayan müellif ayetlerde geçen 'şey'in ef'âl-i ibâdi kapsamasını Mu'tezile'ye de bir itiraz olarak kabul etmiştir.¹⁴ Bu minvalde kulun fiili yaratılmış olmakla beraber insana ait kesb ve cüz'î iradenin var olduğunu söyleyerek her iki kavramın tesir alanını belirlemiştir. Örneğin daha sonra tartışılacağı üzere kulun hidayeti ve dalaleti, imanı ve küfrü kendisine ait olan cüz'î iradesi ve kesbi sonucu Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu noktada

¹¹ a.e., VIII, 134.

¹² a.e., XV, 28.

¹³ a.e., XIX, 115.

¹⁴ a.e., XVI, 565; XVIII, 299; XX, 213.

müellife göre cebirden söz edilemez çünkü Allah'ın yaratması zikri geçen iki unsura binaen gerçekleşmektedir.¹⁵

Konevî kesbi kulun irade ve kudretinin fiile yönelmesi olarak tanımlamış ve bu eylemin sonuca varması için fiilin Allah'ın yaratmasına muhtaç olduğunu vurgulamıştır. Kesbin hem iyi hem de kötü fiile yönelik olabileceğini, kula yönelik yaratma fiilinin geçtiği ayetlerde de bu yaratmanın ancak kesb ile olabileceğini söylemiştir. Yine halk ve kesbin ayrımını birçok yerde vurgulayarak Allah ve kulun fail olarak konumunu ortaya koymuştur. Kesbi, fiiller konusunda “adl” kabul eden Konevî ayetlerde geçen farklı fiilleri de kesb açısından değerlendirmiştir. Ayrıca doğrudan insan fiilleri ile irtibatlı olmayan ayetlerde bile müellif, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kulun tesirinin ancak kesb olarak gerçekleştiğini vurgulamıştır.

II. KESBİN HAKİKÎ-MECAZÎ FAİL KAVRAMLARI İLE İLİŞKİSİNİ ORTAYA KOYDUĞU AYETLER

Bu başlık Konevî'nin, Allah'ın ve insanın hakikî fail oluşlarının mahiyetine dair görüşlerini içermektedir. Müellifin özellikle her şeyin yaratıcısı olması bakımından Allah'ın hakikî fail olarak kabul edilmesine dair vurgusu kesb teorisinde olduğu gibi vasıtalı kabul edilebilecek fiillerde değişiklik göstermektedir. Böyle durumlarda Konevî, fiilin hakikî anlamda kâsibe isnad edilmesi gerektiğini kabul etmiştir. Konuyla ilgili müellifin sıklıkla müracaat ettiği teori ise aklî mecaz teorisi olmuştur.

A. YARATMA BAKIMINDAN HAKİKÎ FAİLİN ALLAH OLDUĞUNU VURGULADIĞI AYETLER

Kesb nazariyesine göre kulun kesb ettiği fiilin gerçekleşmesi Allah'ın söz konusu fiili yaratmasına bağlıdır. Dolayısıyla kulun fail olarak sahip olduğu özgür alanın tespiti esasında Allah'ın yaratıcı olarak konumunu ve gücünü tespit etmekten geçmektedir. Zaten bir önceki bölümde hâşiyede Allah'ın fiilleri, iradesi ve kudretine dair izahları aktarmıştık. Bu minvalde birçok ayetin tefsirinde kesb edilen fiilin Allah tarafından yaratılmasını hakikî olarak Allah'a isnad edilmesi gerekliliğini özellikle belirtmiştir. Bunu da genellikle hâşiye boyunca sıklıkla vurguladığı mümkün olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığı kaidesini zikrederek yapmıştır.

Hac sûresinin 6. ayetinde “*Allah hakkın bizzat kendisidir.*” ibaresini Beyzâvî insanın yaratılmasıyla ilgili zikredilen hususların Allah'ın zâtında sabit olduğunu ve eşyanın kendisiyle tahakkuk ettiğini söyleyerek tefsir etmiştir. Konevî buradan hareketle Allah'ın bizatihî mevcut

¹⁵ a.e., XIV, 51; XIV, 525; XVI, 20; XVI, 248; XX, 294.

olduğunu, cevher veya araz olsun mümkün olan tüm mevcutların Allah tarafından var edildiğini söylemiştir. Ayrıca kulun fiillerini de bu kapsama dahil eden müellif mümkünlerin varlığının ve yokluğunun kendi zatlarına nispetle eşit olmasından dolayı, var olmalarını Allah'ın yaratmasına bağlamıştır. Çünkü var eden olmaksızın bir şeyin vücuda gelmesi imkansızdır.¹⁶ Yine Âl-i İmrân sûresinde zikredilen Allah'ın ayetlerini tahrif ederek insanlara Allah katındanmış gibi gösteren bazı Ehl-i kitap mensuplarına itiraz sadedinde muharref metinlerin Allah katından olmadığı söylenmiştir (3/78). Konevî söz konusu metinlerin inzal olarak olmasa bile yaratma olarak Allah'a ait olduklarını söylemiştir. Çünkü tahsisin yani inzalin nefyi, umumun yani yaratmanın Allah katından olduğunun nefyini gerektirmez. Dolayısıyla Allah o metinleri inzal etmemiş dahi olsa vücuda gelmeleri bakımından onlar Allah'ın fiilidir.¹⁷ Firavun'a kötü amelinin güzel gösterilmesi ve onun doğru yoldan saptırılmasıyla¹⁸ ilgili olarak da Konevî yine Beyzâvî'nin hakikî failin Allah olduğunu söylemesi üzerine Allah'ın tüm fiillerin yaratıcısı olduğunu vurgulamıştır. O'nun mülkünde sadece O'nun irade ettiği şeylerin gerçekleşebileceğini, şeytan ve benzeri failerin ise fiilin gerçekleşmesinde sebep olmalarından hareketle mecazî insadla fail olabileceklerini ifade etmiştir.¹⁹

Kesbin tesirinin bulunmadığı fiillerde hakikî failin Allah olduğunu vurguladığı ayetlerden birisi de *فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصَاهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* ("Sonra onun bir parçasıyla (ölüye) vurun" dedik. Allah böylece ölüleri diriltir ve düşünesiniz diye size ayetini gösterir.) (Bakara 2/73) ayetidir. Konevî İsrailoğulların'dan talep edilen bu olayın mucize kabilinden olduğunu bu sebeple kulun kudret ve kesbinin ölünün diriltilmesinde hiçbir tesire sahip olmadığını ifade etmiştir. Söz konusu fiilin tek ve hakikî failinin Allah olduğunu, O'nun kudreti ve yaratmasıyla meydana geldiğini, darp fiilinin sebep olarak dahi etkisinden bahsedemeyeceğimizi söylemiştir.²⁰ Yine Felak sûresinde karanlıktan aydınlığa geçişi ifade eden *فَلَقَ* fiilinin hakikî failinin Allah olduğunu vurgulamıştır.²¹ Bununla birlikte kesbin dahil olduğu fiillerde dahi Allah'ın yaratıcı olmasını ve lütfunu öne çıkarmıştır.²² *مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ* (Onlar ateş yakan insana benzer. Ateş etraflarını aydınlatınca Allah onların ışığını giderir ve onları bir şey göremeyecek şekilde

¹⁶ a.e., XIII, 19.

¹⁷ a.e., VI, 202.

¹⁸ el-Mü'min 40/37.

¹⁹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XVII, 62-63.

²⁰ a.e., III, 413.

²¹ a.e., XX, 504.

²² a.e., VI, 104.

karanlıkta bırakır.) (Bakara 2/17) ayetinde de Konevî, Allah'ın ışığı gidermesini vasıtalı fiil kabul etmekle birlikte yaratma bakımından fiilin Allah'a isnad edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca herhangi bir fiilin sebebi kullar için kapalı olduğu ve kulun idrakini aştığı takdirde fiilin hakikî manada Allah'a izafe edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.²³

إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنَّمَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ (Ancak (Lut'un) karısı hariç. Biz onun da geride kalanlardan olmasını takdir ettik.)

(el-Hicr 15/60) ayetinde geçen takdir etme fiili de hakikî fail tartışmasına konu olmuştur. Beyzâvî ayette elçilerin takdir fiilini kendilerine isnad etseler bile aslında bunun Allah'ın fiili olduğunu, ayrıca takdir etme fiilinin kaza manasında قلنا şeklinde de kullanılabileceğini söylemiştir. Ancak

Konevî'ye göre irade veya iradenin taalluku anlamında kaza kelimesinin kavî anlamında kullanılması doğru olmaz. Ayette zikredilen takdir fiili, irade ve taalluk ettiği şey olarak kabul edilirse bu noktada tamamen Allah'ın fiili olur ve kulun kesbinden söz edilemez. Her iki durumda da fiil hakikî olarak Allah'a isnad edilmelidir. Müellife göre ayette zikredilen söz meleklerle ait olsa da burada bir çelişki yoktur. Çünkü o birçok ayette olduğu gibi burada da hakikî ve mecazî fail ayırımına giderek müşkil gibi görünen hususu te'vîl etmiştir. Mesela فَاتَّخِذْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَاهَا

مِنَ الْغَابِرِينَ (en-Neml 27/57) ayetinde Allah, hakikî fail olarak fiili kendisine nispet etmiştir. Hicr sûresinde ise mecazî fail olarak fiili meleklerle isnad etmiştir ve burada bir çelişkiden söz edilemez. Yine bazı ayetlerde kulların ölümünü hakikî olarak kendine mecazî isnad olarak melekü'l-mevte isnad etmesinde aynı anlatım tarzını görmekteyiz.²⁴ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ

عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ (Allah kimin sadrını İslâm'a açıtıysa o Rabbinden gelen bir nur üzere olmaz mı?) (ez-Zümer 39/22)

ayetinde Beyzâvî gönüllerin İslâm'a açılmasının Allah'a isnad edildiğini ayetin devamında zikredilen kalplerin katılaşmasının ise inanmayanlara isnad edildiğini söylemiştir. Konevî güzel ve hikmetli olacağı için sadrın genişletilmesinin Allah'a isnad edildiğini bununla beraber kalplerin katılaşmasının yaratma bakımından Allah'ın fiili olsa dahi edep gereği O'na isnad edilmediğini ifade etmiştir.²⁵ Zikredilen örneklerde Beyzâvî ve Konevî kesbin dahil olmadığı fiillerin hakikî failinin Allah olduğunu vurgulamış, bunu da mümkün olan her şeyin yaratıcısının Allah olmasından hareketle ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak kâsibin dahil olduğu fiillerde yaratıcı yine Allah olmakla beraber durum değişmektedir.

²³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, II, 252.

²⁴ a.e., XI, 181-182; XI, 385.

²⁵ a.e., XVI, 510.

B. İKA' (إيقاع) OLARAK KESB VE FİİLİN KÂSİBE İSNADININ MAHİYETİ

Daha önce Konevî Allah'ın dışında tüm failleri mecazî fail kapsamında değerlendirmiş ve hakikî anlamda fiilin ihdâsını Allah'a isnad etmiştir. Ancak kesbin dahil olduğu fiillerde bu durum farklılık arz etmektedir. Hâlık ve kâsibin dahil olduğu fiillerde diğerlerinde olduğu gibi yaratıcı Allah olmakla beraber fiil kâsibe hakikî olarak isnad edilmiştir. Bu minvalde hakikî-mecazî fail ayırımına dair Mâtürîdî'nin zikrettiği üç farklı görüş konuyu özetlemektedir. Zikredilen görüşlerden ilkinde göre bazı alimler kulun fiilini mecazî olarak kendisine, hakikî olarak ise Allah'a izafe etmişlerdir. İkinci görüşü savunanlar ihtiyarî fiillerin hakikî anlamda kullara izafe edilmesi gerekliliğini vurgulamışlar, dolayısıyla Allah'ın fiilin gerçekleşmesinde tesirini kabul etmemişler ve O'nu fiillerin neşet ettiği sebep olarak kabul etmişlerdir. Üçüncü grup alime göre ise ihtiyarî fiiller hakikî olarak kullara nispet edilirken, yaratma bakımından da Allah'a nispet edilmelidir. Çünkü bazı ayetlerde fiillerin hem Allah'a hem de kullara izafe edildiği görülmektedir. Bu durum da bize, fiillerde var olan vecihleri/yönleri göstermektedir. Mesela ayetlerde geçen idlâl, hidayet, mühürleme, şerh, teysir gibi fiiller her iki faile de nispet edilmiştir. Dolayısıyla fiiller hem Allah'a hem de kula farklı vecihler üzerinden hakikî olarak nispet edilebilir.²⁶ Mâtürîdî fiilin Allah'a bakan vechinin kadîm, kula bakan vechinin ise hâdis olduğunu söyleyerek bu ayrımı tekvin-mükevven ayrımı ile temellendirmeyi amaçlamıştır. Buradan hareketle kesbde de fiilin kula ait vechi hâdis iken Allah'ın fiili olan yaratma kadîmdir.²⁷ Böylece ihtiyarî fiillerde Allah'ın fiilini kulun fiilinden ayıran Mâtürîdî, kulun fiilinin Allah'ın fiili değil mefûlû olduğunu vurgulamıştır.²⁸ Fiile iki farklı kudretin etki edebileceğini söyleyenler söz konusu kudretlerin mahiyetine dair çeşitli yorumlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda Kâdî Beyzâvî'ye göre Allah'ın kudreti fiilin aslına taalluk ederken kulun kudreti taat veya masiyet gibi fiilin sıfatına taalluk etmektedir. İmamü'l-Harameyn Cüveynî ise kulun kudretinin, Allah'ın kulda yarattığı kudret olarak fiile etki/tesir ettiğini söylemiştir.²⁹ Böylece esasında fiilin meydana gelmesinde kula kudret etfetmiş ancak kudreti yaratılması ve makdûra tesir etmesi bakımından Allah'a hasretmiştir.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 437-445.

²⁷ Türker, Ömer, "Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Eskişehir 2014, s. 369. Tekvin Mâtürîdîlere göre kudretten farklı ve kadîm bir sıfattır. Tekvin nüzule taalluk ederse inzâl, huruca taalluk ederse ihraç, hayata taalluk ederse ihya meydana gelir. Eş'arîler için ise tekvin kudretin taallukundan ibarettir ve hâdistir. (Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XII, 367)

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 460.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1363.

1. Saffat Sûresinin 96. Ayeti Bağlamında Kesbi İka' (إيقاع) Olarak Değerlendirmesi

Hâşiyede kulun fiilinin mahiyetini belirlemek adına öncelikle Konevî'nin fiil kavramına yüklediği anlamları tespit etmemiz gerekmektedir. Bu noktada Sadrüşşerîa'nın etkisinde kalan müellif fiillerin ika' ve hâsıl bi'l-masdar olarak iki formundan bahsetmiştir. Kulun kesbiyle gerçekleşen fiilleri ise ika' anlamında masdar değil, ika'yı da içeren hâsıl bi'l-masdar kapsamında değerlendirmiştir.³⁰ Müellifin bu taksimi bize Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesinin ilkinde zikredilen ayrımı takip ettiğini göstermektedir. Buna göre ilk mukaddimede müellif fiilin ya masdar anlamında ya da masdardan hâsıl olan/hâsıl bi'l-masdar şey anlamında kullanılabileceğini ifade etmiştir. İlk anlam fiilin ika'ıdır (إيقاع) ve hariçte mevcut değildir. İkinci anlam ise hariçte mevcut olan somut fiildir ve failin hareket halinde içinde bulunduğu durumdur. Mesela yürümek fiili, masdar olarak görülebilen bir şey değildir ve ika' denilen bu hal ne mevcuttur ne de madumdur. Ancak masdardan hâsıl olan yürüme eylemini gerçekleştiren failin hareketleri hariçte vardır ve görülebilir dolayısıyla da mümkün ve mevcuttur.³¹ İlk mukaddimede hâsıl bi'l-masdarın mevcut olmasının mahiyeti ise ikinci mukaddimede tartışılmıştır. Bu minvalde hâsıl bi'l-masdarın mümkün kategorisinin şartlarına tâbî olduğu ve her mümkünün bir yaratıcıya muhtaç olduğu ifade edilmiştir. Mümkün, var olmasının şartlarının tamamını taşımazsa imkânsız, taşırısa vacip/zorunlu kategorisine girer.³²

Müellif Saffat sûresinin 96. ayetinde fiilin yaratılmaya muhtaç olması açısından bu ayrımı detaylı bir şekilde işlemiştir. Daha önce nazariyenin tefsir tarihine yansımaları başlığında bu ayetin tefsirlerde nasıl ele alındığını aktarmıştık. Burada özet olarak ifade edecek olursak fiillerle ilgili tartışma وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ayetinde zikredilen ما'nın masdar mı mevsûl mü olduğu üzerinden yürütülmüştür. Sünnî müfessirlere göre masdar olan ما kulların fiillerinin yaratılmış olduğuna işaret etmektedir. Mu'tezile'nin kabul ettiği şekliyle ما'nın mevsûl olması durumunda ise edat kulların fiilleri değil mamûlleri yani putların yaratılmışlığını göstermektedir. Beyzâvî söz konusu ayeti aşağıdaki gibi tefsir etmiştir:

“Onların cevheri Allah'ın yaratmasıyla şekilleri ise kulların fiilleriyle olsa bile- ki bu sebeple ayette amel kullara nispet edilmiştir- bu Allah'ın onlara kudret vermesi ve fiillerin gerçekleşmesi için gereken sebeplerin yaratılması sonucunda olmuştur. Ya da ayette “sizin amelleriniz” bir önceki ayete uygun olması için sizin mamûlleriniz anlamındadır. Veyahut

³⁰ Konevî, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimati'l-erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi., Nafiz Paşa, nr. 232, vr. 13^b-14^a.

³¹ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 380-381.

³² *a.e.*, I, 381-382.

hades anlamındadır. Çünkü kulların fiilleri Allah'ın yaratması ile gerçekleşiyorsa mefûlleri/mamûlleri zaten Allah'ın yaratmasıyla var olur. Bu sebeple bizim ashabımız amellerin yaratılması konusunda bu ayeti delil saymışlardır.”³³

Konevî ise ayeti daha çok masdar ve hâsıl bi'l-masdar kavramları üzerinden tartışmıştır. Müellif Ehl-i sünnetin bu ayeti insan fiillerinin yaratılmış olduğuna dair delil olarak zikrettiğini söylemiş ve ister ayette geçen مَا edatı ism-i mevsul olarak yorumlansın isterse masdar olarak yorumlansın her iki durumda da fiili Allah'ın yarattığı sonucuna ulaşılacağını vurgulamıştır. Çünkü edatın masdar kabul edilmesi ika' değil hâsıl bi'l-masdar anlamı ifade eder. Dolayısıyla müellif hariçte var olan, nisbî/itibarî olmayan bir şey olarak tahakkuk eden masdarın böylece yaratmaya muhatap olacağını vurgulamıştır. Ayrıca Beyzâvî'nin “ma'mûlekum” tefsirinin ism-i mef'ûl ile masdar-ı müevvel olduğunu, “hades” şeklindeki tefsirinin ise hâsıl bi'l-masdar anlamında masdar olduğunu vurgulamıştır. İkincisinin fiile mutabık olarak ortaya çıkan eser/mamûl olduğunu ifade eden Konevî her iki vechin de te'vîl olarak bir olduğunu ve hâsıl bi'l-masdarı ifade ettiğini söylemiştir. Müellif masdarları fiilleri bakımından değerlendirirken fiilin lazım olması durumunda sadece faili etkilediğine, müteaddi olması durumunda ise hem faili hem de mef'ûlü etkilediğine dikkat çekmiştir. Bu ayette geçen fiilin müteaddi olması dolayısıyla gerek eylemi yapan için âmil olma durumunu gerekse eylemden etkilenen için mamûl olma durumunu ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla mamûl yani putlara şekil verilmesi, âmilin yaptığı mef'ul olmaktadır. Her ikisi de hâsıl bi'l-masdardır ve âmilin fiilidir. Konevî'ye göre burada وَمَا تَعْمَلُونَ ibaresi bir önceki ayette geçen مَا تَنْجُونَ ifadesinin tefsiri olarak gelmiştir ve mamûl anlamında zikredilmiştir. Beyzâvî'nin tefsirinde zikrettiği kula ait amel, kulun meksûbu ve Allah'ın mahlûkudur. Fiilin mef'ûlü ise kulun fiiline uygun olarak putlarla kaim olan şekildir. Beyzâvî'nin kula verilen kudretle fiilin gerçekleştiğine dair sözlerinin Zemahşerî'nin ifadelerine³⁴ benzediğini söyleyen Konevî daha sonra “kâilin muradı itikadından anlaşılır” diyerek Beyzâvî'nin ifadelerinin kesb nazariyesinin doğruluğunu ortaya koyacak şekilde olduğunu vurgulamıştır.³⁵ Konevî'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, edatı

³³ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 14.

³⁴ Çünkü Mu'tezile'ye göre kul kendisine verilen kudretle fiili yaratırken Ehl-i sünnete göre söz konusu kudret kula sadece kesb imkanı tanır.

³⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XVI, 287-288. Konevî'nin edatın aslında masdar değil hâsıl bi'l-masdar ifade ettiğine dair izahları Teftâzânî'de de karşımıza çıkmaktadır. Teftâzânî kulların fiillerin yaratılmış olduğu kaidesi bağlamında zikredilen fiilin ika' anlamında masdar ifade etmediğini, bilakis masdarla hâsıl olan fiilin kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre bu ayrım dikkate alınmadığı için ayetteki edat masdar olarak yorumlanmıştır ama bu yanlıştır. Çünkü masdar izafi bir şeydir ama ayette kastedilen masdar sonucu vücuda gelen ve müşahade edilebilen bir şeydir. Dolayısıyla mezkûr ayrım dikkate alındığında ayetteki edatın masdar kabul edilmesi gerekmemektedir. (Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 160.) Teftâzânî'nin bu açıklamalarıyla Konevî'nin tercih ettiği te'vîl yöntemi vuzuha kavuşma imkânı

masdar yerine mevsûl şeklinde yorumlamayı tercih etmiş bununla birlikte her iki durumda da fiillerin veya mefûllerin/mamûllerin hâsıl bi'l-masdar olarak hariçte mevcut ve yaratılmaya muhtaç olduğu sonucunun ortaya çıktığını vurgulamıştır.

