T. C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE ZEMAHŞERÎ'NİN İRÂDE VE MEŞÎET KONUSUYLA İLGİLİ ÂYET-İ KERİMELERE DAİR YORUMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

MUSA SANCAK

2501170917

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. RAMAZAN YILDIRIM

İSTANBUL - 2020

ÖZ

İMAM MÂTÜRÎDÎ VE ZEMAHŞERÎ'NİN, İRÂDE VE MEŞÎET KONUSUYLA İLGİLİ ÂYET-İ KERİMELERE DAİR YORUMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

MUSA SANCAK

Kur'ân, indirildiği günden bugüne doğru anlaşılma gayesine matuf farklı tefsir metodlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Bu metodlar içerisinde dirâyet metodu, aklı merkeze almanın yanında dilin imkânlarını çokça kullanmasıyla temayüz etmiştir. Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*) isimli tefsiri, Kur'ân'ı başından sonuna kadar bir bütün halinde dirâyet ağırlıklı bir şekilde tefsir etmeyi amaçlayan ilk eser olma özelliğini taşımaktadır. Bunun yanında dil sanatlarını kullanmada son derece mahir olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri de bu alanın başat eseri sayılmıştır. Diğer yandan bu iki tefsirin müelliflerinden biri Ehl-i sünnet kelamının önemli bir kolu olan Mâtürîdiyye mezhebi kurucusu İmam Matürîdî, diğeri ise Mu'tezile kelâmının geç dönem savunucularından Zemahşerî'dir. İki ayrı kelâmî ekolü temsil eden bu imamlar, söz konusu kelâmî mezheplerini tefsirlerine yansıtmış, dahası âyetleri yorumlarken mezheplerini savunucu bir rol üstlenmişlerdir. Bu açıdan iki tefsirin kelâmî içerikli âyetlere dair yorumlarının karşılaştırmalı incelenmesi önem arz etmektedir.

Bu çalışmada iki müfessirin irâde ve meşîet ile ilgili âyetlere yaptıkları yorumlar öncelikle kelâmî açıdan ikincil olarak dilbilimsel açıdan ele alınmıştır. Dilbilim ise çeşitli alt dallara sahip geniş bir bilimdir. Âyet yorumlarının dilbilimin bu geniş alanını kuşatacak şekilde ele alınması, birden çok çalışmanın konusu olacağı müsellemdir. Bu sebeple dilbilimsel analizler, müelliflerin yalnızca kelâmî mezheplerini savundukları yerlerde konunun esasını ilgilendirdiği kadarıyla yapılmıştır. Çalışmada özetle Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin dilbilimsel yönlerinin kelâmî yönlerini öncelemedikleri; bilakis kelâmî bir alt yapıya sahip olduktan sonra dilin imkânlarından faydalanarak âyetleri yorumladıkları görülmüş ve ortaya konulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Dilbilim, İrâde, Meşîet, Mâtürîdî, Zemahşerî, Te'vîlât, el-Keşşâf.

ABSTRACT

A COMPARISION OF IMAM AL-MĀTURĪDĪ AND AL-ZAMAKHSHARĪ'S EXEGESIS ON THE QURANIC VERSES RELATED TO WILL AND WISH OF ALLAH

MUSA SANCAK

Since the day in which the Quran was revealed, many tafsirs have used different methodologies in order to explain the Quranic verses and make it precisely understood. Amongst one of the tafsir methods is "The Dirayah Method" which focuses on combining the logical indications and explanations of the verses in addition to the linguistic grammatical exegesis. The famous book: *"Ta'wîlât Ahl al-sunnah"* (*Ta'wîlât al-Qur'ân*) which is written by Maturidi and based on the Dirayah method, is considered one of the first sources of exegesis focusing on the logical explanation of the Quranic verses. Besides Maturidi's exegesis, Zamkhshari's book: *"al-Kashshâf"* is considered the dominant interpretation book that skillfully focus on the linguistic interpretation of the Quranic verses. One of the writers of these two tafsirs is the leader of Maturidiyya, which is one of the important sects of Sunni Orthodox Muslims, and the other one is al-Zamakhshari who is a member of the last period of Mutazila and one of its defenders. It is noteworthy how every one of these Imams, who belong to a different theological school, used their Kalami opinions and beliefs to interpret the Quranic verses or took the Quranic verses as proofs to support their own theological school and opinions. Because of this reason, it is important to compare the two Imam's different interpretations of the Quranic verses, which contain subjects related to theological or Kalami topics.

In this study, the interpretations of these two Imams have been examined from theological and Kalami perspective at first, then from linguistic perspective. Linguistics has many diverse and sub branches. Therefore, it is clear, that the examination of the linguistic interpretations of the verses would take volumes and thesis to complete. Due to this reason, linguistic analyses are examined in verses where the writers are defending the ideas of their school to which they belong. The thesis summary does not prioritize the linguistic interpretation of the Two Imams over their theological Kalami one; on the contrary, it explains and puts forth the theological basis and mindset, which effected the two usage of the linguistic interpretations.

Keywords: Ilm al-Kalam, Linguistics, Iradah, Mashî'ah, Mâturîdî, Zamakhsharî, Ta'wîlât, al-Kashshâf.

ÖNSÖZ

Bu çalışmadaki nihai hedefimiz, İmam Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin, "irâde" ve "meşîet" kavramlarıyla ilgili âyet-i kerimelere getirdikleri özellikle kelâmî yorumların karşılaştırmasını yapmak; bu yorumlardan imkân elverdiği ölçüde müfessirlerin dilbilimsel yaklaşım biçimlerini ortaya koymaktır.

Bu amacı gerçekleştirmek adına müfessirlerin irâde ve meşîet ile ilgili görüşleri karşılaştırmalı olarak ortaya konduktan sonra sayısı çok fazla olan âyetleri sınırlandırmak adına öncelikle âyetleri sentaktik açıdan tasnife tabi tutup sonrasında bu tasnif çerçevesinde müfessirlerin âyetlere getirdikleri yorumlar karşılaştırılmıştır.

İslam düşüncesinde Allah'ın irâdesi ve insanın özgürlüğü meselesi kelâm tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılan önemli konulardan biridir. Fiil ve hareketlerinde insana tam bir özgürlük tanıyan Mu'tezile ile Allah'ın irâde ve yaratması karşısında kula irâde ve fiil nispet etmeyen Cebriyye ekolleri birbirine zıt iki uç noktayı temsil etmektedir. Buna mukâbil Mu'tezile ve Cebriyye arasında yer alan Ehl-i sünnet kelâmının iki ekolü Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye arasında da farklı bir tutum sergilenmiştir. Mâtürîdiyye, insanın kendisine ait ihtiyarı ve özgür irâdesi olduğunu kabul ederek Mu'tezile'ye yakın bir yerde dururken; Eş'ariyye ekolü cebr-i mütevassıt diye nitelenen görüşüyle Cebriyye'ye yakın bir yerde durmaktadır.

Allah'ın iradesi ve insan fiilleri gibi böylesi önemli konularda akılcılık yönüyle temâyüz etmiş Mâtürîdiyye ve Mu'tezile ekollerine mensup iki öncü ismin irade ve meşiet ile ilgili âyetlere yaklaşımları; aralarındaki yakınlığın tespit edilmesi ve ayrıştığı noktaların âyetler üzerindeki tezahürlerinin belirlenmesi çalışılmaya değer bir alandır.

Bununla birlikte bu ekollere bakıldığında örneğin Mu'tezile'nin, bünyesinde farklı pek çok fraksiyon barındıran bir yapıya sahip olduğu açıkça müşahede edilmektedir. Mâtürîdî'nin erken dönem Mu'tezilesi'ni eleştirirken çoğunlukla isim vermemesi ve Zemahşerî'nin mensup olduğu Mu'tezile'nin Bahşemiyye ve Hüseyniyye kollarından gelmesi dolayısıyla yer yer karşılaştırmalarda uyum problemi yaşanmış, fakat çalışmanın sınırlarını aşmamak adına çalışma esnasında görüleceği üzere ilgisiz detaylar gündem edilmemiştir.

Ayrıca iki imam, âyetleri yorumlarken dilbilimsel mesnetlerini -doğal olarak- açıkça söylememektedirler. Bu sebeple yapılan analizlerin spekülatif görülmesi muhtemeldir. Ne var ki Arap Dili ve Belagatıyla ilgilenen kimselerin rahatlıkla bu analizlere onay vereceği vurgulanmalıdır.

Bu çalışma bir yandan iki tefsir eserinin karşılaştırılması temasıyla Tefsir Anabilim Dalı altında gerçekleşen bir çalışma özelliğini barındırmaktadır. Diğer yandan âyetlerin yorumlarında dilbilimsel açıklamalara odaklanması açısından Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı altında gerçekleşen bir çalışma gibi görünmektedir. Fakat kader meselesinin en önemli kavramlarından olan Allah'ın irâde ve meşîetine dair âyetleri özellikle kelâmî şahsiyetleri ön planda olan iki ayrı mezhep öncüsünün nasıl yorumladığını karşılaştırmalı incelemesi dolayısıyla özünde bir kelâm çalışması olmaktadır.

Gerek tez konusunu belirlememde gerekse de tezimin şekillenmesinde pek çok kişinin emeği ve katkısı olduğunu belirtmeliyim. Bu vesileyle öncelikle her zaman verdiği destek ve çalışmamın her bir aşamasındaki katkılarından dolayı tez danışmanım Prof. Dr. Ramazan Yıldırım'a, tez sürecinde fikirlerine müracaat ettiğim Prof. Dr. Ömer Aydın'a, tezin bazı bölümlerini okuyarak katkıda bulunan ve ilmi hayatımda müstesna bir yeri olan Talha Hakan Alp Hocama, planın oluşmasında yardımları dokunan hocalarım Dr. Orhan Ençakar ve Okan Kadir Yılmaz'a, özellikle tezi baştan sona okuyarak önemli katkılar sunan Dr. Muhammed Yuşa Yaşar'a çok teşekkür ederim.

Son olarak, bugünlere gelmemde sayısız emekleri bulunan babamı rahmetle anar, dualarını daima hissettiğim anneme sağlık ve afiyet diler, kurulduğu günden bugüne hizmetlerinde bulunduğum Darulilim İslâmi İlimler Merkezi bünyesindeki arkadaşlara minnetlerimi sunar, üzerimde hakkı bulunan kıymetli hocalarımı saygıyla yâd eder ve çalışma sürecinde haklarından taviz verdiğim ve her zaman yanımda olup bana destek veren eşim ile çocuklarıma sevgi ve şükranlarımı kalbi hissiyâtımla arz ederim.

İstanbul, 2020

Musa Sancak

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **ix**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TEFSİRLERİ

I. Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân 18

A. Hayatı 18

B. Te'vîlâtü'l-Kur'ân 21

1. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Metodu 21

a. Rivâyet Metodu 23

b. Dirâyet Metodu 25

II. Zemahşerî ve el-Keşşâf 29

A. Hayatı 29

B. el-Keşşâf 31

1. el-Keşşâf Tefsiri'nin Metodu 33

a. Rivâyet Metodu 33

b. Dirâyet Metodu 34

İKİNCİ BÖLÜM

İRÂDE VE MEŞÎET KAVRAMLARI VE İLGİLİ ÂYETLERİN TASNÎFİ

I. Mâtürîdî ve Zemahşerî'ye Göre İrâde ve Meşîet 37

A. Mâtürîdî'ye Göre İrâde ve Meşîet 39

B. Zemahşerî'ye Göre İrâde ve Meşîet 46

C. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin Meşîetle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması 51

II. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Tasnîfi 53

A. İrâde ve Meşîet Kavramlarının Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Farklı Anlamlarına Göre Tasnifi 54

B. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Öznesi İtibariyle Tasnifi 55

C. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Cümle Farklılıkları Üzerinden Tasnifi 56

1. Öznenin Allah Olduğu Cümle Türleri 58

2. Öznenin Kul Olduğu Cümle Türleri 62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRÂDE VE MEŞÎET HAKKINDAKİ ÂYET YORUMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

I. Öznenin Allah Olduğu Cümle Türleri 67

A. İrâde'nin Olumlu-Olumsuz Allah'a Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler 67

B. İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri 77

C. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri 79

1. Meşîetin مَنْ'e Sıla Olduğu Cümleler 79

2. Meşîetin مَا'ya Sıla Olduğu Cümleler 88

D. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Fakat Kula Nispetinin de Mümkün Olduğu Sıla Cümleleri 92

E. İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler 96

1. Şart Edatının إِنْ Olduğu Cümleler 96

2. Şart Edatının مَنْ Olduğu Cümleler 99

3. Şart Edatının إِذَا Olduğu Cümleler 103

4. Şart Edatının لَوْ Olduğu Cümleler 105

F. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler 106

1. Şart Edatının إِنْ Olduğu Cümleler 107

2. Şart Edatının مَنْ Olduğu Cümle 110

3. Şart Edatının لَوْ Olduğu Cümleler 110

G. Allah'a Nispet Edilen Meşîet'in Şartlı Ara Cümle Kullanımı 120

H. Allah'a Nispet Edilen Meşîet'in İstisnâlı Cümlede Kullanımı 122
II. Öznenin Kul Olduğu Cümle Türleri 128
A. İrâde'nin Olumlu-Olumsuz Kula Nispet Edildiği Basit Yüklemli Cümleler ….....128
B. Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler 130
C. İrâde'nin Kula Nispet Edildiği Soru Cümleleri 131
D. Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Sıla Cümleleri 133
1. Meşîetin مَنْ *'e* Sıla Olduğu Cümleler 133
SONUÇ 134
KAYNAKÇA 138

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev. : Çeviren

D.İ.A. : Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

Edit. : Editör

mkd. : Mukaddime

s. : Sayfa

thk. : Tahkik

y.y. : Yayım yeri yok, Yayımcı yok

t.y. : Basım tarihi yok

Ktp. : Kütüphane

Böl. : Bölüm

nr. : Numara

vd. : Ve diğerleri

vr. : Varak

ss. : Sayfa Sayısı

GİRİŞ

I. Araştırmanın Kapsamı ve Amacı

Kelâmî ekoller, irâde meselesi ile ilgili bazı sorulara cevap bulmaya çalışmışlardır. İnsan bağımsız bir irâdeye sahip midir? İnsanın böyle bir irâdesi varsa bu irâdenin Allah'ın mutlak kudreti ve irâdesi karşısında ne derecede etkinliği vardır? Sorumlu olabilmek için özgür bir irâde gerekir mi? Özgür irâde yok ise insanın sorumlu olmasının anlamı nedir? İşte bu ve benzeri sorular kelâm ekolleri arasında tartışılan ana meselelerdendir.

Mâtürîdi mezhebinin kurucusu Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Mu'tezile mezhebinin imamlarından Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) iki önemli tefsir eserinin sahibidir. Allah'ın iradesi ve meşîeti meseleleri, kelâm ilminin en tartışmalı konularından biri olan kader, Allah'ın adaleti, hidâyeti ve dalâleti, kulun özgür iradesi gibi birçok önemli meseleyle yakından ilişkilidir. Bu sebeple iki imamın irâde ve meşîet ile ilgili âyet-i kerimeleri nasıl ele aldıkları önem arzetmektedir.

Çalışmanın giriş bölümünde kelâmî açıklamalara çok fazla girmeden irâde, meşîet ve yakın irtibatı bulunan bazı kavramların mahiyetleri, ilişkileri, ayrıştığı ve benzeştiği hususlar belirtilmek istenmiş bu vesileyle kavramsal çerçeve irdelenmiştir.

Birinci bölüm, çalışmaya konu edindiğimiz iki imamı ve eserlerini iki alt başlıkta ele almıştır. Ne var ki söz konusu iki imamın şahsiyetleri, hayatları ve eserleri birçok defa müstakillen incelenmiş, ayrıca çoklu projelere konu olmuştur. Fakat tezimizin merkezinde olması açısından detaylarda boğulmadan genel hatlarıyla incelenmesi uygun görülmüştür. Bu bölümün birinci alt başlığında Mâtürîdî'nin hayatına kısaca değinildikten sonra nispeten daha tafsilatlı bir biçimde müellifin yalnızca *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsiri incelenmiştir. Rivâyet ve dirâyet başlıkları altında müellifin tefsir metodu ile kelâmi yaklaşımları, mezhebinin tefsirine yansıtılması gibi meseleler ana hatlarıyla ele alınmıştır. İkinci alt başlıkta ise aynı yöntemle öncelikle Zemahşerî'nin hayatı daha sonra yalnızca *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* isimli tefsiri incelenmiştir. Müelliflerin tefsir eserlerinin dışında herhangi bir eserine değinilmemiştir.

İkinci bölüm, ilk olarak iki imamın irâde ve meşîet kavramlarıyla ilgili kelâmi yönlerini incelemektedir. Mâtürîdîyye ve Mu‘tezile mezheplerinde bu kavramlara yüklenen anlamlar, tarihi arka plan, mezhep içi ihtilaflar ve Mâtürîdî ile Zemahşerî’nin bu kavramları nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Her birinin meşîetle ilgili görüşleri ayrı başlıklar altında biraraya getirilmiş; sonra görüşlerinin karşılaştırması ayrıca yapılmıştır. Bu bölüm, üçüncü bölümde âyet merkezli ele alınacak olan irâde ve meşîetin kavram merkezli bütüncül bir şekilde görülmesini amaçlamaktadır. İkinci bölümde ayrıca tezin genel iddiasına hazırlık olması açısından irâde ve meşîet ile ilgili âyeti kerimeler ele alınmıştır. Âyetler öncelikle irâde ve meşîetin, farklı âyetlerde aldığı anlamları, ikinci olarak âyetlerdeki irâde ve meşîetin öznesinin kim olduğu ve son olarak cümle dizilimi dikkate alınarak üç ayrı tasnife tabi tutulmuştur. Özellikle üçüncü tasnif, dört yüzü aşkın âyet-i kerimeyi sözdizimsel (cümle yapıları) açıdan toparlamıştır. Âyetlerin bu şekilde sınıflandırılması, iki tefsirin karşılaştırılmasında benzer âyetlerin örnekler üzerinden kuşatıcı bir şekilde incelemesine imkân vererek kolaylaştırıcı rol oynamıştır. Bu açıdan bu bölüm, üçüncü bölüme ön hazırlık mahiyeti taşımaktadır.

Ortaya konan tasnif üzerinden iki tefsirin karşılaştırıldığı üçüncü bölümde ise kelâmcı oluşlarıyla temâyüz etmiş müfessirlerin irâde ve meşîet gibi önemli bir kelâm konusunu mensubu oldukları mezhepler doğrultusunda nasıl tefsir ettiklerini ve bu tefsirleri esnâsında dilbilimin imkânlarından ne derece faydalandıklarını; teolojik sistemlerinde dil-kelâm ilişkisinin niteliğini; özellikle dil ve kelâmdan hangisini önceledikleri meselesini örnekleri üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır. Nihaî anlamda bu tez üçüncü bölümdeki verilerden yola çıkarak iki imamın kesiştiği ve ayrıştığı noktaları tespit etmeyi hedeflemektedir.

Son olarak şu husus bilinmelidir ki dilbilimin birçok dalı mevcuttur. Dil ve lehçeleri incelemenin yanı sıra dilin fonolojik (sesbilimsel), morfolojik (biçimbilimsel),[1] sentaktik (dizimbilimsel),[2] semantik (anlambilimsel)[3] ve etimolojik (kökenbilimsel)[4] yönü ve yapısı da dilbilimin ele aldığı konulardandır. Dilbilimin alanı

[1] Bu bilim dalının Arap Dili'ndeki karşılığı Sarf ilmidir.
[2] Bu bilim dalının Arap Dili'ndeki karşılığı Nahiv ilmidir.
[3] Bu bilim dalının Arap Dili’ndeki karşılığı İlm-i Delâle ya da İlm-i Ma‘nâ’dır.
[4] Bu bilim dalının Arap Dili'ndeki karşılığı İştikâk ilmidir.

son derece geniş olmakla birlikte çalışma bütünüyle dilbilimsel çalışma olmadığı; Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi itikâdî mezhepleri farklı olan iki müfessirin tefsirlerinin kelâmî açıdan özel yere sahip bir takım âyetlerini karşılıklı incelemek olduğu için çalışmada dilbilimin bütün dallarıyla ilgili analizler bulunmamaktadır. Kavramlar arası ilişkilerin incelendiği giriş bölümüyle irâde ve meşîet ile ilgili iki imamın görüşlerinin ele alındığı ikinci bölümde irâde, meşîet ve irtibatlı olan ihtiyar, izin gibi kavramların semantik ve etimolojik yorumlarına kısmen değinilmiştir. Bunun yanında çalışmanın üçüncü bölümü irâde ve meşîet âyetlerinin özellikle kelâmî konularla ilişkili olanları incelendiği için orada sentaktik ve edebî bir takım incelemeler ve karşılaştırmalar yapılmıştır.

II. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızda öncelikle kavramsal çerçevenin ortaya konulması için yapılan açıklamalar önem arzetmektedir. Bu açıdan kavramsal çerçevenin ele alındığı kısımda kelime kökleriyle ilgili iştikâk ve lügat bilgileri, kelimeler arası farklar ve kavramsallaşmış halleriyle aldıkları anlamlar gibi detaylarda *Mekâyîsü'l-lüga, Lisânü'l-Arab, Kâmûsu'l-muhît, Tâcü'l-arûs, Sıhâh* ve *Muhtâru's-Sıhâh* gibi Arap dilinin önemli ve temel lügatları, bunun yanında *el-Müfredât, Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn* ve Kefevî'nin *el-Külliyât*'ı gibi terim ansiklopedileri ve ayrıca *el-Fürûku'l-lügaviyye* gibi kelimeler ve kavramlar arası farkları konu edinen eserler faydalandığımız eserlerin başlıcalarıdır. Ayrıca her bir kavramla ilgili yapılan makale, tez ve kitap çalışmaları ulaşıldığı kadarıyla içeriğe katkı sağlamıştır.

Birinci bölüm, müellifler ve tefsirlerine ayrılmıştır. Her iki imam ve tefsirleri haklarında yapılan çalışmaların çokluğuyla temâyüz etmiştir. Bilgiler ikincil kaynaklar yardımıyla ulaşılan en eski kaynaklardan teyid edilerek kayda alınmıştır. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın dirâsesi Mâtürîdî'yi ve tefsirini bütüncül görmek açısından yardımcı olmuştur. Ayrıca *Te'vîlât*'ın Alâuddin Semerkandî'ye ait şerhi eserin metodu hususunda önemli bilgiler barındırmaktadır. Bunun yanı sıra Sözmez Kutlu'nun yayına hazırladığı *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik* isimli kitap, Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, fikirleri ve Mâtürîdilik hakkında önemli bir eserdir. Aynı şekilde Zemahşerî'yle ilgili de birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan Türkiye ve

Batı'da yapılanları, 2016 yılında Esra Gözeler tarafından bir makalede toplanmış, *Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi* adıyla yayınlanmıştır.[5] Bunun dışında Arap dünyasında gerek müstakillen gerekse de Zemahşerî'ye ait kitapların tahkik çalışmalarında defaatle ele alınmıştır.