Saffat sûresinin 96. ayetiyle ilgili olarak Konevî'nin Sadrüşşerîa dışında müracaat ettiği bir başka isim de Hayâlî Ahmed Efendi'dir. Konevî Hayâlî'nin söz konusu meseleyi açıklığa kavuşturduğunu ve hâsıl bi'l-masdarla kastedilenin mamûl olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Hayâlî edatın mefûl kabul edilmesi gerektiğini böylece yaratma fiilinin Allah'a isnadının daha doğru olabileceğini söylemiştir.³⁶ Aynı şekilde Mutaaffîfîn sûresinin كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (Hayır! Yaptıkları kaplerini karartmıştır.) (83/14) ayetinde ما'nın masdar olmasını zayıf bir görüş olarak değerlendiren müellif mevsûl anlamında kabul etmiştir. Çünkü zikri geçenlerin kalplerini, kesbleri değil meksûbları yani kesb ettikleri ameller kaplamıştır. Edatın masdar olmasının da ika' değil hâsıl bi'l-masdar şeklinde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Bunun gibi başka yerlerde de müellif masdar ve hâsıl bi'l-masdar farkına değinerek ikincisinin hariçte mevcut ve mahlûk olduğunu vurgulamıştır.³⁷ Görüldüğü üzere Konevî'nin genel vurgusu birinci mukaddimede geçen masdar ve hâsıl bi'l-masdar farkına dayanmaktadır. İster ameller olsun isterse fiil sonucu ortaya çıkan mamûller (putlar) olsun hepsinin, hâsıl bi'l-masdar/mamûl/meksûb/mefûl anlamında mevcut ve Allah'ın yaratmasına müteallik olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca hâsıl bi'l-masdar olmaları sebebiyle تَعْمَلُونَ ve تَنْجُتُونَ fiillerinin kulun kesbi kapsamında değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü daha önce de aktardığımız üzere Konevî "Mukaddimat-ı Erbaa" hâşiyesinde kulun kesbiyle gerçekleşen fiillerin hâsıl bi'l-masdar kategorisinde olduğunu ifade etmiştir.

2. Fiilin Kâsibe İsnadının Hakikî Oluşu

Konevî birçok ayetin izahında, hâsıl bi'l-masdar olarak kesb ile gerçekleşen fiillerde hakikî failin fiilinin kâsib olduğunu tekrarlamıştır. Tüm mümkünlerin Allah'ın yaratması sonucu meydana geldiğini vurguladıktan sonra fiilin, kesb veya sonuca tesiri âdetullaha³⁸ göre olan bir

bulmuştur. Çünkü genel olarak müfessirler edatı masdar olarak yorumlamayı tercih ederken Konevî tıpkı Teftâzânî gibi böyle bir zorunluluğun olmadığını masdar ve hâsıl bi'l-masdar ayrımıyla ortaya koymuştur.

³⁶ Hayâlî, *Hâşiyetü'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâid*, I, 143.

³⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XX, 150; XIV, 109; XVIII, 297; IX, 404.

³⁸ Âdetullah vurgusunu Sadrüşşerîa'nın kesb ile ilgili açıklamalarında da görmekteyiz. Sadrüşşerîa insanın bir fiile kesin olarak kastetmesi sonucu Allah'ın âdeti gereği bu fiili yaratacağını, kast olmaksızın yaratmayacağını söylemiştir. Böylece Allah'ın yaratması ve kulun ihtiyarıyla gerçekleşen fiilde kulun etkisi kendisinde ne madum ne de mevcut olan dolayısıyla yaratılmaya ihtiyaç duymayan yani emr-i izafî

sebeup vasıtasıyla gerçekleşmesi durumunda Allah’a isnadının mecazî olacağını ifade etmiştir. Bunu da daha sonra birçok kez tekrar edeceği üzere “Kesbin ve sebebin (السبب العادي) dahil olduğu durumlarda fiilin kâsibe isnadı hakikî iken yaratana isnadı mecazîdir” şeklinde ifade etmiştir.³⁹

Kesbin dahil olduğu fiillerde fiilin hakikî olarak kâsibe isnad edilmesi ile ilgili açıklamalara *وَأَمَّا مُؤَدُّ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى* (Semûd kavmine gelince, onlara doğru yolu gösterdik ama onlar doğru yolu görmek yerine körlüğü tercih ettiler.) ayetinde de rastlamaktayız. Beyzâvî’nin ayette geçen istihbab fiilini ihtiyar ile tefsir etmesi, muhabbetin ihtiyarî bir fiil olmaması açısından tartışılmıştır. Muhyiddin Şeyhzade ayette ihtiyarî bir fiil olmayan muhabbetin kullanıldığını, istihbabın Allah’ın kudreti ile gerçekleştiğini ancak imanda Allah’ın ve kulun kudretinin birlikte var olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Mu’tezile ve Ehl-i sünnet müfessirleri arasında asıl tartışma ise ayetin Mu’tezile tarafından hidayetın sadece kulun fiili olduğuna delil olarak zikredilmesidir. Çünkü onlara göre ayette zikredilen hidayet, hidayetın yaratılması anlamında değil doğru yolu gösterecek delillerin gösterilmesi ve beyan edilmesi anlamındadır. Bu anlamda deliller Allah tarafından gönderilirken ihtida kulun fiili ile gerçekleşmektedir. Semûd kavmi tüm bu delillere rağmen küfrü tercih etmişlerdir. Bu sebeple Zemahşerî, Kur’ân’da Kaderiyye (kaderciler) aleyhine başka bir ayet olmasa bile bu ayetin yeterli olacağını söylemiştir.⁴¹ Konevî ise Mu’tezile’nin burada istidlalinin tam olmadığını, kesbi görmezden geldiklerini ifade etmiştir. Ayette istihbabın Semûd kavmine hakikî isnad ile isnad edilmesi fiillerinin hâlık olmaları sebebiyle değil kâsib olmaları sebebiyledir. Çünkü kulun fiili Allah’ın ve kulun kudreti olarak iki kudrete bağlıdır. Allah’ın kudreti müessir kudret iken kulun kudreti Allah’ın kudretinin tesiri için olağan bir şarttır (شرط عادي) bu da ihtiyarî fiillerde kulun etki alanını oluşturur.⁴² Müellif benzer şeyleri Fetih sûresinde de (48/1) zikretmiş; fethin yaratıcısı Allah olmakla beraber O’nun mecazî fail olduğunu, hakikî anlamda fethin kâsib olan Resûlullah’a (a.s.) ve ona itaat edenlere isnad edildiğini vurgulamıştır.⁴³

olan kesb yoluyla ortaya çıkar. Ayrıca kesb fiilin varlığını zorunlu kılmaması bakımında yaratmadan farklılık arz eder. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 400-401)

³⁹ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, II, 252. Daha sonra Muhammed sûresinin 13. ayeti bağlamında ele alacağımız, aklî mecaz tartışmasına burada da atıf yapılmıştır. Konevî böyle fiillerde ve kesb vasıtasıyla gerçekleşen fiillerde Allah’ın mecazî fail olduğunu ifade ederek hakikî faili kâsib olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla müellifin bu görüşü Cürçânî’nin söz konusu fiillerin hakikî faili olmadığı şeklindeki düşüncesinden farklılık arz etmektedir.

⁴⁰ Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ tefsîri’l-Kâdî Beyzâvî*, VII, 377.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-metâin*, s.370; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 377.

⁴² Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, XVII, 145.

⁴³ a.e., XVIII, 51; XII, 424; XX, 297.

Enfal sûresinin *فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* (Onları sen öldürmedin Allah

öldürdü. Attığında da sen atmadın Allah attı.) (8/17) ayetinde mucizenin hakikî failiyle ilgili benzer açıklamalarla karşılaşmaktayız. Beyzâvî öldürme fiilinin müminlerin kuvvetiyle olmadığını, Allah'ın müminlere yardım etmesi ve kâfirleri korkutması suretiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir. Konevî, Beyzâvî'nin bu sözlerinde fiilin Allah'a isnadının aklî mecaz şeklinde olduğuna dair bir tenbih olduğunu söylemiştir. Çünkü ayette öldürme fiili, Allah'ın yardımı ve kâfirleri korkutması gibi belli sebeplerle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte *وَمَا رَمَيْتَ* ifadesinde durum biraz daha izaha muhtaç görülmüştür. Çünkü Beyzâvî herhangi bir tahsise gitmeden atma fiilinin kesb olarak dahi Hz. Peygamber'in (s.a.) kudretinin dahilinde olmadığını söylemiştir. Bazı muhaşşiler ise Beyzâvî'nin ifadesini "kesb olarak değil, halk olarak sen atmadın" şeklinde yorumlamıştır. Daha sonra Bedir kıssasının nübüvvetin delillerinden bir mucize olduğunu söyleyen Konevî meseleye *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta zikredilen Âmîdî'nin ifadeleriyle açıklık getirmiştir. Buna göre alimler mucizelerin peygamberlerin kudreti dahilinde olup olmadığını tartışmıştır. Bazıları gökyüzüne yükselme ve suda yürüme gibi örneklerin mucize olmadığını; çünkü Allah'ın peygamberde onları yapacak kudreti yaratması halinde her ikisinin de peygamberin makdûru olacağını söylemiştir. Dolayısıyla mucizenin suda yürüme değil de bu fiile güç yetirmenin bizzat kendisi olduğunu ancak söz konusu güç yetirmenin peygamberin makdûru olmadığını kabul etmişlerdir. Çünkü o gücü peygambere veren Allah'tır. Diğerleri ise mezkûr hareketin, harikulade/âdetin dışında olması ve peygamberin makdûru olsa dahi Allah tarafından yaratılması bakımından mucize olduğunu savunmuştur.⁴⁴ İkinci görüşün daha doğru olduğunu ifade eden Konevî bu minvalde Beyzâvî'nin kastının, "kesben sen atsan da/attığında halk olarak sen atmadın" şeklinde olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla peygamber, Allah'ın onda kudret yaratması yoluyla atma fiiline kâdirdir. Kesbin fiile dahil olması sonucunda atma fiilinin hakikî faili, kâsibi olmak suretiyle Resûlullah (a.s.) iken mecazî failinin Allah olduğu açıkça ortaya konmuş olur.⁴⁵ Fahreddin er-Râzî de ayeti bu şekilde halk ve kesb ayrımı yaparak tefsir ederken Zemahşerî, kulu fiilinin faili kabul eden genel yaklaşımının aksine kıssada zikredilen olayın insan gücünü aşmasından dolayı hakikî failin Allah olduğunu vurgulamıştır.⁴⁶

⁴⁴ Cürcânî, Seyyif Şerif, *Şerhu'l-mevâkıf*, III, 400.

⁴⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, IX, 41-43.

⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 567; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XV, 144.

Daha önce de bahsettiğimiz üzere Konevî kesb ile gerçekleşen fiillerde hakikî failin kâsib olduğunu vurguladığı gibi sebep-i âdînin dahil olduğu fiillerle ilgili yaptığı yorumları aklî mecaz⁴⁷ teorisine göre şekillendirmiştir. Örneğin *وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ أَهْلُكُنَاهُمْ فَلَا تَاصِرَ لَكَ* (Seni oradan çıkararak şehirden daha güçlü nice şehirleri helak ettik, onların yardımcılarını da yoktu.) (Muhammed 47/13) ayetinde çıkarma fiili Beyzâvî'ye göre bir sebep ifade etmektedir. Zemahşerî ayette zikredilen ihraç fiilinin, Hz. Peygamber'in (s.a.) şehirden çıkarılmasını değil, şehir halkının onun şehirden çıkmasına sebep olduklarını ifade ettiğini söylemiştir. Bu bağlamda Beyzâvî'nin yorumunun Zemahşerî ile benzerlik arz ettiğini vurgulayan Konevî, söz konusu fiilin sebep olarak kabul edilmesini hakikî fail meselesiyle açıklamıştır. Ona göre hakikî anlamda Hz. Peygamber'i (s.a.) şehirden çıkartan Allah'tır ve ayette ihraç fiilinin halka isnad edilmesi ise aklî mecazdır.⁴⁸

Aklî mecaz teorisinde fiil, hakikî anlamda gerçekleştiği için fiille ilgili herhangi bir mecaza ihtiyaç duyulmazken fail hakikî manada fail olamaması sebebiyle, aklî mecaz olarak değerlendirilmiştir. Buna göre ayette zikredilen çıkarma fiili tıpkı *أَنْبَتَ الرَّيِّعَ الْبَقْلَ* "Bahar otları

⁴⁷ İtikâdî ve lugavî tartışmalara konu olan mecazî isnad teorisi ilk defa Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin (ö. 100/718?) risalesinde zikredilse de bir teori haline gelmesi Abdülkâhir el-Cürcânî ile olmuştur. Hanefiyye risalesinde Kur'an'da, Allah'ın fiili olarak zikredilen bazı fiillerin sebep yoluyla yaratılmışlara isnad edilmesini aklî mecaz olarak tanımlarken, Cürcânî Delâilu'l-İcâz'ında kelimenin kendisinde değil yüklemine gerçekleşen mecazî hükmi mecaz olarak isimlendirmiştir. (Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, Ankara 2003, s. 219.) Cürcânî aklî mecazın karinesi olarak aklı ve konuşanın itikadını zikrederken Sekkâkî sadece aklı kabul etmiş ve bu noktada söz konusu mecaz için akılla bilinen ve bilinmeyen şeklinde bir taksimde bulunmuştur. (Şensoy, Sedat, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2002, s. 21.) Konuyla ilgili en fazla zikredilen örneklerden birisi *فَمَا رَاحَتْ بِجَارِهِمْ* (el-Bakara 2/16) ayeti olmuştur. Ayette kâr etmek fiili hakikî anlamıyla kullanılmıştır ancak fiilin faili ticaret değil bu ticareti yapan insanlardır. Dolayısıyla ayette zikredilen ticaret mecazî isnaddır çünkü ayette asıl kastedilen mana "Onlar ticaretlerinde kâr edemediler." şeklindedir. Bu noktada herhangi bir ihtilaf yokken Cürcânî'nin mecazî isnadda fiilin hakikî failinin olmasını zorunlu görmemesi ihtilafa sebep olmuştur. (bk.. Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-İcâz: Sözdizimi ve Anlambilim* (çev. Osman Güman), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 257-264.) Allah'ın her şeyi yarattığını söylerken fiil te'vile ihtiyaç duymayacak şekilde failine isnad edilebilir ve bu aklî hakikattir. Ancak bunun yapılamadığı yerlerde aklî mecaz kabul edilmiştir. Zemahşerî de aklî mecaz konusunda Cürcânî'yi takip etmiş ve her iki isim de bu mecaz türünde teşbih olduğunu kabul etmiştir. Konuyla ilgili asıl tartışma noktası olan aklî mecazın hakikati gerektirip gerektirmeyeceği hususunda Râzî, Sekkâkî (ö. 626/1229), Kazvinî (ö. 739/1338), Teftâzânî gibi isimler Cürcânî'den farklı düşünmüş ve fiilde hakikî failin olmasını şart koşmuşlardır. Bu minvalde fiilin failsiz olamayacağı ve hakikî müessir failin Allah olduğu ifade edilmiştir. Tefsir ilmi açısından konunun tartışıldığı asıl soru Kur'an'da mecazın olup olamayacağı etrafında şekillenmiştir. Bu noktada Mu'tezile ile Zâhirîler arasında orta yol olduğu söylenen Cürcânî'nin Kur'an'da aklî ve lugavî mecazın varlığını ortaya koyan teorisi kabul görmüştür. Konuyla ilgili Cürcânî, Sekkâkî, Kazvinî gibi isimlerin verdiği İbrahim sûresinin 25. ayeti, Zilzâl sûresinin 2. ayeti gibi Kur'an'da zikredilen örneklerde failin mecazî isnad olarak değerlendirilmesi Konevî'nin haşiyesine de yansımıştır. (Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1456-1459; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XI, 61; XX, 389; Şensoy, a.g.m., 28.) Kur'an'da mecazın olabileceğini kabul eden Konevî de haşiyesinde birçok ayetin tefsirinde bu teoriye atıfta bulunmuş, ancak tercihi Râzî, Sekkâkî ve diğerleri gibi hakikî failin olması gerektiğine yönelik şekillenmiştir.

⁴⁸ a.e., XVIII, 19.

bitirdi.” sözüyle aynı şekilde yorumlanmalıdır. Otların bitirilmesine kudreti yetecek tek fail Allah olduğuna göre burada fiilin hakikî anlamda bahara isnad edilmesi akla aykırı bir durumdur. Genel kullanımda fiilin faili bir sebebe veya benzeri bir şeye bağlı kullanılmaktadır. Bahar çiçeklerin açması ve otların bitmesi için bir sebep olduğundan fiil te’vîl yoluyla bahara isnad edilmiştir. Dolayısıyla Mekke ehlinin davranışları da Resûlullah’ın (a.s.) şehirden çıkmasına sebep olmuştur ama hakikî anlamda çıkarma fiilini yaratan Allah’tır.⁴⁹ Konevî burada Şihâb’ın ayette geçen fiili أقدمي بلدك حق لي على إنسان “Benim birinde olan alacağım beni senin beldene getirdi.” ibaresiyle örneklendirmesini eleştirmiştir. Çünkü bu ibare üzerinden Cürçânî, bazen mecazî isnadın bulunduğu fiillerde hakikî failin olmayabileceğini iddia etmiştir. Şihâb bu ibarede hakikî fail olmadığına dair tartışmanın maruf olduğunu bununla birlikte *Telhîs* sahibine göre söz konusu fiilde hakikî failin Allah olduğunu ifade etmiştir. Ancak Şihâb’a göre *Telhîs* şerhine yazılan hâşiyelerde tartışıldığı gibi burada kulların fiilleriyle alakalı bir ihtilafa işaret edilmemektedir. Çünkü Mekke halkı, Hz. Peygamber’i Mekke’den çıkartan hakikî fail değildir, onlar sadece Resûlullah’ın (a.s.) şehirden çıkmasına sebep olmuştur.⁵⁰ Konevî ayette zikredilen fiilin mecazî isnad olmasına Şihâb’ın verdiği örneğin değil “Bahar otları bitirdi.” örneğinin daha uygun olacağını belirtmiştir. Bu minvalde otları hakikî anlamda bitiren bir fail vardır ve bu fail Allah’tır. Bahar ise mecazî faildir. Konevî Şihâb’ın aktardığı tartışmadan haberdar olmakla beraber, verdiği örneğin, ayetin te’vîli için uygun olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda Şihâb’ın izahlarının musannifin tefsirine muhalif olduğunu, açıkça görüldüğü üzere ihraç fiilinin hakikî failinin, hicret vakti geldiğinde Resûlüne bunu emreden Allah olduğunu söylemiştir. Yine Zemahşerî, Tûsî gibi müfessirlerin de zikrettiği Mekke halkını ihracın sebebi olarak kabul etmeleri onların Resûlullah’ı kötü muameleleri sonucu şehirden çıkmaya zorlamaları açısındandır.⁵¹

Bakara sûresinin 61. ayetinde “*yeryüzünün bitirdiği mahsullerden*” şeklinde geçen inbât fiilinin arza nispetle zikredilmesi de aynı konunun tartışılmasını gerektirmiştir. Konevî ayetin tefsirinde isim vermeksizin İbn Kemal’i tabiatçıların görüşlerine uymakla eleştirmiştir. Kemalpaşazâde “inbat”ın Allah’ın musahhar kılması ve düzenlemesi ile yeryüzünün bir ameli olduğunu söylemiştir. Buna göre amelin hakikatte yaratıcısına değil yapana (من باشده) insad edilmesi gerektiğini; münbit, müvellid, musavvirin hakikî anlamda mübaşirinin Allah değil söz

⁴⁹ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, XVIII, 19; Şensoy, “Belâgat Geleneğinde Akli Mecaz Tartışmaları”, s. 5, 13, 23-24.

⁵⁰ Şihâbuddin el-Hafacî, *Haşiyetü’ş-Şihâb*, VIII, 44.

⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 521; Tûsî, *Cevâmiu’l-Câmi’*, III, 365; Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, XVIII, 19.

konusu amellerin sebepleri olduğunu ifade etmiştir.⁵² Konevî İbn Kemal'in yaklaşımına itiraz sadedinde Allah, insan ve arzın fail olma durumlarına dair izahlarda bulunmuştur. Buna göre bir bitkinin bitmesinin Allah'ın fiili olduğunu, bitkilerin yaratılması ve var edilmesinin tekvîn sıfatıyla ilişkili olduğunu vurgulamıştır. İnbât, tevîd, tasvîr gibi fiiller hakikî anlamda Allah'ın fiiliyken kat', katl gibi kâsibden sâdır olan fiiller hakikî olarak kâsibin, mecazen Allah'ın fiilleridir. Arz/yeryüzü ise fiili kesb edemez sadece kendisine ekilen tohumu kabul eden konumundadır. Dolayısıyla fiil yeryüzüne ancak aklî mecaz yoluyla isnad edilebilir.⁵³ Tıpkı "Bahar otları bitirdi." örneğinde olduğu gibi bu ayette de yeryüzünün fail olarak mahsulleri bitirmesi Konevî'ye göre aklî mecazdır, ihdas anlamında hakikî fail ise Allah'tır.

Müellif bu yaklaşımını Abese sûresinin 26. ayeti üzerinden de açıklama gayreti göstermiştir. *ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا* (Daha sonra toprağı yarıdık.) ayetinde toprağın yarılması fiilinin hakikî faili tartışma konusu olmuştur. Ayette zikredilen *شَقَّ* fiili genel olarak fiilin sebebine isnad edilmesi şeklinde mecazen Allah'a isnad edilmiştir.⁵⁴ Şihâb bu ayetin tefsirinde Beyzâvî'nin Zemahşerî'ye tâbî olduğunu, bu tavrın da İbnü'l-Müneyyir tarafından eleştirildiğini söylemiştir. Çünkü İbnü'l-Müneyyir her şeyin yaratıcısı olması bakımından fiillerin Allah'a hakikî olarak isnad edilmesi gerektiğini, Zemahşerî'nin ef'âl-i ibâd konusundaki düşüncesinin buradaki yorumunu etkilediğini söylemiştir. Ayrıca çiftçiyi hakikî fail kabul edersek suyun indirilmesi, ekinlerin çıkması gibi fiillerde de çiftçinin hakikî fail olması sonucu ortaya çıkacağından İbnü'l-Müneyyir'e göre bu ayette Allah hakikî fail kabul edilmelidir.⁵⁵ Ancak *İntisaf* yazarına konuyla ilgili itirazlar gelmiştir. Buna göre Zemahşerî'nin yorumu kulun fiilinin yaratıcısı olması kabulünden hareketle şekillenmemiştir. Bilakis Zemahşerî fiilin yaratana değil, yapana (من قام به) isnad edilmesi gerekliliğinden hareketle böyle bir yorumda bulunmuştur.⁵⁶ Konevî'nin ayetle ilgili yorumları daha çok Şihâb'ın yorumları ile örtüşmektedir. Bu minvalde Konevî'ye göre Beyzâvî ayette Allah'ın, toprağı yarma fiilini kendisine isnad etmesini mecazî isnad olarak kabul etmiştir. Çünkü kesbin ve yaratmanın bir arada bulunduğu fiillerde fiilin hâlîka isnadı mecazî, kâsibe isnadı ise hakikîdir. Meânî alimlerinin ifade ettiği gibi nasıl yemek yeme fiili yemeği yiyen kimseye isnad

⁵² İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemal*, I, 198.

⁵³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, III, 336; XVIII, 413.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 316; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 288.