Çalışmanın önemli bir bölümünü oluşturan iki imamın irâde ve meşîetle ilgili kelâmî görüşlerinin topluca ele alındığı ikinci bölümün temel kaynakları müelliflerin kendi eserleridir. Özellikle Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelâm eseriyle kelâmî görüşlerini yansıttığı *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsir kitabı temel kaynaklar olmuştur. Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerine ise tefsiri *el-Keşşaf*'ın yanında *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* isimli kelâm eseri kaynak olmaktadır. Bu birincil kaynaklara ilaveten i'tizâlî düşünceyle ilgili bilgilerde Mu'tezilî eserler kaynak olarak yerini almıştır. Bunlar başlıca Kâdı Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* ve *Şerhu Usûli'l-hamse* isimli eserleri ve Ka'bî'nin *Makâlât* isimli eserleridir. Her iki imamın kelâmî görüşlerini toparlayan makale, tez ve kitap çalışmaları mevcuttur. İkinci bölümde ayrıca âyetler tarafımızca tasnif edilmiştir. Bu tasnifte Arap dili cümle yapılarından istifadeyle kendi içerisinde hiyerarşik bir yapı kurulmaya çalışılmıştır.

Müelliflerin âyetlerle ilgili yaptığı yorumlarının karşılaştırıldığı üçüncü bölümün kaynakları ise öncelikle müelliflerin -çalışmamızın konusu olan- *Te'vîlât* ile *el-Keşşâf* isimli eserleridir. *Te'vîlât*'a dair değerlendirmelerin daha sağlıklı yapılabilmesi için üzerine yapılmış tek şerh çalışması Alâuddin es-Semerkandî'ye ait *Şerhu't-Te'vîlât* yine temel kaynak olmuştur. Aynı şekilde Zemahşerî'nin i'tizâli görüşlerine sürekli reddiyeler getiren İbn Müneyyir'in *el-İntisâf* isimli eseriyle Tîbî'nin *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi an kınâi'r-rayb* isimli eserleri de çalışmanın kaynakları arasındadır. Bunların dışında konuları kavramaya ve hata ihtimalini ortadan kaldırmaya yardımcı olacağı düşünülen tefsir eserleri de dikkate alınmıştır. Özellikle *el-Keşşâf*'tan istifadesi yüksek olan Kâdı Beyzâvî'nin *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimli tefsiriyle Nesefî'nin *Medârikü't-Tenzîl ve hakāiku't-te'vîl* isimli tefsiri *el-Keşşâf*'ın anlaşılmasında önemli eserler olmuştur.

[5] Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, (Türkiye: 2016), c. 14, sayı 1, s. 84-101.

Özel olarak irâde ve meşîet âyetlerinin tefsir kitapları bağlamında ele alındığı Türkçe'de bir eser bulunmaktadır. Arif Aytekin tarafından kaleme alınan *Farklı Mezheplere Mensup Üç Müfessire Göre Kur'ân'da İrade ve Meşîet* isimli kitap çalışma konusunu yakından ilgilendiren bir eserdir. Kitap, Mâtürîdî, Zemahşerî ve Râzî'nin tefsirlerinde özellikle irâde ve meşîet âyetlerine yaptıkları yorumları karşılaştırmıştır. Fakat eser, tefsirler arasında bir mukayese ve analiz yapmadan, tefsir sahiplerinin sözlerini aktarmakla yetindiği için toparlayıcı bir eser olmaktan öteye geçememiştir. Ne var ki konu bundan da ötesini hak etmektedir. Ayrıca çalışmamızın önemli saç ayaklarından biri olan dilbilimsel yönler bu eserde ele alınmamıştır. Konumuzla ilişkili bir diğer çalışma da Faruk Özdemir'in *Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar* isimli kitabıdır.[6] Bu kitap âyet merkezli bir çalışma olmayıp ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'iyyât bahislerine dâir iki tefsirin görüşlerini özet bir şekilde toparlayıp karşılaştırmayı amaçlamıştır. Kitapta irâde ve meşîet konusuna özel bir başlık açılmayıp Allah'ın sıfatları başlığı altında çok kısaca değinilmiştir. Fakat bu eser, iki tefsirin kelâmî tartışmalarının bütüncül görülmesi açısından önem arz etmektedir.

Çalışmamız yalnızca irâde ve meşîet âyetlerine öncelikle kelâm ve ikincil olarak dilbilim perspektifinden odaklanması yönüyle orjinalliğini korumaktadır.

III. Kavramsal Çerçeve

Genel olarak bakıldığında Allah'ın irâde ve meşîetini ortaya koyan âyet-i kerimelerin, başkaldırı ve isyan sahiplerine haddini bildiren bir tavır taşıdığı görülmektedir.[7] Şöyle ki âyet-i kerimeler, hidâyet ya da dalâlet gibi kişinin varoluşsal imtihanını verdiği alanda tam bağımsız olmadığını; bilakis işlediği amellerin gerisinde ilâhî irâde tarafından onay gelmesinin gerektiğini her defasında dile getirmektedir.

---

[6] Faruk Özdemir, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2017.

[7] İrâde ile ilgili örnekler için bkz. Bakara 2/253, Âl-i İmrân 3/176, Mâide 5/17, 41, 49, En'âm 6/125, Tevbe 9/55, 85, Hûd 11/34, 107, Ra'd 13/11, Nahl 16/40, İsrâ 17/16, 18, Ahzâb 33/17, Yâsîn 36/23, 82, Zümer 39/38, Fetih 48/11, Bürûc 85/16.
Meşîet ile ilgili örnekler için bkz. Bakara 2/20, 142, Âl-i İmrân 3/26, 129, Nisâ 4/90, Mâide 5/18, En'âm 6/107, A'râf 7/ 100, 155, 156, Hûd 11/33, Yûsuf 12/110, Nahl 16/93, Secde 32/13, Sebe' 34/9, Yâsîn 36/66, 67, İnsân 76/28, 31.

Buradan anlaşılmaktadır ki kulun iradesi fiillerinin meydana gelişi ve sonuçları hususunda bir şart olmaktan öteye geçmemektedir. Bir taraftan sorumlu olabilmesi için bağımlı ve sınırlı olsa da kulun iradesinin geçerli, diğer taraftan Allah'ın irâde ve kudretinin de sonsuz ve kayd-u şartsız olduğu kabul edilmektedir. Bu iki gerçek arasındaki ilişkiyi doğru kurabilmek ise tarih boyunca hep problem olagelmiştir.

Bunun ötesinde ilaha ait sıfatların varlığı ve bu sıfatların neler olduğu hususu da irâde ve meşîet kavramının üzerine bina edildiği bir temel olarak görülebilir. Varlığının gereği olarak başlangıcı, sonu ve ortağının olmaması, varlığı sonradan olanların hiçbir özelliğini taşımaması ve varlığının kendine bağlı olması gibi sıfatları hâiz olan tanrının, yarattıklarıyla irtibatı ve münasebetinin ne olduğu hususu kelâmcıların temel meselelerinden biri olmuştur. Evrenin varlığının kendinden olamayacağı ve bir yaratıcıya muhtaç olduğu hususu kelâm kitaplarında değişik argümanlarla ispatlanmaktadır. Konunun çerçevesi gereği detayına girilmeyen bu argümanlar, aynı zamanda tanrının yaratma diye bir sıfatının olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[8] Evrende müşahede ettiğimiz bu kusursuz düzen ve güçlü yapı, yaratılışın alelade bir biçimde olmadığını; bilakis sonsuz bir bilginin, sınırsız bir kudretin ve bağımsız bir iradenin ürünü olduğunu göstermektedir.

Böylesi bir bilgi, irâde ve kudrete karşı kulun özgür bir iradesi var mıdır; yoksa yapıp ettiklerini kendini aşan bir gücün zoruyla mı gerçekleştirmektedir, sorusu ayrıca önem arz etmektedir. Bu bağlamda konunun, kader ve cebir, dolayısıyla özgür irâde ile de sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bunlardan hariç kasd, ihtiyar, izn, rızâ, muhabbet, gazab, saht ve rahmet kelimeleri de irâde sıfatıyla münasebeti bulunan kavramlardandır.

İrâde ve meşîet kavramlarının daha iyi anlaşılabilmesi için; benzer kavramlarla arasındaki farkın bilinmesi gerekmektedir. Kaderle ilişkili olan ilim, kudret ve halk gibi irâde ve meşîet ile ilişkisi çok yakın olmayan kavramlar konu dışında tutulmuş yalnızca yakın ilişkisi bulunan kavramlar ele alınmıştır. Bunun yanında ele alınacak kavramlar üzerine yapılan kelâmî tartışmalar, kavramsal

[8] Burada Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki maânî sıfatların varlığı, zat üzerine zait oluşu gibi tartışmalardan sarf-ı nazar edilmiş yalnız kavramsal çerçevenin sunulması amaçlanmıştır.

çerçevenin konusu dışında tutulmuş; lügat ve kullanım merkezli bir inceleme ortaya konulmaya çalışılmıştır.

A. İrâde

İrade, رَوَدَ "r-v-d" kökünden if'âl vezninde bir mastar isimdir. Bu kökten gelen kelimelerin işaret ettiği ortak anlam; gelmek ya da gitmek, bir yöne doğru yapılan harekettir.[9] Araplar otlak ve sulak alan bulmak için gönderilen kimseye aynı kökten gelen الرَّائِد "râid" ismini kullanırlar.[10] Buradan anlaşılmaktadır ki kökü itibariyle irâde kasıtlı bir yöne meyletmeyi ifade etmektedir. O halde lügat anlamıyla "kişiyi fiile sevk edecek şekilde nefsin bir fiile yönelmesi ve meyletmesi"[11] şeklinde tarif edilmesi mümkündür. Ayrıca "kişinin fiile meyletmesini sağlayan temel güçtür" şeklinde tarifi de yapılmaktadır.[12] İrade, mezkûr iki tanımdan birincisi itibariyle fiille beraber, ikincisi itibariyle de fiilden önce bulunmaktadır. Her halukarda irâde ancak canlı varlıklarda bulunan bir sıfattır.[13] Dolayısıyla Kehf Suresi 18/77. âyetinde geçen "...جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ..." "... yıkılmayı irâde eden bir duvar..." şeklindeki ifadenin zahiren duvardaki meylin kasıtlı/bilinçli bir meyle benzetilmesi üzerinden bir istiâre olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca lügat itibariyle baktığımızda bu meyilde, fayda beklentisinin olması gibi bir şart da söz konusu değildir. Dolayısıyla Allah'ın herhangi bir şeyden fayda beklentisi içinde olmayacağı gerekçesiyle irâdenin Allah hakkında düşünülemeyeceği temelsiz bir iddia olmaktadır. Bilakis bu anlamıyla irâde, fiili gerektirecek şekilde fâili, fiile sadece sevk etmesini iktiza eder; zira irâde, fiilin belirli bir vakitte meydana gelişini tayin eden ve başka bir etkene ihtiyaç duymayan unsurdur.[14] Şu da var ki irâde

---

[9] Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris el-Kazvînî el-Hemedânî, **Mu'cemu mekâyîsi'l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1399/1979, c. II, s. 458.
[10] Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfii (İbn Manzûr), **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâr-u Sâdır, 1414, c. III, s. 187.
[11] Ebu'l-Bekâ Eyyub el-Kefevî, **el-Külliyyât**, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Masrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011, s. 60.
[12] Kefevî, **el-Külliyyât**, s. 74.
[13] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. III, s. 188.
[14] Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, **Keşşâfü ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm**, Beyrut, Mektebet-ü Lübnân Naşirûn, 1996, c. I, s. 132.

Allah hakkında kullanıldığında meyil yerine sonuç olan hüküm kastedilir; zira Allah, fiile sevkeden aslî unsur anlamındaki bir şeye karşı meyletme durumundan müstağnîdir.[15]

Bir de irâde sadece mümkine dair varlık ve yokluk seçeneklerinden birincisini tercih etmek anlamındadır. Varlık ya da yokluğun herhangi birisinin düşünelemediği ya da zorunlu olduğu durumda irâdeden bahsedilemez. İrâdenin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarının tamamında bağlamı ve konusu ne olursa olsun böylesi bir tercih anlamı görülmektedir.[16]

Istılah anlamıyla irâde Kelâmcılar tarafından, "Varlığı yokluğu eşit olan iki şeyden birini diğerine tercih etmeyi sağlayan bir vasıftır." şeklinde tanımlandığı[17] gibi sıfatlar bağlamında "Allah'ın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfat" diye de tanımlanmıştır.[18]

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) genel anlamıyla irâdeyi bir takım hallerin bütünü olarak görmektedir. Ona göre irâde öncelikle arzunun, ardından eyleme dair kalbin kararının (azm), sonrasında seçimin gerçekleştiği (ihtiyâr) ve fiile kalkışmayla (kasd) son bulduğu bir süreçten ibarettir.[19]

İrâde kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için irâde ile talep, şehvet[20] ve temenni kavramları arasındaki farkları ortaya koymak gerekir.

Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791) talep etmek ile irâde etmek arasındaki farka değinmiştir. Şöyle ki o, talep etmek açıktan meydana geliyorken irâde ise hem açıktan hem de gizli olabilir, demiştir.[21] Ayrıca genel anlamıyla talep etmek

---

[15] Kefevî, **el-Külliyyât**, s. 61.
[16] Saim Yeprem, "İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", Edit. M. Bedreddin Çetiner, **Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006, s. 396.
[17] Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhati'l-fünûn**, c. I, s. 132.
[18] Yusuf Şevki Yavuz, "İrâde", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c. XXII, s. 379-380.
[19] Detaylı bilgi için bkz. Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2010, s. 189-196.
[20] Günümüz Türkçesinde şehvet kelimesi cinsel arzuyu, aynı kökten gelen iştah kelimesi ise yemeyle ilgili arzuyu çağrıştırmaktadır. Türkçedeki bu kullanıma karşın Arapçada şehvet kelimesi, insanın genel arzu ve ihtiras içgüdüsünü anlatır. Konu kelimeler arası hususi ayrım oduğu için orijinal halinin kullanılması tercih edilmiştir.
[21] Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, **Tâcu'l-arûs**, thk. Akademik Kurul, y.y., Dâru'l-Hidâye, t.y., c. VIII, s. 122.

için başka bir şahsın var olması gerekirken irâde için muhatabın olmaması da mümkündür.

İrâde şehvetten farklıdır; çünkü insan irâde ettiği şeye şehvet duymayabildiği gibi şehvet duyduğu şeyi de irâde etmeyebilir. İki kavram arasında eksik girişimlilik (umum husus min vechin) söz konusudur. Örneğin hasta bir kimse iştah duymadığı bir ilacı iradesiyle içtiği gibi zâhid bir kimsenin, leziz bir şaraba iştah duyduğu halde içmeyi irâde etmemesi mümkündür. Bazen bu iki kavram tek bir nesnede de toplanabilir. İştah kabartıcı leziz bir yemeği irâde etmek buna örnek olarak zikredilebilir.[22]

İrâde temenniden de farklıdır; çünkü irâde hali hazırda var olan bir makdura taalluk ediyorken temenni özüyle imkânsız olan ya da geçmiş zamanda gerçekleşmiş olan bir şeye de taalluk edebilir.[23] Kelâmcılardan bazıları temennîyi iradenin bir kısmı olarak görüp "olmayacağı bilinen ya da meydana gelmesi beklenmeyen bir şeyi irâde etmektir" diye tanımlamış olsalar da hem Mu'tezile'den hem de Eş'ariyye'den muhakkik kelâmcılar iki kavramın farklı olduğu hususunda ittifak halindedir.[24]

İrâdenin, Kur'ân-ı Kerim'de birşeyi istemek, arzulamak, emretmek vb. çeşitli manalar için kullanıldığı görülmektedir. Kimi zaman insanlara nispet edilen[25] kimi zaman Allah'a nispet edilen[26] bir kavramdır. Kullanıldığı yere göre istemek anlamında olduğu gibi yaratma ve var etmeye karar verme[27] ve bir şey kasdetme[28] gibi anlamları da ifade edebilir.

B. Meşîet

Kelâmcıların irâdeye eş değer bir kavram olarak gördükleri meşîet kavramı شَاءَ "şâe/ş-y-e" fiilinin masdarıdır. Bu fiilin bir diğer masdarı ise "şey'un" kelimesidir.

[22] Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, **el-Furûku'l-lugaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kâhire, Dâru'l-İlm ve's-Sekâve, 1418/1997, s. 122.
[23] Askerî, **el-Furûku'l-lugaviyye**, s. 123.
[24] Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn**, c.I, s. 134.
[25] Bkz. İsrâ 17/19, Kehf 18/29.
[26] Bkz. Yâsîn 36/82, Ahzâb 33/17, Yûnus 10/99.
[27] Bkz. Yâsîn 36/82.
[28] Bkz. Bakara 2/26.

“Şey’un” kelimesinin anlamı ise açık olup her bir nesne yerine kullanılabilen en genel kelimelerden biridir. O kadar ki Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile kelâmcıları arasında ma‘dûm/yok olana da şey denir mi tartışmasına konu olmaktadır. Nitekim söz konusu olan “meşîet” kavramının irâde anlamında olduğu lügatlarda da belirtilmektedir.[29]

Râgıb el-İsfahânî, (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) irâdeyi, meşîet ile dolayısıyla şey’ kavramıyla ilişkilendirmiştir. O, şey’ kavramını bilinebilir (ma‘lûm) ve kendisinden haber verilebilir (mezkûr) olarak tanımlamıştır. Kelâmcılar, Allah ve hâricine, mevcûd ve ma‘dûma kullanılabilen bu kavramın çok anlamlı olduğu hususunda müttefiktir. Fakat bir kısım kelâmcı, sadece mevcut olanı ifade etmek için kullanıldığını ileri sürmüştür.[30]

Kelâmcıların çoğu irâde ve meşîeti eş anlamlı kabul etmiştir. Bazısı ise meşîeti, “bir şeyi var etme” ve “isabet etme/denk düşme” anlamıyla irâdeden ayırt etmektedir. Şöyle ki Allah’ın meşîeti, meşîet edilen şeyin var olmasını; insanların meşîeti ise [Allah’ın var ettiğine] isabet etmeyi/denk düşmeyi ifade etmektedir. Bu sebeple "مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ" “Allah’ın meşîet etttiği olur, meşîet etmediği olmaz”[31] denmiştir. Buna göre irâde, irâde edilen şeyin varlığını kesin bir şekilde gerektirmemekle meşîetten ayrılmaktadır. Örneğin "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" “Allah hakkınızda kolaylık irâde eder, sizin için zorluk irâde etmez.” (Bakara 2/185) "وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ" “Allah kullarına zulüm irâde etmez” (Mü’min 40/31) âyet-i kerimelerinde geçen irâde varlığı gerektirseydi zorluk ve zulüm var olmazdı. Hâlbuki insanların çokça zorluk içinde olduğu ve insanlar arasında zulmün vuku bulduğu bilinmektedir. Ayrıca irâde ile meşîet arasındaki farklardan biri olarak insanın irâdesinin, Allah’ın irâdesi olmadan gerçekleşebilmesine mukâbil insanın meşîetinin,

[29] Bkz. Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **Tacü’l-luga ve sıhâhü’l-Arabiyye (es-Sıhâh)**, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrut, Daru’l-İlm li’l-melâyîn, 1407/1987, c. I, s. 58; İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. I, s. 103; Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kūb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsü’l-muhît**, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1426/2005, c. I, s. 44.

[30] Ebü’l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fî ğarîbi’l-Kur’ân**, thk. Safvan Adnan Dâvudî, Dımaşk, Dâru’l-Kalem, 1412, s. 471.

[31] İsnâdı her ne kadar zayıf kabul edilse de bu söz, Müslümanların geneli tarafından hüsn-i kabul görmüştür. Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli, Dımaşk, Dâru’r-Risâleti’l-âlemiyye, 1430/2009, c. VII, s. 409 (5075).

Allah'ın meşîeti olmadan gerçekleşememesi olarak gösterilmiştir. Bu sebeple âyet-i kerîmede "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" "Siz, Allah'ın meşîet etmesi durumu hariç meşîet edemezsiniz" (İnsân 76/30) buyrulmuş, kulun meşîeti Allah'ın meşîetine bağlanmıştır.[32]

Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), irâdenin, vakti daha sonraya bırakılmış ya da hal-i hazırda yapılan şeye yönelik olacağını, meşîetin ise sadece hal-i hazırda yapılan şeye yönelik olacağını söyleyerek irâde ile meşîet arasındaki farkı belirtmiştir. Buna delil olarak da kişinin, "فَعَلْتُ كَذَا شَاءَ زَيْدٌ أَوْ أَبَى" "Zeyd istesin (meşîet) ya da istemesin (ibâ) ben bunu yaptım." şeklinde kullandığı ifadeyi getirmiştir. Böylelikle o, örnekte olduğu gibi meşîetin zıttı olan ibâ/imtinâın fiile girişme anında gerçekleşmesinden hareketle meşîetin de aynı şekilde ibânın yerine fiile girişme anında gerçekleşmesi gerektiğini savunmuştur.[33] Çünkü zıttı olan ibâ fiil anında gerçekleşmektedir. Mukabele gereği meşîet de fiil anında gerçekleşecek bir olgu olmalıdır.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin *el-Furûk*'u ile Seyyid Nureddin el-Cezâirî'nin (ö. 1158/1745) *el-Furûk*'unu kapsayan *Mu'cemü'l-Furûki'l-lugaviyye* isimli eserde irâde ve meşîet arasındaki farktan uzunca bahsedilmiştir. Ne var ki buradaki anlatım yukarıdaki anlatımın aksine meşîeti irâdeden öncelemektedir. Şöyle ki her ne kadar birbirleri yerine mecazen kullanılabilir olsalar da özünde irâde, fayda zarar hesabı yapıp sonucunu düşündükten sonra bir işi yapma ya da yapmamaya dair karardır. Bu anlamda irade, meşîetten daha hususidir. Çünkü meşîet fiile karar vermenin başlangıç halidir. Meşîetin irâde ile münasebeti zayıf kavramının kuvvet kavramıyla; zan kavramının cezm kavramıyla münasebeti kabilindendir. Yani meşîet başlangıç halini ifâde ederken irâde kemal halini ifade etmektedir. Buradan hareketle kişi, bir şeye dair meşîet edip aklın veya şer'in engeli dolayısıyla o şeyi irâde etmemiş olabilir. Ama irâde meydana geldiği anda fiil başlamış demektir. Buna göre Allah'ın bir şeyi irâde etmesi o şeyi meydana getirmesi anlamındadır. [34] Bu anlatıma göre bazı kelâmcıların

[32] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 472.
[33] Askerî, **el-Furûku'l-lugaviyye**, s. 124.
[34] Ebû Hilâl el-Askerî, Seyyid Nureddin el-Cezâirî, **Mu'cemü'l-Furûki'l-lugaviyye**, thk. Beytullah Beyyât, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412, s. 35.

iddia ettiğinin aksine irâdeye "var etme" anlamı yüklenmiştir. Hâlbuki örneğin teşrîî irâdenin söz konusu olduğu yerde Allah bir şeyi irâde ettiği halde o şeyin gerçekleşmiş ve gerçekleşecek olması zorunlu olarak beklenmez.

İrâdenin bazı muhakkiklere[35] nispet edilen, canlıyı istediğini elde etmeye götüren arzu şeklindeki tanımı eleştirilmiş, irâdenin kendisinde karar verme anlamının bulunmasının gerektiğinden hareketle arzudan farklı bir şey olduğu söylenmiştir. Zira bazen insan kendisine zarar verecek leziz yemekleri arzulamasına rağmen irâde etmez iken bazen de arzulamadığı faydalı ilaçları irâde edip kullanmaktadır. Burdan ortaya çıkmaktadır ki irâde seçime bağlı bir yönelim, arzu ise tabiattan kaynaklı bir yönelimdir. Bu sebeple mükellef insan, masiyetleri arzuladığı için değil de irâde ettiği için azap görecektir.[36]

Aynı eserin ilgili bölümünde İmâmiyyeden Ebû Ca'fer Muhammed el-Küleynî'ye (ö. 329/941) nispet edilen bir görüşe göre kaza, kader, imzâ (uygulama), meşîet, irâde ve halk kavramları arasındaki fark, imzâ ve halk kavramlarının aynı anlamda olduğu fakat diğerleri arasında anlam farkının ve birbirleri arasında varlık hiyerarşisinin bulunduğu şeklinde açıklanmıştır. Şöyle ki meşîet irâdeden, irâde kaderden, kader kazâdan, kazâ ise yok olanı varlık sahasına çıkarmak anlamında olan imzâ/halktan öncedir. Bu anlatıma göre aşamalar şu şekilde gerçekleşmektedir:

1- Meşîet: Bir şeyin bilgisi meydana geldikten sonra o şeye ilk yönelimdir.
2- İrâde: Nefsin, [meşîet ettiği] şey için hazırlanıp meydana getirmeye karar verdikten sonra fiile yakın olan ikinci yönelimidir.
3- Kader: Örneğin irâde edilen şeyin uzunluğu ve genişliği gibi belirli bir miktar ile takdir etmektir.
4- Kazâ: [tasarlayıp] bölümleme ve birleştirme anlamındadır.
5- İmzâ/Halk: Yaratımı, yaratılan âlemde ortaya çıkarmaktan ibarettir.

[35] Cezâirî'nin, muhakkik kaydından kastının Molla Sadra (ö. 1050/1641) olduğu düşünülmektedir. Nitekim kaynaklarda irâdenin bu şekildeki tanımını aktaran Sadra'dan başka birine ulaşılmamıştır. Bkz. Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, **el-Hikmetü'l-müteʿâliye fî esfâri'l-ʿakliyyeti'l-erbaʿa**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1410/1990, c. VI, s. 343.
[36] Askerî, Cezâirî, **Mu'cemü'l-Furûki'l-lugaviyye**, s. 36.

Örneklendirmek gerekirse söz gelimi bir kimse bir [kumaştan] elbise dikecek ise ilk evrede hangi amaçla yapacağını bilmesi (ilim) gerekir. İkinci evrede o elbiseyi giymeye dair bir yönelim doğar ki bu da meşîettir. Bu yönelimin ardından o kişide o kumaşı/elbiseyi dikmeye dair bir yönelim doğurur. Bu üçüncü evre ise irâdedir. Kumaşı kesip parçalamadan önce uyumlu bir ürün ortaya çıkarmak için ölçüp biçmesi (takdir) gerekir ki bu dördüncü evreye kader denir. Beşinci evrede kumaşı elbisenin niceliğini hesap ederek keser. Böylelikle amacı gerçekleşir ki bu da kazâdır. Son evrede ise parçaladığı kumaşı elbise olacak şekilde toparlayıp diker ki bu da imzâ/halk/yaratımdır.[37]

Şunu da ifade etmek gerekir ki kazâ ve kader kelimeleri hep birlikte kullanılagelmiş, kök anlamları itibariyle "belirli bir ölçüye göre planlanıp takdir etme" ve "takdir edilen şekle göre meydana getirme" anlamları her iki kelime hakkında uygun olduğu için bunların hangi anlamda kullanıldığı hususunda ihtilaf edilmiştir. Ehl-i sünnet'in iki kelâm ekolu olan Mâtürîdî ve Eş'arî tarafından bu kelimeler birbirinin tersi anlamda kullanılmıştır.[38]

C. İhtiyar

İhtiyar kavramı خَيَرَ "h-y-r" kökünden iftiâl babının masdar ismidir. Kök kelime; akıl, adalet ve fazilet gibi herkesin kendisine rağbet ettiği şey anlamındandır.[39] Kök harflerinden anlaşılacağı üzere ihtiyar, bir şeyi hayırlı bulma anlamını barındırmakta, bu itibarla irâde ve meşîet kavramlarından daha hususi olmaktadır. Çünkü irâde ve meşîet kavramlarında iki makdurdan birini üstün kılmadan seçmek mümkün iken ihtiyarda ise üstün görerek seçmek gerekmektedir.

İhtiyarın irâdeden farkı, iki şey arasında yekdiğeri yerine bir şeyi istemeyi ifade etmesidir. İhtiyarda iki zıt şey aynı anda istemenin nesnesi olamaz. Aynı şekilde ikinci şey akla ve hâtır'a gelmeden tek bir şey de istemenin nesnesi olamaz. Fakat Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), ihtiyarın, eyleme veya terke yönelik herhangi bir hâtır

[37] Askerî, Cezâirî, **Mu'cemü'l-Furûki'l-lugaviyye**, s. 37-38.
[38] Şerafettin Gölcük, **İslam Akaidi**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları, 2016, s.190; Süleyman Toprak, "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi (SÜİFD)**, (Konya: 1985), sayı 1, s. 126.
[39] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 301.

bulunmadan meydana gelebileceğini söylemektedir.[40] Ayrıca ihtiyar, sahibinin iki şeyden daha hayırlı olanı ya da kendince hayırlı gördüğü bir şeyi başkasının zorlamasına maruz kalmadan kendi kendine istemesini ifade eder. Bu açıdan zorlama ve ihtiyar aynı irâdede bir araya gelemezler.[41]

İhtiyarın bir benzeri olan ıstıfâ kavramı, kökeni itibariyle "Bir şeyi karışıklık ve bozukluktan temizleyip saf ve arı hale getirmek"[42] anlamına gelmektedir. Diğer bir benzer kavram olan ictibânın kökü olan cibâyenin anlamı ise "Bir şeyi seçip toplayıp bir araya getirmektir." "...أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرٰتُ كُلِّ شَىْءٍ..." "...her şeyin ürünlerinin toplanıp getirildiği saygın ve güvenilir yere (harem) yerleştirmedik mi?" (Kasas 28/57) âyet-i kerimesinde de cibâye fiili bu anlamda kullanılmıştır.[43] Özetle ihtiyar, bir şeyin hayırlı olanını seçmek, ictibâ, seçip toplayıp bir araya getirmek, ıstıfâ ise temiz ve arı olanını seçmek anlamında birbirlerine yakın kavramlardır. Istıfâ ile özellikle ictibâ kelimeleri ve müştakları Kur'ân-ı Kerim'de "nübüvvet/risâlet için seçmek" anlamında çokça kullanılan kelimelerdir.[44]

Kur'ân-ı Kerim'de "لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا" "Allah'a yemin olsun ki Allah bize karşı seni seçti/üstün kıldı." (Yûsuf 12/91) şeklinde geçen îsâr kavramı da 'hayırlı görülen birçok şeyden birini diğerlerine karşı tercih etmek' anlamında olmakla ihtiyar kavramından farklılık arzeder.[45]

İhtiyar, kelâmcıların ıstılahında insanın ikrâh altında olmadan fiili yapmasını ifade etmektedir. "Falan muhtardır/ihtiyar sahibidir", sözü o kişinin fiilini başka bir

[40] Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî el-Ka'bî, **Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamit Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018, s. 343-344.
[41] Askerî, Cezâirî, **Mu'cemü'l-Furûki'l-lugaviyye**, s. 28.
[42] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 487.
[43] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 168.
[44] Istıfâ kelimesinin ve müştaklarının, "nübüvvet için seçmek" anlamında kullanımına örnekler için bkz. Bakara 2/139, A'râf 7/144, Hac 22/75, Neml 27/59, Sâd 38/47. İctibâ kelimesinin ve müştaklarının, "nübüvvet için seçmek" anlamında kullanımına örnekler için bkz. Âl-i İmrân 3/179, En'âm 6/87, Yûsuf, 12/6, Nahl 16/121, Meryem 19/58, Tâhâ 20/122, Şûrâ 42/13, Kalem 68/50.
[45] Askerî, **el-Furûku'l-lugaviyye**, s. 124-125.

kimsenin zoruyla değil de kendi isteğiyle yaptığını gösterir. Yoksa hayırlı gördüğü iki şeyden birini tercih ettiğini ifade etmez.[46]

Muhammed A'lâ Tahânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) ihtiyarın kelâmcılar ve filozoflarca irâde anlamında kullanıldığını ve özünde bir şeyin başka bir şeye karşılık tercih edilmesi, öne alınması şeklinde tanımlandığını söylemiştir. O, ihtiyar'ın iki anlamını aktarmıştır. İlk olarak kişinin, "isterse (meşîet) yapar istemezse yapmaz şekilde olması" anlamındadır ki fiillerini isteğiyle yapabilme potansiyeline sahip olmasını ifade eder. Buna göre bir fiilin meydana gelmemesi istemeye (meşîet) taalluk etmemiş; bilakis fiilin meydana gelmemesi istemenin olmamasına bağlanmıştır. Zira "مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ" "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" hadis-i şerifi de bu anlamı desteklemektedir. Kelâmcılar ve filozofların benimsediği anlam da budur. Ne var ki filozoflar, fiilin meşîetinin, tıpkı ilim sıfatı ve diğer sıfatlarda olduğu gibi zat-ı ilâhînin bir gereği olarak feyezân ettiğini ileri sürmüştür. Bu itibarla fiilin meşîetini, zattan ayırmak mümkün değildir. Buna ilaveten fiili yapmamanın meşîeti (istenilmesi) düşünülemeyeceği gibi fiilin meşîetsiz olması da düşünülemez. Bu durumda filozoflara göre birinci şartlı önermenin[47] ön bileşeninin sıdkiyyeti/doğruluğu vacip, ikinci şartlı önermenin ön bileşeninin sıdkiyyeti/doğruluğu ise mümtenidir. Kelâmcılar iki şartlı önermenin ön bileşenlerininin tahakkukunun caiz olduğunu dile getirirler. Bu itibarla ihtiyar ve kudret sahibi zat, dilerse yapar dilemezse yapmaz. Yani fiili dilemek nasıl tahakkuk eden bir şey ise fiili dilememek de aynı şekilde tahakkuk eden bir şey olmaktadır. İhtiyara yüklenen ikinci anlam ise bir işi yapma (fiil) ve yapmamanın (terk) sahih olması anlamıdır. Buna göre ihtiyar ve kudret sahibi zat, dilerse fiili işleyen dilerse de terk eden olmaktadır. Fâil-i muhtâr (ihtiyar sahibi fâil/yaratıcı) kavramındaki ihtiyar bu anlamdadır. Bu manadaki ihtiyar ise filozoflar ile kelâmcıların ihtilafına konu olmuştur. Filozoflar, âlemin muntazam bir şekilde meydana gelmesinin Allah'ın zatına

[46] Kefevî, **el-Külliyât**, s. 51.

[47] Önermeler mantığının alt kısmı olan şartlı önermeler ön bileşen ve art bileşen şeklinde iki bileşenden oluşmaktadır. 'Şayet dilerse yapar' şartlı önermesinin 'Şayet dilerse' kısmı ön bileşen 'yapar' kısmı ise art bileşendir. İhtiyar kavramının 'kişinin dilerse yapar, dilemezse yapmaz şekilde olmasıdır' diye tanımlanması iki şartlı önermeyi içermektedir. Birinci şartlı önermede dilemenin olumlanması ikincisinde ise dilemenin değillenmesi söz konusudur.

bağlı olması ve zattan ayrı kalmasının düşünülememesi ile ilgili inançları gereği bu türlü bir ihtiyarı inkâr etmişlerdir. Bu sebeple Allah'ın, mûcib bizzât (sebep sonuç ilişkisi içinde zorunlu olarak yapan zât) olduğunu söylemişlerdir.[48] Kelâmcılar ise bu anlamdaki ihtiyarı Allah'a ispat etmiş ve bunun Allah'ın şanına daha uygun ve layık olduğunu, ihtiyarın özünün yalnız bu ikinci anlamda bulunduğunu kabul etmiştir.[49]

Bu üç kavram üzerinden bakıldığında Allah'ın irâdesinin bizim irâdemiz gibi zatı aşan bir şey olmadığı görülmektedir. Bilakis irâde, fiilin ihtimallerinden sadece birini tercih etmeyi sağlayan hikmetten; hikmet ise âlemin nizamının en uygun şekilde olmasını gerektiren ilimden ibarettir. İhtiyar, böylesi bir irâdenin kudretle bir araya gelmiş halidir.[50]

D. İzn

Kur'ân-ı Kerim'de değişik iştikaklarıyla kullanılan الْإِذْن /izn kelimesi أَذِنَ يَأْذَنُ fiilinin masdarlarından biridir. Bu kök temelde kulak organı ve bilmek fiili anlamlarını taşımaktadır. Bu iki anlam da özü itibariyle birbiriyle irtibatlıdır. Nitekim kulak, bilmenin yollarından biri olan duyu organlarındandır. Arapların "أَذِنْتُ بِهَذَا الْأَمْرِ" "Bu işi bildim", "آذَنَنِي فُلَانٌ" "Bunu bana falan bildirdi" ve "فَعَلَهُ بِإِذْنِي" "Bunu bilgim dâhilinde yaptı" gibi kullanımları bu kelimenin "bilmek" anlamındaki kökünün türevleridir.[51] "وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ" "(Sema) rabbine kulak verdi ve boyun eğdi" (İnşikâk 84/2) âyet-i kerimesi de kulak köküyle irtibatılı bir anlamda kullanılmıştır. "فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" "Allah ve Resûlü tarafından (faizcilere karşı) açılan savaştan haberiniz olsun." (Bakara 2/279) gibi bilgi anlamında kullanılan âyet-i kerimelerde ise bu bilginin kulakla elde edilen bilgi anlamında olması dikkat çekmektedir. Fakat İsfahânî, izn'in ilm'den daha hususî olduğunu; fiiline razı olsun ya da olmasın sadece o fiile dair dileme ve isteğin

[48] Hadiselerin maddî veya mânevî sebeplerin zorunlu sonucu olup olmadığıyla ilgili genel bilgi için bkz. İlhan Kutluer, "Determinizm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. IX, s. 215-220.
[49] Tehânevî, **Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn**, c. I, s. 119-120.
[50] Kefevî, **el-Külliyyât**, s. 61.
[51] İbn Fâris, **Mekâyîsü'l-luga**, c. I, s. 75-77.

(meşîetin) bulunduğu yerlerde kullanılacağını söylemiştir.[52] Örneğin "وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" "Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz." (Yûnus 10/100) âyet-i kerimesi hem Allah'ın meşîetini hem de emrini taşıyan bir izni ifade etmektedir.[53]

Ayrıca izn kelimesi, "yetki ve ruhsat verdiğini bildirmek" anlamında kullanılır. "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ" "Biz her peygamberi -Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik." (Nisâ 4/64) âyet-i kerimesi buna örnektir. Fakat isimleşmiş haliyle "bir eylemin olabilirliğine yönelik onay, müsaade ve ruhsat vermek" anlamında kullanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de "إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" "Ancak Allah'ın izni müstesna" şeklindeki istisnâlı kullanım birçok âyette gelmektedir. Bu âyetlerde Allah'ın izni olmadan şefaatin olmayacağı,[54] âhirette kimseye konuşma imkânı verilmeyeceği,[55] kimsenin dinî hususlarda hüküm koyamayacağı,[56] Peygamberin âyet getiremeyeceği[57] gibi hususlar bildirilmiştir.[58]

[52] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 70.
[53] Râgıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 70.
[54] Örnekler için bkz. Bakara 2/255, Tâhâ 20/109, Sebe' 34/23.
[55] Örnekler için bkz. Hûd 11/105, Nebe' 78/38.
[56] Örnek için bkz. Şûrâ 42/21.
[57] Örnekler için bkz. Ra'd 13/38, Mü'min 40/78.
[58] Mustafa Çağrıcı, "İzin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. XXIII, s. 509.

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ, ZEMAHŞERÎ VE TEFSİRLERİ

Bir ilmin literatüründe varlığını sürdüren her bir eser, bir yandan müellifinin kafa yapısını, yaşadığı ortamı, tartıştığı konuları vb. hususlarda bilgileri bize aktarırken diğer yandan mezkûr ilme katkılarını, kendisinden sonraki ilim türasına etkilerini gözler önüne serer. Bu sebeple konunun daha iyi ve etraflıca ele alınabilmesi adına çalışmamızın temel iki ismi olan Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin özellikle tefsirlerini incelemek bu başlık altında öncelikli meselemiz olmaktadır. İki imamın hayatları hakkında yapılan çalışmaların çokluğu dolayısıyla hem biyografileri hem de ilmi hayatları ve eserleri çok defa incelenmiştir. Fakat burada özet bir şekilde hayatları ele alındıktan sonra çalışmanın merkezini oluşturduğu için tefsirleri üzerinde durulacaktır.

I. Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân

A. Hayatı

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, (ö. 333/944) iyi bir müfessir ve fakih olmanın yanında Ehl-i sünnet kelâmının kurucu isimlerindendir. Mezhep imamı olması dolayısıyla asırlar boyu İslam coğrafyalarında, hem halkın hem de ilmi çevrelerin saygısını kazanan bir şahsiyet olmuştur.

Kaynaklar, İmam'ın; Hanefî, Semerkandî, Mâtürîdî ve Ensârî gibi nisbelerinden bahsetmektedir. Hanefî nisbesi, hem itikadî hem de amelî meselelerde Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) mezhebine tabi olmasından kaynaklanmaktadır. O Semerkand'a bağlı Mâtürîd isimli bir mahallede doğmuştur. Bu itibarla hem Semerkandî hem de Mâtürîdî nisbelerini almıştır.[59] Bunun yanında Mâtürîdî nisbesi dal yerine te harfiyle Mâtürît şeklinde de zikredilmiştir.[60] Ensârî nisbesinin, soyunun

[59] Ebu'l-hasenat Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, Mısır, Matbaat-ü Dâri's-saâde, 1906, s. 195.
[60] Bkz. Abdülkerim b. Muhammed es-Sem'ânî el-Mervezî, **el-Ensâb**, Haydarâbâd, Meclis-ü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1962, c. XII, s. 3.

Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye dayanması dolayısıyla verildiği söylense de[61] bu gerekçe kabul görmemiştir.[62]

Mâtürîdî'ye; İmâmü'l-hüdâ, Alemü'l-hüdâ, İmâmü'l-mütekellimîn, Musahhih-u akâidi'l-müslimîn ve Reîs-ü Ehli's-sünne gibi bazı lakaplar verilmektedir.[63] Bu lakaplardan da anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, ilim dünyasının iltifatını kazanmış ve Ehl-i sünnet itikadını muhafaza konusunda yetkinliğini kabullendirmiştir.

Ebû Mansûr künyesinden hariç Mâtürîdî'ye ait başka bir künye kaynaklarda geçmemektedir. Kendisinden, genelde künyesi ve en meşhur nisbesiyle birlikte "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî" şeklindeki bir terkiple bahsedilmektedir.

Doğum tarihi net olarak bilinmeyen Mâtürîdî, Özbekistan'ın Semerkant şehrinin sınırları içerisindeki Mâtürîd isimli bir köyde/mahallede tahminen hicrî üçüncü asrın ilk yarısında dünyaya gelmiştir. Zira hocalarından Nusayr b. Yahyâ el-Belhî'nin hicrî 268 yılında vefat ettiğini kendisinin de hocasından olgun yaşında hadis, kelâm ve fıkıh eğitimi aldığını[64] dikkate alırsak ikinci asrın ikinci çeyreğinde doğduğu kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca bir diğer hocası olan Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin de 248/862'de vefat ettiğini[65] dikkate aldığımızda doğumunun 248 öncesi olduğu kesinleşmektedir.

Mâtürîdî'nin tahsil ve tedris hayatıyla ilgili pek fazla malumat aktarılmamıştır. Yalnız eserleri içerisindeki geniş ittilâından çok yönlü bir eğitim aldığı bilinmektedir.

---

[61] Kitâbü't-Tevhîd'in Cambridge Üniversitesi Ktp., nr. Add, 3651'de bulunan yazma nüshanın vr. 1a hamişinde kaynaksız bir şekilde kaydedildiğine göre soyu Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye dayanmaktadır. Zebîdî [ö. 1205/1791] de bunu dillendirmiştir. Bkz. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, **İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn bişerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y., c. II, s. 5.

[62] Şükrü Özen, "Mâtürîdî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 146-151.

[63] Semânî, **el-Ensâb**, c. XII, s. 3; Leknevî, **el-Fevâidü'l-behiyye**, s. 195; Ahmed b. Muhammed el-Adanavî, **Tabakâtü'l-müfessirîn**, Suudi Arabistan, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997, s. 69.

[64] Akademik bir heyet, **el-Mevsûatü'l-müyessera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'l-muâsıra**, Suudi Arabistan, Dâru'n-Nedveti'l-âlemiyye, 1999, c. I, s. 95.