⁵⁵ Gâmidî, Salih b. Garamullah, *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî zav'i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf li İbni'l-Müneyyir*, I-II, Dârü'l-Endelüs, Cidde 1998, II, 1077.

⁵⁶ Şihâbuddin el-Hafacî, *Haşiyetü's-Şihâb*, VIII, 325.

ediliyorsa bu ayette de شَقَّ fiili kul ile gerçekleşmektedir ve kula ait bir vasıftır, fiil sonucunda meydana gelen eylem/hâsıl bi'l-masdar ise mûcidi Allah'tır ve arz ile kaimdir. Şayet burada شَقَّقْنَا fiilinden çiftçinin toprağı sürüp işlemesi değil de yeryüzünden bitkilerin çıkarılması kastediliyorsa bu fiilin isnadı hakikî olarak Allah'a yapılır ve kulun bu noktada bir etkisi yoktur. Ayrıca müellif Allah'ın isimlerinin tevkifi olması sebebiyle O'na شاق isminin isnad edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁷

Konevî'nin kesbi ika', kesb sonucu ortaya çıkan meksûbu ise hâsıl bi'l-masdar olarak izah etmesi Sadrüşşerîa etkisinde kaldığını gösteren hususlardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca müellif tüm mümkünlerin yaratıcısı olması bakımından Allah'ın hakikî ve tek fail olduğunu birçok ayette vurgulamış, O'nun kudret ve iradesine vurgu yapmıştır. Ancak kesbin veya olağan sebebin dahil olduğu fiillerde fiilin hakikî failinin kâsib olduğunu söyleyerek kulun fiildeki etkisini vurgulamıştır. Fiilin faile sebep yoluyla isnad edildiğini zikrettiği ayetlerde ise aklî mecaz teorisi ön plana çıkmaktadır.

C. AYETLERDE GEÇEN TEZYN FİİLİNİN İSNADIYLA İLGİLİ TARTIŞMALAR

Hakikî-mecazî fail ayrımının en belirgin olarak görüldüğü ayetler arasında tezyin fiilinin zikredildiği ayetler bulunmaktadır. Birçok ayette dünya hayatının ve nimetlerinin insanlar için süslendiği zikredilmiş ve insanlar bir imtihan unsuru olarak bunlarla uyarılmıştır. Ancak şehavata veya kötü olan herhangi bir şeye dair zikredilen tezyin/süsleme/güzel gösterme fiilinin isnadı tartışma konusu olmuştur. Tezyin fiiline yüklenen anlamlar, aslah meselesi, fiillerin yaratılması gibi farklı konular ulemanın ayetlerle ilgili yaklaşımlarını şekillendirmiştir.

Bazıları insanlara dünya hayatını güzel gösterenlerin, insanların ve cinlerin sapkınları olduğunu söylerken bir kısım ulemaya göre bu fiilde fail Allah'tır. Allah'ın kötü bir fiili işlemesi veya yaratmasının söz konusu olamayacağını düşünenler bu yaklaşıma itiraz ederek Allah'ın yalnızca güzel şeyleri insanlara tezyin edeceğini savunmuşlardır. Bir başka gruba göre ise müzeyyin olan şeytandır ancak her fiilin yaratıcısının Allah olduğunu kabul edenlere göre bu hatalı bir görüştür. Tezyinin, kâfirleri dünyada sahip oldukları hıstan alıkoymayarak onlara mühlet vermek anlamında olduğunu düşünenler de olmuştur. Cübbâi ise tezyinin haramları değil mübahları kapsadığını öne sürmüş ve fiili Allah'a isnad etmenin yolunu açacak şekilde bir yorum getirmiştir ancak bu yorum muhatap bulamamıştır. Genel olarak bahsedecek olursak Ehl-i

⁵⁷ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XX, 100-101; XVIII, 413.

sünnetin yaklaşımı Allah'ın, insanların kalbine eşyayı isteme ve ona kâdir olma anlamındaki tezyin fiilinin hakikî faili olduğu şeklindedir ve Allah bu fiili insanları imtihan etmek için yapmıştır. Çünkü tezyinin kalplerde meydana gelmesi için bir muhdis ve müessir gereklidir, O da yalnızca Allah'tır.⁵⁸

زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ (Kâfirlere dünya hayatı güzel gösterildi...) (el-Bakara 2/212),
زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ (İnsanlara şehvî arzulara, kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağlam hayvanlara, ekinlere düşkünlük güzel gösterilmiştir.) (Âl-i İmrân 3/14),
وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (Şeytan onlara yaptıklarını güzel gösterdi.) (el-Enam 6/43),
إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ (Ahirete inanmayanların amellerini onlara güzel gösterdik, onlar da eğlenip durdular.) (en-Neml 27/4) gibi ayetlerde bu konu detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Mutezilî müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî Bakara sûresinde geçen ayetle ilgili olarak tezyinin bizzat kâfirlerin kendileri tarafından gerçekleştirildiğini söylemiştir. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ (Ey İman edenler! Mallarınız ve evlatlarınız sizi Allah'ın zikrinden alıkoymasın.) (el-Münafikun 63/9) ayetinde de Allah fiili mallara ve evlatlara izafe etmiştir. Böylece onları fiilin gerçekleşmesi için sebep gibi görmüştür. Şeytanın ise insana bir fiili zorla yaptırma gücü yoktur dolayısıyla İsfehânî'ye göre hakikatte insan kendisi için tezyin fiilini gerçekleştirmiştir.⁵⁹ Zemahşerî'ye baktığımızda o, Bakara sûresindeki ayetin tefsirinde tezyinin failinin Allah olduğunu söylerken Âl-i İmrân sûresinde şeytanı fail olarak kabul etmiştir. Yine konuyla ilgili Hasan-ı Basrî'nin failin şeytan olduğuna dair sözlerini aktarmıştır. Ancak müfessire göre her iki isnad muhtemel kabul edilmiş; şeytan vesveseleri ile kâfirlere dünya hayatını süslü gösterirken Allah da tezyini mühlet vermek sûretiyle kâfirleri kendi hallerine bırakarak gerçekleştirmiştir.⁶⁰ Görüldüğü üzere Zemahşerî burada tezyin fiilini kalpte sevginin yaratılması anlamında değil mühlet tanıma anlamında yorumlamıştır. Bununla birlikte dünya hayatının insanlara güzel gösterilmesi anlamında tezyini şeytana izafe etmiştir.

İbnü'l-Müneyyir ise Zemahşerî'nin yaklaşımını itizali olmasından dolayı eleştirmiş ve hakikî failin yalnızca Allah olabileceğini vurgulamıştır.⁶¹ Ancak Şihâb'a göre bu eleştiri yersizdir. Esasında

⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, VI, 6-7.

⁵⁹ Ebû Müslim el-İsfehânî, *Mültekatu câmiu't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* (derleyen: Said el-Ensârî), Belâğ Matbaası, Kalküta 1912, s. 22.

⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 420; I, 533.

⁶¹ Gâmidî, *el-Mesâilü'l-itizaliyye*, I, 242; I, 284.

Şihâb da tezyinin tıpkı وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ (Biz gökyüzünü yıldızlarla süsledik.) (el-Mülk 67/5) ayetinde olduğu gibi ibda' ve icad anlamında Allah'a izafe edilmesi gerektiğini, bu noktada nahivciler ve kelimcılara göre şüphe olmadığını söylemiştir. Bununla birlikte tezyin, tıpkı لَا زَيْنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ (Onlara dünyada kötülükleri süsleyeceğim...) (el-Hicr 15/39) ayetinde olduğu gibi söz ile vesvese vererek güzelleştirme/tahsîn anlamında ele alınırsa tüm ekollere göre tezyin fiilinin failinin şeytan olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla her iki durumda da fail hakikîdir ve Zemahşerî'nin yorumu bu anlamda itizâlî bir unsur barındırmamaktadır.⁶² Yine de Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirler ayetin yorumunda hakikî failin Allah olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiştir. Ayrıca teselsüle sebep olacağı gerekçesiyle şeytanın fail olamayacağını söylemişlerdir. Çünkü şeytanın da kendisini saptıracak bir faile gereksinimi vardır ve bu durumda bitmeyecek bir döngü meydana gelir.⁶³ Ayrıca şeytanın gücü yalnızca kötülüğe davet etme ve kötülüğü güzel göstermeyi kapsayabilir, kalpte bir hissi yaratmaya muktedir değildir.⁶⁴ Dolayısıyla tezyini yaratacak tek muhdis ve müessir Allah'tır.

Konevî tezyin fiilinin isnadı ile ilgili olarak Hz. Ömer'in (r.a.) يَا رَبِّ حِينَ زَيَّنْتَهَا لَنَا "Ya Rab! Şimdi bunları bize neden süsledin?"⁶⁵ şeklinde naklettiği sebep-i nüzul rivayetini delil göstermiş ve tezyinin failinin Allah olduğunu söylemiştir. Buna göre tezyin kalpte bir şeyin sevgisinin yaratılmasıdır ve bu sadece Allah'a has bir durumdur, O'ndan başkasına isnadı ise mecazîdir. Beyzâvî'nin "Çünkü Allah hâlıktır." şeklindeki ibaresi de bunu göstermektedir. Ancak müellif, burada şehavatla meşgul olmaya teşvik gibi bir anlam murad edilmesi halinde hakikî failin Allah olmayacağını belirtmiştir. Çünkü O, kullarını sadece maruf ve meşru fiillere teşvik eder. Fakat Konevî burada kapalı kalan bir durum olduğunu söyleyerek fiilin mahiyetine dair bir istisnadan bahsetmiştir. Buna göre tezyin, şehavatla meşguliyet anlamında hâsıl bi'l-masdar olması sebebiyle hariçte mevcut bulunursa yaratma bakımından Allah'a isnad edilir. Çünkü ondan başka yaratıcı yoktur. Şayet tezyinden ika' olarak nisbi mana kastedilmesi sebebiyle hariçte mevcut olmayan bir fiil kastediliyorsa bu fiili Allah'a isnad etmememiz bir sakınca yoktur. Zikri geçen ayette ise زَيْن kelamı hariçte mevcuttur ve her ne kadar alimler bu tarz fiilleri edeben Allah'a isnad etmekten imtina etseler de hakikatte tezyin fiili Allah'a izafe edilmelidir. Konevî, tezyinin

⁶² Şihâbuddin el-Hafacî, *Haşiyetü's-Şihâb*, II, 298; III, 11.

⁶³ Muhyiddin Şeyhzade, *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî*, III, 22.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kurân*, II, 256.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azim*, II, 606; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, III, 476.

yaratma bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun makdûru olarak yorumlanması halinde hakikî failin kâsib olacağını bununla birlikte Beyzâvî'nin kastının farklı olduğunu söylemiştir. Müellife göre Beyzâvî, tezyinin hariçte ve nefsü'l-emirde Allah'ın yaratmasıyla mevcut olduğunu vurgulamayı amaçlamıştır. Konevî, bu konuda Mu'tezile ve kendi mezhebi arasında olan asıl ayrışmanın nahvî değil kalamî failde ortaya çıktığından bahsederek hariçte var olması bakımından tezyinin hakikî failinin Allah olduğunu vurgulamıştır.⁶⁶

Konevî ayrıca İbnü'l-Müneyyir'in *İntisaf* adlı eserine de müracaat etmiştir. İbnü'l-Müneyyir şehvata yönelik tezyinin, kalpte o şeye karşı sevginin yaratılması olduğunu söyleyerek bu haliyle her şeyin yaratıcısı olan Allah'a hakikî olarak muzaf olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde tezyinin teşvik etme ve emretme gibi anlamlarının olduğunu ve bu anlamın Allah'a izafesinin mümkün olmadığını belirterek bunun şeytana isnad edildiğini de eklemiştir.⁶⁷ Müellif İbn Kemal'in Bakara ve Âl-i İmrân'daki ayetlerde geçen tezyin fiillerini şeytana isnad etmesini eleştirmiştir. İbn Kemal her şeyin faili olması sebebiyle müzeyyin olanın hakikatte Allah olduğunu söyleyenlerin yanlış düşündüklerini iddia etmiştir. Çünkü tezyin şeytanın sıfatıdır ve bir sıfatın hakikî faili ise o sıfata sahip olmalıdır. Dolayısıyla fiil yaratıcısına değil fiili yapana hakikî anlamda isnad edilir. Ancak müellif buradaki görüşünü kalamî fail değil nahvi fail kavramı üzerine şekillendirmiştir.⁶⁸ Konevî, İbn Kemal'in şeytana izafe ettiği sıfatın Allah'a ait fiilî bir sıfat olduğunu söyleyerek itirazda bulunmuştur. Çünkü şeytanın söz konusu fiili yapmaya yetecek gücü yoktur onun tek etki alanı Hicr sûresinin 39. ayetinde⁶⁹ zikredildiği gibi davettir, muhabbetin vücuda getirilmesi ise Allah'ın fiilidir. Ayette zikredilen kadın, evlat, mal sevgisi gibi güzel gösterilen şehvât unsurları esasında sebep mahiyetinde arazlarla dünyanın süslenmesidir ve mecazî faildirler. Bu tıpkı saptırmanın şeytana isnadının mecazî olması gibidir. Konevî'nin tezyini, tekvin sıfatına râci olan Allah'ın fiilî sıfatı olarak kabul etmesi de hakikî failin Allah olduğunu göstermesi açısından önemlidir.⁷⁰ Benzer açıklamaları *فَرَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ* (en-Nahl 16/63) ve *أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا* (el-Fatır 35/8) gibi ayetlerde de görmekteyiz.⁷¹

Beyzâvî'nin En'am sûresinin 43. ayetinde tezyin fiilini şeytana isnad etmesi üzerine Konevî, musannifin tercihinin göre fiilin şeytana isnadının mecazî olduğunu dile getirmiş ve hakikî failin

⁶⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, VI, 49-50.

⁶⁷ Gâmidî, *el-Mesâilü'l-İtaliyye*, I, 284.

⁶⁸ İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemal*, II, 84; II, 256.

⁶⁹ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَا أَغْوِيَهُمْ أَجْمَعِينَ

⁷⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, V, 172-173.

⁷¹ a.e., VIII, 349; XI, 308; XVI, 17.

Allah olduğunu söylemiştir. Bu durumda şeytanın fiil için sadece bir sebep olduğunu, Beyzâvî'nin fiili şeytana izafe etmesinin ise mecazî isnad olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Beyzâvî Bakara sûresinde konuyla ilgili görüşünü açıkça ortaya koymuştur. Şayet burada yaratma değil de kesb yoluyla bir isnad kastedilirse o zaman şeytan mecazî değil hakikî fail olur. *İntisaf*'ta zikredildiği üzere kalpte sevginin yaratılması ve kötülüğü teşvik/vesvese şeklinde iki ayrı şekilde değerlendirilen tezyin, faileri bakımından farklılık göstermektedir. Bununla birlikte şehavata olan sevgi sadece vesvese ile hâsıl olmaz aynı zamanda yaratma da gereklidir. Çünkü şeytan bir kimseyi vesveseleri ile saptırmaya çalışsa bile Allah sapma fiilini yaratmadığı takdirde şeytanın fiili gerçekleşmez. Dolayısıyla mükellef şeytana tabi olmadığı müddetçe sadece şeytanın vesveselerine maruz kalması sebebiyle kınanmaz. Mükellefin şeytanın vesveselerine uyararak bir fiilde bulunması ise Allah'ın onun kalbinde söz konusu fiile dair bir muhabbet var etmesi sonucu gerçekleşir. Vesvese Allah'ın yaratması için bir sebep olursa icâd şeytana mecazen isnad edilir. Her ne kadar vesvese ve kötü fiillere teşvik, tezyinin ihdasında etkili olmasa da bu fiillerin iblîse isnadı onun fiilleri olması bakımından hakikîdir. Bununla birlikte tezyinin yaratılması açısından hakikî müzeyyin Allah'tır.⁷²

Ahirete iman etmeyenler için dünya hayatının süslenmesinden bahseden Neml sûresinin 4. ayeti⁷³ bağlamında Konevî'nin, tezyinin muhatabı olan insana dair yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Kabih fiili, "failinin zemmedildiği ve cezalandırıldığı, yapılması yasaklanan fiil" şeklinde tarif ettikten sonra böyle bir fiili ısrarla işleyen kimsenin esasında tezyinin sebebi olduğunu söylemiştir. Tıpkı kalplerin mühürlenmesinde olduğu gibi kulun ihtiyarı ile şer ve masiyetlerde gösterdiği ısrar onu tezyin fiiline muhatap kılmıştır.⁷⁴ Daha önce zikredilen ayetlerde şeytanın tezyin fiili için sebep kabul edilmesi gibi bu ayette de Konevî insanı ve fiillerini tezyin için sebep addetmiştir. Tezyin fiilinin failine dair zikredilen yorumlara baktığımızda fiilin yaratılması bakımından hakikî anlamda Allah'a isnad edilmesinin yanında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında davet ve vesvesenin failinin şeytan olduğu noktasında görüş birliği vardır. Şeytanın fiili kesb olarak ele alınmadığında şeytan mecazî fail olarak insanlara dünya hayatını süslemiş ve insanların ona tabi olup olmama hususunda ihtiyarları sonucunda ortaya çıkan fiilleri ise Allah tarafından yaratılmıştır. Kalpte muhabbetin yaratılması anlamında tezyin hakikî olarak Allah'a isnad

⁷² a.e., VIII, 97.

⁷³ Âyetin metni:

⁷⁴ a.e., XIV, 340.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ

edilirken, şeytan sebep olarak mecazî fail sayılmıştır. Konevî ayrıca kulun da yaptığı tercihler ve fiilleri sonucu tezyine sebep olduğunu vurgulamıştır.

D. YARATMANIN VE KESBİN ETKİSİNİN KIYASLANDIĞI AYET GRUPLARI

Burada dikkat çeken iki ayet gurubundan bahsedeceğiz. İlki kalplerin mühürlenmesinden bahsedilen ayetlerdir. Bu ayetlerde müellif, mührün yaratıcısının Allah olduğunu, mührü sebep olan şeyin ise kulun kesbi ve iradesi olduğunu vurgulamıştır. İkinci grupta ise hidayet ve dalaletin kaynağı tartışılmıştır. Bu minvalde hidayet ve dalaletin yaratılması Allah'ın fiili kabul edilmiştir. Hidayet daha çok Allah'ın lütfu sonucu yaratılan bir nimet olarak zikredilirken, kulun tercihleri sonucu hidayeti veya dalaleti kesb edeceği ifade edilmiştir.

1. Kalplerin Mühürlenmesinden Bahseden Ayetleri Te'vîl Şekli

Daha önce de bahsettiğimiz üzere hâşiyede Allah'ın kudretinin tek müessir olduğu sık sık hatırlatılmıştır. Hâlık olarak hakikî failin Allah olduğunu vurguladığı ayetlerin birçoğunda müellif, Beyzâvî'nin zikrettiği *إِنِ الْمَمَكَاتِ بِأَسْرَها مَسْتَنَدَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَاقِعَةً بِقُدْرَتِهِ* ifadesini tekrar etmiş ve mümkün olan her şeyin tümüyle Allah'a dayandığını ve O'nun kudretiyle gerçekleştiğini söylemiştir. Yaratma ve kesbin etkisinin kıyaslandığı fiillere dair en detaylı açıklamaları ise Bakara sûresinin *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* (Kâfirleri uyarasan da uyarmasan da aynıdır, onlar iman etmezler. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiş gözlerine de perde çekmiştir. Onlar için büyük bir azap vardır.) mealindeki altıncı ve yedinci ayetlerinde yapmıştır. Ona göre ister sadece Allah'ın kudretiyle gerçekleşsin isterse Eş'arîlerin söylediği gibi yaratma olarak Allah'ın kudretiyle gerçekleşip kesb olarak kulun kudretinin etkili olduğu fiiller olsun hepsi vücuda gelme bakımından Allah'ın fiilleridir. Aynı şekilde kalplerin mühürlenmesinin yaratılmasında da kulun kesbinin hiçbir etkisinin olmadığını söylemiştir. Çünkü kalplerin mühürlenmesi onların küfürleri sebebiyle olsa bile aslında “mühür vurma” fiilini yoktan var etmekten ibarettir. Bununla birlikte mührün yaratılmasının sebebi kulun kesbi ve cüz'î iradesidir. Beyzâvî'nin *“Allah küfürlerinden dolayı onların kalplerine mühür vurdu.”* (en-Nisa 4/155) ayetini referans göstererek mühür vurulmasının sebebini kulun küfrüne bağlaması üzerine Konevî; kâfirlerin doğru düşünmekten uzak durmaları, tahkik yerine taklidi seçerek küfürde kalmaları ve ısrarları sonucunda kalplerinin mühürlendiğini söylemiştir. Konevî özellikle kâfirlerin kesb ettikleri fiillerin buna sebep olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵

⁷⁵ a.e., II, 41.

Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirler ayette geçen mühürlemeyi hakikî olarak Allah'a isnad ederken Mu'tezile hüsün-kubuh anlayışı çerçevesinde bundan imtina etmiştir. Konevî Mu'tezile ile aralarında, mührün hakikî olmadığına dair bir ittifak olduğunu, asıl tartışmanın mecazî olan mühür vurma fiilinin anlamının tayini noktasında olduğunu söylemiştir. Müellife göre mühür, "hakkın nüfuz etmesini engelleyen şeyin/hey'enin meydana gelmesi"dir. Bu bağlamda mühür hakkın kabulünü engellemesi bakımından Mu'tezile nazarında kabih bir fiildir ve böyle bir fiil de Allah'tan sâdır olamaz. Ehl-i sünnetin söz konusu hey'enin ihdâsı noktasında müttetik olduğunu söyleyen Konevî, kötü bir fiilin yaratılmasının kabih olmadığını asıl kabih olanın o fiili kesb etmek olduğu ifade etmiştir.⁷⁶ Mühürlemenin mecazî olduğuna dair Hasan-ı Basrî'den nakledilen "Kâfir sapkınlıkta son noktaya ulaştığında kalbinde küfür hırsı meydana gelir, böylece Allah onun asla iman etmeyeceğini bilir." rivayeti karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mühür, esasında o kişinin hidayete eremeyeceğinin mecazen ifade edilmesi olarak yorumlanmıştır. Her ne kadar hem Mu'tezile hem de Ehl-i sünnetin kabulüne göre anlatım mecaz olsa da fiilin Allah'a isnadının Ehl-i sünnet tarafından hakikî kabul edildiği vurgulanmıştır.⁷⁷ Konevî bu hususu Bakara sûresinin فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا (Kalplerinde hastalık vardır ve Allah onların hastalıklarını arttırmıştır.) (2/10) ayetiyle ilgili açıklamalarında ifade etmiştir. Kulun kesb olarak dahlinin olmadığı tüm mümkünlerin Allah'a hakikî olarak isnad edildiğini vurgulayan Konevî, Tevbe sûresinin 125. ayetinde⁷⁸ olduğu gibi fiilin Allah'tan başkasına isnadının hakikî fail anlamında isnad olmadığını, fiilin sebebi olmaları hasebiyle bu tarz isnadın gerçekleştiğini aktarmıştır.⁷⁹ Ayrıca "Kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır..." (el-Enfal 8/2) ayetiyle ilgili *Telhisu'l-Miftah*'ta geçen imanı arttıran failin ayetler olarak zikredilmesinin ancak mecazî isnad şeklinde mümkün olabileceğine dair açıklamayı aktararak yaklaşımını teyit etmiştir. Çünkü imanın artması Allah'ın fiilidir, ayetler ise sadece bunun sebebidir.⁸⁰

Öte yandan Zemahşerî mühürleme fiilinin Allah'a isnad edilmesiyle ilgili olarak, ayette bahsedilen kalpleri mühürlenmiş kimselerin tavırlarının ne kadar kendileriyle özdeşleştiğini vurgulamıştır. Müfessire göre sanki onlar bu özelliklerini sonradan kazanmamış, adeta

⁷⁶ a.e., II, 42-43.