[65] Ekrem b. Muhammed el-Fâlûcî, **el-Mu'cemü's-sâğîr liruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî**, Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, Kâhire: Dâr-u İbn Affân, 1425 h., c. I, s. 531.

Hocaları arasında Ebû Nasr el-İyâzî (ö 261/874?), Nusayr b. Yahyâ el-Belhî (ö. 268/882), Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî (III./IX. yüzyıl)[66] ve Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 226/841) zikredilmektedir. İlmi, ilk olarak hocası Ebû Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-İyâzî'den almıştır. Hocasının 261/874 ya da 276/892 senesinde vefat ettiği söylenmektedir. Ancak birinci ihtimal daha kuvvetli kabul edilmiştir.[67]

Öğrencileri arasında hocası Ebu Nasr'ın (ö 261/874?) oğlu Ebû Ahmed el-İyâzî (ö. ?), Ebü'l-Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Ebu'l-Hasan er-Rüstüfağnî (ö. 345/956) ve Ebû Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Bezdevî (ö. 390/1000) gibi isimler kaydedilmiştir.

Mâtürîdî'nin vefat tarihi konusunda biyografi yazarları 336/947 ve 332/943 gibi birkaç farklı görüş aktarsa da tercih edilen görüşün 333/944 olduğu bilinmektedir.[68] Mâtürîdî'nin kabri Semerkand'ın Cakerdiza ulema kabristanında bulunmaktadır.

Mâtürîdî'nin eserlerinin bir çoğundan, tarih kitaplarında kayda geçen fragmanlar yoluyla haberdar olmaktayız. Tefsir ve kelâm alanında verdiği değerli eserlerinin yanında batıl ve sapık addedilen bazı fırkalara karşı reddiyeler de kaleme almıştır. Ancak bize bu eserlerin bir kısmı ulaşmıştır.

Mâtürîdî'ye ait eserler içerisinden çalışmanın temel kaynağı olduğu için yalnız *Te'vîlât-ü Ehli's-sünne* isimli eser bir sonraki kısımda incelenecektir.

---

[66] "Hayatı hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamakla birlikte nisbesi dikkate alınarak Cûzcân'da doğduğu söylenebilir. Hocalarından Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin, (ö. 200/816) ömrünün son yıllarında Bağdat'ta bulunduğu sırada Cûzcânî'nin de oraya gidip yerleştiği ve bu sebeple Bağdâdî diye de anıldığı bilinmektedir. Cûzcânî ile birlikte Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin derslerine devam etmiş olan ve akranı olduğu anlaşılan, ancak daha sonra kendisinin de öğrencisi olan Ebû Nasr el-İyâzî 260 (874) yılından sonra öldüğüne göre Cûzcânî'nin III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında vefat ettiğini söylemek mümkündür." Bkz. Metin Yurdagür, "CÛZCÂNÎ, Ebû Bekir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c. VIII, s. 97.

[67] Martijn Theodoor Houtsma, **Mûcez Dâiret-u Meârifi'l-İslâmiyye**, y.y., Merkez-i Şârika, 1418/1998, c. XXIX, s. 8957.

[68] Bkz. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, **el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Karaçi, Mîr Muhammed Kütüphanesi Yayınları, t.y., c. II, s. 130-131.

B. Te'vîlâtü'l-Kur'ân

Dirâyet tefsirlerinin ilki olan *Te'vîlât*, isminden de anlaşıldığı üzere âyetlere getirilebilecek bir takım yorumları ortaya koymak ve eleştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eser, Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden ibarettir. Fâtiha'dan Nâs sûresine kadar Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona tefsir ve te'vîli amaçlamaktadır; fakat buna rağmen müteşâbih âyetlerde kimi zaman gerideki ya da ilerideki yorumlara atıfta bulunmakla yetinmiştir. Esere, *Te'vîlât, Kitâbü't-Te'vîlât*, *Te'vîlâtü'l-Mâtürîdîyye fî beyâni usûli's-sünne ve usûli't-tevhîd, Te'vîlâtü'l-Kurân* ve *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* isimleri kullanılmıştır.[69] Bu son isimden de anlaşılacağı üzere Ehl-i sünnetin, âyetlerin anlaşılması adına yaptığı yorumları toplamaktadır. Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144) *Te'vîlât*'a yazmış olduğu şerhin giriş bölümünde Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd, Makâlât, Meâhizü'ş-Şerâi'* ve diğer kitaplarının bizzat kendisi tarafından tasnif edildiğini; fakat Te'vîlât'ın ashabı tarafından oluşturulduğunu bu sebeple daha anlaşılır bir uslüba sahip olduğunu belirtmiştir. Fakat buna rağmen bazı ifadelerinde ilimlerde temayüz etme iddiasında olan kimselerin dahi anlamaktan aciz kalacağı derecede müphemlik olduğunu; ancak ömrünü usûlü't-tevhîd, usûlü'l-fıkh, sınâatü'l-kelâm ve lûgat gibi ilmlerle geçirmiş kimselerin bu tefsiri lâyıkıyla anlayabileceğini söylemiştir.[70] Semerkandî'nin bu açıklamaları Mâtürîdî'nin tefsirdeki yorumlarının çerçevesine dair işaretler vermektedir. Buradan hareketle Ebû Hanîfe'nin hem itikâdî hem de amelî mezhebinin âyetlerle ilişkisini ortaya koyan; bu bağlamda mezhebi savunan bir tefsir olduğu söylenebilir. Nitekim çalışmanın üçüncü bölümünde de görüleceği üzere Mâtürîdî, âyetlerin yorumunda sıkça Mu'tezile'yi muhatap alarak cevaplar vermeye çalışmıştır.

1. Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Metodu

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın anlaşılması adına dil ağırlıklı çalışmaların ön planda olduğu bir dönemde yazılmıştır. Kendisinden önce; Mecâzü'l-Kur'ân, Garîbü'l-Kur'ân, İ'râbü'l-Kur'ân, el-Vücûh ve'n-Nazâir gibi dil merkezli alanlarda

[69] İsmail Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal**, (İstanbul: 2010), cilt 7, sayı 2, s. 82.
[70] Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, **Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân**, Süleymaniye Ktp, Hamidiye Böl, nr. 176, vr. 1b.

zengin bir literatür ve Taberî tefsiri gibi tefsire dair tüm rivâyetleri toplayan bir eser meydana gelmişti. İşte o, *Te'vîlât*'ı böylesi bir külliyattan istifâdeyle yazmıştır.[71]

Mâtürîdî, *Tevîlât*'ın giriş bölümünde öncelikle tefsir ve te'vîl arasındaki farka değinmiştir. Şöyle ki Sahabe'nin âyetleri açıklamasına tefsir, fukahânın açıklamarına ise te'vîl dendiğini söylemiş, bunu da Sahabe'nin âyetlerin nüzulüne şahit olmaları dolayısıyla âyetten aslî ve kesin kastın ne olduğunu bilmelerine bağlamıştır. Buradan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî, tefsiri bir işin iç yüzünü bilmek gibi görmüştür. Bir şeyi gören ve müşahede eden o şeyin iç yüzünü bileceği için tefsir, âyetin inişine ve neden bahsettiğine şahit olanlar; yani Sahâbe tarafından yapılır. Buna mukâbil te'vîl, âyetten kastedilen muhtemel anlamları düşünerek âyeti bu ihtimallerden birine yormaktan ibarettir. Bu tercih, Allah'ın maksadını ortaya koyan nihâi ve kesin bir tercih olmamaktadır. Mâtürîdî, bunu âyetin vechi (vecih/vücûh) terimiyle ifade etmiştir. Şu da var ki o, kimi zaman vecihleri serd edip her hangi birini tercih etmemiştir.[72] Süyûti (ö. 911/1505) Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl farkını şu sözlerle özetlemiştir:

> *"Tefsir, lafızdan belirli bir anlamın kastedildiğine ve Allah'ın kastının da o anlam olduğuna kesin karar kılmaktır. Bu karar, kuvvetli bir delil ile desteklenirse sahih tefsir; aksi halde re'y ile tefsir olur ki bu da nehyedilmiştir. Te'vîl ise ihtimalli anlamlardan her hangi birini, Allah'ın kastının o anlam olduğuna dair kesin karar vermeksizin tercih etmektir."*[73]

Süyûtî'nin ilgili açıklamasından da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, re'y ile tefsir yapılamayacağını ancak te'vîl yapılabileceğini kabul etmektedir. Ayrıca ona göre, tefsirin kaynağı sahih rivâyetler, te'vîlin kaynağı ise akıl olmalıdır. Mâtürîdî, Peygamber'den aktarılan kesin bilgiler dışında akılla yapılan yorum ve tefsirleri uygun görmemekte, hatta Allah'tan bir kanıt/şâhit olmadan yapılan kesinlik bildiren açıklamaları, Allah'a yalan isnat etmek olarak değerlendirmektedir.[74] Şunu da söylemek gerekir ki tefsir kavramı üzerinde öze taalluk eden önemli bir ihtilaf bulunmadığı halde te'vîl kavramı üzerinde müfessirler ve ulûmü'l-Kur'ân sahipleri

---

[71] Murat Sülün, "İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri", **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, (Bişkek: 2008), sayı 5-6, s. 65.

[72] Ali Karataş, "İmâm-ı Mâtürîdî'de Kur'ân'ı Kur'ân ile Te'vîl", y.y., Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu (2014), s. 10-11.

[73] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Kur'ân Araştırmaları Merkezi, Suud, Mecmeu'l-Melik Fahd, t.y., c. VI, s. 2262.

[74] Talip Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, s. 108.

farklı görüşler ortaya koymuştur. Mâtürîdî, bu ihtilaf içerisinde kendine has görüşüyle yerini muhkem bir şekilde sabitlemiştir.[75]

a. Rivâyet Metodu

Mâtürîdî, âyetlerle ilgili genel olarak dirâyete dayalı açıklamalar yapmıştır. Bununla birlikte kimi zaman rivâyetlere de yer vermiştir. Haberler arasında bir hiyerarşi kurulacak olursa mütevâtir haber ilk sırada, Peygamberden ve sahâbeden aktarılan sahih rivayetler daha sonra gelmektedir.

Mâtürîdî, Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlama ilkesine riâyet etmiştir. O, gerek anlamında kapalılık bulunan âyetler gerek anlamı açık âyetler olsun Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsir edilmesi yöntemini tefsirinde; özellikle geçmiş peygberler ya da topluluklara dair kıssaların geçtiği âyetlerde sıkça kullanmaktadır. Bu metodu uyguladığı âyetlerin bazısında, her hangi bir yorumda bulunmadan âyetin âyetle tefsirini yapmış, bazısında âyete dair serdettiği yorumların her birini başka âyetlerle desteklemiş, bazısında ise anlam vecihlerinden tercihe şayan gördüğünü âyetle delillendirmiştir.[76]

Mâtürîdî, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri metodunu birçok yerde farklı amaçlarla kullanmıştır. Örneğin kimi zaman âyetteki bir lafzı başka bir âyetle açıklamış,[77] kimi zaman âyetin mücmel ifadesini tafsîl etmiş,[78] kimi zaman da mutlak lafzın mukayyed anlamını tayin etmiştir.[79] Özetle Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in bir bütünlüğe sahip olduğunu düşünmekte olup âyetleri anlamaya yardımcı olacak metne dair aklın sınırlarını zorlayacak her türlü çabayı göstermiştir. Bu açıdan Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri her ne kadar rivâyet metodu içerisinde görülen bir uygulama olsa da âyetler arası ilişkinin kurulması müfessirin dirâyetine dayanacağından araya dirâyet unsuru girmiş

[75] Te'vîl kavramına yüklenen farklı anlamlar için bkz. Celal Kırca, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (Kayseri: 1989), sayı 3, s. 287-289.
[75] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 227, 426.
[76] Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", (Basılmamış Doktora Tezi), **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Bursa, 2012, s. 59-64.
[77] Örnek için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 22.
[78] Örnek için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 66.
[79] Örnek için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 362.

olmaktadır. Birbirini açıklayan âyetler arasındaki ilişkiyi kurmak müfessirin çabasına matuftur. Nitekim aynı âyeti, bir başka müfessirin başka bir âyetle farklı yorumladığı da görülmektedir.[80]

Mâtürîdî, âyetlerin tefsirinde bir rivâyet tefsiri kadar olmasa da Peygambere dayanan rivâyetlere de yer vermiştir. Zira Kur'ân'ı ilk ve asıl muhataplarının anlayışı çerçevesinde anlamak, tefsirin önemli bir ilkesi kabul edilmiştir. Fakat o senetleri zikretmeyip âyetin ilgili bölümünü açıklayıcı miktarda rivâyeti ihtisar ederek ya ilk râviye nispetle ya da رُوِيَ ve قِيلَ "rivâyet edildi/söylendi" gibi râvisini belirtmeden rivâyeti naklettiği görülmektedir. Meçhul siga ile râvisi belirtilmeden ya da kavm, ba'z (bir topluluk, bir kimse) gibi mübhem bir râviye nispet edilerek aktarılan rivâyetlerin, isimlerini zikretmeye gerek duymadığı çoğunluğu tâbiîn ve tebe-i tâbiîne ait bir kısmı da sahâbeye ait rivâyetler olduğu görülmektedir.

Mâtürîdî, âhad haberlere ihtiyatlı yaklaşarak bu tür haberlerin sonradan şöhret ve tevâtür kazanmasıyla kesinlik ifade etmeyeceğini, yalan ve hata ihtimalinin baki olduğunu söylemiştir.[81] Ayrıca Mâtürîdî, bazı âyetlerle ilgili muhtemel yorumları aktardıktan sonra konunun ancak sahih haberle bilinebileceğini ifâde etmiştir. Onun, tefsirde sahih rivâyete gösterdiği hassasiyet gereği isrâiliyyâtı tefsirine genellikle almadığı görülmektedir.[82] Buradan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî, bu tür ancak haberle bilinebilen konularla ilgili açıklamalarında yalnız sahih bulduğu hadisleri referans almaktadır.

Mâtürîdî, âyetlerin tefsirinde sahâbeden de birçok nakilde bulunmuştur. Özellikle ilk dört halifenin icmâlarını olduğu gibi kabul eder. Sahâbe tarafından üzerinde ittifak bulunmayan meselelerde ise uygun gördüğü görüşü tercih eder.[83]

---

[80] Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlü'l-Kur'ân'ı", **EKEV Akademi Dergisi**, (Erzurum: 2011), sayı 47, s. 164.

[81] Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 167.

[82] Örneğin Mâtürîdî, "Melekler şöyle demişti: «Ey Meryem! Allah seni seçip temizledi. Dünyaların kadınlarından seni üstün tuttu.»" (Âl-i İmrân 3/42) âyetinin tefsirinde bu sözün sahibinin Cebrâil olduğunu; fakat bunun ancak sahih bir haberle bilinebilecek bir husus olduğunu, aksi halde sözün hangi meleğe ait olduğunu söyleyemeyeceğimizi kaydetmiştir. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 300; Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 81; Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 181.

[83] Sahâbeden gelen her rivâyeti olduğu gibi kabul etmemesinin arka planında sahâbeyi bütünüyle "adûl/adâletli" görmemesi yatmaktadır. Bkz. Talip Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 169-170.

Nakilde bulunduğu sahâbe arasında en fazla İbn Abbas'ın rivâyeti bulunmaktadır.[84] Bunun yanında Ömer bin Hattâb (ö. 23/644), Alî bin Ebî Tâlib (ö. 40/661), Âişe (ö. 58/678), Abdullah ibn Mesûd (ö. 32/652-53), Abdullah ibn Ömer (ö. 73/693) ve Enes bin Mâlik (ö. 93/711-12) gibi sahabelerden de birçok rivâyet nakletmektedir.[85]

Mâtürîdî, sahâbenin yanısıra Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (ö. 105/723), Mesrûk b. Ecda' (ö. 63/683 [?]), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Atâ' b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İkrime el-Berberî (ö105/723) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763) gibi tâbiînin tefsirlerine de yer vermiştir. Bunlar içerisinde Hasan-ı Basrî, Mâtürîdî'nin en fazla tefsirini aktardığı âlim olmuştur. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî'nin Mâtürîdî üzerinde etkisi olduğu; dirâyet yönünün şekillenmesinde katkısı olduğu söylenebilir.[86]

Mâtürîdî'nin tefsirle ilgili rivâyetleri arasında önemli bir yeri olan sebeb-i nüzul rivâyetleri diğerleri gibi genellikle râvisi belirtilmeden nakledilmiştir. O, bu tür rivâyetlerin bazısını yorumlamadan aktarmış, bazısında rivâyetler arası tercihte bulunmuş, bazısında farklı olayları tek bir yoruma ircâ etmiş, bir kısmında ise âyetin umûmî anlamını tahsis edeceğinden rivâyeti itibara almamıştır. Bu da onun dirâyet yönünden kaynaklanan bir tercih olmaktadır. Bununla birlikte genel olarak, sebeb-i nüzul rivâyetlerindeki hususiliğe rağmen âyet çıkacak umumî ve küllî hükmü asıl kabul etmiştir.[87]

b. Dirâyet Metodu

Mâtürîdî, âyetlerle ilgili ağırlıklı olarak dirâyete dayalı açıklamalar yapmıştır. Bu türlü yorumları, Arap dili, Kırâat, Kelâm, Fıkıh ve Usûl ilimleri üzerine oturmaktadır.

---

[84] Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 67.
[85] Abdurrahman el-Âlemî, "İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik** (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı), İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları Nr: 261, Mayıs 2012, 18. Tebliğ, s. 339.
[86] Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 70-71.
[87] Örnekler ve detaylı bilgi için bkz. Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 76-80.

Mâtürîdî, Kur'ân'ın en güzel şekilde kendisiyle açıklanacağı gerçeğinden hareketle öncelikle âyeti âyetle tefsir etmeye çalışmıştır. İkinci olarak kendisinden önceki müfessirlerin ve dilcilerin yorumlarına başvurmuştur. Son olarak nazara dayalı açıklamalarını getirmiş ve tercihlerde bulunmuştur.

Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta Arap dili ve belagatinin inceliklerini âyetin daha iyi anlaşılabilmesi için referans olarak kullanmıştır. Örneğin Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) ve İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi dil âlimlerinden özellikle iştikakla ilgili yorumlarda bulunmuştur. Dil yorumları genellikle sarf merkezli olmakta nahve dayanan yorumları pek bulunmamaktadır.[88] Mâtürîdî, tefsirine dilbilim açısından yaklaşırken, Kur'ânî kavramlara; ilimlerin ıstılahlaşmış anlamlarını da yükler. Velâyet kavramına; fıkıh, tasavvuf ve Şiî mezhebinde aldığı anlamları yüklemesi buna örnek verilebilir. Tefsirinde böylesi açıklamaların yer almasının, sosyal konjonktürle alakalı olması kuvvetle muhtemeldir.[89]

Ayrıca o, lafızların insanlar arasındaki kullanımlarını; yani hakiki anlamlarını esas kabul etmiş, mahzurlu olması durumunda ise hakiki anlamı terketmiştir. Özellikle hudûs şâibesi olan ve Allah'a izâfe edilen fiiller ya da Allah'a mahsus fiillerden kullara nispet edilenler söz konusu olduğunda hakiki anlamdan mecaza yönelmiştir.[90] Bunun yanısıra o, lafız-anlam ilişkisinde anlamın ucunun açık olması dolayısıyla teşbih, temsil, istiâre, mecâz, kinâye, gibi edebî sanatların her türlüsünü tefsirinde uygulamıştır. Onun, tefsirde dilin kullanımıyla ilgili metodunu ortaya koyacak pek çok örnek çalışmamızın üçüncü bölümünde zikredilecektir.[91]

Mâtürîdî, tefsirinde farklı kırâatlere de sıhhat değerlendirmesi yapmadan yer yer değinmiştir. Kırâatlere dâir âhad rivâyetleri dahi özellikle ahkâm âyetlerinde delil olarak kullanmıştır. Kırâatleri; Hasan-ı Basrî, Abdullah ibn Mesûd, Abdullah ibn Abbâs, Übeyy bin Ka'b ve Hafsa gibi isimlerden naklettiği gibi çoğunlukla da isim

[88] Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlü'l-Kur'ân'ı", s. 169.
[89] Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 146-147.
[90] Örnekler için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 98; c. X, s. 15; c. XVII, s. 198.
[91] Örnekler ve geniş malumat için ayrıca bkz. Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 156-164.

zikretmeden aktarmıştır. Mâtürîdî'nin naklettiği kırâatler; hareke, harf, hazif, fasl-vasl ilişkisi, kelime farklılığı ve kelime eklemeleri gibi hususlarda olmuştur.[92]

Mâtürîdî, bir mezheb imamı olması dolayısıyla tefsirinin itikâdî/kelâmî boyutu oldukça geniştir. Çalışmanın üçüncü bölümü tefsirin, bu yönünü açıkça ortaya koymaktadır. İtikâdî içeriğe sahip olan âyetler geldiğinde kimi zaman dil merkezli bir yorum yaparken, kimi zaman rivâyetlere başvurmuş kimi zaman da farklı yöntemleriyle istidlâli/akıl yürütme metodunu tercih etmiştir. Selefinin görüşlerini aktardığı yerlerde kimi zaman eleştirilerde bulunup kendine mahsus görüşü açıklamıştır.[93]

Ayrıca o, kendi dönemindeki kelâmî tartışmalara da değinmiş, ilgili âyetleri bu müvâcehede yorumlamıştır. Bu minvalde Mu'tezile başta olmak üzere Râfiziyye, Müşebbihe, Bâtıniyye, Kerrâmiyye, Haşviyye, Cehmiyye, Karâmita, Kaderiye ve Felâsife gibi mezheplerin görüşlerine cevaplar vermiştir.[94] Şunu da ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî, *Te'vîlat*'ta genelde isim vermeden Mu'tezile genellemesiyle mezhebe ait görüşleri eleştirmektedir.[95] Özelde Bağdat Mu'tezilesi'ni hedef almaktadır. Bağdat Mu'tezilesi içinden de Ka'bî (ö. 319/931) birinci ve en önemli muhatabı olmaktadır. Ne var ki Mu'tezile kendi içerisinde farklı görüşleri/mezhepleri barındıran nevi şahsına munhasır bir mezheptir. Bu açıdan çoğunlukla bu eleştirilerin hedefinde hangi şahısların olduğu hususunda bir kapalılık söz konusudur.[96]

Mâtürîdî, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin fıkıh mezhebinin sürdürücüsü olması dolayısıyla ahkâm âyetlerinde de uzunca yorumlar yaparak Hanefî mezhebinin savunuculuğunu yapmıştır. Bu konuda kimi zaman muhatabı Şâfiî fıkhı iken kimi

---

[92] Detaylı malumat ve örnekler için bkz. Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 167-178.