⁷⁷ Şihâbuddin el-Hafacî, *Haşiyetü's-Şihâb*, I, 280.

⁷⁸ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ "Kalplerinde hastalık olanlara gelince bu sûre onların manevî kirlerine kir katmış ve onlar kâfir olarak ölmüşlerdir."

⁷⁹ a.e., II, 133.

⁸⁰ Teftâzânî, Sadüddin, *el-Mutavvel: Şerhu Telhisi Miftahi'l-ulûm* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, s. 204; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XVIII, 19.

kalplerinde doğuştan sahip oldukları bir hususiyetmiş gibi bu halleri içlerine yerleşmiştir. Söz konusu kimselerin tavırlarında çok ısrarcı olduklarını vurgulamak adına ayet bu şekilde te'vîl edilmiştir. Kötü halleri ve sıfatları yüzlerine vurulan kafirler, karşılaştıkları azap zikredilerek uyarılmıştır. Zemahşerî ikinci olarak bu ayetin tamamında bir benzetme olabileceğinden bahsetmiştir. Kâfirler tavırlarında öyle ısrarcı olmuşlar ki kalpleri hakka karşı duyarsızlaşmış ve bu bakımdan hayvanlara benzemişlerdir. Ayrıca müfessir üçüncü olarak fiilin Allah'a mecazen atfedilmesi ihtimalinden de bahsetmiştir. Buna göre fiili yapan asıl olarak şeytan veya kâfirdir ancak onlara bu gücü veren Allah olduğu için sebebe isnad edilen fiil gibi mühürleme O'na isnad edilmiştir. Zemahşerî mühürleme fiilinin te'vîli ile ilgili dördüncü ihtimal olarak bu kimselere hiçbir uyarının fayda sağlamayacağını ve teklîf sebebiyle imana zorlanamayacak olmalarının mühürlenme şeklinde ifade edildiğini aktarmıştır. Son olarak da ayette geçen ifadelerin kâfirlerin alay etme amacıyla zikrettiği şeyler olabileceğini söyleyen müfessir hiçbir açıdan hakikî anlamda mühürleme fiilini Allah'a isnad etmemiştir.⁸¹ Mu'tezile Ehl-i sünnetin yaklaşımın hakikati olmayan ve tahayyülden ibaret bir görüş olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Ehl-i sünnet, kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını söyleyerek esasında mühürlemeyle ilgili iki manayı kastetmiştir. İlk manaya göre Allah, kâfirin kalbinde küfrü yaratması bakımında kâfirin kalbini mühürlemiştir. İkincisine göre ise kâfiri küfre sevk edecek ve küfrün varlığını vacip kılacak sebeplerin yaratılması anlamında bir mühürlemedir. Böylece söz konusu kâfirler imanı kabul etmekten men edilmiştir.⁸²

İbnü'l-Müneyyir Zemahşerî'nin bahsettiği ihtimallere ret olarak birtakım deliller zikretmiştir. Buna göre aklî delil olarak, Allah'ın vahdaniyetinden hareketle ayette geçen mühürleme de dahil tüm mümkünlerin O'nun kudretiyle meydana geldiğini ifade etmiştir. Ayrıca *"Allah her şeyin yaratıcısıdır."* (ez-Zümer 39/62), *"Allah'tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı?"* (el-Fatır 35/3) gibi ayetleri de nakli delil olarak aktarmıştır. Müellif esasında Zemahşerî'nin de bu gerçeğe inandığını ancak aslah anlayışına binaen ayetleri te'vîl ettiğini ifade etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre akıl ve nakil arasında bir çelişki olmadığından burada te'vîle ihtiyaç yoktur. *İntisaf* yazarı üçüncü itiraz olarak, zahiren kabih görünen bir şeyin gayb olarak kabih sayılamayacağını zikretmiştir. Yine Zemahşerî'nin mühürleme fiilini şeytana veya kulun kendisine nispet ederek Allah'ın muradının hilafına bir şeyi kabul ettiğini belirtmiştir. Çünkü Allah'ın söz konusu fiili işlemesi durumunda zulmün meydana geleceğini söylemek doğru

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 166-168.

⁸² Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, II, 134.

değildir. O'nun fiillerinde bilgisini kendisine sakladığı bir hikmet vardır ve insan bu hikmet ihtimalini düşünerek ihtiyarî veya ıztırarî fiil arasındaki farkı idrak edebilir.⁸³ Mühürleme fiilinin Allah'a isnadı ile ilgili Şîî müfessir Tabersî, ısrarlarından dolayı kâfirlerin küfürlerinin sanki yaratılıştan gelen ve ârizî olmayan bir sıfat haline gelmesinden bahsetmiştir. Bir başka te'vîle göre mühürleme fiili ile kulların imana zorlanmayacağı kastedilmiştir. Çünkü Allah bu kâfirlerin kendi ihtiyarları ile iman etmeyeceklerini bilmektedir, dolayısıyla da onların iman etmeleri için tek yol icbardır. Ancak Allah teklîf gereği kullarını, fiilleri konusunda icbar altında bırakmamıştır ve mühürleme söz konusu icbarın olmadığını göstermektedir.⁸⁴

Beyzâvî kâfirlerin kalplerinde mühürleme fiilini karşılayacak şekilde hey'enin meydana gelmesi ile ilgili olarak icad kelimesini değil ihdâs fiilini kullanmayı tercih etmiştir. Konevî'ye göre bunun sebebi hey'enin söz konusu kâfirlerin bizzat fitratlarında bulunmadığını, bilakis fitratlarında var olan hidayeti ihlal etmeleri sebebiyle meydana geldiğini vurgulamaktır. Onlar hidayetten sapmaları ve doğru düşünceden yüz çevirmeleri sebebiyle kendilerine yapılan uyarılardan faydalanamamışlardır.⁸⁵ Fitrat vurgusunu رَّبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا (Âl-i İmrân 3/8) ayetinin tefsirinde Beyzâvî'nin zikrettiği "Ademoğlunun kalbi Rahmanın parmakları arasındadır. Dilerse onu hak üzere kılar dilerse haktan saptırır." hadisini açıklarken de görmekteyiz. Konevî'ye göre bu hadiste Rahman ismi, rahmeti gereği kulunu hak üzere sabit kılmayı irade ettiğini göstermektedir. Haktan sapma ise kulun cüz'î iradesini hevasına yönlendirmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine kulun hak üzere sabit kılınmasının önce zikredilmesi ademoğlunun kalbinin hak üzere olmasının fitratına uygun olduğunu göstermektedir. Haktan saptırma ise kulun kesbi ve kötü ameli sonucu gerçekleşir.⁸⁶

Bunun yanında Bakara sûresinde zikredilen mühürleme fiiline baktığımızda fiili ihdâs eden Allah olduğu için ayet, sanki onların iman etmelerine idrak güçlerini ortadan kaldırmak suretiyle Allah mâni oluyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ancak bu yanlış bir düşüncedir ve ayet esasında bizzat kendilerinin hidayeti irade etmemeleri ve bu sebeple azaba müstehak olmalarını anlatmaktadır. Onlar kesb ettikleri fiilleriyle kalplerinin mühürlenmesini hak etmiştir dolayısıyla Allah'ın böyle bir fiili yaratması kabih kabul edilemez.⁸⁷ Bundan dolayı ayetin, kendinden öncesi

⁸³ Gâmidî, *el-Mesâilü'l-İtiziyye*, I, 171-172.

⁸⁴ Tabersî, *Cevâmi'u'l-câmi'*, I, 69-70.

⁸⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, II, 45; XX, 149; İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemal*, I, 54-55.

⁸⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, VI, 31.

⁸⁷ Muhyiddin Şeyhzade, *Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî*, I, 240-241.

için talili istinaf cümlesi olduğu kabul edilmiştir. Allah'ın kazasının açıklanması niteliğinde olan ayetin maksadı, kâfirlerin sapkınlıkta olan ısrarları sonucu kalplerinde bir halin meydana geldiğini vurgulamaktır. Böylece mühürlenme onların kesb ettikleri kötü fiillerinin kendilerine isnad edilmesi bakımından vasıflarını ortaya koymaktadır. Bu durumda fiilin Allah'a isnadı da cebir ifade etmemektedir.⁸⁸ “Onlar Allah’a ve ahiret gününe iman etselerdi ne zararları olurdu?” (en-Nisa 4/39), “Onlara ne oluyor da inanmıyorlar.” (el-İnşakak 84/20) gibi ayetlerde kâfirlerin iman etmedikleri için eleştirilmeleri, mühürlemenin cebr ifade etmediğinin delillerinden sayılmıştır. Şayet onlar kâfir olmaya icbar edilselerdi Allah'ın onları kınamasının bir hikmeti olmazdı.⁸⁹

Eş’arî ve Mâtürîdî müfessirlerin görüşlerini desteklemek adına konuyla ilgili en çok müracaat ettikleri ayetlerden biri Nisa sûresinin 155. ayetidir. *بَلَّغَ اللَّهُ عَلَيْهَا كُفْرَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا* (Allah küfürlerinden dolayı onların kalplerine mühür vurmuştur. Azı hariç onlar iman etmezler.) ayetinde kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesinin sebebi olarak küfürdeki ısrarları gösterilmiştir. Begavî’ye atıfla ayette istisna edilen kesimin Peygamber’i (s.a.) yalanlayanlar olduğunu söyleyen Konevî, kalbi mühürlenmiş kişinin asla iman etmeyeceğini vurgulamıştır.⁹⁰ Nisa sûresinin 17. ayetinde Beyzâvî, kalplerine kötülük iyice yerleşmeyen ve masiyetleri güzel görerek kalplerine mühür vurulmayan kimseleri tövbesi kabul edilecek olanlar kapsamında kabul etmiştir. Konevî burada kalplerine mühür vurulan kimselerin masiyete düşkün olan, hakkın kalplerine nüfuz edemeyeceği kimseler olduğunu söylemiştir. Bunların ihtiyarları etkisini kaybettiği için masiyetten dönmeleri imkânsız olur ve tövbe etmeye güç yetiremezler.⁹¹ Görüldüğü gibi başka bağlamlarda da müellif kalplerin mühürlenmesini kulların ısrarcı oldukları tavırlarına bağlamış ve cebre kapı aralayacak şüpheleri ortadan kaldırmaya gayret göstermiştir. Yine benzer açıklamaları aynı sûrenin 46. ayetinde de görmekteyiz. Bu ayette Konevî tahrif yapıp peygambere karşı gelen Yahudilerle ilgili olarak, “*işittik ve itaat ettik*” diyebilecek güçlerinin olmadığını söylemiştir. Çünkü onlar kalplerine vurulan mühürle lanetlenmiş, hidayetten uzaklaştırılmıştır. Böylece onların doğru yola ulaşmaları mümkün değildir.⁹² Müellif Bakara sûresinin “*Müminlerle karşılaşınca inandık derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise ‘Biz sizinleyiz, biz sadece alay ediyoruz’ derler. Asıl Allah onlarla alay ediyor ve sapkınca dolaşmalarına izin veriyor.*” (2/10) ayetinde ve A’raf sûresinin

⁸⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selim*, I, 65-66.

⁸⁹ Nesefî, Necmeddin Ömer, *et-Teyisîr fi’t-tefsîr: Ömer Nesefî Tefsiri* (çev. Muhammed Coşkun), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019, I,420.

⁹⁰ Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmî’l-Beydâvî*, VII, 349.

⁹¹ a.e., VII, 76; IX, 454.

⁹² a.e., VII, 185.

“Şeytan dostları onları azgınlığa sürüklüyor sonra da ellerinden geleni artlarına koymuyorlar.” (7/202) ayetinde fiilin şeytana/şeytanlara izafe edilmesini de kulun ısrarcı tavrıyla irtibatlandırmıştır. Buna göre tuğyanın şeytana izafesi mecazen olup hakikî anlamda küfürde ısrar edenlerin fiili olduğunu vurgulamıştır.⁹³

الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (el-Enam 6/12) ayetinde kendilerini ziyan edenlerin iman etmeyeceklerini bildiren fiilin muzari olarak zikredilmesi Konevî'ye göre yukarıda zikrettiğimiz hususiyetleri vurgulamak içindir. Bu bağlamda فَهُمْ ibaresindeki فَ takip anlamı ifade etmenin yanında sebeplilik anlamı da ifade etmektedir ve genellikle bir müsebbeb üzerine gelir. Buna göre ayette söz konusu kimselerin geçmişte küfrü tercih etmeleri ve bu konuda ısrarcı olmaları Allah'ın, bu kimselerin kalplerini mühürlemesi sebebiyle olmuştur. Mühürleme zikredilen kâfirlerin gelecekte iman etmeyeceklerinin sebebidir.⁹⁴ Elbette burada müellif zorunlu bir sebep sonuç ilişkisini kastetmemiştir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere o Allah için hiçbir şeyin zorunlu olmayacağını düşünmektedir. Bu sabit olmakla birlikte müellif kalpte mührün yaratılmasının durduk yere olmadığını, kâfirlerin tutumu sonucu gerçekleştiğini vurgulamıştır. Al-i İmrân sûresinde geçen *“Göklerdekiler ve yerdekiler isteyerek veya zorla O'na boyun eğmişlerdir.”* (3/83) ayetinde Beyzâvî, Allah'a zorla boyun eğenlerin kâfirlere atıf olabileceğini söylemiştir. Konevî bunun üzerine kâfirlerin kalplerinde, hidayet delillerinden yüz çevirmeleri sonucu bir hey'enin meydana geldiğini söylemiştir. Esasında bu durum cebri çağrıştırmakla beraber müellife göre kâfirler cüz'î iradelerini ve kesblerini küfürde ısrarcı olmaları sonucu kötüye kullanmışlardır. Böylece sanki onlar oldukları hal üzere kalmaya mecbur olmuştur. Müellif konuyla ilgili olarak bazı alimlerin zikri geçen kâfirler için, ilk halde cüz'î iradelerinin olduğunu bununla birlikte kâfirlikte ısrarları sonucu ikinci halde mecbur konumuna düştüklerini ifade eden sözlerini aktarmıştır.⁹⁵

وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (Bizi anmaktan kalbini gafil kıldığımız, hevasına uymuş ve aşırı giden kimselere uyma.) (el-Kehf 18/28) ayetinde geçen iğfal gibi fiillerin geçtiği ayetlerin, kalplerin mühürlenmesi ve benzeri ayetlerle aynı şekilde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Buna göre ayette cebrin olmadığını, söz konusu kimselerin cüz'î iradelerini kötü yönde kullandıklarını ve böylece sanki küfürde kalmaya mecburmuş gibi olduklarını vurgulamıştır. Yani

⁹³ a.e., II, 207.

⁹⁴ a.e., VIII, 29; VIII, 101; IX, 531.

⁹⁵ a.e., VI, 214; VIII, 554; IV, 55-56; IX, 392; XII, 583; XVII, 204.

onlar küfürde ve nifakta ısrarcı olarak cüz'î iradelerini yok edecek şekilde davranmışlardır. Bu bağlamda bahsedilen fiillerinin ihtiyarî olduğu açıktır. Allah'a iğfal fiilinin atfedilmesi ise Mu'tezile ve Ehl-i sünnet nazarında kabih fiillerin Allah'a isnadı meselesi açısından tartışılmıştır. Burada da Beyzâvî, Mu'tezile'nin "*kalbini gafil kıldığımız kimse*" ibaresini "onun kalbini gafil bulduk" şeklinde te'vîl ettiğini, "*hevasına uyan*" ibaresini delil göstererek asıl muradın ayetin zahiri olmadığına dair iddialarını aktarmıştır.⁹⁶ Mu'tezilî müfessir Rummânî (ö. 384/994) de bu ayetle ilgili üç farklı te'vîlin olduğundan bahsetmiştir. İlk yoruma göre fiil "o kimseyle gafil olarak karşılaştık" yani bulunduğu sıfat üzere onunla karşılaştık anlamındadır. Kişiye gaflet nispet edilmesi şeklindeki ikinci yorumun yanında bir de son olarak fiil, gaflete maruz olması sebebiyle o kimsenin kalbini gafil kılmak şeklinde yorumlanmıştır. Buradan hareketle Rummânî aslah düşüncesi çerçevesinde, gafil kılmanın Allah'ın fiili olması durumunda neden gafil kılmak yerine "*Allah onların kalplerine imanı yazdı.*" (el-Mücadele 58/22) ayeti gibi onların kurtuluşunu gerçekleştirmede sorusuna muhatap olunacağını söylemiştir.⁹⁷ Konevî, kulun fiilinin kendi kesbi ve Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiğini, fiilin kâsibe isnadının hakikî, yaratıcıya isnadının ise mecazî olduğunu söyleyerek konuya açıklık getirmiştir. Dolayısıyla ona göre bu gibi ayetler kesb çerçevesinde yorumlanmalıdır.⁹⁸

وَمَا أَنْتَ بِمُشْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ (el-Fatır 35/22) ayetinde Konevî kabirdekilerin durumunu Beyzâvî'nin, Allah'ın kalplerine mühür vurduğu kâfirlere benzettiğini bununla beraber Allah'ın bu kimseleri dilerse hidayete erdirebileceğinin anlaşıldığını söylemiştir. Öte yandan müellife göre anlatılmak istenilen bu değildir. Allah dilerse kalbi mühürlü olan birine de hakkı işittirebilir ancak Allah bunu dilemez çünkü söz konusu durum O'nun ilmine ters düşer.⁹⁹ Aynı husus فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَصَلَ اللَّهُ (er-Rûm 30/29) ayetinde de karşımıza çıkmaktadır. Burada Allah'ın saptırdıkları esasında şirkten kendilerini hiçbir şeyin alıkoyamacağı kimselerdir. Onlar yaptıklarının kötü olduğunun bilincine varamadıklarından dolayı fiillerinde ısrarcı olarak cahilce bir tutum sergilemiştir. Allah'ın kalplerini mühürlemedikleri ve saptırmadıkları kimseler ise işledikleri günahların batıl olduğunu idrak edenlerdir.¹⁰⁰ Her ne kadar akıllı ve ihtiyar sahibi olmaları sebebiyle insanların teklifi

⁹⁶ a.e., XII, 69.

⁹⁷ Rummânî, *Tefsîri Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, s. 427-428.

⁹⁸ a.e., XII, 70; XIX, 100.

⁹⁹ a.e., XVI, 51; XVII, 232.

¹⁰⁰ a.e., XV, 134-135.

emirlerden etkilenmeleri gerekse de Konevî, kalpleri mühürleneni bu kapsamın dışında sayarak sadece tekvinî emirlerin etkisi altında kabul etmiştir.¹⁰¹

Farklı bağlamlarda zikredilen kalplerin mühürlenmesi ile ilgili ayetleri yorumlama tarzına baktığımızda Konevî'nin kesbi ve cüz'î iradeyi vurguladığını görmekteyiz. Müellif mühürleme fiilinin mecaz olarak zikredildiğini söylemekle beraber hakikî failinin yaratma açısından Allah olduğunu vurgulamıştır. Ancak Allah'ın bu fiili yaratmasının sebebi olarak kulun kesb ettiği fiiller ve bu fiillerindeki ısrarını göstererek kesbi ve cüz'î iradeyi ön plana çıkarmıştır. Konevî'ye göre kalpleri mühürleneni kesimin küfürde ısrarcı olmaları sonucu ihtiyarları etkisini kaybetmiş gibidir. Allah, bu şekilde cüz'î iradelerini yanlış yönde kullanacak olan kimseleri ezeli ilminde bilmektedir ve bu bilgisine binaen onların kalplerini mühürlemiştir.

2. Ayetlerde Zikredilen Hidayet ve Dalaletin Failine Dair Yaklaşımı

Konevî hâşiyesinde yaratma ve kesbin kıyaslanması bağlamında ele alacağımız bir diğer konu da hidayet ve dalaletin fiil olarak Allah'a mı yoksa kulun kendi tercihi mi bağlı olduğu tartışmasıdır. Çünkü her iki kavram kader ve fiiller konusuyla irtibatlı olarak tartışılmıştır. Konevî'nin hidayet ve dalalet konusundaki görüşünü ve bu noktada kesbe atfettiği konumu anlamak adına müellifin hidayeti nasıl tanımladığı üzerinde durmamız gerekmektedir.

Beyzâvî, Fatiha sûresinin tefsirinde hidayetin sayılamayacak kadar unsuru olduğunu ancak bunların dörde indirilebileceğini söylemiştir. Konevî de bu dört unsur üzerinden hidayete dair izahlarda bulunmuştur. Beyzâvî hidayetin ilk türünün kula hidayet fiilini gerçekleştirebilecek kuvvetin verilmesi olduğunu söylemiştir ancak Konevî'ye göre bu kuvvet hidayetin çeşitlerinden değildir. Müellif söz konusu kuvveti hidayeti zorunlu kılan bir unsur değil de hidayete götüren bir sebep, hidayetin lütuf olarak verilen bir parçası şeklinde kabul etmektedir. Mesela bu kuvvelerden biri olan akıl da hidayet için bir delildir. Ayrıca müellif, aklın Fahreddin er-Râzî tarafından Allah'ın yaratılmışlara gönderdiği bir resulü olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. “Hak ile batılı, iyi ile kötüyü ayırt edecek deliller göstermek” şeklinde aktarılan ikinci tür hidayeti ise Konevî iyilik yolunun gösterilmesi ve o yolun tutulması, kötülük yolunun da gösterilerek ondan uzak durulmasının sağlanması açısından lütuf olarak yorumlamıştır. Beyzâvî üçüncü olarak “peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların indirilmesi” unsurunu zikretmiş, bu hidayet türünü açıklarken de *وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا* (Onları emrimizle hidayeti gösteren imamlar kıldık.) (el-Enbiya 21/73) ve

¹⁰¹

a.e., III, 426-427.

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰى هِىَ أَقْوَمُ (Şüphesiz Kur'ân en doğru yola iletir.) (el-İsra 17/9) ayetlerini örnek vermiştir.