[93] Örnekler için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 294; c. XVII, s. 309-310.

[94] Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlü'l-Kur'ân'ı", s. 171; Mâtürîdî'nin söz konusu mezheplere karşı eleştirilerine örnekler için bkz. Çalışkan, "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek", s. 87.

[95] Mâtürîdî, eserlerinde Mu'tezilî âlimlerin bir kısmını isim vererek eleştirmiştir. Bu âlimlerin isimleri ve tartışma konuları için bkz. Kıyasettin Koçoğlu, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2005, s. 76-93.

[96] Bkz. Hülya Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları Nr: 261, Mayıs 2012, 18. Tebliğ, s. 207.

zaman da Ebû Hanîfe tarafından Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) olmuştur.[97] Bir usûl âliminin furû‘ konuları yorumlaması, hikmetleriyle ilgilenmesi açısından ayrıca önemi hâizdir.

Mâtürîdî'nin bu eseri; âyetlerin edebî yönüyle ilgilenmesi, âyetlerin uslübunun ortaya konulması, kelimelerin anlamlarıyla ilgili nakillerin analiz edilmesi, kırâat farklılıklarının değerlendirilmesi, itikâd ve ahkâm âyetlerindeki umûmîlik ve hususilik vecihlerinin nazar-ı dikkate alınması, gerektiğinde akıl yürütmenin (istidlâl) her türlü yoluna başvurulması, âyetin kime hitap ettiğinin, âyette ele alınan hususun zaman ve zeminin; dünya ya da âhirete yönelik olmasının tespit edilmesi gibi Allah'ın merâmını ortaya koyma amacıyla yapılan her türlü çabası dolayısıyla dirâyet tefsiri olmanın hakkını vermektedir. O, bunlarla birlikte kendisinden önceki te'vîl (yorum) denemelerini de ortaya koymakta, yeri geldiğinde tercihler ve eleştiriler yapmaktadır.

Özetle Mâtürîdî'ye göre tefsir, âyetlerin ilk anlamlarını vermektedir. Tefsir rivâyetlerinin sahih olması durumunda ilgili âyete dair dirâyet yöntemine gitmeye gerek yoktur. Fakat sahih olmama ya da sahih görülmeme durumunda o, te'vîle başvurmaktadır. Te'vîl metodunu ise Kur'ân'ın bütünlülüğünü koruma, mantık yürütme, dil ve edebiyattan faydalanma, bağlamı ve selefinin sözlerini dikkate alma gibi hususların müvâcehesinde işletmiştir.[98]

Aralarında iki asır bulunmasına rağmen *Te'vilat* ile *Keşşaf*, metodları ve ele aldığı konular itibariyle karşılaştırıldığında aralarında bir benzerlik olduğu görülür. Fakat iki yüz yıllık bir süreçte kısmen de olsa problemler farklılaşmış, mezhebi ayrışmalar daha belirginleşmiş ve edebî yorumlar etkili bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.[99]

[97] Bilgin, "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", s. 90.
[98] Karataş, "İmâm-ı Mâtürîdî'de Kur'ân'ı Kur'ân ile Te'vîl", s. 18-19.
[99] Bkz. Özdeş, **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, s. 84.

II. Zemahşerî ve el-Keşşâf

A. Hayatı

Ebû'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), Tefsir, Arap dili ve edebiyatı gibi alanlarda eser veren Mu'tezilî bir âlimdir. 27 Recep 467 yılında doğmuştur. Hârizm bölgesinde Türkmenistan'a bağlı Zemahşer'de doğduğu için kendisine Hârizmî ve Zemahşerî nisbeleri verilmiştir. Uzun dönem Kâbe'ye komşu olarak yaşadığı için "Cârullah", Hârizm bölgesinin övünç kaynağı sayıldığı için de "Fahr-i Hârizm lakaplarını almıştır.[100] Çocukluğunda bir serçenin ayağını koparmasının ardından annesinin "Allah da senin ayağını koparsın!" şeklindeki beddusı sonucu bineğinden düşüp ayağının koptuğu kendi diliyle aktarılmıştır.[101]

Zemahşerî, devlet adamlarına mektuplar ve methiyeler yazmasına rağmen Mu'tezilî olmasından olsa gerek devlet makamlarından hiçbir göreve getirilmemiştir. Ömrünün 45 yılını makam mevki peşinde koşup kendini öven şöhreti arzulayan biri olarak geçirdikten sonra bir rüya sonucu bu tür talep ve methiyelerden uzak durma kararı almış, geri kalan hayatını tevazu ve kanaatkârlıkla geçirmiştir.[102]

Zemahşerî, Mekke'de uzunca kaldıktan sonra memleketi Hârizm'e dönmüş vefat edinceye kadar orada ikâmet etmiştir. 538/1144 senesi arefe gecesi Cürcâniyye kasabasında hayata gözlerini yummuştur.

Hocaları arasında Mu'tezilî âlim Ebû Mudar Mahmûd ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114), maddî destekleri de dâhil onun yetiştirilmesinde en büyük katkıyı yapan kimse olmuştur. Ayrıca kendilerinden farklı ilimleri talep ettiği birçok hocasının yanı sıra Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve Rükneddin İbnü'l-Melâhimî de (ö. 494/1101) Zemahşerî'nin i'tizâlî düşüncesinin oluşumunda etkili olan isimler olmuştur.[103]

---

[100] Bkz. Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c. XLIV, s. 235.
[101] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-a'yân**, Thk. İhsan Abbâs, Beyrut, Dar-u Sâdır, 1994, c. V, s. 169-170.
[102] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 236.
[103] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 235.

İbn Kutluboğa, Zemahşerî hakkında tartışmasız asrının imamıdır diyerek Hanefîler arasında sayıldığını aktarmıştır.[104] Zemahşerî, itikâdî açıdan ise Mu'tezile'ye mensuptur; fakat ufak hacimli bir eser olan *el-Minhâc* dışında kelâma dair bir eser yazmamış ve etkili bir kelâmcı olmamıştır. Ayrıca Mu'tezile içerisinden hangi fırkaya bağlı olduğu kesin olarak belirlenememektedir. Çünkü Behşemiyye'den olan Cüşemî'ye öğrencilik yaptığı gibi Hüseyniyye'den olan ed-Dabbî ve İbnü'l-Melâhimî gibi kişilere de öğrencilik yapmıştır.[105] Onun Mu'tezile mezhebine mensup olması; hocalarının etkisi, döneminin siyasi yapısı ve Mu'tezile'nin Hârizm bölgesinde yayılmış olması gibi sebeplere dayandırılabilir. Bu bölgede hemen hemen tüm toplumun ortak inancı, Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönündeydi.[106] Birçok âlim Zemahşerî'nin ardından sitayişle bahsetmiştir. İbn Hacer, hakkında "O salih bir kimsedir; fakat i'tizâl davetçisidir. *Keşşâf*'ından uzak dur." demiştir.[107]

Zemahşerî'nin eserlerinin sayısı hususunda ihtilaf mevcuttur. Kaynaklarda 30 ila 60 arasında Tefsir, Kırâat, Hadis, Fıkıh, Kelam, Dil, Lügat ve Edebiyat gibi alanlarda eserler verdiği kaydedilmiştir. Tefsiri de dâhil birçok eserini zemzem ile makâm-ı İbrâhim arasında yazdığı söylenmektedir.[108] Şöhretinin vesilesi olan tefsirdeki meziyetinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatı konusunda da otorite görülmüş, kendisine "şeyhü'l-Arabiyye" denmiştir. O, gremerde, her ne kadar kendini Basra ekolüne nispet etse de[109] İbn Keysân (ö. 320/932) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi Kûfe ve Basra ekollerini uzlaştırmacı yaklaşımda olan dilcilerin ardılı olmakla Bağdat ekolünün önemli isimlerinden biri görülmüştür. *el-Mufassal* isimli eseri düzgün tertibi,

[104] Ebû'l-Fidâ Kâsim b. Kutluboğa, **Tâcü't-terâcim**, Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1413/1992, s. 291-293.
[105] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 236.
[106] İsmail Bayer, "Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları", (Basılmamış Doktora Tezi), **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2013, s. 8.
[107] Ebu'l-Fadl Ahmed İbn Hacer el-Askaklânî, **Lisânü'l-mîzân**, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002, c. VIII, s. 8.
[108] Ebü'l-hayr Isâmüddîn Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, **Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985, c. II, s. 90.
[109] Bkz. Harun Özel, "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri", **Route Educational and Social Science Journal**, (Hatay: 2015), sayı 7, s. 291.

güzel anlatımı ve zengin muhtevası dolayısıyla kendi zamanına kadar yazılmış gramer kitapları içerisinde en iyisi olarak görülmüştür.[110]

Zemahşerî'nin eserleri içerisinden, çalışmanın temel kaynağı olduğu için yalnızca *el-Keşşâf* bir sonraki kısımda incelenecektir.

B. el-Keşşâf

Farklı kaynaklarda bazı ufak değişiklikler olsa da genel kabul gören tam adı *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*'dir. Zemahşerî, bu eserini Mekke emîri Alî b. Îsâ el-Vehhâs'ın (ö. 526/1132) ve bazı Mu'tezile âlimlerinin istekleri üzerine hayatının sonlarına doğru haremde 2 yıl gibi kısa bir sürede hicrî 528'de Rabîu'l-evvel'in 23. günü bitirmiştir.[111] Bunu Kâbe'nin bereketiyle irtibatlandıran Zemahşerî, bu ameliyyesini Ebu Bekir'in hilâfet döneminde az zamanda çok iş yapmasına benzetmiştir.[112]

Zemahşerî'ye göre tefsir yapacak kişinin öncelikle Arap dili ile meânî ve beyân gibi belâğat ilimlerini iyi bilmesinin yanı sıra diğer İslâmî ilimlere dair geniş mâlumatanın olması ve zihnî melekelerinin kuvvetli olması gerekir. O, Kur'ân'ı mu'cizü'l-beyân olarak görmüş ve tefsirinde bu i'câz vecihlerini ortaya koymaya çalışmıştır. O, *Keşşâf*'ta dilin ve aklın tüm imkânlarından faydalanmakla birlikte Kur'ân'ın tasvîrî ve temsîlî anlatımlarını edebî sanatların yardımıyla ustalıkla yorumlamıştır. Ne var ki o, i'tizâlî düşünceye ait görüşleri Kur'ân'a dayandırma konusunda yer yer te'vîlin sınırlarını zorlamıştır.[113] Onun bu tavrı birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Ayrıca Zemahşerî, tefsirinde bazı zayıf ve uydurma rivâyetleri zikrettiği, Mu'tezile'ye uygun âyetleri muhkem aykırı âyetleri müteşâbih kabul ettiği, tasavvuf ehline ve Ehl-i sünnet'e ağır sözler söylediği için eleştirilmiştir.[114]

---

[110] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 236; [110] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2017, s. 152-153.

[111] Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, Bağdat, Mektebetü'l-Müsennâ, 1941, c. II, s. 1475.

[112] Ali Özek, "el-Keşşâf", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXV, s. 329.

[113] Zemahşerî'nin Nahl 16/90 âyetine getirdiği yorum zorlama te'vîle örnek gösterilebilir.

[114] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", s. 236.

Keşşâf'ın üzerine yazıldığı tarihten itibaren asırlar boyu pek çok çalışma yapılmıştır. Birden çok haşiyesi, ihtisarı, rivâyetlerinin değerlendirilmesi, eleştirileri ile birlikte azımsanmayacak bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur. Beyzâvî (ö. 691/1291)[115] ve Nesefî (ö. 710/1310) gibi Ehl-i sünnetin önemli dirâyet tefsirleri de omurgasını Keşşâf üzerinden oluşturmuştur.[116] Onun tefsirinin bu denli bir ilgiye mazhar olması, üzerine şerh ve hâşiyeler yapılması iki özelliğine binâendir. Birincisi Zemahşerî; ilmî seviyesi, üslubu, dilsel ve retorik yönüyle üstün vasıflara sahiptir. Bu yönünü tefsirine yansıtmıştır. İkinci olarak Zemahşerî'nin Mu'tezîlî oluşu dolayısıyla eserinde ve yorumlarında mezhebine bağlı kalışı söz konusudur. Bu özellikler *el-Keşşâf*'ın, şerh ve hâşiyeye ihtiyaç duyulan bir tefsir olmasına sebep olmuştur.[117]

Abdullah b. Mesûd, Hâris b. Süveyd ve Übeyy b. Ka'b'ın mushafları kırâat konusunda, Sîbeveyh'in (ö. 180/796) *el-Kitâbı*, Müberred'in (ö. 286/900) *el-Kâmil*'i, Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) *el-Hucce*'si ve *el-Halebiyyât*'ı, Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Hayevân*'ı dil ve edebiyat konusunda, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721), Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) rivâyetler konusunda *el-Keşşâf*'ın kaynakları olmuştur.[118]

Zemahşerî kendi tefsiriyle ilgili şu dizeleri kaleme almıştır.

إِنَّ التَّفَاسِيرَ فِي الدُّنْيَا بِلَا عَدَد وَلَيْسَ فِيهَا لَعَمْرِي مِثْلَ كَشَّافِي

إِنْ كُنْتَ تَبْغِي الْهُدَى فَالْزَمْ قِرَائَتَه فَالْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَّافُ كَالشَّافِي

"Şüphesiz dünyada sayısız tefsir vardır. Ne var ki -hayatıma yemin olsun- yok içlerinde benim Keşşaf'ım gibisi.

[115] Beyzâvî'nin vefat tarihiyle ilgili yaygın kabul 685/1286 olarak bilinmekte olup çağdaş çalışmalarda da bu vefat tarihi kullanılmaktadır. Fakat son yapılan bir incelemeyle Beyzâvî'nin vefatının 691/1291 olması daha doğru görülmüştür. Bkz. Muhammed Yuşa Yaşar, **Kâdî Beyzâvî'de Varlık**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2019, s. 56.

[116] Keşşâf üzerine yapılan çalışmalara dair geniş mâlumat için bkz. Mehmet Taha Boyalık, **Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 791, İSAM Yayınları: 214, 2019, ss. 480; Mesut Kaya, **Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf**, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019, ss. 254.

[117] Mehmet Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmeleddin Bâbertî Örneği-", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Erzurum: 2013), sayı 40, s. 69.

[118] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, s. 149.

Hidâyeti arıyorsan onu sürekli oku; zira cehalet hastalık gibidir Keşşaf da şâfî…"[119]

1. el-Keşşâf Tefsiri'nin Metodu

Zemahşerî bu eseri, Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymak için kaleme almıştır. Ona göre Kur'ân'ın mucizevî oluşu iki yönlüdür. Biri lafzındaki belâğî incelikler diğeri de gayptan haber vermesidir.[120] Bu sebeple onun tefsiri, Kur'ân'ın belâğî yorumları ve incelikleri açısından temayüz etmiştir.

Zemahşerî öncesi tefsirlerin geneli rivâyet metoduyla yazıldığı halde o, tefsirinde dirâyet yolunu tercih etmiştir. Arap dili ve edebiyatına vukûfiyeti dolayısıyla Kur'ân'ın edebî inceliklerini iyi tesbit ederek dirâyet tefsirleri arasındaki saygın yerini haklı bir şekilde almıştır. Her ne kadar öncesinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı Zeccâc'ın (v. 311/923) *Ma'âni'l-Kur'ân*'ı[121] dirâyet metoduyla yazılmış önemli tefsirler olsa da bu alanda *el-Keşşâf* apayrı bir yere sahiptir.[122] Bu nokta, Mâtürîdî ile Zemahşerî arasında bir ilişkinin varlığını göstermesi bakımından önemli olsa gerektir.

Zemahşerî tefsirinde kelâmî mezhebi olan Mu'tezile'nin savunuculuğunu yapmıştır. Bu uğurda zorlama tevillere girdiği de olmuştur. Tefsirinin bu yönü belli dönemlerde eleştirilerin hedefinde olmasına, hatta okunmasının sakıncalı ve haram olduğuna dair görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin; İbn Teymiyye, Sübkî, İbn Hacer el-Askalânî gibi âlimler, Mu'tezile için malzeme sağladığı gerekçesiyle *Keşşâf*'ın okunmasını câiz görmemiştir.[123]

a. Rivâyet Metodu

el-Keşşâf'ın rivâyet metodu, Zemahşerî'nin en çok eleştiri aldığı hususlardan biridir. O, özellikle surelerin faziletiyle ilgili zayıf ve uydurma rivâyetleri nakletmektedir. Kimi zaman sahih rivâyet olduğu hususunda ittifak bulunan bir hadise

[119] Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-zunûn**, s. 1475.
[120] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 464.
[121] Zeccâc'ın bu eseri *el-Keşşâf*'ın birincil kaynağı olarak görülmüştür. Bkz. Kâtib Çelebî, **Keşfü'z-zunûn**, c. II, s. 1459.
[122] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, s. 149.
[123] İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005, s. 293-295; Dağ, "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler", s. 70.

dair şüphesini dillendirirken kimi zaman zayıf veya uydurma olduğu müsellem olan rivâyetleri rahatlıkla nakletmektedir.[124] Yine de özellikle sebeb-i nüzullerle ilgili hem hadisler hem de sahâbe sözlerine oldukça yer vermiştir. Kimi zaman da bu rivâyetlerin zayıf olduğunu dile getirmiştir. Şu da var ki o, hadis kaynaklarından yalnızca Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-Sahîh* isimli eserinden yaptığı rivâyetlerde kaynak zikretmiştir.[125]

b. Dirâyet Metodu

El-Keşşâf, "فَإِنْ قِيلَ قُلْتُ" "Sen şöyle dersen ben şu şekilde cevap veririm" usulü ile kaleme alınmış bir eserdir. O, muhtemel sorulara bu metodla cevap vermektedir. Bu yolla kendi görüşlerini ortaya koyup mezhebinin savunusunu da yapmaktadır.

Âyetin âyet ile tefsiri, her müfessirin olduğu gibi Zemahşerî'nin de benimsediği bir metod olmuştur. İlginçtir! İsrâ 17/13'te geçen "tâira" kelimesinin açıklamasını, "biz bu konudaki sözü orada tahkik ettik" diyerek ileride gelecek olan Neml 27/47'ye havâle etmiştir. Buna göre sûreleri Mushaf sırasına göre tefsir etmediği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ta kelimelerin lugavî açıklamalarına itina göstermiştir. Gerek garip kelimelerin kullanımlarına dair, gerek dini ıstılahlara dair, gerekse de Arap dilinde yaygın kullanılan kelimelerin köklerine dair olsun *el-Keşşâf*'ta çokça lugavî izâhat yer almaktadır.

Zemahşerî, kırâatlere dair açıklamalarda da bulunmuştur. O, kırâatin mütevâtir oluşuna değil de şaz olsa dahi Arap dili açısından uygun oluşuna bakarak bu tür kırâatleri nakletmiştir. Öyle ki bazen dil ve edebî zevki öncelediği için mütevâtir kırâatlere eleştiriler de yapmıştır. O, kırâatlere yönelik bu yaklaşımı dolayısıyla eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.[126]

---

[124] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, s. 174.

[125] Şerif Gedik, "Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet ve Âhenk", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2014, s. 63.

[126] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, s. 159. Zemahşerî'nin kırâatleri kabul şartlarıyla ilgili örnekler ve detaylı bilgi için bkz. Mustafa Kılıç, "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", **Marmara Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi**, (İstanbul: 2015), Cilt-Sayı 48, s. 149-184.

Zemahşerî, dil ve akıl sınırlarını zorlayacak bidat tefsirleri de yeri geldikçe eleştirmiştir. Örneğin müdâyene âyetinde[127] geçen iki kadının şahitliğinin gerekçesi olarak geçen "فَتُذَكِّرَ" "hatırlatsın" ifâdesini 'iki kadın bir araya geldiğinde erkek konumunda olurlar' şeklindeki yorumu tefsire sonradan dâhil edilen yorumlardan görmüştür.[128]

Sıkı bir Mu'tezilî olan Zemahşerî, tefsirini usûl-i hamse denilen tevhîd, adâlet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-va'îd ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkelerini göz önünde bulundurarak oluşturmuştur. Akâid ile ilgili âyetlerin tamamında bu esaslar itibara alınmış zâhiren aykırı görünen âyetleri; dil, edebiyat ve aklın imkânlarıyla te'vil etmiştir. Ayrıca sıfatlar bağlamında Allah'ın eli, yüzü, gözü ve arşa istivâsı vb. gibi müteşâbih sayılan âyetleri tenzihçi bir yaklaşımla te'vîl etmektedir. O, bu tür âyetlerin te'vîlinde Arap dili ve edebiyatına dair maharetini ortaya koymuştur.[129]

Çalışmanın üçüncü bölümünde irâde ve meşîet ile ilgili âyetlerin irtibatlı olduğu birçok itikâdi konuda Zemahşerî'nin âyetlere yaklaşımları görülecektir. Yine de Zemahşerî'nin asıl maksadının mezhebini savunmak olmadığını; dilin ve edebî sanatların incelikleriyle âyetlerin net bir şekilde anlaşılmasını hedeflediğini söylemek yerinde olacaktır.

Hanefî bir kimse olduğu için ahkâm âyetlerini mezhebine uygun yorumlamış; fakat kimi zaman Bakara 2/222'de[130] olduğu gibi Şâfiî'nin görüşünü tercih ettiği de olmuştur.

---

[127] Borçlu ve alacaklı ile ilgili bazı hükümlerin zikredildiği Bakara 2/282. âyettir.

[128] Murat Sülün, **Tefsir ve Otoriteleri**, s. 162. Zemahşerî'nin bidat tefsirleri eleştirdiği diğer örnekler için bkz. Bakara 2/187, Bakara 2/243, Âl-i İmrân 3/47, Nisâ 4/34, 164, En'âm 6/23, İsrâ 17/71, Kehf 18/60.

[129] Zemahşerî'nin müteşâbih âyetleri te'vîlde kullandığı edebî sanatlar için bkz. Celil Kiraz, "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Bursa: 2008) c. XVII, Sayı 2, s. 519-568.

[130] Âyette geçen kırâat farklılığıyla iki ayrı baptan gelebilecek olan "tuhr/tetahhur" kelimesi detayları olmakla birlikte en genel ifadesiyle Ebû Hanîfe'ye göre âdetin bitmesi, Şâfiî'ye göre ise yıkanmak anlamlarına gelmektedir. Zemahşerî burada Şâfiî'nin görüşünü benimsemiştir.

Zemahşerî, tefsir anlayışıyla ilgili olarak Bakara 2/15'in tefsirinde şu sözleri dile getirmektedir.