Konevî'ye göre ilk ayette geçen جَعَلْنَاهُمْ (kıldık) fiili Allah'ın fiilidir ve bundan maksat Allah'ın hidayetidir. Çünkü ayette geçen جَعَلَ fiili, يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ibaresindeki gibi peygamberin kulları hidayete sevk etme fiiline yönelik değil peygamberlerin gönderilmesine yönelik zikredilmiştir. Dolayısıyla doğru yolu göstererek hidayete sevk etme burada hakikî anlamda nebilerin fiili olarak zikredilmiş oluyor. Çünkü bu fiil kesb olarak enbiyanın fiilidir ve fiilin kâsibe isnadı hakikîdir. Ancak fiilin yaratılması bakımından peygamberler göndermek ve peygamberlerin yol göstermesi sonucu kulun kesb ettiği hidayeti yaratmak hakikatte Allah'ın fiilidir. İkinci ayette de Konevî hidayetin Kur'ân'a isnadını aynı minvalde açıklamıştır. Son olarak Beyzâvî'nin "Allah'ın sırları kulların kalplerine açması" olarak zikrettiği hidayetin dördüncü türü hakkında Konevî, bunun peygamberlere has kılınan bir hidayet olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²

Mâtürîdî hidayetin üç anlamından ilkinin Mu'tezile tarafından benimsenen beyan manası olduğunu, ikinci anlamının ise Allah'ın kulunu doğru yola iletip bu yoldan sapmaktan koruması olduğunu aktarmıştır. Hidayetin üçüncü manasının O'nun hidayeti kulları için yaratmasını istemek olduğunu ifade eden müfessir burada hidayetin fiil olarak Allah'a isnadına ve O'nun tarafından yaratıldığına vurgu yapmıştır.¹⁰³ Çünkü Ehl-i sünnete göre lütuflar ve hidayet Allah'tandır.¹⁰⁴ Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın bazılarını hidayete bazılarını dalaletle sevk etmesi Ehl-i sünnetin iddia ettiği gibi değildir. Onlar küfrü ve masiyeti yaratmak suretiyle Allah'ın kişiyi dinden saptırması ve bunu irade etmesini inkâr etmişlerdir. Bununla beraber onlar Allah'ın, küfrü ve dalaleti hak eden kimseyi saptırdığını inkâr etmemişlerdir. Allah'ın sadece fâsıkları saptıracağını söylemesi de bu gerçeği yansıtmaktadır. Bu bağlamda Allah birtakım delillerle ve beyanı ile kullarını hidayete sevk etmiştir. İman edenlere hidayeti ile lütufta bulunurken, cezayı hak edeni saptırarak onları lütuflardan mahrum etmiş ve cennete giden yoldan çevirmiştir. Dolayısıyla söz konusu kimseleri, dalaleti yaratarak ve irade ederek onların bir fiili olmaksızın dinden saptırmamıştır. Çünkü Mu'tezile'ye göre böyle bir fiil ancak şeytanlara nisbet edilebilir.¹⁰⁵

Şîî tefsirlerde de A'raf sûresinde geçen ayetle ilgili olarak birkaç te'vîl zikredilmiştir. Buna göre Allah, kullarının hidayeti kabul etmeleri sonucu onların mühtedi olmasına hükmetmiştir.

¹⁰² a.e., I, 239-242.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, I, 21.

¹⁰⁴ Begavî, *Meâlimu't-tenzil*, I, 54.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân*, s. 19-20.

Veya lütuf olarak onları hidayete erdirmiş ya da onları mükâfat/cennet yoluna ulaştırmıştır. Diğerleri ise hidayeti kabul etmedikleri için dalalette bırakılmış ve onların kalplerini imana açacak şekilde kendilerine lütufta bulunulmamıştır. Ya da küfürleri sebebiyle Allah onları azaba müstehak kılmıştır. Çünkü bir sonraki ayete baktığımızda dalalette olan kimselerin şeytanları dost edindiği zikredilmektedir. İşte söz konusu kimseler bu fiilleri sebebiyle dalalette bırakılmışlardır.¹⁰⁶ Mu'tezile için dalalette olanların şeytanları dost edindiğini söyleyen ayet önemli bir delil olmuştur. Onlar bu ayeti ta'lil manasında istinaf cümlesi olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sanki "Neden onlar dalalette kaldılar?" yani "Neden Allah'ın ilminde onların doğru yoldan sapmaları ve hidayete ulaşmamaları sabit oldu?" sorularına cevap olarak bu ayet zikredilmiştir. Böylece onlar Allah'ın ilmini, zikredilen kimselerin dalaletlerine ve şeytanları dost edinmelerine tâbi kabul etmişler ve müessir bir unsur olmaktan çıkarmışlardır.¹⁰⁷ Ancak Eş'arî müfessir Fahreddin er-Râzî, hidayetin ve dalaletin yalnızca Allah'tan olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Allah bir kimsenin hidayetine veya dalaletine hükmederse o kimse için bunun dışında bir fiilin gerçekleşmesi imkansızdır. Dalalette olanların şeytanları dost edinmesi ise kulun kudreti ile fiili gerektiren sebeplerin birleşmesini göstermektedir.¹⁰⁸ Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirlerin de genel kabulü Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımıyla örtüşmektedir. Onlar hidayetin ve dalaletin yaratılmasını Allah'a isnad etmekle birlikte yaratmanın gerçekleşmesi için kulun tercihini ve kesbini sebep olarak görmüşlerdir.

Müellif hidayetin ve dalaletin yaratılmasının ayrıca hidayete sevk edecek hususların gönderilmesinin Allah'ın fiili olduğunu vurgulamakla birlikte kulun kâsib olarak etkisinden bahsetmeyi ihmal etmemiştir. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ (Söylenenleri dinleyip de sözün en güzeline uyanları müjdele. İşte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Ve onlar asıl akıl sahipleridir.) (ez-Zümer 39/18) ayetinde Konevî hidayetin Eş'ariyye ve Mâtürîdîyye tarafından nasıl yorumlandığı konusunda bir görüş aktarmıştır. Buna göre Eş'arîler hidayet veya başka bir şey olsun kulun hayır olarak yaptığı her şeyin yaratılma bakımından Allah'ın fiili olduğunu kabul etmiştir. Nefsin hidayeti kabul etmesinin ise hidayetin meydana gelmesinde tesir veya kesb yetkisi yoktur. Mâtürîdîler ise kulun kudretine ve kudretinin tesirine Eş'arîlere nazaran daha çok vurgu yapmış, söz konusu etkiyi kesb olarak isimlendirmişler. Müellif "Mukaddimât-ı Erbaa"ya yazdığı hâşiyede bu görüşü açıkladığını ve desteklediğini, Eş'arî mezhebine cebr-i

¹⁰⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, IV, 182; Tûsî, *Tibyân*, IV, 386.

¹⁰⁷ Tîbî, *Fütûhü'l-gayb*, VI, 367.

¹⁰⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XIV, 63.

mütevassıt denilse de hakikatte saf bir cebrî yaklaşımı benimsediklerini söylemiştir. Ayrıca ayetin sonunda hidayete erenlerin akıl sahibi olduğunun söylenmesi de Eş'arîlerin yaklaşımının yanlış olduğunu göstermektedir.¹⁰⁹ Konevî aktardığı görüşte kesbi Mâtürîdiyye'ye isnad etmiş ve Eş'ariyye'yi cebrî düşünceyi benimsedikleri gerekçesiyle eleştirmiştir. Ancak başka yerlerde kesbin Ehl-i hakkın yani her iki mezhebin de fiiller konusunda benimsediği görüş olduğunu birçok kez ifade etmiştir. Zaten kesbin her iki mezhep tarafından insan fiilleri konusunda kabul edilen en yaygın teori olduğu herkesin malumudur. Muhtemelen müellif burada aktardığı görüş üzerinden bir çıkarımda bulunmuş ve kesbden ziyade aslında cüz'î irade konusundaki ayrıma vurgu yapmak istemiştir. Hucurât sûresinin *أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ فَضَّلْنَا مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ* (Allah'tan bir lütf ve nimet olarak onlar doğru yolu bulanlardır. Allah her şeyi bilen ve hikmet sahibidir.) (49/7-8) ayetinde fazlın sadece Allah'tan kaynaklandığını söyleyen müellif rüşd konusunda kulun da etkili olduğunu kabul etmiştir. Çünkü rüşd, Allah'ın ihdâs etmesi sonucu kulun hakikate ulaşmasıdır ve bu noktada insanın kesbi de etkindir. Konevî hakikat üzere olmak anlamında rüşdün ihdâsının Allah'a kesbinin ise kula ait olduğunu söyleyerek iki kudretin etkisine vurgu yapmıştır.¹¹⁰

Bu minvalde hâşiyede Allah'ın dilediğini hidayete erdirmesi dilediğini ise saptırmasından bahseden ayetler ise hidayetin, kulun cüz'î iradesi ile kesbi ve Allah'ın fiili yaratması şeklinde iki kudret açısından izah edilmiştir. *يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا* (Dilediğini saptırır dilediğini doğru yola iletir.) (el-Bakara 2/26), *وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* (Allah zalimleri hidayete erdirmez.) (Âl-i İmran 3/86), *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ* (Allah kimi hidayete erdirmek isterse *يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ* (Allah kimi hidayete erdirmek isterse göğsü tırmanıyor muş gibi kalbine darlık, sıkıntı verir.) (el-En'âm 6/125), *فَرِيقًا كَذَلِكِ* (O bazılarını hidayete erdirdi bazıları da dalaletle müstehak oldu.) (el-Araf 7/30), *هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ* (İşte böyle Allah dilediğini saptırır dilediğini hidayete erdirir.) (el-Müddessir 74/31) gibi ayetlerin tefsirinde Konevî genel olarak aynı hususlara vurguda bulunmuştur. Buna göre Allah'ın kullarını saptırması tıpkı kalplerin mühürlenmesinde olduğu gibi kişinin cüz'î iradesiyle sergilediği davranışlarına bağlanmıştır. Böylece Allah'ın onları iman noktasında başarıya ulaştırmaması onların küfrü ve fâsıklığı çok sevmelerinden dolayıdır. Böylece müellife göre hidayetin ve dalaletin ortaya çıkması Allah'ın yaratması ve kulun kesbetmesi ile gerçekleşir.

¹⁰⁹ a.e., XVI, 502.

¹¹⁰ a.e., XVIII, 126-127.

Dalalet kulun onu seçmesinden dolayı Allah'ın yaratmasıyla hâsıl olan bir şeydir. Müellif küfürde ısrar edenlerin rüşdünün Allah tarafından irade edilmeyeceği düşüncesine vurgu yapmakla beraber Allah'ın küfrü ve dalaleti emretmediğini ifade etmiştir. Çünkü emir iradeden farklı bir fiildir ve bu bakımdan kadîm irade muradın varlığını gerektirirken, emir fiili ve emredilen şey arasında böyle bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla Allah'ın söz konusu kimselerin rüşdlerini istememe sebepleri onların küfürde ısrarcı olmalarıdır. Sonuç olarak bu ayetlerde müellife göre cebri çağrıştıran bir vurgu yoktur çünkü kul cüz'î iradesiyle yaptığı tercihler sonucunda konumunu tayin etmiş, Allah da kulun hidayetini veya dalaletini buna göre yaratmıştır.¹¹¹

Öte yandan Konevî bazı ayetlerin izahında hidayetın Allah'tan olduğunu söyleyerek bu noktada kulun fiilinden çok lütuf düşüncesine yer açmıştır. Örneğin أَفَأَنْتَ هَدَيْتَ الْعُمِّيَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ (Görmüyorlar ise körlere doğru yolu nasıl göstereceksin.) (Yunus 10/43) ayetinde Allah resûlüne hidayet konusunda uyarıda bulunmuştur. Burada inkâr, güç yetirildiği halde hidayete yönelik bir inkâr değil, kudretin kendisine yönelik bir inkardır. Hidayete gelince Konevî ister hidayetın yaratılması anlamında olsun isterse hidayete ulaştıracak delillerin yaratılması anlamında olsun her ikisine de yalnızca Allah'ın kudretinin yeteceğini vurgulamıştır. Ancak matluba ulaştıracak yola rehberlik etmek anlamındaki hidayete Hz. Peygamber'in (s.a.) kâdir olduğunu ifade etmiştir. Çünkü peygamber kimin hidayet için hazır olduğunu tam anlamıyla bilemez, bu bilgi yalnızca Allah'a aittir. Bu sebeple tüm insanların hidayeti Allah'ın elindedir ancak bazıları O'nun meşîetinin taalluk etmemesi sebebiyle hidayet konusunda muvaffak olamazlar. Yine وَيَرْبِطُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى (Allah hidayete erenlerin hidayetini arttırır.) (Meryem 19/76) gibi ayetlerde olanların bulundukları halin sırf Allah'ın fazlından kaynaklandığı vurgulanmıştır.¹¹² أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاجِدِهِمْ (Kendilerinden önce nice nesilleri helak etmemiz onları hidayete erdirmemi mi?) (Ta-Ha 20/128) ayetinde de müellif tebyin ve irşad anlamında hidayetın hakikî anlamda Allah'a isnad edildiğinden bahsetmiştir. Öte yandan hidayetın peygamberlerin gönderilmesi yoluyla gerçekleşmesi, fiilin peygamberlere isnadı da mümkün kılmalıdır.¹¹³ Müellif aynı durumun tezkiye fiili için de geçerli olduğunu söylemiştir. Buna göre peygamberlerin kulları, tezkiye edecek şeylere yönlendirmesi esasında tezkiyenin peygambere isnadının tessebbüb yoluyla mecazî isnad (aklî mecaz) olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Bakara sûresinin 151. ayetinde¹¹⁴ tezkiye fiilinin peygambere isnadı

¹¹¹ a.e., III, 43; VI, 218; VIII, 258; VIII, 372; XIV, 314; XIX, 430.

¹¹² a.e., IX, 473-474; X, 432; X, 516; XII, 283; XIII, 421; XIV, 543; XVIII, 27; XX, 62.

¹¹³ a.e., XII, 450.

¹¹⁴ Âyetin metni:

esasinda fiilin sebebe isnadidir. Çünkü kul söz konusu tezkiyeyi ancak kesbi sonucu elde edebilir ancak yaratma olarak tezkiye Allah'ın fiilidir. Burada da resûl fiilin yaratılmasının sebebi kabul edilmiştir.¹¹⁵

Müellif lütuf düşüncesini عِبَادِهِ مِنْ شَاءَ بِهِ مَنْ يَهْدِي اللَّهُ هَدًى ذَلِكَ (el-Enam 6/88) ayetinde Beyzâvî'nin, hidayetin bir lütuf olduğuna dair sözleri üzerinden sürdürmüştür. Konevî burada hidayetini Allah'ın meşîetine bağlı zikredilmesinin, lütuf olduğuna delalet ettiğini ifade etmiştir. Çünkü müellife göre hidayet sadece kulun hak etmesi ile olsaydı, Allah'ın hidayeti yaratması ihtiyar yoluyla gerçekleşmez bilakis kul hak ettiği takdirde zorunlu olurdu. Ancak Allah'ın meşîeti hiçbir tahsis olmaksızın tahakkuk ettiğinden O'nun adına böyle bir zorunluluktan bahsedilemez.¹¹⁶ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَبِإِذْنِ اللَّهِ (Âl-i İmrân 3/107) ayetinde Beyzâvî Allah'ın rahmeti ibaresinden hareketle müminin tüm ömrünü ibadetle geçirse bile Allah'ın fazlı ve rahmeti olmadan cennete giremeyeceğini vurgulamıştır. Konevî Beyzâvî'nin yaklaşımına göre “Yaptıklarınızın sonucu olarak cennete girin.” şeklindeki Nahl sûresinin 32. ayeti gibi ayetlerde geçen بَاءِ harf-i cerinin sebeplilik ifade etmediğini söylemiştir. Çünkü mümin kimse işinden önce ücretini alan işçi gibidir. Nimetler Allah'ın yaratmasıyla var oldukları için bir karşılık olarak meydana gelmezler. Ayetlerde zikredilen kulun nimeti hak etmesi durumu ise tam anlamıyla istihkak olarak değil, Allah'ın vaadinin bir gereği olarak gerçekleşmektedir.¹¹⁷ Yine kulun hakikî anlamda kemale ulaşması kendi kesbini içerse de yaratma olarak Allah'tandır. Çünkü yaratma yalnızca ona hastır ve söz konusu kemal Allah'ın yardımıyla, O'nun bahşetmesiyle olur velev ki kesb vasıtasıyla tahakkuk etsin.¹¹⁸ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ayetinde ise hikmetin Allah'ın bir lütfu ve mevhibesini olarak kula verildiğini vurgulayan müellif hikmetin elde edilmesinde kulun kesbinin dahil olsa bile asıl tevfiik, tahbib ve şevkin Allah'tan geldiğini söylemiştir.¹¹⁹

En'am sûresinin إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (6/165) ayetinde Beyzâvî, Allah'ın bağışlayıcı ve merhametli olmasının zatından kaynaklandığını azabının ise arazlar aracılığıyla vuku bulduğunu söylemiştir. Konevî ise bu hususu “Rahmetim gazabımı geçti.” hadisini zikrederek teyit etmiş,

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مِمَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

¹¹⁵ a.e., IV, 365.

¹¹⁶ a.e., VIII, 181.

¹¹⁷ a.e., VI, 267; XI, 57; XIV, 36.

¹¹⁸ a.e., VI, 105.

¹¹⁹ a.e., V, 446-447.

azabın ise kulun masiyeti kesb etmesi aracılığıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir.¹²⁰ Benzer yaklaşımı *جَزَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَطَاءٌ حِسَابًا* (Rabbinden bir karşılık ve yeterli bir bağıştır.)¹²¹ ayetinin tefsirinde de görmekteyiz. Burada Konevî müttakilere vaadedilenlerin hem karşılık hem de lütuf olarak kabul edilmesinin müşkil izlenimi uyandırması üzerine konuya açıklık getirme ihtiyacı hissetmiştir. Bu bağlamda cezanın Allah'ın vaadi gereği lütfun ise zatı gereği tahakkuk ettiğini söyleyen Konevî iki kavramı farklı cihetler açısından değerlendirmiştir. Ancak müellife göre burada asıl olan lütuftur, ceza yani karşılık ise Allah'ın vaadi vasıtasıyla gerçekleşen şeydir.¹²² Mâtürîdî de bu durumu “ahirette mükâfat Allah'ın lütfu ve nimetiyle gerçekleşir, kulun hak etmesiyle değil.” diyerek özetlemiştir. Çünkü ona göre, kul tüm ömrünü şükürle geçirse bile ona verilen nimetlerin şükürünü tam anlamıyla eda edemez.¹²³ Eş'arî ve Mâtürîdî geleneğe göre mükâfatı vermenin Allah için bir zorunluluk olmaması bu görüşü benimseyen tefsirlerde mükâfatın genellikle lütuf ve vaad vurgusu üzerinden te'vîl edilmesine zemin hazırlamıştır.¹²⁴ Dolayısıyla burada zımnî olarak müttakilerin cennette nail olacakları nimetlerin asıl olarak Allah'ın lütfu ile olacağı, kulun kesbinin ise mükâfatın verilmesi için bir araç olduğu anlatılmak istenmiştir. Hâşiyenin geneline baktığımızda kesb kavramı, insan fiilinin azab veya mükâfata kaynaklık etmesi bakımından önemli bir vurgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Cüz'i iradeyle kula tanınan özgürlük kapsamında kesb edilen fiil, kulun karşılaştığı azabın temelini oluşturmaktadır. Ancak mükâfat noktasında Allah'ın lütfu kesbden daha güçlü bir konumdadır ve asıl belirleyici olarak lütuf kabul edilmiştir.

Konevî'nin hidayet ve dalalet konusunda vurgu yaptığı bir başka husus da kulların hidayetinin ve dalaletinin ezelde Allah'ın ilminde var olduğudur. Ancak müellifin konuyla ilgili yorumlarında Allah'ın ilminin yanında kulun cüz'î iradesi detayını da görmekteyiz. Beyzâvî *وَلِلَّهِ الْوَيْ* *الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ* (el-Bakara 2/257) ayetinde zikredilen iman edenleri, “Allah'ın ilminde iman edeceği sabit olan kimseler” şeklinde tefsir etmiştir. Konevî bu kişilerin ihtiyarlarıyla iman ettiğini dolayısıyla cebri çağrıştıracak bir durumun olmadığını ekleyerek Beyzâvî'nin yorumunu irade hürriyetini öne çıkaracak şekilde şerh etmiştir. Çünkü ona göre ilim maluma tâbidir ve bu noktada iman edecek kimseye dair ilmin taalluku kadîmdir, asla değişmez. Dolayısıyla ayette *أَمَّنُوا* fiilinin mazi olarak zikredilmesi Allah'ın ilmine nisbetle mazidir. Ayette zikredilen hakikî anlamda

¹²⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Îmâmi'l-Beydâvî*, VIII, 327; VI, 388.

¹²¹ en-Nebe' 78/36.

¹²² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Îmâmi'l-Beydâvî*, XX, 36.

¹²³ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, XVII, 20.

¹²⁴ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXXI, 22.

mümin olan kimse ise küfürden ve karanlıktan çıkmış, bu çıkışı da Beyzâvî'nin ifadesiyle Allah'ın hidayetiyle gerçekleşmiştir. Konevî Beyzâvî'nin bahsettiği hidayetin, doğru yola ulaştırarak delillerin serdedilmesi anlamında değil, bizzat hidayetin yaratılması anlamında kullanıldığını söyleyerek tahsiste bulunmuştur.¹²⁵

Konevî'nin tıpkı kalplerin mühürlenmesi meselesinde olduğu gibi hidayet ve dalaletle ilgili yaklaşımında da yaratmanın yanında kesb vurgusu öne çıkmaktadır. Müellif hidayetin ve dalaletin yaratılma bakımından Allah'ın fiili olmasını kabul etmekle beraber, kulun hidayeti tercih etmesi veya küfürde ısrarcı olarak dalaleti tercih etmesinin kesb açısından kulun fiili olduğunu söylemiştir. Bu bakımdan Allah'ın ilminde durumu sabit olan kimseler esasında ihtiyarları sonucu işledikleri fiile dair Allah'ın vaadini gerçekleştirdiği kişilerdir. Müellif ayrıca burada Mâtürîdîyye mezhebinin cüz'î irade görüşünü benimsediğini göstererek, Eş'ariyye'nin irade konusundaki tutumunun mutlak manada cebir olduğunu belirtmiştir.