> *"... Oysa doğru olan mana, lafza uygun ve lafız tarafından desteklenen manadır. Aksi takdirde lafız ile anlam, "kel başa şimşir tarak / altı kaval üstü şeşhane" [mot-a-mot "dağ keçisi ile deve kuşu gibi" birbiri ile tamamen alakasız] olur! Allah'ın şu muhteşem kitabını, şu mu'cizevî kelâmını tefsir eden kişinin, ilâhî nazmın güzelliklerini, belâgatin eksiksizliğini ve muhataplarına her tür itirazdan uzak biçimde meydan okumakta olduğunu yorumlarında göstermesi gerekir. Müfessir daha kelimelerin dildeki karşılıklarına bile dikkat etmiyorsa, Kur'ân'ın belâgat ve nazım inceliklerinden tabiî ki fersah fersah uzak kalacaktır!"*[131]

[131] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2016, c. I, s. 210, 212.

İKİNCİ BÖLÜM

İRÂDE VE MEŞÎET KAVRAMLARI VE İLGİLİ ÂYETLERİN TASNÎFİ

I. Mâtürîdî ve Zemahşerî'ye Göre İrâde ve Meşîet

Bu başlık altında Allah'a nispet edilen irâde ve meşîet kavramlarının kelâmî açıdan Mâtürîdî ve Zemahşerî'ye göre ne anlam ifade ettiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre Allah'ın bir sıfatı olarak irâde ile aynı anlamda kullanılan meşîet, ilim sıfatı gibi zatıyla kâim kadim müstakil bir sıfattır. Allah bu sıfatla hakiki anlamda mevsuftur. Fakat Ka'bî ve Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913 [?]) gibi Bağdat Mu'tezilesine mensup bazı kelâmcılar ile Nazzâm (ö. 231/845) irâde sıfatının mecâzi anlamda Allah'a nispet edildiğini söylemişlerdir. Şöyle ki Allah'a kendi fiiliyle ilgili irâde nispet edildiğinde o şeyi kazayla (sehven) ya da başkasının zoru ve baskısıyla yapmadığı anlamı kastedilir, başkasının fiili ile ilgili Allah'a irâde nispet edildiğinde ise onu emretmesi anlamı kastedilir, demişlerdir. Bu görüşlerini de irâdenin şehvet/arzu anlamı taşıması ile gerekçelendirmişlerdir. Allah mürîd olsaydı onun aynı zamanda müştehî (şehvetli/arzulu) olması gerekirdi. Allah'ın müştehî olması mümkün olmadığına göre hakiki anlamda mürîd olmasının da imkânsız olduğunu söylemişlerdir.[132]

Şerhu'l-Mevâkıf'ta Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), iradeyi nefse ait keyfiyetlerden biri saymıştır. Mu'tezile'nin birçoğu ise iradeyi, fayda ummak ya da faydaya inanmak anlamında görmüş ve "Kudret, fiilin meydana gelmesi - gelmemesi hususlarında eşittir, bu iki yönden bir tarafa doğru fayda umulması veya fayda inancı oluştuğunda o taraf diğerine karşı kudret sahibine göre artık tercih edilmiş olur ve kudret o fiil için tesir edici olur" demişlerdir. Mu'tezile'den bir kısmı, fayda ummak ve fayda inancının irâdeyi ifade etmeyeceğini; bilakis buna dâiye (itici güç) deneceğini iradenin ise bu inancın veya zannın peşinde meydana gelen meyil olduğunu söylemiştir. Zarar inancı ve zarar zannının peşinden oluşan kaçmaya karşı meyil de

[132] Bkz. Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, **Tabsıratü'l-edillle fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004, c. I, s. 493. Ayrıca bkz. Belhî, **Makâlât**, s. 255.

kerahet olup aynı şekildedir.[133] Zaten iradeye itikat veya zan anlamını vermek gerçekten uzak görünmektedir. Nitekim insan bir şeyin faydalı ya da zararlı oluşuna inandığı halde o şeye karşı kendisinde olumlu ya da olumsuz bir meyil olmadığı için irâde etmemiş olabilir.

Beyzavî, Bakara 2/26'nın[134] tefsirinde irâde kavramını tartışırken iradeyi, "kudret dâhilinde olan iki şeyden birini diğerine tercih etmek ve onu hususi bir hal üzere tayin etmektir." veya "böylesi bir tercihi sağlayan bir manadır/vasıftır" diye tanımlamıştır. Ayrıca iradenin ihtiyardan daha umumi olduğunu zira ihtiyarın üstün görerek meyletmek anlamı taşıdığını dile getirmiştir.[135]

Şehâbeddîn Hafâcî (ö. 1069/1659) ise Beyzâvî'nin iradeye getirdiği tarife düştüğü haşiyede özetle şunları dile getirmektedir:

Beyzâvî'nin "iki makdurdan birini hususi bir hal üzere tayin etmektir" derken kudret sıfatından kaçınmıştır; zira kudret fiilin hususi bir hal üzere olmasını tayin eden sıfat değil; bilakis fiili meydana getiren sıfattır. Aynı şekilde ihtiyar kavramından da farklı bir anlam taşır. İhtiyar, kökü olan "hayır" kelimesinden iftiâl babına aktarılarak türetilmesinden de anlaşılacağı üzere üstün görerek meyletmek anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla ihtiyar, lügatte, bir şeyi başka bir şeye karşı tercih, tahsis ve takdim etmek olarak kabul edilmiş, irâde ve meşîet kavramlarından daha hususi görülmüştür.[136]

Allah'ın sıfatı olarak bakıldığında mezhepler ve fraksiyonları arasında farklı yaklaşımlar olsa bile Ehl-i sünnet kelâmcılarına göre irade; zata ait, vücûdî ve ilim sıfatı üzerine zait, aynı zamanda ilim ve kudretten farklı bir sıfattır.

İrâde ve meşîetin izahı ve kapsamı hususunda Mâtürîdî mezhebi ile Mu'tezile mezhebi arasındaki fark, kavramların taşıdığı farklı anlamlar ve kullanımlardan daha çok söz konusu iki mezhebin Allah tasavvuruyla ilgili farktan kaynaklanmaktadır. Mâtürîdî irâdeyi zâti bir sıfat sayarken Mu'tezile fiili sıfatlardan saymaktadır. Dahası

[133] Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998, c. VI, s. 68-69.
[134] "Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne murat eder? derler." (Bakara 2/26)
[135] Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh el-Beyzâvî (Kadı Beyzâvî), **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tefsîr**, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1998, c. I, s. 63.
[136] Şehâbeddin el-Hafâcî, **İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râzî**, Beyrut, Dâr-u sâdır, t.y., s. 96-97.

Mu‘tezile kendi için bu sıfatın mâhiyetiyle ilgili farklı görüşleri barındırmaktadır. Bir genelleme ile söylenecek olursa Bağdat Mu‘tezilesinde Allah’a isnâd edilen irâde Allah’ın fiiline yönelik olduğunda fiilin bizzat kendisi kastedilmektedir. Şâyet insanın fiiline yönelik olursa bu durumda Allah’ın, bu fiili kula emretmesi veya yasaklaması kastedilir. Buna göre her iki halde Allah ile kâim bir sıfattan söz edilemez. Basra Mu‘tezilesinde ise irâde diye isimlendirilen sıfat Allah’ın kendi fiillerinden ayrı görülmektedir. Ne var ki irâde ancak fiil ile birlikte var olabilmektedir. Dolayısıyla emreden, nehyeden ve haber veren olmak, kendi içinde irâde sahibi olmayı da gerektirir.[137]

Çalışma konusu olan meşîet ile ilgili âyet-i kerîmelerin tez konusu müfessirlerin tefsirlerinden daha sağlıklı bir şekilde karşılaştırılması adına Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin, Allah’ın meşîet ve irâdesiyle ilgili görüşlerinin bir bütün halinde ortaya konulması uygun görülmüştür. Bu sebeple iki müellifin mezkûr görüşleri farklı eserlerinden toparlanıp ortaya konulacaktır.

A. Mâtürîdî’ye Göre İrâde ve Meşîet

Mâtürîdî’ye göre irâde, Allah’ın zatı ile kâim ezelî ve kadîm bir sıfattır. Allah’ın ezelde irâde ile vasıflanması, bir şeyin zamanında var olmasını istemesi (ihtiyar) anlamına gelir.[138] İrâdenin olmaması kâinatın cebren yaratılmasını gerektireceği için Allah’ın irâde sıfatıyla daima muttasıf olması zorunludur. İrâde ve meşîet aynı anlamda rıza ve emrin dışında bir şey olup ihtiyar sahibi olan Allah’ın fiillerinin şartıdır. Görülen her fiilde irâde vardır. Çünkü irâde her gerçek fâilde bulunan bir vasıftır. Buna göre Allah’a nispet edilen fiiller için irâde kullanılıyorsa Allah’ın o fiili zorunluluk olmadan yapması kastedilir. Örneğin, "فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ" “Allah her kime hidâyeti irâde ederse” (En‘âm 6/125) sözü “Allah kime hidâyet ederse” anlamına gelmektedir.[139] Mâtürîdî, Allah’ın irâdesi için “temenni” anlamını

[137] Bkz. Yuldus Musahanov, “Mâtürîdî’nin Mu‘tezile Eleştirisi (Ebu’l-Kâsım el-Ka‘bî el-Belhî Bağlamında)”, (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2009, s. 87-88.

[138] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005, s. 92.

[139] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’ân**, Mürâcaat: Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu v.d., İstanbul, Mizân Yayınları, 2005-2010, c. V, s 125.

uygun görmeyip bunun ihtiyar anlamında olduğunu söylemiştir. Çünkü fiildeki ihtiyara bakıldığı zaman, her ihtiyar sahibinin aynı zamanda bir irâde sahibi olduğu görülmektedir. O halde irâde ve ihtiyar aynı anlamdadır.[140] Ayrıca Mâtürîdî, irâdenin fiilden sonra bulunmasının bir anlamı olmadığını, rıza, gazap, muhabbet vb. kavramların ise genelde fiilden sonra bulunduğunu dolayısıyla irâdenin bu kavramlardan farklılık arz ettiğini söylemektedir.[141]

Mâtürîdî kelâmcılar, irâde sıfatını, mevsufun, fiilinde ihtiyar sahibi olması ya da meydana getirdiği şeyleri (mefûlât) belirli bir şekilde (vech-i mahsus) meydana getirmesi olarak izah etmişler, meşîeti de aynı anlamda kullanmışlardır. Kerrâmiyye, meşîet ile irâde arasını; meşîetin, Allah'ın meydana gelen her şeyi kuşatan ezelî değişmez sıfatı olduğunu, irâdenin ise her irâde edilen (murâd) varlıkla birlikte meydana gelen ve kadîm zâta hâdis olan bir sıfat olduğunu söyleyerek ayırt etmiştir.[142]

Mâtürîdî kalamcılar, irâdeyi hem Allah hem de insandan zorlama ve baskıyı kaldıran, sahibine özgür tercihte bulunma olanağı tanıyan bir özellik olarak görmüştür. Bu, irâde sahibinin eylemlerini herhangi bir mecburiyet altında olmadan hür bir şekilde yerine getirmesi anlamına gelmektedir.

Buradan hareketle irade ile alakalı, Allah ve insan iradesi ne anlama gelmektedir, mahiyetleri nedir? Bu iki irâdenin birbirleriyle ilişkisi nedir? Allah ve insan ilişkisi çerçevesinde insanın fiilleri aslında kime aittir? gibi soruların cevaplanması önem arz etmektedir.

Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'de irâde konularına özel bir bölüm ayırmıştır. O, irâdenin hangi anlamları taşıdığı ve bu anlamlardan hangisinin Allah'a ne şekilde nispet edilebileceğini ve nispet edilemeyenlerin neden nispet edilemeyeceğini detaylıca incelemiştir. İrâdenin/meşîetin hayırlı şerli her fiili kuşatıcı olduğu, Allah'ın dilemesiyle ancak insanın dilemesinin meydana geleceği, iki dilemek arasındaki irtibatı vb. konuları bu bölüm altında konu etmiştir.

---

[140] Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, s. 461, 476; ayrıca bkz. Nesefî, **Tabsıratü'l-edillle**, c. I, s. 490.
[141] Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, s. 473.
[142] Nesefî, **Tabsıratü'l-edillle**, c. I, s. 493.

Mâtürîdî, öncelikle meşîet kavramı ile aynı anlamda gördüğü Allah'ın irâdesi meselesini halku efâli'l-ibâd (kulların fiillerinin yaratılmışlığı) konusuyla ilişkilendirmiş ve bu ilişkiyi izah etmeye çalışmıştır. Şöyle ki kullara ait fiillerin, Allah tarafından yaratılmış olduğunun kabul edilmesi durumunda -irâdenin, fiilde başkası tarafından baskı altında bulunmama ve (sehven) kazayla yapmama anlamına binaen- Allah'ın irâdesinin de sabit olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Aynı şekilde irâdenin her şeyde varlığını kabul etmek, fiillerin yaratılmışlığı görüşünü benimseme sonucunu doğurur.[143]

Mâtürîdî, irâdeye dört anlam yüklemiştir. Bunlardan ilki bir şeyi temenni etmek, arzulamak, istemektir. İkincisi bir şeyi emretmek ve yapmaya çağırmaktır. Üçüncüsü bir şeyden hoşnut ve razı olmaktır. Sonuncusu ise kazayla (sehven) ve baskı (galebe) altında olmamak yani fiilini başkasının zoruyla değil de kendi isteğiyle yapmaktır. Fakat o, bunlardan ilk üçünün Allah hakkında her zaman kullanılmasının çelişki doğuracağını söylemiştir.[144] Örneğin En'âm 6/39'da[145] geçen meşîet ile aynı sûrenin 125. âyetinde[146] geçen irâdenin Allah tarafından olacağı bilinen hususların irâde/meşîet edilmesi anlamında olduğunu ve emir ile rızâ anlamında kullanılmasının ihtimal dışı olduğunu ifade etmiştir.[147]

Mâtürîdî söz konusu dört anlamın Allah'a nispeti hususunda her biri için kendine mahsus hüküm vermektedir. O, temenni manasının her halukârda Allah'tan nefyedileceğini söylemektedir. Çünkü temenni bir şeye dair meyil ve arzu anlamını barındırdığından bu mana Allah hakkında düşünülemez. Emretmek ve bir şeye çağırmak manasına alındığında irâdenin, yapanın yerildiği fiiller hakkında Allah'tan nefyedilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mezmûm fiilleri Allah'ın emretmesi mümkün değildir. Razı olmak anlamındaki irâde de aynı bir önceki anlam gibi sadece mezmûm fiiller için Allah'tan nefyedilmelidir. İrâdenin son anlamı olan "fiilini başkasının zoruyla değil de kendi isteğiyle yapmak" anlamı ise Allah'a her durumda

[143] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 458.
[144] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 458, 468.
[145] "Allah kimi dilerse onu şaşırtır; dilediği kimseyi de doğru yola iletir." (En'âm 6/39)
[146] "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir." (En'âm 6/125)
[147] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 459.

nispet edilen irâdedir. Bu irâde her şeyi kuşatan irâdedir. Bu ifadelerin ardından Mâtürîdî, "Her kim bu anlamdaki irâdeyi/meşîeti inkâr ederse o meşîeti hakiki anlamı dışında görmüştür. Bu bize göre Allah hakkında gerekli bir sıfattır. Çünkü o, her şeyi yaratandır. Onun yarattığı şeylerde ne baskı ne de zorunluluk söz konusudur." demek suretiyle konuya açıklık getirmiştir.[148]

Aynı şekilde Mâtürîdî, "وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا" "Biz dilesek, elbette herkese hidâyetini verirdik." (Secde 32/13), "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" "Allah dileseydi sizi tek bir ümmet kılardı." (Mâide 5/48) ve "فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ" "Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi." (En'âm 6/149) gibi âyet-i kerîmelerde geçen شِئْنَا ve شَاءَ kelimelerinin emir ve rızâ anlamında olamayacağını söylemektedir. Emir ve rıza anlamının kastedilmesi durumunda "Şayet dileseydi" ifadesi "Şayet emretseydi/razı olsaydı" şeklinde anlaşılır ki buradan da Allah'ın emretmediği ve razı olmadığı sonucu çıkar. Hâlbuki Allah'ın insanlara hidâyeti ve doğru yolu emretmesi ve bunlardan razı olması hususu kesindir. Buna binâen Mâtürîdî bu tür âyetlerde geçen meşîeti, 'meydana geldiğinde fiilin de meydana geldiği meşîet' anlamında kabul etmiştir. Bununla o, özgür irâde sahibi insanın, fiilini meydana getirdiği anda yaratma açısından Allah'ın meşîetine bağlı olması durumunu ifade etmeyi amaçlamaktadır. Aksi halde "şayet [önceden] dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi" şeklinde anlaşılması gerekirdi ki bu ihtimal söz konusu değildir. Mâtürîdî daha sonra bu tür âyetlerdeki meşîetin Mu'tezile'nin yaptığı gibi "kasr/zorlama" ile tevil edilmesini[149] doğru bulmayıp böyle bir tevilin ihtimal dışı olduğununa dair deliller sunmuştur.[150] Bu deliller, çalışmanın üçüncü bölümünde âyetlerin karşılaştırılması ile ilgili kısımda detaylı olarak ele alınacaktır.

Neccâriyye'nin kurucusu Hüseyin b. Muhammed el-Basrî en-Neccâr, (ö. 230/845[?]) irâde sıfatını, Allah'ın kazayla (sehven) ya da başkasının zoru ve

[148] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 468.
[149] Kasr ile tevil edilmesi durumunda örneğin En'âm 6/149 âyet-i kerimesinin anlamı "Şayet Allah [zorunlu bir şekilde] dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi." şeklinde olurdu ki Mu'tezile böylesi bir yorumla Allah'ın, kulun özgür irâdesine kısıtlama getirmeyeceğini kastetmektedir.
[150] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 459-461.

baskısıyla bir şey yapıyor olmaması şeklinde anlamış; dolayısıyla irâdeyi vücûdî bir sıfat değil de ademî bir sıfat olarak görmüştür. Mâtürîdî, Allah'ın mürîd olmadığını söyleyen Ka'bî'ye, "Allah'ın yanılgıyla ya da başkasının zoru ve baskısıyla bir şey yapıyor olmamasını dile getirmek onun mürîd olduğunu ikrar etmektir." şeklinde eleştiri getirmiştir. Fakat Mâtürîdî, bu eleştirisiyle Neccâr'ın görüşünü benimsemiş değildir; bilakis o, bir menfi sıfat olarak irâdenin ancak vücûdî bir sıfat olarak irâde sıfatına dayandığını düşünmektedir. Bu bakımdan son kertede Mâtürîdî'nin irâdeden anladığı onun vücûdî bir sıfat olduğudur.[151]

Burada tartışma konusu yapılan hususlardan biri de kötülüğün Allah'ın irâdesi kapsamına girip girmediği meselesidir. Mâtürîdî, Allah'ın hayırlı olanı irâde/meşîet ettiği gibi şerli olanı da irâde/meşîet ettiğini, Allah'ın irâdesinin mutlak olduğunu, iyi-kötü, taat-masiyet gibi her şeyi kuşatacağını söylemiştir. Fakat Allah kötülüğü ve masiyeti irâde etse de bunları emretmez ve bunlardan asla razı olmaz. Bu sebeple emrettiği, razı olduğu ve muhabbet ettiği şeyler yalnızca iyi ve taat olan hususlardır. Mâtürîdî, bu hususta aykırı düşünen Mu'tezile'ye karşı birçok âyeti delil olarak getirmiş ve Mu'tezile'yi bu âyet-i kerîmelerde Allah'ın söylediğinin aksini söylemekle, eleştirmiştir. Bu tür âyet-i kerîmelerden, Allah'ın bilâhere meydana gelen şeyi murâd ettiğinin anlaşıldığını söylemiş ve Kur'ân-ı Kerîm'de Yahûdî ve Hristiyanlara yönelik söylenen şu âyeti zikretmiştir: "أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ" "Siz mi daha iyi bilmektiniz yoksa Allah mı?" (Bakara 2/140)[152]

Ayrıca Mâtürîdî, Allah'ın, kâfirin küfrünü irâde etmesinin zulüm olmadığını; bilakis Allah'ın olacağını bildiği bir şeyin olmasını irâde etmesinin adâlet olduğunu dile getirmiştir. Nitekim böylelikle Allah, o kişinin yapmadığı bir şeyden dolayı hesaba çekilmesini değil de gerçekleştirdiği fiiline karşı ceza vermeyi irâde etmiştir.[153] Bir de kötü bir fiili irâde etmesi gerekçesiyle Allah'ın övgüye layık oluşuna halel gelmeyeceğini, işleyeni açısından çirkin olan böylesi bir fiilin Allah tarafından irâde edilmesi ile Allah hakkında çirkin bir nitelik taşımayacağını söylemiştir.[154]

---

[151] Bkz. Nesefî, **Tabsıratü'l-edillle**, c. I, s. 491.
[152] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s.461-464. İlgili âyetler: Hûd 11/34, Yûnus 10/88, Mâide 6/41,
[153] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 475.
[154] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 469.

Doğrusu Allah'ın irâdesi ve kötülük arasındaki ilişki doğrudan irâdenin kabul edilip edilmemesi; dahası kadîm ya da hâdis olmasıyla irtibatlıdır. İrâdenin kadîm kabul edilmesi durumunda birden çok kadîm varlığın gerekmesinden söz edilebilir. Evet, bu tevhîd ilkesine aykırıdır. Fakat irâdeyi kabul etmemek daha büyük bir problemi doğurmaktadır. Neticede evrenin varlığı imkân dâhilindedir; irâde edilmeden varlık sahasına çıkması mümkün değildir. Bu problematiğin çözümünde kavrama yüklenen anlam önem arz etmektedir.[155]

Mâtürîdî Allah'ın meşîetinin insanın irâdesini de kuşatacağını (meşîetin umûmîliğini) fakat bunun özgür irâdeye bir halel getirmeyeceğini, bu inancın Müslümanların geneline ait olduğunu hatta "Allah'ın dilediği olur dilemediği ise olmaz" şeklinde tüm Müslümanların diline yerleştiğini savunmuştur. Allah'ın irâde ve meşîetinin, insanın irâdesine müdahil olmaması durumunu, bir kralın kendi hükümranlığı altında isteği dışında olayların gerçekleşmesine müdahale edememesine benzeterek bunun bir acziyet olup ilah ve rab olan Allah hakkında caiz olmadığını savunmaktadır.[156]

Özetle ona göre Allah'ın irâdesi geçmişte olup bitmiş, şu anda olan ve gelecekte olacak her şeyi kapsamaktadır. Allah, imkân âleminde olup vücuda gelen her şeyi dilemiştir. İnsanın fiilleri de mümkünler içerisinde olduğuna göre Allah insanın fiillerini de irâde/meşîet etmiştir. İrâde sıfatı Allah'ın ilmine göre taalluk etmektedir; fakat ilim sıfatı irâdenin aksine mahlûkatın meydana gelişinde etkin değildir. İrâde, ilme uyumlu bir biçimde tercihi ve tahsisi yani ilâhi seçimi yansıtan bir sıfattır.