III. CÜZ'Î İRADE İLE İLGİLİ GÖRÜŞÜNÜN AYETLERİN YORUMUNA ETKİSİ

Konuyu müellifin yaşadığı dönem açısından ele aldığımızda 18. yüzyılın cüz'î irade tartışmalarının yoğun olarak yaşandığı, konuyla ilgili birçok risalenin kaleme alındığı bir dönem olduğunu görmekteyiz. Bu hususta Sadrüşşerîa'nın cüz'î irade yaklaşımının etkisi büyük kabul edilmiştir. İrade-i cüz'îyye tartışmalarının canlanmasında bir diğer etken ise Eş'ârîlik ve Mâtürîdîlik arasındaki farkların bu dönemde öne çıkarılması ve bir ihtilaf literatürünün meydana gelmesi olmuştur. Hem bu eserlerde hem de ayrı risalelerde başı çeken konulardan birisi şüphesiz cüz'î iradenin imkânı ve mahiyetidir.¹²⁶ Söz konusu etkiyi Konevî'nin hâşiyesinde de görmekteyiz. Müellif, Beyzâvî'nin insan iradesinden hiç bahsetmediği hatta insanın iradesinin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu vurguladığı birçok ayette cüz'î iradenin etkinliğinin altını çizmiş ve itibarî bir hâl olması dolayısıyla kulun bizzat kendisinde bulunan bir hâl/sıfat olduğunu belirtmiştir.

A. AYETLERDEKİ CEBRÎ ÇAĞRIŞIMIN ÇÖZÜMÜ: CÜZ'Î İRADENİN HÂL KABUL EDİLMESİ

Konevî, daha önce de bahsettiğimiz üzere ayetleri yorumlarken Beyzâvî'den farklı olarak insan fiilleri konusunda cüz'î irade aracılığıyla kula bir ihtiyar alanı tanımıştır. Konevî'nin insan

¹²⁵ a.e., V, 398-399.

¹²⁶ Türker, Ömer, *Ahlak-Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019, s. 13; Kalaycı, Mehmet, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl, I-II*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2018, II, 82-83.

iradesiyle ilgili açıklamaları genel itibariyle Sadrüşşerîa'nın hâl görüşüne göre şekillenmiştir. Dolayısıyla *Tavzîh* metninde geçen dört mukaddimenin içeriği Konevî'nin ayetleri yorumlama şeklinin alt yapısını anlamamız açısından önem arz etmektedir. Hâşiye metnine baktığımızda **وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ** (De ki: Gerçek rabbinizdendir. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.)¹²⁷, **وَاللَّهُ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** (Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur.)¹²⁸, **وَمَا تَعْمَلُونَ خَلَقَكُمْ** (Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı.)¹²⁹ gibi ayetlerin tefsirinde müellif Sadrüşşerîa'nın *Tavzîh*'ini ve buna yazılan hâşiyeleri ayrıca bazı Beyzâvî muhaşşilerini kaynak olarak zikretmiştir.¹³⁰ Sadrüşşerîa aslında Fahreddin er-Râzî'nin, fiillerin ihtiyarî değil ittifâkî olduğuyla ilgili görüşüne itiraz olarak kesbî fiillerin ihtiyarî olduğunu ispat etmeye gayret göstermiş ve bunu Fahreddin er-Râzî'ye değil de genel olarak Eş'ariyye mezhebine cevap olarak tartışmıştır.¹³¹

Daha önce Saffat sûresinin 96. ayetinde birinci ve ikinci mukaddimede bahsedilen masdar ve hâsıl bi'l-masdar ayrımı ile mümkün varlığın mahiyeti tartışmalarına değinmiştik. Ayrıca ikinci mukaddimede tüm şartların olması halinde mümkünün vacip değil de yine mümkün kabul edilmesinin, mümkün olanın bazen meydana gelip bazen gelemeyeceği kabulünü doğrulacağı ifade edilmiştir. Bu durum ise müreccih olmaksızın tercih anlamına geleceğinden imkansız kabul edilmiştir.¹³² Müreccihin yokluğu fiili imkânsız kılarken varlığı mümkünün meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü bir fiilin meydana gelmesi için gerekli olan tam illetin varlığı fiilin de zorunlu olarak varlığını gerektirmektedir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşıma göre fiil ya imkânsız ya da zorunlu kabul edilmektedir. Bu noktada Sadrüşşerîa'nın üçüncü mukaddimede zikrettiği,

¹²⁷ el-Kehf 18/29.

¹²⁸ el-Kasas 28/68.

¹²⁹ es-Saffat 37/96.

¹³⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XII, 72; XIV, 561; XVI, 288.

¹³¹ Köksal, Âsım Cüneyd, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 14, sy.27, 2016, s. 114. Râzî'ye göre bir fiilin terkinin mümkün olmaması o fiili ıztırarî fiil yapar çünkü bir fiili yapmak mümkün, yapmamak mümkün değilse o fiil ihtiyarla meydana gelmez. Bununla birlikte yapmamanın mümkün olduğu fiiller de vardır. İkinci kısım fiiller ya bir tercih ettirici sebep olmaksızın gerçekleşir ya da bir müreccih sebebiyle gerçekleşir. Müreccihsiz gerçekleşen fiil ittifâkî olur ve tıpkı ıztırarî fiiller gibi hasen ve kabih olarak vasfedilemez. Müreccih sebebiyle gerçekleşen fiiller ise Eş'arilere göre yine ıztırarîdir. Çünkü müreccih, fiilin tüm şartlarını içerir ve müreccihin var olması fiilin varlığını zorunlu kılar. Ayrıca bu müreccih, teselsülün doğmaması açısından failden kaynaklanmamaktadır. Tam yani fiilin bütün şartlarını taşımayan müreccih de kabul edilebilir bir durum değildir çünkü bu racih olan yerine mercuhun seçilmesi ihtimalini doğuracaktır. Dolayısıyla failinin, bir fiili yapmasını sağlayacak olan âmil dışarıdan ve tam olmalıdır. Bu şartlar da fiilin ıztırarî olmasını gerektirmektedir. İttifakla kabul edilmiştir ki ıztırarî fiiller hüsün-kubuh olarak nitelenemezler. (Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, I, 124-127.)

¹³² Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 381-382.

mümkün varlığın vücuda gelmesinde izafî unsurların yani hallerin¹³³ etkisi karşımıza çıkmaktadır. Sadrüşşerîa'ya göre bir fiilin ika'ı, hâl olması hasebiyle ne madum ne mevcuttur ve başlangıçta zorunlu değildir. Fiilin iki durumdan birini tercih etmesi ile ika' gerçekleşir ve fiil hâsıl bi'l-masdar şeklindeki ikinci anlamıyla zorunlu olarak vücuda gelir. Çünkü fiilin vücuda gelmesi için gerekli şartlar meydana gelmiştir. Bununla birlikte izafî varlıklar da vücuda gelebilmeleri için zorunlu varlığa muhtaçtırlar ancak müellife göre bu mecburî olarak bir muhtaçlık değildir.¹³⁴ Sadrüşşerîa mümkün varlıkların vücuda gelmelerini ne mevcut ne de madum olan hallere nispet ederek ihtiyarî fiillere zemin hazırlamıştır. Ona göre fiilin meydana gelmesi için gerekli olan ihtiyar da bir hâldir, hariçte mevcut olmadığı için yaratılmış değildir. Çünkü fiili meydana getiren illetlerin tümü sadece mevcutlardan oluşursa fiil zorunlu olarak var olur. Fiili ihtiyarî kılan husus iradenin dahil olduğu hâl denilen ara formdur.¹³⁵

Son mukaddime de ise hâl olan bu iradenin müreccih içerdığını ortaya koymuştur. Sadrüşşerîa, müreccih olmaksızın tercih ve rüçhanın batıl olduğunu ifade etmiş ancak bu noktada iki eşitten birini veya mercûh olanı tercih etmeyi sağlayan irade sıfatını istisna kabul etmiştir. Mümkünün meydana gelmesi için tercihin gerekliliği kabul edildiğinde bu tercihin mahiyeti meselesi gündeme gelmektedir. Müellif tercihin, râcih olanın tercihi şeklinde olamayacağını mümkünün, teselsüle götürmemesi için bizzat değil bi'l-ğayr râcih olması durumuyla izah etmiştir. Dolayısıyla ona göre mümkünün vücuda gelmesini sağlayan irade sıfatı, iki eşitten birinin tercihi veya mercuhun tercihi ile olmaktadır. Bu şekilde tercih iradenin zatî bir sıfatı olduğundan, iradenin ta'lil edilemeyeceğini yani irade edilen bir şeyin sebebinin

¹³³ Bu teoriye göre cevher ve araz, varlık ile yokluk arasında cevherden ayrı olamayan üçüncü bir ara form vardır. Haller şeklinde isimlendirilen bu form gerçek anlamda ne vardır ne de yoktur, arazları cevherlere bağlayan itibarî hususlardır. İlk olarak Ebû Haşim'in ortaya koyduğu bu teori Kâdî Abdülcebbar'ın yanında Bâkılânî ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet alimlerinde de benimsenmiştir. (Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DîA*, İstanbul 1989, II, 190-191.)

¹³⁴ Sadrüşşerîa bu durumu bir örnek üzerinden açıklamıştır. Ona göre hâdis olan Zeyd'in varlığının şartlarının tümü kadîm olamaz zira Zeyd'in varlığı meydana geldiği hâdis bir zamana da bağlıdır. Bu bağlamda mümkünün vücuda gelmesinin şartları yalnızca mevcutlardan ya da madumlardan olamaz. Mesela Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna bağlı kabul edilse Amr ya önceden beri madum olur ki bu hâdis olan Zeyd'in kadîm olan maduma kudemini gerektirir ve imkansızdır. Veya Amr sonradan madum olur bu da Amr'ın vücuda gelme illetinin bir cüzünün ortadan kalkmasıyla gerçekleşir. Yok olan illeti sadece mevcutken maduma dönüşen bir şey olarak kabul etmek, illetin kendisinin dayandığı Vacib'in de yokluğunu gerektirir ki bu imkansızdır. Veya bu illet başka bir şeyin varlığıyla madum olur, bu da imkansızdır. Mesela Zeyd'in varlığı Amr'ın yokluğuna Amr'ın yokluğu ise Bekr'in varlığına dayanırsa o zaman Zeyd'in varlığı başlangıçta sözü geçmeyen Bekr'in varlığına dayanmış olur. Ancak bütün mevcut unsurlar olmadan zaten Zeyd'in meydana gelmesi düşünülemez. Dolayısıyla illetler mevcutlar ve izafi olan yani hariçte mevcut ve madum olarak nitelenemeyen durumlardan oluşmuştur. (Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 386-390.)

¹³⁵ Köksal, *a.g.m.*, s. 119.

sorulamayacağını ifade etmiştir. Ancak burada irade, müreccih olmaksızın tercihi ifade etmemektedir çünkü irade sıfatı müreccih de barındırmaktadır.¹³⁶ Konevî “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesinde iradenin müreccih olmaksızın tercihi sağladığıyla ilgili olarak bir işkal olduğunu ancak kelimcilerin bu konuda hemfikir olduklarını söylemiştir. Örnek olarak da susamış birinin önüne birbirinin aynı olan iki su koyulması durumunda susayanın bunlardan birini seçmesini zikretmiştir.¹³⁷

Sadrüşşerîa bu dört mukaddimeyle fiillerin, iki eşitten birini tercih yoluyla zorunluluk olmaksızın gerçekleştiğini, mevcut olan her şeyin Allah’ın yaratması ve kulun fiili ile vücuda geldiğini vurgulamıştır. Kulların ıztırârî olarak fiillerini gerçekleştirmediğini, tercihte bulunduklarını, ancak tercihinin tam müessir değil, müessirin bir parçası olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak Sadrüşşerîa kulun kesbinin de hâl kategorisinde olduğunu ve kesbin fiili zorunlu kılmadığını zikretmiştir. Çünkü fiilin gerçekleşmesi için ika’ın yanında hâsıl bi’l-masdarın yaratılması gerekmektedir. Bu bağlamda kulun kudretinde olmayan fiiller Allah’ın yaratmasıyla zorunlu bir şekilde meydana gelirken kulun ihtiyarının taalluk ettiği fiiller onun kesbi kabul edilmiştir.¹³⁸ Konevî de “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesinde mezhebi olan Mâtürîdiyye’nin hüsün-kubuhun akılla bilineceğine dair görüşünü aktarmıştır.¹³⁹ Ardından fiilleri Sadrüşşerîa’nın ilk mukaddimesinden hareketle kendisinde ika bulunanlar ve bulunmayanlar olarak ikiye ayırmıştır. Hareket gibi ika’ içeren fiillerin, hâsıl bi’l-masdarın da tahakkuk ettiği kesb ile gerçekleştiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla hâsıl bi’l-masdarın tahakkuku için yaratmaya tabi olmayan, itibari şekilde var olan ika’ şarttır.¹⁴⁰ Konevî hâli, haricî varlık (mevcud) ile madum arasındaki vasıta olarak tanımlamış; Bâkılânî, Cüveynî ve bazı Mutezilîlerin hâli kabul ettiklerini söylemiştir. Kabul edenler ve etmeyenler arasındaki tartışmanın lafzî düzeyde olduğunu ifade eden müellife göre Sadrüşşerîa hâlin varlığını sağlam bir şekilde ortaya koymuştur.¹⁴¹

Konevî’nin hâşiyede, Sadrüşşerîa’nın cüz’î irade ile ilgili yaklaşımını tutarlı bir şekilde tatbik ettiğini görmekteyiz. Müellif birçok yerde cüz’î iradenin itibarî bir hâl olduğunu vurgulayarak mezkûr iradeyi kulun bizzat kendisinde var olan, yaratmaya tâbî olmayan bir sıfat şeklinde

¹³⁶ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 395-400.

¹³⁷ Konevî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimati’l-erbaa mine’t-Tavzîh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 232, vr. 31^a.

¹³⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 402.

¹³⁹ Konevî, *Hâşiye ale’l-Mukaddimati’l-erbaa*, vr. 3^a.

¹⁴⁰ *a.e.*, vr. 13^b-14^a.

¹⁴¹ *a.e.*, vr. 20^b.

değerlendirmiştir. مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا (Kim dünyayı isterse orada dilediğimize dilediğimiz şeyi veririz sonra onu cehenneme göndeririz. Kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme girer.)¹⁴² ayetinde Beyzâvî'nin iradeyi kula yönelik Allah'ın fazlı olarak açıklaması üzerine Konevî bu yaklaşımın Eş'arîlere ait olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre kulun iradesi ve meşîeti tıpkı fiilleri gibi Allah'tandır, O'nun tarafından yaratılmıştır ve hariçte mevcuttur. Öte yandan müellif kendi mezhebine göre cüz'î iradenin yaratılmamış, itibârî, hariçte mevcut olmayıp kulun bizzat kendisinde bulunan bir sıfat olduğunu söylemiştir. Ancak Konevî Allah'ın iradesi kulun iradesine tâbî olsa bile gerçek müessirin Allah'ın meşîeti olduğunu da vurgulamıştır.¹⁴³ Yine Kehf sûresinin وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (De ki: Hakikat Rabbinizdendir. Bundan sonra dileyen iman etsin dileyen de inkâr etsin.)¹⁴⁴ ayetinde iman ve küfrün gerçekleşmesi meşîetin varlığına bağlı olması açısından ele alınmıştır. Buna göre iman ve küfrün gerçekleşmesi öncelikle meşîetin gerçekleşmesine bağlıdır. Eş'arî müfessir Fahreddin er-Râzî söz konusu meşîetin kendisinden önceki bir ihtiyara binaen gerçekleşmesi durumunda teselsülün meydana geleceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre zikredilen meşîet Allah'ın kulda yarattığı zorunlu meşîete dayanmalıdır, bu durumda da fiilin meydana gelmesi zorunlu olur. Fahreddin er-Râzî'nin bu yaklaşımı Eş'arîlerin kulun aslında muhtar değil mecbur olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.¹⁴⁵ Beyzâvî'nin de ayeti te'vîl yöntemi bu yaklaşıma göre şekillenmiştir. Müfessirin insanın iradesinin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, iman ve küfür gibi fiillerinde müstakil olmadığını söylemesi üzerine Konevî de kendi yaklaşımını dile getirmiştir. Müellif Eş'arîlerin teselsüle sebebiyet vermemesi için kulun meşîetini Allah'ın meşîetine bağlı kıldıklarını ancak Hanefî-Mâtürîdî imamlara göre cüz'î iradenin kuldaki kaynağı olduğunu söylemiştir. Ayrıca teselsülün hâl gibi itibârî durumlarda muhal olmamakla beraber vaki olmadığını söyleyerek teselsül ihtimalini eleştirmiştir. Bununla birlikte bazı muhaşşilerin, Mâtürîdî oldukları halde Beyzâvî'nin yaklaşımını benimsemelerini de şaşkınlıkla karşılamıştır.¹⁴⁶ Konevî her iki ayetin tefsirinden sonra konunun detayları için "Mukaddimât-ı Erbaa"yı ve kendisinin yazdığı hâşiyeyi kaynak olarak zikretmiştir.

¹⁴² el-İsrâ 17/18.

¹⁴³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XI, 470.

¹⁴⁴ el-Kehf 18/29.

¹⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XXI, 120. (Sadrüşşerîa'nın üçüncü ve dördüncü mukaddimeleri esasında bu yaklaşıma itiraz mahiyetindedir.)

¹⁴⁶ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, XII, 72; XX, 126-127.

Konuyla ilgili bir diğer önemli ayet de *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ* (Rabbin dilediğini yaratır ve seçer onların ise seçme hakkı yoktur.)¹⁴⁷ Genel olarak burada kuldan nefyedilen ihtiyar Allah'ın kendi işlerindeki tercihiyle ilgili yorumlanmıştır. Yani insanların Allah'ın seçimi üzerine ve O'na rağmen bir tercihte bulunamayacakları söylenmiştir.¹⁴⁸ Yine ayette geçen ihtiyarın mutlak manada değil de müessir ihtiyar olduğu, dolayısıyla tesir gücüne sahip ihtiyarın sadece Allah'ta var olduğu vurgulanmıştır.¹⁴⁹ Konevî ise burada Eş'ariyye'nin, kulun fiilinde muhtar olmakla beraber ihtiyarında (Allah'a) mecbur olduğu, aynı zamanda kulun ihtiyarının etkisinin olmadığı, sebeplere bağlı olduğu şeklindeki görüşünü aktarmıştır. Ona göre Beyzâvî'nin bu yaklaşımı cebirdir. Çünkü kulun, iki makdûrdan birini diğerine tercih etmesi anlamında cüz'î iradesi vardır. Bu irade nisbî/itibarî olması sebebiyle yaratılmış değildir ve yaratıcıya ihtiyaç duymaz, dolayısıyla kuldan sâdır olup mükâfat ve cezanın kaynağıdır. Ayette nefyedilen ise kulun ihtiyarı değil, ihtiyarının yaratma bakımından tesiridir. Konevî cüz'î iradenin dahil olduğu hâl kavramının hakikatini öğrenmek isteyenleri yine "Mukaddimat-ı Erbaa"ya yönlendirmiştir.¹⁵⁰ Müellif, Müdnessir sûresinin *وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (Allah dilemedikçe öğüt alamazlar.) (74/56) ayetinde ve İnsan sûresinin *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* (Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.) (76/30) ayetinde de aynı konuya değinmiştir. Kulun meşîetinin kesbin vücuda gelmesi için yeterli olmadığını bununla beraber kula ait itibarî olarak bir cüz'î irade olduğunu söyleyen müellif söz konusu itibarîliğin mahiyetini de izah etmiştir. Müellife göre cüz'î irade mutlak manada itibarî değil, nefsü'l-emrde¹⁵¹ tahakkuk edecek şekilde itibarîdir. Nefsü'l-emr ifadesi hariçte mevcut olma anlamında değil tahakkuk anlamında kullanılmıştır dolayısıyla cüz'î iradenin haricî bir nisbet olduğu da söylenmiştir. *Mutevvel*'de geçtiği üzere buradaki "hariç" cüz'î iradenin vücudu değil tahakkuku için bir zarftır.¹⁵²

Görüldüğü üzere Konevî cüz'î iradeyle ilgili yaklaşımında Sadrüşşerîa'yı takip ederek cüz'î iradeyi hal kabul etmiş, itibarî olması sebebiyle yaratılmaya ihtiyaç duymayan, insanın bizzat kendisinde olan bir sıfat olarak görmüştür. Böylece insana iradesinde ve fiilinde kesb olarak

¹⁴⁷ el-Kasas 28/68.

¹⁴⁸ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 520.

¹⁴⁹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-aklî's-selîm*, IV, 317.

¹⁵⁰ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XIV, 560-561.

¹⁵¹ Kelime anlamı "haddizatında" olan nefsü'l-emr kavramı, itibarî ve farazî hususları dışarıda bırakacak şekilde nefsü'l-emrde mevcut mahiyetler için kullanılmaktadır. Haricî ve zihnî varlıkları kapsamı bakımından nefsü'l-emr, haricî varlıktan daha umumî bir anlama sahiptir. Buna göre hariçte olan her şey nefsü'l-emrde de mevcutken zihnî olan her varlık nefsü'l-emrde var olmayabilir. Konuyla ilgili kelâm kaynaklarında en çok verilen örneklerden biri beş rakamının zihnî olarak çift sayı kabul edilmesi mümkünken nefsü'l-emrde bunun imkânsız olmasıdır. (Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1720).

¹⁵² Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XIX, 440; XX, 126-127.

isimlendirdiği bir etki alanı tanımış ve fiillerinden sorumlu, azaba veya mükâfata bu yolla muhatap olan bir insan anlayışını benimsemiştir. Bu noktada Konevî'nin cüz'î irade görüşünün tatbiki olacak şekilde insanın iradesi ve kesbinin Allah'ın iradesi ve fiiline nisbetle mahiyetini tartışmak yerinde olacaktır.