Mâtürîdî, Ka'bî'nin irâdeyle ilgili görüşlerini[157] eleştirdiği bölümde irâdeyi emre benzeten ve bunun üzerinden "Allah'ın emri geçerlidir, onu geri çevirecek hiçbir

---

[155] Nail Karagöz, "Allah'ın İrâdesi ve Kötü Fiiller", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi**, (Adana: 2006), sayı 6 (2), s. 213.
[156] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 466.
[157] Ka'bî, Mu'tezile'nin geneli gibi irâdenin yalnız iyi ve hayırlı olan şeye yönelik olduğunu, Allah'ın kötü ve şerli olanı yaratmadığı gibi irâde de etmeyeceğini savunmuştur. Ayrıca âyetlerde geçen Allah'ın meşîetinin icbar anlamında olduğunu; "Eğer rabbin dileseydi…" gibi ifadelerin "zorunlu olarak dileseydi" şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Yani ona göre Allah için zorunlu bir dileme söz konusu değildir. O, beşeri sınamak istemiş ve kullarını özgür irâde sahibi kılmıştır. Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhid**, s. 481.

güç yoktur."[158] diyerek muâraza yapan Ka'bî'ye karşı bu ifade için iki türlü yorum yapılabileceğini söylemektedir. Bu yorumlardan birincisi bu cümlede kastedilen emir tekvîn/var kılma emridir ki bunu geri çevirecek hiçbir güç yoktur. İkinci yorum ise emir kavramının mahiyetiyle ilgilidir. Emir, mahiyeti itibariyle irâdeyi gerektiren ya da bünyesinde barındıran bir kavram değildir. Nitekim emir, fiilin meydana gelmesi için bir vasıta, bir sebep olma özelliği taşımaktadır. Emrin, fiilin meydana gelişi için sebeplerden bir sebep olmasından hareketle vücûda gelmiş fiiller hakkında zorunlu olarak me'mûr olmak gerekmemektedir. Böyle olsaydı Allah'ın fiilleri için de me'mûr olmaktan bahsedilirdi; hâlbuki bu düşünülemez. İrâde ise her fiilin vücûdu için bir şarttır. İhtiyar sahibi zat tarafından gerçekleşen bir fiilden bahsediliyorsa orada irâde olmalıdır.[159] Mâtürîdî, irâde ve emir arasındaki ilişkiyi Allah'ın kendi fiili ve insanların başlarına gelen musibetler üzerinden açıkça ortaya koymuştur. Şöyle ki Allah kendi fiillerini, aynı şekilde kulların bir takım musibetlere maruz kalmasını irâde ettiği halde emretmemiştir. O halde bu iki kavram zorunlu olarak birbirlerini gerektirmemektedir.[160]

Sonuç olarak Mâtürîdî'ye göre Allah'ın ilim sıfatına tabi olan irâde, ezelî bir sıfat olmakla birlikte mümkün varlıklarla ilişkili olup kulların fiilleri de dâhil olmak üzere hayır-şer, iyi-kötü, taat ve masiyet bütün varlıkları kapsar. Mâtürîdî, Mu'tezile gelmeden önce ümmetin irâde hakkında aynı inançta olduğunu; fakat Mu'tezile'nin bu inancı bulandırdığını, söylemiştir.[161] Kulların fiillerini kapsayan bu irâde karşısında insan, yapıp ettiklerinde mecbur olmayıp özgür irâdesiyle fiillerini kesbeder. Fiiller yaratma cihetinden Allah'a eylem cihetinden kula aittir. İnsanın fiillerini yaparken kendi şuurunda olması, onun özgür bir irâde sahibi olduğunu göstermektedir. Fakat Allah dilemediği sürece insanın bir şeyi istemesinin bir anlamı yoktur. Kul bir işi işlerken onun özgür irâdesinin, Allah tarafından onaylanması gerekmektedir. İnsanın kendi irâdesine bağlı eylemlerini Allah'ın ilm-i ezelîsiyle bilmesi, cebri

[158] Ka'bî'ye göre Allah'ın irâdesi zâtıyla kâim bir sıfat olmamaktadır. O, Allah'ın irâdesini, istemesi anlamında değil de bilgisi doğrultusunda emretmesi olarak görmektedir. Dolayısıyla o, Allah'ın çirkin ve kötü bir şey ile ilgili Allah'a irâdeyi nispet eden âyetleri mecâzî kabul etmektedir. Nitekim ona göre irâde emir anlamına gelir; Allah ise çirkin bir şeyi emretmiş olmaktan münezzehtir. Bkz. Musahanov, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi", s. 89.
[159] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 470.
[160] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 484.
[161] Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhid**, s. 464.

gerektirmemektedir. Çünkü Allah bildiği ve istediği için kul irâde ediyor ve yapıyor değildir; bilakis kulun özgür irâdesiyle yapacağı eylemi Allah bilmekte ve irâde edip yaratmaktadır. Ayrıca Allah'ın insan fiillerine dair bilgisi hükmî/yargısal olmadığı için ona etki etmemektedir.[162] Allah'ın irâdesi ise bilgisinin aksine vasfî değil de hükmî bir özellik taşımaktadır. Zira Allah'ın her bildiği şeyin varlık sahasına çıkması gerekmediği halde tekvînî anlamda irâde ettiği her şeyin var olması gerekmektedir.[163]

B. Zemahşerî'ye Göre İrâde ve Meşîet

Zemahşerî, en genel anlamıyla Allah'ın egemenliği, insanın otonomluğu anlayışına sahip Mu'tezile mezhebine mensup bir kimsedir. Bu sebeple mezhebin temel prensipleri tevhid, adl, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd va'îd, emr-i bi'l-ma'rûf neh'yi ani'l-münkerden ibaret olan usûl-i hamseyi benimsemiş, yeri geldikçe tefsirinde savunmuştur. Bilindiği üzere bu beş esastan biri olan adl prensibi gereği Mu'tezile, Allah'ın yarattıkları hakkında hayır murâd ettiğini, şerri murâd etmediğini söylemiştir. Allah'ın irâdesi Mu'tezile'de aslında tevhîd prensibinden daha çok adl prensibinin altında işlenen bir konudur. Çünkü Allah'ın irâdesi Allah'ın fiili olmaktadır. Allah'ın fiilleri mef'ulleriyle kâim yani âlemle ilişkili olup mutlaka hasen olmalıdır. Bu açıdan Allah ve âlem bağlantısı adl prensibiyle ilgili ele alınmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın irâdesi daha çok adl prensibi kapsamına taşınmıştır. Fakat irâdenin, Allah'ın sıfatlarıyla daha çok ilişkisi olması sebebiyle tevhid prensibi altında da incelenmektedir. Mu'tezile ile özdeşleşmiş salah-aslah ve hüsün-kubuh meseleleri de adl prensibinden doğmuştur. Doğrusu Allah'ın irâdesi konusu Mu'tezile'nin va'd ve va'îd ilkesiyle de ilişkilendirilmiştir. Zemahşerî, bu konuların tamamında mezhebi savunucu bir tutum sergilemiştir.

Bişr b. Mu'temir istisna edilecek olursa Mu'tezilî kelamcıların geneli, irâdenin Allah'ın fiillerinden bir fiil olduğunu söylemiştir. Çünkü onlara göre sıfat dendiğinde zât sıfatları anlaşılır ve zıtlarıyla vasıflanılması caiz olmayan sıfatlar kastedilir. Şöyle ki irâde hakkında söz sahibinin "Allah falanca hususu irâde etmiştir,

[162] Hasan Tevfik Marulcu, "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Isparta: 2014/1), Sayı: 32, s. 17.
[163] Vezir Harman, "İlâhî İlmin İhtiyârî Fiillerle İlişkisi (İnsan İrâdesine Bağlı Fiiller Allah'ın Bilgisine Dahil midir?)", **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, (Türkiye: 2014), c. 12, sayı 2, s. 184.

falanca hususu da irâde etmemiştir. Bir şeyi irâde etmiştir, başka bir şeyi kerih görmüştür." şeklinde cümleler sarf etmesi caiz iken zât sıfatları hakkında böyle cümleler kullanmak caiz değildir. Çünkü örneğin "Allah şu hususu bilir şu hususu bilmez, bir şeyi bilir başka bir şeyi bilmez." gibi cümleleri Allah hakkında kullanmak caiz görülmemiştir.[164] Bu genel anlayışın ötesinde Mu'tezilî imamlar, detaylarda farklı görüşleri benimsemişlerdir.[165]

Kâdî Abdülcebbâr, irâdeyi "zâtın mürîd olmasını gerektiren durum";[166] mürîdi ise "fiilin belirli bir biçimde (vech-i mahsus) olmasını sağlayan kimse"[167] şeklinde tanımlamıştır. O halde her fail için irâdenin söz konusu olması kaçınılmazdır. İrâde olmadan meydana gelen şeyler fiil olarak isimlendirilemezler. Buradan hareketle yere düşen bir yaprak için fiil denemediği gibi yaprak tarafından gerçekleşen bir irâdeden de söz edilemez. Ayrıca Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın irâdesinin varlığı zâtına bağlı değildir. Fiile taalluk etmekle birlikte meydana gelen (hâdis) bir sıfat olmaktadır.[168]

Zemahşerî'nin irâde ile ilgili görüşü kendisine nispet edilen *el-Minhâc fî usûli'd-dîn* isimli eserde açıkça geçmektedir. Şöyle ki o, meânî sıfatları ispat eden Eş'ariyye ve Küllâbiyye'yi[169] eleştirmiş, meânî sıfatların Allah hakkında ispat edilmesinin bir gerekçesi olmadığını dolayısıyla nefyedilmesi gerektiğini savunmuştur.[170] Mürîd'in ne olduğuyla ilgili soruya "kendisinden fiilin [imkânlarından] belirli bir şekilde meydana gelmesi sahih olan kimsedir." şeklinde cevap vermiş, buradan hareketle Allah'ın mürîd olduğunu, zira fiillerinin de belirli bir

---

[164] Belhî, **Makâlât**, s. 255.
[165] Bkz. Belhî, **Makâlât**, s. 255-256.
[166] Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, Kâhire, Mektebet-ü Vehbe, 1988/1408, s. 342.
[167] Kâdî Abdülcebbâr, **Şerh**, s. 431.
[168] Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcabbâr'da İrâde", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2012, s. 70.
[169] Küllâbiyye, sünnî kelâmın doğuşuna zemin hazırlayan âlimlerden Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Basrî'nin (ö. 240/854 [?]) görüşlerini benimseyenlere verilen isimdir. Detaylar için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Küllâb", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), c. XX, s. 156-157.
[170] Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, **el-Minhâc fî usûli'd-dîn**, thk. Abbas Hüseyn İsa Şerefüddîn, San'a, Mekteb-ü Merkezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfî, 2004, s. 7.
[170] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 9.

şekilde meydana geldiğini söylemiştir.[171] Ayrıca Zemahşerî, Allah'ın kendi fiillerini mürîd olması, sehven ve başkasının zoruyla değil de kendi ihtiyarıyla yapması, başkasının fiillerini mürid olması ise onu emretmesi anlamında olduğunu bir görüş olarak aktarmıştır.[172]

Zemahşerî *el-Minhâc*'ın ilgili bölümünde Allah'ın mürîd oluşunu insanın mürîd oluşundan ayırt etmiş insandaki irâdenin kasıt ve meyilden ibaret olduğunu söylemiştir. Ayrıca Zemahşerî, bizim irâde sıfatımızın benzerini Allah'a ispat/nispet eden kişinin, Allah'ın mürîd olmasını hâdis bir sıfata (irâde) bağladığını ve herhangi bir mahalde olmayan bir arazın varlığını kabul ettiğini, ifade etmiştir.[173] Dolayısıyla Zemahşerî, Allah'ın irâdesini bizim irâdemizden ayrı tutmuş; araz olamayacağını, zâid bir mana olarak Allah'a ispat edilemeyeceğini, irâdesinin ihtiyaçtan müstağni olduğunu ve irâdesinin maslahata yönelik olacağını söylemiştir.[174] Bu bağlamda onun, tefsirinde irâdeyi dâima önceleyen müessir bir hikmeti söz konusu etmesi dikkat çekicidir. Nitekim o, tefsirinde Allah'ın emirlerini dahi hikmetine bağlamıştır. Bu açıdan o, hikmeti Allah'ın dilemesi ya da dilememesi hususunda etkili veya engelleyici bir özelliğe sahip, irâdeyi belirleyen bir kavram olarak kullanmıştır. Bu bakış açısıyla o, Allah hakkında kötü iş ya da hata yapma imkânını ortadan kaldırmaktadır.[175] Bir de Allah'ın kötü fiilleri yaratmayacağı meselesi, Mu'tezile tarafından adâlet prensibi çerçevesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Fakat Zemahşerî farklı bir bakış açısıyla hikmeti ve ilmi gereği Allah'ın kötülüğü yaratamayacağını savunmuştur. Bu açıdan Zemahşerî'nin etkin kavramı hikmet olmuştur.[176]

Ayrıca Zemahşerî, Allah'ın kabih fiillerin kabih oluşunu ilm-i ezelîsinde bildiğini, böylesi fiilleri yapmaktan müstağni olduğunu, bu sebeple kabihi yapmayacağını; Allah'ın kabih fiilleri icâdı nasıl mümkün değilse o fiillerin Allah

---

[171] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 9.
[172] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 9; Zemahşerî'nin isim vermeden aktardığı bu görüş İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'ye (ö. 317/929) aittir. Bkz. Belhî, **Makâlât**, s. 255.
[173] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 9.
[174] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 6, 14.
[175] Hilmi Kemal Altun, "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri", (Basılmamış Doktora Tezi), **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2019, s. 110.
[176] Bkz. Hilmi Kemal Altun, "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Kilis: 2019) c. VI, Sayı 11, s. 711-737.

tarafından irâde edilmesi ve onlardan razı olunmasının aynı şekilde mümkün olmadığını, kabihi yapmakla irâde etmek arasında bir farkın bulunmadığını, dile getirmiştir.[177] Çünkü ona göre irâde kalbin fiillerindendir.[178]

Zemahşerî; emir-nehiy, hayır-şer ve ikrâh-irâde gibi kavramlar arasındaki münasebeti şu şekilde kurmaktadır:

Allah'ın emrettiği yalnızca hayır, nehyettiği ise yalnızca şerdir. Bir şeyi emretmek, o işe sevk etmek; bir şeyden nehyetmek ise o işten alıkoymak demektir. Hakîm zat, kerih gördüğü (ikrâh) bir şeye sevk etmeyeceği gibi irâde ettiği bir şeyden de alıkoymaz. Şayet Allah, kulun küfrünü irâde edip imanını kerih görseydi imanı terk etmesini ona emreder, küfrü işlemekten onu nehyederdi. Böylelikle Allah katında kâfir, mümin gibi kendisinden razı olunan bir kimse olurdu. Zira hem mümin hem de kâfir Allah'ın kendisi hakkında irâde ettiğini tahsil etmiştir.[179]

Buradan anlaşılmaktadır ki Zemahşerî'ye göre irâde kavramı, rıza ve arzuyu gerektirmektedir. Zirâ o, ikrâhı karşıt kavram olarak tayin etmiş, küfrün irâde edilmesi durumunda razı olunan bir şey olacağını açıkça ifade etmiştir.

Zemahşerî, Allah'ın irâdesinin, şeyin vücûdunu zorunlu olarak gerektirmeyeceğini sorulan soruya analoji yoluyla verdiği cevapla ileri sürmektedir. İddia şudur: "Bir kral tebasından bir şey isteyip (irâde) onlar da bu isteği yerine getirmediğinde bu durum nasıl ki o kralın za'fiyetini gösteriyorsa Allah da kullarından bir şey irâde ettiğinde ve o kullar da o şeyi yapmadığında aynı şekilde bu da Allah'ın za'fiyetini gösterir." Bu iddiaya Zemahşerî öncelikle 'emir' kavramı üzerinden nakz yaparak cevap vermiştir. Getirdiği nakz izahatıyla birlikte şu şekildedir: Allah, Kur'ân-ı Kerîm'de defaatle kullarına emretmiş ve nehyetmiştir. Bu emir ve nehiylerin gereği, kullar tarafından çoğu defa yapılmamaktadır. Emirleri yerine getirilmeyen bir zat olarak Allah'ın za'fiyeti nasıl ki mevzubahis edilmemiştir; o halde irâdesinin gerçekleşmemesi üzerinden za'fiyeti evleviyetle mevzubahis edilmemelidir. Çünkü emir, irâdeden daha sonra meydana gelen bir şey olup her emir içlemi itibariyle irâdeyi

[177] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 11-12.
[178] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 13.
[179] Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 12.

de gerektirir. Ayrıca Zemahşerî, Allah hakkında za‘fiyetin, ancak irâdenin icbar ile olmasıyla birlikte o şeyin meydana gelmemesi durumunda mümkün olacağını söylemiştir. Tıpkı Allah'ın kendi fiilini irâde etmesinin ardından fiilinin meydana gelmemesi örneğinde olduğu gibi. Buradan hareketle o, kulun fiilini irâde etmesi durumunda ihtiyarıyla kulun o fiili yerine getirmemesi, Allah hakkında acziyet ve za‘fiyet ifade etmediğini söylemiştir.[180]

Zemahşerî, meşîet kavramıyla ilgili de mezhebinin gereği bir tavır almıştır. Örneğin o, "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ" "Eğer Rabbin dileseydi (meşîet), yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?" (Yûnus 10/99) şeklindeki âyet-i kerîmenin tefsirinde meşîeti, icbâr ve zorlama yollu bir meşîet olarak yorumlamıştır.[181] Nitekim âyet-i kerîmenin fehvasınca insanların imânı bütünüyle Allah'ın meşîetine bağlanmış oluyor. Üstelik لَوْ edatıyla böyle bir meşîetin olmadığı ifade edilmiş; yani Allah insanların bütünüyle iman etmesini meşîet etmemiş oluyor. Hâlbuki Mu‘tezile'ye göre salâh-aslah olanı yaratmak Allah'a vacip olduğu gibi dilemek de Allah'a vaciptir. Bu sebeple Allah'ın yeryüzünde bulunanların tamamının imanını dilemesi gerekirken âyet-i kerîme aksine dilemediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla Zemahşerî, âyet-i kerîmeyi mezhebe uygun bir tevil olarak 'tamamının imanını icbârî bir şekilde dileseydi' şeklinde yorumlamış, Allah'ın, kulların kendilerine ait ihtiyarlarıyla imanlarını dilemiş olduğunu ve bu sebeple Allah'ın muradı kapsamına giren herkesin imanının gerekmeyeceğini ifade etmiştir. Zemahşerî'nin, *el-Keşşaf*'ta benzer âyetlerin tamamında aynı yorumu yaptığı görülmektedir.

Çalışma konusunun daha sağlıklı ele alınabilmesi için Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin Allah'ın irâde ve meşîetiyle ilgili görüşlerinin karşılaştırılması yerinde olacaktır.

[180] Bkz. Zemahşerî, **el-Minhâc**, s. 12.
[181] Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl**, thk. Halil Memun Şeyhâ, Beyrut, Dâru'l-ma‘rife, 1430/2009, s. 474.

C. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin Meşîetle İlgili Görüşlerinin Karşılaştırılması

Burada zat-sıfat ilişkisi, irâde sıfatının ezelî oluşu, kulun irâdesiyle ilişkisi ve çirkin-kötü-masiyete tealluku gibi yönlerden tarafların irâdeye bakışları ele alınacaktır.

Mâtürîdî'ye göre irâde sıfatı, ilim ve kudret sıfatlarından ayrı zâta zait fakat zât ile kâim (zâtî) ezelî ve kadîm bir sıfattır. Meşîet ile aynı anlamda müteradif bir kavram olarak kullanılmıştır. Zemahşerî'ye göre ise irâde sıfatı, Allah'ın zatına zâit bir sıfat değildir. Allah, bir irâde sıfatıyla değil, doğrudan zatıyla mürîddir. Allah'ın mürîd oluşunu, 'kendisinden fiilin -mümkün seçenekler içinden- belirli bir şekilde (vech-i mahsus) meydana gelmesi sahih olan kimsedir.' şeklinde izah etmiştir. Ona göre irâde bir fiil olmakla mahlûktur; çünkü Mu'tezile'ye göre zât sıfatları Allah'tan nefyedilmesi mümkün olmayan ve zât üzerine zâit görülmeyen sıfatlardır. İrâdenin kazayla (sehven) ve baskı altında olmadan yapmak anlamıyla Allah'a her zaman nispet edilebileceğini söyleyen Mâtürîdî her ne kadar ademî bir sıfattan bahsediyormuş gibi görünse de özünde o, bu anlamıyla irâdenin ancak vücûdî bir sıfatla mümkün olacağı görüşündedir. Buna karşılık Zemahşerî, meânî sıfatları Allah'a isnad etmenin bir gerekçesi olmadığını dolayısıyla nefyetmek gerektiğini savunmuştur. Bu itibarla Mâtürîdî'nin irâde sıfatına bakışı Mu'tezile'ye zahiren benzerlik göstermekte fakat özüyle farklılık arz etmektedir.

Ayrıca Zemahşerî, kadîm irâde anlayışının çelişkiyi doğuracağını; bu sebeple reddedilmesi gerektiğini düşünmektedir. Şöyle ki Eş'arî ve Neccâr Allah'ın irâdesini ezeli kabul etmiş, Zemahşerî ise irâdeyi ezelî kabul etmenin, Allah'ın masiyetleri de mürîd olduğunu söylemeyi gerektireceğini dile getirmiştir. Zira irâde ezelî olsaydı seçim söz konusu olamaz; irâdenin taat ve masiyet her şeyi kuşatması gerekirdi. Bu da Allah'ın aynı anda bir şeyi hem mürîd hem de kârih olması anlamına gelir ki iki zıttın aynı anda irâde edilmesi demek olur. Bu da imkânsızdır. İmkânsızı doğuracak şeyin kendisi de imkânsız olacağından Allah'ın irâdesi kadîm olamaz. Diğer taraftan sürekli irâde sahibi olmak, Mu'tezile açısından Allah'ın meydana gelen hiçbir şeyi kerih

görmemesi anlamına gelir ki bu da ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Nitekim onlara göre Allah'ın irâde ettiği her şey hasen/güzel/iyi olmak zorundadır.