B. ALLAH'IN İRADESİNİN KULUN İRADESİ ÜZERİNE TAHAKKUKU

Mâtürîdî düşüncede ilmin maluma tâbî olması kaidesinden hareketle Allah'ın iradesinin kulun iradesi üzerine tahakkuk ettiği kabul edilmiştir. Buna göre Allah ezeli ilminde insanın imanı veya küfrü tercih edeceğini bilmektedir. Kul iradesini bir fiile tahsis ettiğinde söz konusu irade Allah'ın ilmiyle örtüşmektedir ve Allah da iradesini kulun iradesi üzerine gerçekleştirerek fiili yaratmaktadır. Bu bağlamda Konevî de Allah'ın iradesinin kulun iradesi sonucunda terettüp ettiğini söylemiş ve Bakara sûresinin 185. ayetinde geçen *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* ifadesinin izahında Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürrü'l-Hükkam*'ına müracaat etmiştir. Ayette bahsedilen yolcu veya hasta olan birinin oruç tutması, bu orucun her ikisini zora sokması açısından kesb olarak kulun makdûru olur ve bunun üzerine Allah'ın yaratması gerçekleşir. Dolayısıyla burada Allah'ın ayette bahsettiği kolaylaştırma iradesi gerçekleşmez çünkü kul oruç tutarak kolay olanı irade etmemiştir. Böylece Allah'ın yaratması kulun kesbi üzerine gerçekleştiği gibi iradesi de kulun iradesine göre vuku bulmuştur.¹⁵³

Aynı ayette Konevî, Allah'ın kulu için irade ettiği kolaylık vasfının yalnızca kulu ilgilendirdiğini söylemiştir. Çünkü Allah için bir şeyin kolay veya zor olması düşünülemez. Ayette hastalık durumunda orucun yerine fidyenin mübah kılınması da Allah'ın kulları için olan teysir iradesinin sonucudur. Ayrıca müellife göre burada Mu'tezile'nin, "kul Allah'ın irade etmediği bir şeyi yapabilir." şeklindeki görüşüne itiraz vardır. Mu'tezile, hasta ve yolcu olan kimseler oruç onları bitkin düşürene kadar oruç tutarsa Allah'ın kolaylaştırma iradesinin aksine hareket etmiş olacaklarını söyleyerek kulun iradesinin bağımsızlığına vurgu yapmıştır. Ancak Konevî'ye göre ayette Mu'tezile'nin iddiasını kanıtlayacak bir delil yoktur. Şayet hasta veya yolcu onları zorlayacak şekilde oruç tutarsa oruçları kendi kudretleri dahilinde ve kendilerine ait kesbleri ile olur. Daha sonra da Allah onların kesb ettiği fiilleri yaratır. Haliyle kulun oruç tutarak kolaylığı irade etmemesi sonucu Allah'ın kolaylaştırma iradesi de gerçekleşmemiştir. Allah'ın fiili

¹⁵³

Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkam fî şerhi ğureri'l-ahkâm*, I-II, Mir Muhammed Kütüphane, Pakistan, II, 7; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, V, 29.

yaratması kulun kesbi üzerine terettüp ettiğinden¹⁵⁴ iradesi de kulun irade etmesi sonucu gerçekleşir. Bazıları ayette geçen iradenin mecazen emir anlamında olduğunu söylemiş olmakla birlikte Konevî'ye göre kelimeye bu anlamı vermeyi gerektirecek bir sebep yoktur.¹⁵⁵ Dolayısıyla kul bu emri yerine getirip getirmemekte özgürdür. Burada Allah'ın iradesinin gerçekleştiğini kabul etmemiz durumunda muradın da gerçekleştiğini söylememiz gerekir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz üzere Allah iradesini bir fiile tahsis ettiğinde murad mutlaka gerçekleşir. Yolcuyken ve hastayken oruç tutanların var olması kulun iradesinin meydana gelecek fiili şekillendirdiğini göstermektedir. Allah'ın iradesinin tahakkuk etmemesi ise Konevî'ye göre kulun iradesinin kolaylık yönünde gerçekleşmemesi sebebine bağlanmıştır.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin iddiasına cevaben Allah'ın kullarına yolcuyken oruç tutmama ruhsatı verdiğini, fukahânın yolcuyken oruç tutmanın daha faziletli olduğu noktasında icma ettiğini ancak tutmamanın da bir ruhsat olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî burada Allah'ın faziletli olanı irade etmemesi gibi bir durumun söz konusu olmadığını da belirtmiştir. Ona göre ayet, Allah'ın iradesinin oruç tutmayan için kolaylık, tutan içinse zorluk şeklinde tecelli ettiğini söylemektir. Burada Konevî'nin ve Mâtürîdî'nin ayeti te'vîl ederken vurguladığı husus farklılık arz etmektedir. Çünkü Konevî ayeti, Allah'ın iradesinin tahakkukunun kulun iradesi üzere gerçekleşeceği bağlamında yorumlarken Mâtürîdî oruç tutan veya tutmayan her iki taraf için de sadece Allah'ın iradesine vurgu yapmıştır.¹⁵⁶ Ayetle ilgili olarak, Allah'ın irade etmediği şeyin kulları için zorluk içeren emirler olduğu söylenmiştir ve iradenin emir olarak yorumlanmasıyla zikri geçen tartışma bertaraf edilmeye çalışılmıştır.¹⁵⁷ Genellikle te'vîllerinde Mutezilî yorumları benimseyen Şîî tefsirlerde bu ayetin Mücbire'nin iddialarının aleyhine bir delil olduğu yaklaşımı karşımıza çıkmaktadır. Buna göre Bakara sûresinin 185. ayetinde Allah, mükelleflerin fiillerinde irade ettiği şeyin kolaylık olduğunu açıklamıştır ve zorluğu irade etmediğini söylemiştir. Zor olan bir şeyi irade etmeyerek Mücbire'nin savunduğu teklîf-i mâ lâ yutâkı da irade etmemiştir.¹⁵⁸ Aynı şekilde Mücbire, kul küfür veya ayette geçtiği gibi zorluğu tercih ettiğinde bunu Allah'ın fiili

¹⁵⁴ Burada kulun iradesi üzerine Allah'ın iradesinin tahakkuk etmesi zamansal bir öncelik-sonralık ifade etmemektedir ve kulun iradesinin Allah'ın iradesini zorunlu kılması gibi bir durumdan bahsedilemez. Dolayısıyla söz konusu hususa dair zamansal takip değil zâta yönelik bir takip olduğu ifade edilmiştir. (Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa, "İrâde-i Cüziyye Risâlesi" (sad. Abdulhamit Sinanoğlu), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, 2010, s. 141.)

¹⁵⁵ *a.e.*, V, 29; V, 229; VIII, 550.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlatü'l-Kur'ân*, I, 361.

¹⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, V, 99.

¹⁵⁸ Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, II, 14.

olarak kabul etmiştir. Ancak söz konusu ayet Allah'ın bu tarz fiilleri irade etmeyeceğini ortaya koyarak kulun iradesini etkin kılmıştır.¹⁵⁹

Hâşiyede kulun iradesine yapılan vurgu Ahzab sûresinin 46. ayetinde de karşımıza çıkmaktadır.¹⁶⁰ İzin kelimesini irade ile te'vîl edenlere cevap olarak Konevî, bu ayette geçen izin kelimesine irade anlamı vermenin doğru olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü Allah her mükellefin iman ve itaatine izin vermiştir ancak bazılarının iman etmesini irade etmemiştir. Dolayısıyla Konevî'ye göre Allah'ın iradesi kulun iradesinden sonra tahakkuk ettiğinden Allah'ın mükellef olan kul irade ettiği zaman irade edeceğini söylemek daha doğrudur.¹⁶¹ Mümin sûresinin وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ (40/31) ayeti ile Fussilet sûresinin وَمَا رُبُّكَ بَظْلَامٍ لِّلْعَبِيدِ (41/46) ayeti adalet ilkesi bağlamında Mu'tezile tarafından Allah'ın kötü fiilleri irade etmeyeceğine delil olarak zikredilmiştir. Çünkü bu ayetlerde zulüm ve zulmün irade edilmesi olumsuzlanmıştır. Bu bağlamda zulmü irade etmekten uzak olan Allah zulümden daha da uzak kabul edilmiştir.¹⁶² Beyzâvî ise وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ayetinin tefsirinde, nefyedilen şeyin Allah'ın iradesinin zulme taalluk etmesinin hudûsü olduğunu ifade etmiştir. Müellif, Allah'ın iradesinin kulun iradesi üzerine tahakkuku kabul edildiği takdirde zulmün gerçekleşme ihtimalinin ortadan kalkacağını vurgulamıştır. Buna göre kul irade ettiği zaman Allah, kulun iradesine uygun olarak muradı yaratır. Ayrıca ayeti zulme kapı aralayacak şekilde cebr düşüncesine uygun olarak değil de kuldân sâdır olan cüz'î iradeyi vurgulayarak te'vîl ettiğimizde iradeye rıza anlamı vermeye de gerek kalmaz. Çünkü Allah kulun küfrünü ve iradesini bilir, O'nun iradesi ve ilmi kulun iradesine ve maluma tâbi olur.¹⁶³

Aynı şekilde إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ (Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez. Allah bir kavim için kötülük irade ederse o geri çevrilemez.)¹⁶⁴ ayetinde müellif insanların değişiminin kesb ve ihtiyar yoluyla gerçekleşeceğini ima etmiştir. Bununla beraber Allah ayette insana kendi kesbi ile değişebilme ve azaptan kurtulabilme şansı tanımıştır.¹⁶⁵ Fahreddin er-Râzî'ye göre ilk bakışta ayetten anlaşılan, Allah'ın değiştirme fiilinin insanın fiilinden sonra gerçekleştiğidir. Ancak "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." (el-İnsan

¹⁵⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, II, 126.

¹⁶⁰ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا

¹⁶¹ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XV, 381.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 345.

¹⁶³ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XVII, 55-56.

¹⁶⁴ er-Ra'd 13/11.

¹⁶⁵ Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, X, 470.

76/30) ayetinde ise insan fiilinin Allah'ın fiilinden sonra gerçekleştiğine delil vardır. Dolayısıyla bu noktada sanki bir çelişki varmış gibi görüldüğünü söylemiştir. Ayrıca bu ayetin, Ehl-i sünnet imamlarının insan fiilleri konusunda delil gösterdiği ayetlerden biri olduğunu belirtmiştir. Çünkü kul tek başına iman etmeye muktedir olsaydı Allah'ın onun için takdir ettiği şeyleri engellemeye de gücü yeterdi ve böylece O'nun iradesinin geri döndürülemeyeceğine ilişkin ayet de geçersiz olurdu.¹⁶⁶ Fahreddin er-Râzî'nin bahsettiği müşkile dair Konevî'nin genel yaklaşımı çerçevesinde bir yorum getirecek olursak insan iradesinin yaratma bakımından fiilin meydana gelmesinde dahli olmadığını bununla beraber insanın bizzat kendisinde hâl olarak var olan cüz'î iradesiyle şahsi tercihlerde bulunabileceğini söyleyebiliriz. Evet Allah dilemediği takdirde, sadece kulun dilemesi sonucu bir fiilin meydana gelmesi düşünülemez ancak kulun cüz'î iradesi ile kesbi Allah'ın o fiili yaratmasında bir sebep kabul edilmiştir.

¹⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, XIX, 24.

SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinde, ilk etapta lafzın yön verdiği anlama faaliyeti zamanla nazariyeler üzerinden yürütülmüş, teorik tartışmalar tefsir faaliyetlerini de etkilemiştir. Söz konusu etki hem klasik dönemde hem de Osmanlı dönemi şerh-hâşiye türü eserlerde kendisini göstermiştir. İslâm düşünce geleneğinin temel problemleri hakkında tefekkür faaliyetini devam ettiren ve bunun sonucunda teorileri gelenekle irtibatını koparmadan, derinlikli şekilde tartışan şerh-hâşiye türü eserler arasında XVIII. yüzyıl âlimlerinden İsmâil Konevî Efendî'nin Kadı Beyzâvî tefsiri hâşiyesi hacmi, konuları ele alış biçimi ve geleneğin çizgisini sürdürmesi gibi nedenlerle dikkate alınması gereken önemli bir kaynak olarak gösterilebilir. Elinizde bulunan bu çalışmayla, bahsettiğimiz teori odaklı anlama faaliyetinin bir örneği olarak Konevî'nin bu hâşiyesini incelemeyi, özellikle de ef'al-i ibâdla ilişkilendirdiği ayetleri "Kesb Nazariyesi" bağlamında yorumlama tarzını ortaya koymayı hedefledik. Böylece hem üzerinde çok fazla akademik çalışma olmayan bu hâşiyeyi tefsir ilmi açısından tanıtmış olduk hem de hâşiyenin teoriler üzerinden meselelere nasıl açıklık getirdiğini kapsamlı bir örnek üzerinden gösterdik. Bir nazariyenin te'vîl faaliyetine nasıl etki ettiğini ve ayetlerin bir teori odağında tefsir edilmesinin geleneğe yaptığı önemli katkıyı da tespit etmiş olduk. Bu bağlamda Konevî'nin te'vîl faaliyetini bir teori çerçevesinde yaparak, tefsirde sistematik ve derinlikli bir tartışmayı hâşiye boyunca devam ettirdiği sonucuna ulaştık.

Hâşiyeye dair genel bir değerlendirme yapacak olursak, Konevî'nin bu çalışmasının kaynak, muhteva ve metod bakımından yaşadığı dönemin geleneğiyle büyük oranda örtüştüğünü söylemek mümkündür. Kelâm ve felsefe konularını birlikte ele alan tartışma geleneğinin Osmanlı müelliflerini daha çok *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-akâid* gibi eserler üzerinden etkilediği ifade edilmiştir. Konevî'nin de kelâm tartışmalarında müracaat ettiği isimler arasında Cürçânî ve Teftâzânî öne çıkmaktadır. Özellikle birçok konuda *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan doğrudan alıntılar yapmıştır. Konevî'nin müracaat ettiği kaynaklar aynı zamanda bize müellifin zihninde Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'yi birbirine muhalif kabul etmediğini de göstermiştir. Her ne kadar iki geleneğin ayrıştığı bazı konularda Mâtürîdîliğe yönelen şahsî tercihlerinden bahsetse de başvurduğu eserlerde böyle bir ayrıma gitmemiştir.

Kudret/istitaat kavramını tartıştığı ayetlerde Konevî, kulun kudretinin hâdis, fiil esnasında var olan ve faile fiilini kesb etme imkânı veren güç olduğunu söylemiştir. Kudreti hayy ve mürîd bir varlığın sıfatı kabul etmiş ve Allah'ın kudretinin makdûruna yaratma yoluyla taalluk ettiğini,

kulun kudretinin ise makdûruna taallukunun kesb yoluyla gerçekleştiğini vurgulamıştır. Öte yandan müellif Allah'ın, irade ettiği takdirde muradının gerçekleşmemesi gibi bir durumun mümkün olmadığını ilgili ayetlerin yorumunda defaatle vurgulamıştır. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye arasındaki ihtilaflardan biri olan kaza konusunda, Mâtürîdî'nin yaklaşımını benimseyerek kazayı ezeli iradenin taalluku olarak yorumlamıştır. Ayetlerde temenni ifade eden edatların Allah için kullanılamayacağı, bu tarz ifadelerin talep olarak te'vîl edilmesi gerektiğini söylemiştir. Konevî, teklîf konusunda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi benimsediğini ifade ederek lizâtihi imkânsız olan şey ile kulun aklen mükellef tutulamayacağını vurgulamıştır. Allah'ın fiillerinin bir garaza mebni olmayacağını bununla birlikte bizzat maslahat ve menfaati içerdiğiyle ilgili yaklaşımını Mu'tezile'ye cevap mahiyetinde ilgili ayetlerde sık sık zikreden Konevî, Allah'a hiçbir şeyin vacip olmayacağını da söyleyerek aslah düşüncesine açıkça karşı çıkmıştır. Neticede zorunluluk yerine Allah'ın bir fiili yapmasını vaadinden dönmemesi sebebine bağlamış, Allah'ın fiillerinde bulunan hikmet ve maslahat unsurlarına dikkat çekmiştir. Bu bağlamda aslah düşüncesini reddederek tüm fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu, kulun ise kâsib olarak fiile etki edebildiğini ortaya koymuştur.

Müellif kesbi kulun fiile yönelik sarf ettiği kudret ve iradesinin sonucunda, Allah'ın söz konusu fiili yaratması olarak kabul etmiş ve birçok ayette yaratma ile kesb kavramlarının tesir ve önem bakımından mukayesesini yapmıştır. Konevî'nin kesb nazariyesiyle ilgili görüşlerinin ayetlerin tefsiri üzerinden tatbikinde dikkat çeken husus ise hakikî-mecazî fail ayrımını öne çıkarması olmuştur. Konevî birçok ayette yaratma bakımından hakikî failin Allah olduğunu vurgulamış, kesbin dahil olduğu fiillerde ise bir istisnadan bahsederek fiili hakikî anlamda kâsibe isnad etmiştir. Ayrıca müellif hakikî fail olarak kâsibin bulunduğu fiillerde Allah'ın mecazî fail olduğunu söylemiştir. Hakikî-mecazî fail konusunda hâşiyede öne çıkan teorilerden birisi de aklî mecaz olmuştur. Birçok ayette müellif fiilin faile isnadını aklî mecaz üzerinden açıklamıştır. Ayrıca Konevî'nin kesbi îka', kesb sonucu ortaya çıkan fiili hâsıl bi'l-masdar olarak kabul etmesi ise Sadrüşşer'â etkisini göstermektedir.

Müellif halk ve kesb fiillerinin etkisini, Kur'ân'da zikredilen tezyin (süsleme/güzel gösterme), kalplerin mühürlenmesi, hidayet ve dalaletin isnadı gibi konularla örneklendirmiştir. Söz konusu ayetlerin yorumunda cüz'î iradesiyle tercihte bulunan ve fiilini kesb eden kâsibi hakikî fail kabul etmiş, Allah'ın fiili yaratmasının sebebi olarak kulun kesbini zikretmiştir. Böylece Konevî bu tarz ayetlerde cebri gerektiren bir durumun olmadığını da yeri geldikçe tekrar etmiştir. Dolayısıyla Konevî'nin insan fiilleriyle ilgili yaklaşımını anlamamız açısından en önemli

kavramlardan biri cüz'î irâdedir. Yaşadığı dönemde birçok alim gibi o da Sadrüşşerîa'nın etkisinde kalmış ve yazdıklarında bu etkiyi açıkça göstermiştir. Bu bağlamda cüz'î irâdeyi itibârî yani hariçte mevcut olmayan ama madum da olmayan bir hâl olarak kabul etmiştir. Ona göre mevcut olmaması hasebiyle yaratılmaya ihtiyaç duymayan insan iradesi, insanın bizzat kendisinde bulunan bir sıfattır. Cüz'î iradeyi insana ait bir sıfat kabul ederek müellif, kulun kesbinde tercih yetkisinin olduğunu savunmuş ve teklîfi bu bağlamda değerlendirmiştir. Allah'ın iradesinin ve ilminin kulun iradesine göre şekillendiğini vurgulayarak, Allah'ın kulları için zulmü irade etmeyeceği şeklindeki ayetleri bu kabule göre yorumlamıştır. Böylece insanın kesbi sonucu cezaya veya mükâfata muhatap kılınacağını belirtmiştir.

Konevî'nin bu yorumları onun son dönem Mâtürîdî geleneği takip ettiğini göstermiştir. Müellifin yaşadığı dönem *Tavzîh*'in etkisinin yoğun olarak hissedildiği önemli bir "Mukaddimât-ı Erbaa" literatürünün olduğu dönemdir. İnsan fiilleri ve irade tartışmalarının yoğun olarak görülmesi Konevî'nin hâşiyesine de yansımış konuyla ilgili tercihlerinde Sadrüşşerîa'nın etkisi açıkça görülmüştür. Çalışmamızda tespit ettiğimiz üzere müellifin; kazayı ezeli iradenin taalluku olarak te'vîl etmesi, kulun fiilini Allah'ın mefûlü kabul etmesi, fiile etki eden iki kudretin farklı vecihlerle fiile etki ettiğini söylemesi, cüz'î iradeyi yaratılmamış ve insana ait bir sıfat olarak benimsemesi ve de teklîfin lizâtihi imkânsız olan şeylerde aklen caiz olmadığıyla ilgili yorumları takip ettiği Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi gösteren önemli hususlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayetleri yorumlarken, Beyzâvî'yle ayrıştığı bu konulara dair özellikle şahsî kanaatini belirten Konevî, yeri geldiğinde Eş'arî yaklaşımı cebr ile bir tutmuştur. Ancak Eş'arî-Mâtürîdî arasında bariz ihtilafın bulunmadığı hususlarda genel itibariyle Beyzâvî'nin açıklamalarını destekleyici izahlarda bulunmuştur. Böylece hâşîye boyunca insan fiilleriyle ilgili tartışmaya konu olan neredeyse tüm kavram ve konuları ele almış, ilgili literatürü ve birikimi aktarmıştır. Ayetleri yorumlarken, kesb ve kesb ile ilişkilendirdiği kavramları iç tutarlılığa sahip bir şekilde kullandığını görmekteyiz. Bu anlamda Konevî hâşiyesinde kesb nazariyesi, insan fiilleriyle ilişkilendirilen ayetlerin yorumlanması bağlamında yeri doldurulamayacak şekilde büyük bir öneme sahiptir.

Bu çalışma tefsir ameliyesinin bir nazariye bağlamında nasıl yürütüldüğünü, nazariyenin manaya ne ölçüde ve nasıl yön verdiğini göstermesi bakımından özgün bir örnek teşkil etmektedir. Henüz Türkiye'de kapsamlı bir çalışmaya konu olmayan Konevî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesinin kesb nazariyesi özelinde çalışılmasının tefsir literatürüne mütevazî bir katkı sunacağı kanaatindeyiz. Ayrıca hâşîye insan fiilleri dışında muhteva bakımından farklı araştırmalara konu olabilecek birçok önemli ve kapsamlı tartışmayı içermektedir. Bundan sonra yapılacak olan

Çalışmalarda, Konevî hâşiyesi tevhit ve Allah'ın ilim, irade, kudret sıfatları gibi kelâm konularının yanında lugavî tartışmalar açısından ele alınabilir.



KAYNAKÇA

- Abay, Muhammet, *Osmanlı Dönemi Müfessirleri*, (Yüksek Lisans Tezi 1992), Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Abdülaziz b. Abdurrahman b. Ali Rebîa, *es-Sebeb indel'-usûliyyîn*, I-III, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye Lecnetü'l-Buhus ve't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Riyad 1980.
- Abrahamov, Binyamin, "Kitâbü'l-Lüm'a'ya Göre Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Yeniden İncelenmesi (çev. H. Nebi Güdekli)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 40, 2011/1, s. 187-200.
- Akbulut, Ahmet, *Müslüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*, Otto Yayınları, İstanbul 2018.
- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa, "İrâde-i Cüziyye Risâlesi" (sad. Abdulhamit Sinanoğlu), *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 8, sy. 16, 2010, s. 119-148.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhi Mişkâtü'l-Mesâbîh* (nşr. Cemal Aytanî), I-XII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- Alper, Hülya, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde İnsanın Anlamı ve Değeri", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İlem Yayınları, İstanbul 2018, s. 103-138.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (nşr. Abdürrezzak Afîfî), I-IV, Daru's-Samî'î, Riyad 2003.
- Arabacı, Caner, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*, Konya Ticaret Odası Kültür ve Eğitim Yayınları, Konya 1998.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazetnâmler-İslahat Hareketleri*, Atay Yayınları, Ankara 2018.
- Bağdadi, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak*, Dâru'l-Âfâkî'l-Cedide, Beyrut 1977.
- Bağdadî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmau'l-müellifin ve asaru'l-musannifin*, I-II, Daru İhyai't-Türasî'l-Arabi, Beyrut, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib, *Kitâbü't-Temhîd* (nşr. Richard J. Mc. Carthy S. J), Mektebetü's-Şarkıyye, Beyrut 1957
- _____, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi* (nşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevseri), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, Kahire 2000.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, I-II, İFAV Yayınları, 2. bs., İstanbul 2005.
- Bardakoğlu, Ali, "Kudret", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 317-318.
- Bayram, İbrahim, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklîf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sy. 47, 2019, s. 137-179.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-tenzîl* (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş), I-VIII, Dâru Taybe, Riyad 1990.

- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Kitâbu'l-kazâ ve'l-kader* (nşr. Salahaddin b. Abbas Şeker), I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2005.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı), I-V, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- _____, *Tuhfetü'l-ebrâr şerhu mesâbîh's-sünne* (nşr. Nureddin Talib), I-III, İdaretü's-Sekafeti'l-İslâmiyye, Kuveyt 2012.
- _____, *Tavâliu'l-envâr min metâli'i'l-enzâr* (çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, Ravza Yayınları, İstanbul 2008.
- Birişik, Abdulhamit, "Şerh: Tefsir", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, s. 558-559.
- _____, "Osmanlıca Tefsir Tercümelere ve Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin Mevâhib-i Aliyye'si", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 17, sy. 1, 2004, s. 53-68.
- Birişik, Abdulhamit-Recep Arpa, "Osmanlı Dönemi Tefsir Çevirileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* c. 9, sy. 18, 2011, s. 191-232.
- Boyalık, M. Taha, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, "el-Keşşâf Şerh-Haşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Ekim 2017, s. 91-118.
- Bruckmayr, Philipp, "Maturîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri", *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik* (haz. Sönmez Kutlu, Muzaffer Tan), OTTO Yayınları, İstanbul 2018, s. 403-440.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 2002.
- Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen), I-III, Meral Yayınları, İstanbul, ts.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), Kitabevi, İstanbul 1999.
- _____, *Fehmu'l-Kur'ân* (çev. Muhammed Coşkun), I-III, Mana Yayınları, İstanbul 2014.
- Cengiz, Yunus, "Atomculuktan Ahlak Felsefesine: Kelamcılarının Bilimsel Bir Teoriyi Kullanma Biçimleri", *Bilim Tarihi ve Felsefesi Sempozyumu*, Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, Mardin 2016, s. 281-296.
- Coşkun, Muhammed, "İlahî Fiillerin Nedenselliği Bağlamında Tefsir-Kelam İlişkisi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 35, 2016, s. 41-70.
- _____, "Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslâmiyye Formasyonunun Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü: XVIII. yy. Envârü't-Tenzîl Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, İsar Yayınları, İstanbul 2019, s. 331-355.
- Cübbai, Ebû Ali, *Kitâbu'l-Makalât* (çev. Özkan Şimşek v.dğr.), Endülüs Yayınları, İstanbul 2019.
- Cündioğlu, Düccane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası'-Bir Histogramik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 4, Ankara 1999, s. 51-73.

- Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim* (çev. Osman Güman), Litera Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-mevâkıf* (çev. Ömer Türker), I-III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- _____, *Mu'cemü't-Ta'rîfât* (nşr. Muhammed Sıddik el-Minşâvî), Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh, *Kitâbü'l-irşad ila kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1950.
- _____, *Lüma'u'l-edille fî kavâidi ehli's-sünneti ve'l-cemaati* (çev. Murat Serdar), Kimlik Yayınları, Kayseri 2017.
- _____, *el-Akîdetü'n-nizâmiyye fî'l-erkânî'l-İslâmiyye* (nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, Kahire 1992.
- Çağrı, Mustafa, "Azim", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, 328-329.
- Çakar, Zahit Enes, *Gazali'de Kesb ve Tevekkül Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi 2020), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelebi, İlyas, "XII. Yüzyıl Osmanlı Kelamcıları ve Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin Kelam İlmindeki Yeri", *Kur'ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. 1, sy. 10, 11, 12, s. 104-112.
- Çiçek, M. Halil, "el-Havâşî fî Fetretü'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmâil el-Konevî Nemûzecen", *Osmanlı Döneminde Tefsir* (ed. Hidayet Aydar v.dğr.), I-II, Ensar Neşriyat, İstanbul 2018, II, s. 317-345.
- Dartma, Bahattin, "Osmanlı Döneminde Müstakil Dirayet Tefsirleri (Değerlendirme)", *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri*, İstanbul 2012, s. 79-106.
- Demir, Ziya, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Demir, Osman, "Tevlîd", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XLI, 38-39.
- _____, "Osmanlı Medrese Öğretiminde Eş'arî Kelam Kitaplarının Yeri ve Önemi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu (21-23 Eylül 2014)* (ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün), I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, I, s. 607-636.
- Devvânî, Ebû Abdillâh Celâlüddin, *Şerhu'l-akaidi'l-adudiyye*, Der Saadet, İstanbul 1316.
- Durmuş, İsmail, "Mecaz", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVIII, 217-220.
- _____, "Müşakele", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 154-155.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyeti'l-Kübra, Mısır, ts.
- Ebû Hayyân Endelüsî, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîru'l-Bahru'l-muhîr* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), I-VIII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezâya'l-kitabi'l-kerîm* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), I-V, Mektebetü'r-Riyadî'l-Hadise, Riyad, ts.
- Efe, Muhammet Emin, *İsmail Konevî Efendi'nin 'Hâşiye ale'l-mukaddimâti'l-erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, (Yüksek Lisans Tezi 2018), Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Erel, Sami Turan, *Mu'tezile ile Eş'arîlik Arasında Kesb Tartışmaları: Kādî Abdülcebbâr ve Ebu'l-Kâsım El-Ensârî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi (2016), İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Hamûde Ğarâbe), Matbaatü Mısır, Mısır 1955.
- _____, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilafu'l-musallîn* (nşr. Neim Zerzûr), I-II, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2005.
- _____, *el-İbânetü an usûlü'd-diyâne*, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-kebîr ve Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- _____, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-İlâhiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), I-IX, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1987.
- _____, *el-Mahsûl fî ilmi usûlü'l-fıkıh* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyaz el-Alvânî), I-VI, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1992.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Kasım Turhan), ŞA-TO Yayınları, İstanbul 2013.
- Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul 2018.
- Fazlur Rahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleceğin Değişimi* (çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaoğlu), Ankara Okulu, Ankara 2014.
- Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, I-III, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsu'l-Muhît*, I-IV, Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Ammetu lil-Kutub, Mısır, ts.
- Furat, Ayşe Zişan, "Klasik Dönem Osmanlı Medreselerinde Okutulan Eserler", *Osmanlı Medreseleri Eğitim, Yönetim ve Finans*, Mahya Yayınları, İstanbul 2019.
- Gâmidî, Salih b. Garamullah, *el-Mesâilü'l-i'tizâliyye fî tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî fî zav'i mâ verade fî kitâbi'l-İntisâf li İbni'l-Müneyyir*, I-II, Dârü'l-Endelüs, Cidde 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (nşr. Abdullah el-Hâlidî), I-V, Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts.
- _____, *İtikadda Orta Yol* (çev. Osman Demir), Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Gezer, Süleyman, "Kur'an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6, 2017, s. 5-17.
- Görkaş İrfan, *Ebû Said Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi*, (Doktora Tezi 2005), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Görmez, Mehmet, "Tahrîc", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXIX, s. 419-420.
- Gündoğar, Hamdi, "Eş'arîliğin İnsan Fiilleri ve Kesb Teorisine Klasik ve Modern Dönemde Yapılan Bazı Eleştiriler", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygân), 21-23 Eylül 2014, I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, II, ss. 77-88.
- Hâdimî, Ebû Sa'id Muhammed b. Mustafa, *Mecmu'atü'r-resâil*, Millî Kütüphane, Ankara, vr. 6^b-13^a.

- Haklı, Şaban, “Eşarî ve Cüveynî'nin İnsan Anlayışı”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İlem Yayınları, İstanbul 2018, s. 87-102.
- Hayâlî, Ahmed, *Hâşiyetü'l-Hayâlî ala Şerhi'l-Akâid* (Mecmûatü'l-havâşî el-behiyye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye içinde) (nşr. Abdülkerîm), I-II, el-Mektebetü'l-İslâmiyye.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitabi'l-aziz* (nşr. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid v.dğr.), I-VIII, Vezâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. bs., Katar 2007.
- İbn Ebû Hâtîm, Abudrrahman b. Muhammed b. İdris, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm mûsneden an Rasûlillah (s.a.v.) ve's-sahabeti ve't-tâbiîn* (nşr. Es'ad Muhammed et-Tayyib), I-X, Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, Mekke 1997.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed, *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* (nşr. Ahmed Abdürrahim es-Sâhiy), Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2005.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb* (nşr. Ebû'l-Eşbâl Sagîr Ahmed Şâğîf el-Pâkistânî), Dâru'l-Âsime, Kahire, ts.
- İbn Kemal, Ahmed Şemseddin, *Tefsîru İbn Kemal* (nşr. Mahir Edib Habbuş), I-IX, Mektebetü'l-İrşad, İstanbul 2018.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm* (nşr. Mustafa Seyyid Muhammed v.dğr.), I-XV, Müessesetü Kurtuba; Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Tûras, Kahire 2000.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbillah, Haşim Muhammed Şazelî), Dâru'l-Mearif, Kahire, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, I-IX, el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. bs., Beyrut 1984.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin b. Ebî Şerif, *Kitâbu'l-müsâmere fî şerhi'l-müsâyere fî ilmi'l-keîlâm*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 2006.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim”, *Osmanlı Uygarlığı* (ed. Halil İnalcık, Günsel Renda), I-II, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2009.
- İlhan, Avni, “Aslah”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, s. 495-496.
- İlyasov, Reşad, “Osmanlı Düşüncesinde Tefsir: Ebû Saîd Muhammed Hâdimî'nin Çok Boyutlu Yorum Yöntemi”, *Marife*, c. 10, sy. 3, s. 245-260.
- İsfehânî, Ebû Müslim, *Mültekatu câmiu't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* (der. Said el-Ensârî), Belağ Matbaası, Kalkûta 1912.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Nihayetü's-suûl fî şerhi minhaci'l-vûsul*, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- İşpirli, Mehmet, “Huzur Dersleri”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 441-444.
- İzgi, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, (nşr. Muhammed Mustafa Hilmi v.dğr.), el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif, I-XX, Kahire 1965.
- _____, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* (nşr. Adnan Muhammed Zerzûr), I-II, Dârü't-Türâs, Kahire 1969.

- _____, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (çev. İlyas Çelebi), I-II, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâ'in*, Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, ts.
- Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdî ve Neseff'de Kesb Teorisi*", (Yüksek Lisans Tezi 2020), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik – Maturidilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- _____, "Ebû Sa'id el-Hâdimî'nin 73'lü İhtilaf Tasnifi ve Kaynakları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 54, sy. 2, 2013, s. 215-221.
- _____, "Mâtürîdî-Hanefî Ayrımının Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, c. 20, sy. 2, Aralık 2016, s. 9-72.
- _____, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmû'a Fi'l-Mesâilî'l-Müntehabe Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlm-i Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, İSAR Yayınları, İstanbul 2016, s. 53-146.
- _____, "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mâtürîdîlik Vurgusu: Hanefilikten Mâtürîdîliğe giden Sürece Dair Bir Tahlil", *Sahn-ı Semân'dan Dâru'l-Fünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl*, I-II, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2018, s. 47-95.
- Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz-Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- Kara, Ömer, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği ve Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 9, sy. 18, s. 519-539.
- Karadaş, Çağfer, "Atomcu Düşünceler ve Kelam Atomculuğu", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. 2, sy. 1, 2004. s. 57-72.
- Kaya, Mahmut, "İşrâkiyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 435-438.
- _____, "Meşşâiyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 393-396.
- Kaya, Mesut, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı-Ahmed el-Karamanî'nin Tefsiri/Zemahşeri Şerhi Örneği", *Marife*, c. 15, sy. 1, Yaz 2015, s. 9-31.
- _____, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İFAV Yayınları, İstanbul 2019.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, I-VI, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kılavuz, Ulvi Murat; Kılavuz, Ahmet Saim, *Kelama Giriş*, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- Koca, Ferhat, "Mecaz", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2003, XXVIII, 220-221.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî ve me'ahu hâşiyetü İbnî't-Temcîd* (nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, *Hâşiye ale'l-mukaddimati'l-erbaa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 232, vr. 1^b-53^b.

- Kozalı, Abdurrahim, "İslâm Hukukunda Yükümlülüğün Şartı Olarak "Güç Yetirme (Kudret)" Sorununa Ehl-i Sünnet Usûlcülerinin Yaklaşımları-İslâm Düşüncesinde Tanrı'nın Mutlak Kudreti ile Dogmanın Makuliyeti Arasındaki Dengeye Bir Örnek-", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy.1, s. 247-265.
- Köksal, Âsim Cüneyd, "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlâkiliği Meselesi-Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2012, s.1-44.
- _____, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 14, sy.27, 2016, s. 101-132.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturîdî", *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, OTTO Yayınları, İstanbul 2018, s. 25-66.
- Lekkânî, İbrahim, *Umdetü'l-mürîd li cevheretü't-tevhid* (nşr. Beşir Berman), I-V, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- Maden, Şükrü, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envarü't-Tenzil Haşiyesi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Mardin, Ebül'Ulâ, *Huzur Dersleri*, I-III, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul 1951.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur, *Te'vîlatü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Vanlıoğlu v.dğr., müracaa Bekir Topaloğlu), I-XVIII, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005-2007.
- _____, *Kitâbu't-Tevhîd* (çev. Bekir Topaloğlu), TDV Yayınları, 11. Basım, Ankara 2018.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I-VI, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mertoğlu, M. Suat, "Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kur'an ve Tefsir Literatürüne Toplu Bir Bakış -Birincil Eserler ve Onlara Dair İncelemeler-", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2011, s. 9-66.
- Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkam fî şerhi ğureri'l-ahkâm*, I-II, Mir Muhammed Kütüphane, Pakistan, ts.
- Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani* (Eski Yazıdan Aktaran Seyit Ali Kahraman), I-VI, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- Muhyiddin Şeyhzade, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzade alâ tefsîri'l-Kâdî Beyzâvî* (nşr. Muhammed Abdülkâdir Şahin), I-VIII, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- Mukatil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatil b. Süleyman* (nşr. Abdullah Muhammed Şahhâte), I-V, Müessesetü't-Tarîh'l-Arabî, Beyrut 2002.
- Muradî, Muhammed Halil, *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, I-IV, el-Matbaatu'l-Miriyyetu'l-Amire, Bulak 1301.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-aklî fî't-tefsîr: Dirâse fî kadiyyeetil'l-mecâz inde'l-Mu'tezile*, el-Merkezü's-Sekafîyyü'l-Arabî, Beyrut 1996.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1988.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)* (nşr. Yusuf Ali Bedivî), I-III, Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- _____, *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa* (nşr. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail), Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tülas, Kahire 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (nşr. Claude Selame), I-II, Institut Français de Damas, Dimaşk 1990-1993.
- Nesefî, Necmeddin Ömer, *et-Teysîr fi't-tefsîr: Ömer Nesefî Tefsiri* (çev. Muhammed Coşkun), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2019.
- Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, I-III, Daru'l-Meârif, Kahire 1988.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemu'l-müfessirin min sadri'l-İslâm ve hatta'l-asri'l-hâdir*, I-II, Müessesetü Nüveyhizi's-Sekafiyye, Beyrut 1988.
- Okşar, Yusuf, "Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, sy. 1, s. 277-303.
- Öz, Mustafa, "Ma'bed el-Cühenî", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2003, XXVII, 281-282.
- Özel, Ahmet, "Ayıntâbî, Mehmed Münîb", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, IV, s. 245-246.
- Özen, Şükrü, "Teftâzânî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 299-308.
- Özervarlı, M. Sait, "Osmanlı Döneminde İlmi Kelam: Muhteva ve Yönelişler", *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Âlimler, Eserler, Meseleler*, İSAR Yayınları, İstanbul 2016, s. 3-51.
- Özsoy, Ömer, "Çağdaş Bir Sorun Olarak 'Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2004, s. 41-48.
- Öztürk, Mustafa, "Müteşabih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmu'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimnâme*, c. 6, sy. 15, 2008/2, s.29-46.
- _____, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, I-II, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, I, s. 91-160.
- Paçacı, Mehmet, "Osmanlı Medresesinde Tefsir Öğretiminin Yeri ve Tefsirin Çağdaşlıkla Karşılaşması", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları*, I-II, İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2011, I, s. 63-90.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Hicazi es-Seka), el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Tülas, Kahire 2003.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an* (nşr. Safvan Adnan Dâvûdî), Dâru'l-Kalem, 4. Basım, Dimaşk, ts.
- Ritter, Hellmut, "Hasan-ı Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu" (çev. Lütüfî Doğan, Yaşar Kutluay), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 3, sy. 3-4, Ankara 1954, s. 75-84.
- Rummânî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsa b. Ali b. Abdillâh, *Tefsîri Ebi'l-Hasen er-Rummânî: el-Câmi' li ilmi'l-Kur'ân* (nşr. Hıdr Muhammed Nebhâ), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- Sadrüşşerâa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh (et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-tenkîh içinde)* (nşr. M. Adnan Derviş), Dâru'l-Erkam, Beyrut, ts.

- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân* (nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Dâru İhyâ'it-Türasî'l-Arabi, Beyrut 2002.
- Sancar, Muhammed Mustafa, *İmamu'l-Haremeyn Cüveynî'nin Değişim Geçirdiği Kelamî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi 2014), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarıkaya, Yaşar, *Ebû Sa'id el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Alimi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2008.
- _____, "Osmanlı Anadolusunda Parlayan Bir Eğitim Merkezi: Hâdimî Medresesi ve Kütüphanesi", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, c. 42, 2013, s. 157-175.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, "Kâdı Abdulcebbar b. Ahmed'in İnsan Fiillerinin Yaratılması ve Eş'ârî'nin Kesb Görüşünü Eleştirmesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. 3, sy. 1, 2003, s. 51-55.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Teklîf", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2011, XL, 385-387.
- Sönmez, Vecihi, "Mu'tezile'nin Eş'ârî'nin Kesb Nazariyesine Yönelttiği Eleştiriler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 2, 2008, s. 123-141.
- Süt, Abdulnasır, "İlahi Teklîfin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklîf-i mâ lâ Yutâk Örneği", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c. 6, sy. 2, 2015, s. 283-308.
- Süyûtî, Celalüddin, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sur* (nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), I-XVII, Merkezi Hicrî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire 2003.
- Syamsuddin, Sahiron, "Âl-i İmrân Sûresinin 7. Ayetindeki Muhkemat ve Müteşabihata İlişkin Taberî ve Zemahşerî'nin Görüşlerinin Analitik Bir İncelemesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II*, sy. 3, 2002, s. 265-281.
- Şahin, İskender, "Kur'ân'da Kesb Kavramının Anlam Çerçevesi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, sy. 13, 2019, s. 79-113.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihâl* (nşr. Abdülaziz Muhammed el-Vekîl), I-III, Müessesetü'l-Halebî, Kahire 1968.
- Şensoy, Sedat, "Belâgat Geleneğinde Aklî Meczaz Tartışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2002, s. 1-37.
- _____, "Şerh", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 555-558.
- Şihâbuddin, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb: İneyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*, I-VIII, Dâru Sadır, Beyrut, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* (nşr. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî), I-XXVI, Dâru'l-Hicr, Kahire 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazıl b. el-Hasen, *Cevâmî'u'l-câmi'*, I-III, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1423.
- _____, *Mecme'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Dâru'l-Ulûm, Beyrut 2005.
- Teftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Makasid* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Alemü'l-Kütüb, Beyrut 1998.

- _____, *el-Mutavvel: Şerhu telhisi miftahî'l-ulûm* (nşr. Abdülhamid Hindâvî), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- _____, *Şerhu'l-Akâid-Kelam İlmi ve İslâm Akâidi* (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 8. bs., İstanbul 2016.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatu Keşşâfu istiâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm* (ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî) I-II, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.
- Temizer, Aydın, "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 15, sy. 28, 2013/2, s. 65-92.
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdullah, *Fütûhü'l-gayb fî'l-keşfi an kınâ'î'l-rayb* (thk İyad Ahmed el-Gavc, Cemil Benî Atâ), I-XVII, Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Dübey 2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu'l-kebîr* (Beşâr Avvad Maruf), I-VI, Dâru'l-Garbil'-İslâmî, Beyrut 1996.
- Topuzoğlu, T. Rüştü, "Hâşiye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 419-422.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (nşr. Aga Büzürg-i Tahranî), I-X, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Türcan, Galip, "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşabih Ayetler-İnsanın Tabî Yapısı ve Aklî Yeterliliği Bağlamında Bir Değerlendirme", *Milel ve Nihal*, c. 7, sy. 2, 2010, s. 277-294.
- Türker, Ömer, *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*, Ketebe Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, TDV Yayınları, Ankara 2013, s. 603-653.
- _____, "İslâm Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani", *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, İlem Yayınları, İstanbul 2019, s. 19-57.
- _____, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2007, s. 1-24.
- _____, "Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Eskişehir Doğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, Eskişehir 2014, s.367-369.
- Unan, Fahri, "Sahn-ı Semân", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2008, XXXV, 532-534.
- Ünverdi, Veysi, "Eş'arî ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Kesb Teorisi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 51, sy. 1, 2015, s. 71-100.
- _____, "Eş'arî'nin Kesb Teorisinin Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* (ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Aygün), 21-23 Eylül 2014, I-II, Beyan Yayınları, İstanbul 2015, II, s. 121-128.
- Üzüm, İlyas, "Kaderiyye", *DİA*, TDV Yayınları, XXIV, 64-65.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâburî, *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-Mecîd* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), I-III, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. Ethem Ruhi Fıglalı), Umran Yayınları, Ankara 1981.

- _____, *İslâmic Philosophy and Theology: An Extenden Survey*, Edinburgh University Press, 2nd Ed., Edinburgh 1985.
- _____, “İslâm’da Kesb Doktrininin Kökeni” (çev. İbrahim Hakkı İnal), *e-makalat Mezhep Araştırmaları*, c. 9, sy. 1, Bahar 2016, s. 99-121.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Beyzâvî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, VI, 100-103.
- _____, “Havâtır”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 523-526.
- _____, “İrade”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2000, XXII, 379-380.
- _____, “İstitaat”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2001, XXIII, 399-400.
- _____, “Kümûn”, *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002, XXVI, 552.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said, *Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti*, Otto Yayınları, İstanbul 2017.
- Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1984.
- Yıldız, Sakıp, “Osmanlı Tefsir Hareketine Toplu Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 2, sy. 2, 1987/2, s. 1-8.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî, *Meâni’l-Kur’ân ve i’rabuh* (nşr. Abdülcélil Abduh Şelebî), I-V, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1998.
- Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvîl fî vücuhi’t-te’vîl* (nşr. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz), I-VI, Mektebetü’l-Ubeykan, Riyad 1998.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A’lam: Kâmûs-u Terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-Arab ve’l-müsta’ribîn ve’l-müsteşrikîn* (nşr. Züheyr Fethullah), I-VIII, Dâru’l-İlm li’l-Melâyin, 15. bs., Beyrut 2002.