Mâtürîdî'ye göre kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılmış olması irâde edilmiş olmasını da gerektirmektedir. Bu bakış açısıyla özgür irâdeye halel gelmeyeceğini, kulun özgür irâdesiyle meylettiği fiilini -Allah'ın irâde ve yaratmasıyla- kendi bünyesine kesp edeceğini savunmuştur. Bu anlamda irâdenin, mahlûkatı arasında bulunan kullarının fiillerini îcâd ederken başkası tarafından baskı altında bulunmama ve (sehven) kazayla yapmama anlamını kastetmektedir. Zemahşerî'ye göre ise Allah'ın insanın fiillerini yaratması söz konusu olamayacağı gibi irâde etmesi de söz konusu değildir. İnsan, Allah'ın hiçbir türlü müdâhil olmadığı özgür bir irâdeyle eylemlerini kendisi yaratmaktadır. Ona göre aksi durumda özgür bir irâdeden bahsedilemez.

Mâtürîdî'ye göre irâde; iyi, güzel, hayır, taat vb. şeylere taalluk ettiği gibi kötü, çirkin, şer ve masiyet benzeri şeylere de taalluk etmektedir. Fakat Allah kötülük ve masiyet barındıran hususları emretmez ve bunlardan asla razı olmaz. Bu sebeple emrettiği, razı olduğu ve sevdiği şeyler yalnızca iyi ve taat olmaktadır. Yaratmasının iyi-kötü her şeyi kuşatması ve her fiilin muhakkak öncesinde irâdeyi gerektirmesine binâen irâde de aynı şekilde iyi-kötü her şeyi kuşatmıştır. Hikmet gereği kötülüğü emretmeme konusunda hem fikir olan Zemahşerî ise kötülüğü irâde etmenin Allah'a nispet edilmesini de uygun görmemiştir. Zira ona göre bir şeyi başkasından irâde etmek aynı zamanda onu emretmek anlamını ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre irâde, kapsadığı anlam itibariyle rıza ve arzuyu gerektirmektedir. Şöyle ki o ikrâhı karşıt kavram olarak tayin etmiş, küfrün irâde edilmesi durumunda razı olunan bir şey olacağını açıkça ifade etmiştir. Ayrıca ona göre emir, irâdeden daha sonra meydana gelen bir şey olup her emir kaspadığı anlam itibariyle irâdeyi de gerektirir. Allah'ın yalnız iyi ve tâat olanı irâde etmesi görüşü Mu'tezile'nin adl prensibine dayanmaktadır. Bu prensip gereği Allah, yalnız hayrı ve iyiyi murâd eder. Nitekim Allah'ın irâdesi Allah'ın fiili olmaktadır. Allah'ın fiilleri mef'ulleriyle kâim yani âlemde tecessüm etmiş olup mutlaka hasen olmalıdır. Bu açıdan Allah ve âlem bağlantısı adl prensibiyle ilgili ele alınmaktadır.

Mâtürîdî, Allah'ın kâfirin küfrünü irâde etmesinin zulüm olmadığını; bilakis Allah'ın olacağını ezelde bildiği bir şeyin olmasını irâde etmesinin adâlet olduğunu dile getirmiştir. O bu görüşünü, Allah'ın irâdesinin iyi-kötü her şeyi kuşatması düşüncesi üzerine bina etmiştir. Buna göre Allah ya kulunun fiiline uyumlu bir irâde gösterip onu fiiline göre hesaba çekecektir ki adâletli olan da budur. Ya da fiilinin aksini irâde edip fiilinin meydana gelmesine mani olduğu halde yine yapmadığı fiili üzerinden hesaba çekecektir. Bu ikinci durum söz konusu olsaydı zulüm söz konusu olurdu. Hâlbuki Allah, o kişinin yapmadığı bir şeyden dolayı hesaba çekilmesini değil de gerçekleştirdiği fiiline karşı ceza vermeyi irâde etmiştir. Zemahşerî'ye göre Allah, ilm-i ezelîsinde kabîh fiilleri bilmekte olup böylesi fiilleri yapmaktan müstağnidir. Allah bu tür fiilleri yaratmayacağı gibi irâde de etmez ve bu fiillerden razı olmaz. Ayrıca Zemahşerî, iyi olsun kötü olsun kulun fiillerinin Allah tarafından yaratılması ve irâde edilmesinin kulun bağımsız irâdesini gölgeleyeceğini düşünmüş bu sebeple böylesi bir irâdeyi tümüyle reddetmiştir.

Burada Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin Allah'ın irâdesiyle ilgili görüşleri ana hatlarıyla karşılaştırılmıştır. Tezin temel konusu olan irâde ve meşîetle ilgili âyet-i kerîmelerin tefsirleri, burada aktarılan bakış açısı üzerinden daha kolay anlaşılacak ve daha tutarlı mukayese edilecektir.

II. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Tasnîfi

Çalışmamız, irâde ve meşîet âyet-i kerîmelerine odaklanıp Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin tefsirlerini karşılaştırmayı özellikle dilbilim merkezli açıklamaları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında kelâmcıların Allah'ın irâdesi ve meşîeti bağlamında delil olarak kullandıkları belli âyet-i kerîmeler ile yetinilmeyip Kur'ân'da irâde ve meşîetle ilgili âyetlerin tamamı, bağlamı da göz önünde bulundurularak incelenecektir. Fakat çalışmada kelâm ilmiyle ilişkisinin bulunması bakımından Kur'an'daki kullanımların tamamı değil de yalnız Allah'a izafe edildigi ve kelâmî problematiklerle ilgisi ölçüsünde kula izafe edildiği yerler ele alınacaktır. Bu sayede bütüncül bakış elde ederek Kur'ân'ın konuyla ilgili ana fikrine ulaşılmak istenmektedir. Lakin çokluğu nedeniyle birbirinin benzeri olan bu tür âyetlerin sınıflandırılması gerekmektedir.

Âyetlerin, birbirinden farklı birçok tasnife tabi tutulması mümkündür. Burada yalnızca üç açıdan tasnif yapılacaktır. İlk olarak bu kavramlar kullanıldığı yer itibariyle farklı anlamlara sahip olduğundan bu anlamların baştan tespit edilip bilinmesi âyetlerin karşılaştırılmasında yaşanacak kavramsal kargaşayı önleyecektir. Bu sebeple irâde ve meşîet kavramlarının kazandığı anlamlar itibariyle bir tasnif yapılacak ve her birine âyetlerden örnekler sunulacaktır. İkinci olarak irâde ve meşîetin öznesi açısından âyetler tasnif edilecektir. Nitekim Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında olmasa da öznesi üzerinden yürütülen bir tartışma da söz konusudur. Üçüncü ve son olarak çalışmanın dilbilimle ilişkisi dolayısıyla planın oluşması ve sınırlarının belirlenmesi açısından en önemlisi ise irâde ve meşîet kavramlarının geçtiği cümle türleri itibariyle tasnif yapılacaktır. Cümle türleri üzerinden yapılacak tasnif âyetlerin karşılaştırılmasını örnekler üzerinden daha tasarruflu hale getireceği için işlevsel olacağı umulmaktadır.

A. İrâde ve Meşîet Kavramlarının Kur'ân-ı Kerîm'de Kullanılan Farklı Anlamlarına Göre Tasnifi

Kur'ân-ı Kerîm'de irâde ve meşîet ile anlam açısından yakın ilişkisi bulunan birçok kavram vardır. Bunlar içerisinden (الْاخْتِيَار) ihtiyar, (الْاصْطِفَاء) ıstıfâ, (الْاجْتِبَاء) ictibâ, (الإِيثَار) îsâr ve (الإِذْن) izn gibi kavramların geçtiği âyetler bir çalışmanın sınırlarını aşacağı için bu çalışmada incelenmeyecek; yalnızca irâde, meşîet ve türevlerinin geçtiği âyetler ele alınacaktır. Bu kadarıyla bile 400 civarında âyet-i kerîme mevcuttur. Bu âyetlere bakıldığında kavramların aldığı anlam farklılıkları görülmektedir. İrâde ve meşîet kavramlarının her birinin ayrı başlık altında incelenmesi imkân dâhilinde görünse de içiçe oluşu dolayısıyla bu kavramları bir arada ele almaktan kaçınmak mümkün değildir. Bu sebeple anlam haritasının ancak detaylı bir inceleme sonucu çıkarılabileceği bu kavramların, geneline bakıldığında tekvînî

irâde,[182] teşrîi irâde,[183] istemek/talep etmek,[184] varlık sahasına çıkarmaya karar verme,[185] arzulamak,[186] kasdetmek,[187] tercih etmek[188] anlamları taşıdıkları görülmektedir. Âyetlerin karşılaştırılması esnasında yer yer bu anlam farklılıklarına değinilecektir.

B. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Öznesi İtibariyle Tasnifi

Kur'ân-ı Kerîm'de irâde ve meşîetin öznesi bir âyette cansız varlık,[189] diğer âyetlerin tamamında ise Allah ve kullar olarak geçmektedir. Bu âyet-i kerîmelere bakıldığında öznesi açısından üç farklı şekilde olduğu görülür.[190] Birincisi, irâde ve meşîetin açık bir şekilde Allah'a (c.c) nispet edildiği âyet-i kerîmelerdir.[191] Bu âyetlerde hem bağlam hem cümle yapısı gereği özne "Allah" olmaktadır, aksi

[182] Tekvînî irâde: bir şeye taalluk ettiğinde o şeyin hemen meydana gelmesini gerektiren irâdedir. Örneğin, "Rabbin şüphesiz **irâde ettiği** şeyi kolaylıkla yapabilen ve yerine getirebilendir." (Hûd, 11/107); "Allah bir şeyi **dilediği** zaman, onun buyruğu sadece o şeye *'ol'* demektir; o da hemen olur." (Yâsîn, 36/82) ve benzeri âyeti kerimeler bu kabildendir.

[183] Teşrîi irâde: Yasama ile ilgili Allah'ın bir şeye dair sevgi, rızası ve emretmesi anlamındaki irâdedir. Buna dinî irâde de denmiştir. Bu anlamıyla Allah'ın irâde ettiği hususun meydana gelmesi gerekmemektedir. Örneğin, "Allah size kolaylık **diler**, zorluk **dilemez**." (Bakara, 2/ 185); "…Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak **istemez**, fakat O sizi tertemiz kılmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak **ister** ki şükredesiniz." (Mâide 5/6) ve benzeri âyeti kerimeler bu kabildendir.

[184] "Ateşten çıkmak **isterler**, fakat onlar oradan çıkacak değillerdir. Onlar için devamlı bir azap vardır." (Mâide 5/37) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[185] "Allah kimi doğru yola iletmek **isterse** onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak **isterse** göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir." (En'âm 6/125) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[186] "Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranıza düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak **ister/arzular**. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?" (Mâide 6/91) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[187] "… Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak **istemiyorum/kast etmiyorum**. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek **istiyorum/arzuluyorum**." (Hûd 11/88) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[188] "Yeryüzünde savaşırken, düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Geçici dünya malını **istiyorsunuz/tercih ediyorsunuz**, oysa Allah ahireti kazanmanızı **ister**. Allah Güçlü'dür, Hakim'dir." (Enfâl 8/67) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[189] "…yıkılmayı irâde eden/meyleden duvar…" (Kehf 18/77)

[190] İrâde ve meşîetin ayrı ayrı ele alınması suretiyle öznesi baz alınarak yapılabilecek farklı bir taksim için bkz. Sıtkı Gülle, "Erken Dönem Tefsirlerinde Meşîet ve İrâde Kavramları", **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, (Bişkek: 2009), sayı 7-8, s. 44-45.

[191] "Göklerin ve yerin mülkü (hükümranlığı) Allah'ındır. O, **dilediğini** yaratır. **Dilediğine** kız çocukları, **dilediğine** erkek çocukları verir." (Şûrâ 42/49), "… O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut)lardan dolu indirir de onu **dilediğine** isabet ettirir, **dilediğinden** de geri çevirir. Bu bulutların şimşeğinin parıltısı neredeyse gözleri alacak." (Nûr 24/43) ve benzeri âyet-i kerimeler.

düşünülemez. İkincisi, açık bir şekilde kula nispet edilen âyet-i kerîmelerdir.[192] Bu âyetlerde de irâde ve meşîetin öznesinin "Allah" olması mümkün değildir. Üçüncüsü Allah'a (c.c) nispet edilmesi yönünde baskın ve yaygın bir temayül olmakla birlikte gramatik olarak kula nispet edilmesi de mümkün olan âyet-i kerîmelerdir.[193] Bu tür âyet-i kerîmelerde, mezkûr irâde ve meşîetin öznesi genelde Allah (c.c) olarak kabul edilmiştir. Buna göre anlam örneğin, "يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ" (Fetih 48/14) âyetiyle ilgili "Allah kullarından bağışlamayı dilediği kimseyi bağışlar." şeklinde olmaktadır. Nahvî kurallar gereği meşîetin öznesinin kul kılınması da câiz görülmüştür. Buna göre aynı âyet "Allah kullarından bağışlanmayı dileyen kimseyi bağışlar" şeklinde anlaşılabilmektedir.

Her halukarda Allah'a veya kula nispet edilen meşîetin mahiyetinin, ilim ve hikmet ile ilişkisinin ve özgür irâdeye etkisinin iyi kavranması gerekir. Aksi halde bir takım çelişkilerin ortaya çıkması muhtemeldir. İlâhî hitabın, bu kavramlar çerçevesinde doğru ve tutarlı biçimde değerlendirilmesi konuyla ilgili tartışmalara katkı sağlayacaktır. Bu açıdan iki müellifin âyetlerle ilgili görüşleri ve karşılıklı incelenmesi önem arz etmektedir.

C. İrâde ve Meşîet Âyetlerinin Cümle Farklılıkları Üzerinden Tasnifi

İrâde ve meşîet âyetlerinin cümle türleri açısından tasnifi çok kompleks bir yapı arz etmektedir. Konunun sistematik bir şekilde ele alınması bu tasnifin doğru bir şekilde yapılmasıyla mümkündür. Allah'ın dilemesi ve bu dileme karşısında insan irâdesinin rolü meselesini doğrudan ilgilendiren kavramlar olarak irâde ve meşîet kavramlarını merkeze koymak ve bu kavramların öznesini tasnifin ikincil unsuru kılmak son olarak da yüklemli ve koşullu cümle türlerini alt unsur olarak tayin etmek tercih ettiğimiz tasnif

[192] "De ki: 'Hak, Rabbinizdendir. Artık **dileyen** iman etsin, **dileyen** inkâr etsin.' … " (Kehf 18/29), "O, âlemler için, içinizden dürüst olmak **isteyenlere**, ancak bir öğüttür." (Tekvîr 81/28) ve benzeri âyet-i kerimeler.

[193] "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. O, **dilediğini/dileyeni** bağışlar, **dilediğine/dileyene** ceza verir. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Fetih 48/14), "Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse, ameli iyi olan kimse gibi mi olacaktır? Şüphesiz Allah **dilediğini/dileyeni** saptırır, **dilediğini/dileyeni** hidâyete erdirir. ..." (Fâtır 35/8) ve benzeri âyet-i kerimeler.

olacaktır. Şunu da ifade etmek gerekir ki bu tasnifte Türkçe cümle yapıları yerine ilgili âyetlerdeki Arapça cümle yapıları esas alınacaktır. Bu tasnif sayesinde benzer âyet-i kerîmeleri tek tek ele alma ihtiyacı duyulmadan genel değerlendirmeler yapılacaktır. Fakat benzer âyetlerde çalışmanın odağındaki iki müfessirin farklı yorum veya bakış açıları söz konusu olursa ilgili âyete referansla bu yorum ve bakış açısı yerinde aktarılacaktır. Bununla birlikte kavramların ve cümle yapılarının iç içeliği dolayısıyla yer yer kavramlar ve farklı âyetler arası geçişlerin olması kaçınılmazdır. Ayrıca tasnif üzerinden yapılacak karşılaştırmada tasnif dışı dilbilimsel yorumlar söz konusu olursa âyetin tasnifteki yerinde o yorumlar ele alınacaktır. Bu tasnifte aşağıdaki metot izlenecektir.

1- Öncelikle âyetlerin tasnifinin yapıldığı kısımda âyetlerin Arapçası verilmeyecek, yalnız örnek bir âyetin meali verilecektir. Benzer âyetlerin tamamı sûre ismi, numarası ve âyet numarasıyla dipnotta sunulacaktır. Fakat karşılaştırmaların yapıldığı kısımda karşılaştırma yapılacak âyetlerin Arapçası ve meâli baştan zikredilecektir. Benzer yorumlar dipnotta belirtilecektir.

2- Tasnifte birbiri yerine kullanılabilen irâde ve meşîet kavramlarının ayrımı dikkate alınacaktır. Bu ayrım göz önünde bulundurulup iki kavram arasındaki farkın daha iyi kavranması için biri diğerinin ardı sıra getirilecektir. Bunlar temel kavramlar olup ihtiyar, ıstıfa, ictibâ, îsâr ve izn gibi kavramlar plan içinde tutulmayacaktır. Fakat gerekirse çalışmada bu ikincil kavramların geçtiği âyetlere değinilecektir.

3- İrâde ve meşîetin öznesi ikinci tasnifte aktarıldığı üzere dikkate alınacaktır. Buna göre öznesi Allah olanlar ve öznesi kul olanlar veya ikisine de ihtimalli olanlar ayrı değerlendirilecektir. Fakat öznesinin Allah olduğu açık olan yerlerde dilin imkânlarından hareketle zorlama yorumlara girilmeyecektir. Bu ayrım, Allah'ın hidâyeti ve dalâleti konusunda Allah ve insan irâdelerinin ilişkisi açısından önem arz etmektedir.

4- Yukarıdaki hususlar göz önünde tutularak âyetler yüklemli ve şartlı (koşullu) cümleler, irâde ve meşîetin ispat veya nefyedildiği (müsbet-menfî/olumlu-olumsuz) cümleler, hamilli cümlelerde irâde ve meşîetin cümle-i kübrâ (temel cümle)

içerisinde sıla cümlesi olarak kullanıldığı cümleler,[194] şartlı cümlelerde şart edatından kaynaklı ortaya çıkan cümleler tasnifte dikkate alınacaktır. Ayrıca şartlı ara cümleler, istifhamlı ve Allah'ın meşîetinin istisna edildiği kullanımlar tasnifte yerini alacaktır. Buna göre şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır.

1. Öznenin Allah Olduğu Cümle Türleri

- **İrâde'nin Olumlu-Olumsuz Allah'a Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler**

Örnek:

"Allah sizin hakkınızda kolaylık **murâd** ediyor güçlük çekmenizi **murâd** etmiyor" (Bakara 2/185)[195]

- **İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Soru Cümleleri**

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nispet edilen irâdenin soru cümlesinde yüklem olduğu üç âyet vardır. Âyetler:

"Bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü **murâd** edildi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı **diledi**?" (Cin 72/10)

"Kâfir olanlara gelince: Allah böyle misal vermekle ne **murâd eder**? derler." (Bakara 2/26) (Müddessir 74/31)

- **İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri**

Bu tür cümleler kendi içinde مَنْ'in sılası ve مَا'nın sılası olmak üzere iki çeşittir. Kur'ân-ı Kerîm'de مَنْ'in sılası olarak açık bir şekilde öznesi Allah olan yalnız "Her kim bu çarçabuk geçen dünyayı dilerse ona, yani **dilediğimiz** kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen veririz…" (İsrâ 17/18) âyeti vardır. Diğer yandan "İşte böylece biz o Kur'ân'ı açık seçik âyetler halinde indirdik. Gerçek şu ki Allah **dilediği**/dileyen (!)

[194] Sıla cümleleri, cümlede ism-i mevsûle râci zamirin ihtimalli olması durumunda öznenin tayini hususu da ihtimalli olacağı için tasnif içinde özel yerini almıştır.
[195] Benzer âyetler için bkz. Olumlu Cümleler: (Âl-i İmrân 3/176) (Nisâ 4/26-28) (Mâide 5/ 6, 49) (Enfâl 8/7, 67) (Tevbe 9/55, 85) (Kehf 18/82) (Kasas 28/5) (Ahzâb 33/33); Olumsuz Cümleler: (Âli İmrân 3/108) (Mâide 5/6, 41) (Mü'min 40/31) (Zâriyât 51/57).

kimseyi doğru yola sevkeder.” (Hac 22/16) âyetinde مَنْ’in sılası olan irâde fiilinin öznesi zâhiren Allah olup gramatik olarak kul olmaya da ihtimallidir.

مَا’nın sılası olarak gelene örnek: “Allah **dilediğini** yapar.” (Bakara 2/253).[196]

- **Meşîet’in Allah’a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri**

Bu tür cümleler de kendi içinde مَنْ’in sılası ve مَا’nın sılası olmak üzere iki çeşittir.

مَنْ’in sılası olarak gelene örnek:

“Allah'ın kullarından **dilediği kimseye** peygamberlik ihsan etmesini kıskandıkları için Allah'ın indirdiğini (Kur'an'ı) inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü bir şeydir!” (Bakara 2/90)[197]

مَا’nın sılası olarak gelene örnek:

“O’nun [bildirmeyi] **dilediği şeyin** dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.” (Bakara 2/255[198]

- **Meşîet’in Allah’a Nispet Edildiği Fakat Kula Nispetinin de Mümkün Olduğu Sıla Cümleleri**

Bu tür cümlelerde ism-i mevsûl مَنْ olduğundan, sıla cümlesinde ism-i mevsûle râcî olması gereken zamirin fâil ya da mefûl zamiri olması muhtemel olduğundan meşîetin faili dilin imkânları gereği kul da (!) olabilir. Örnek:

[196] Benzer âyetler için bkz. (Mâide 5/1) (Hûd 11/107) (Hac 22/14) (Burûc 85/16).
[197] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/105, 212, 247, 261, 269) (Âl-i İmrân 3/26, 27, 37, 73, 74, 129, 179) (Mâide 5/18, 40) (En‘âm 6/83) (A‘râf 7/128, 155, 156) (Yûsuf 12/56, 76, 110) (Ra‘d 13/13, 26) (İbrâhîm 14/11) (Nahl 16/2) (İsrâ 17/30) (Enbiyâ 21/9) (Nûr 24/21, 35, 38, 43) (Neml 27/87) (Kasas 28/82) (Ankebût 29/21, 62) (Rûm 30/5, 37, 48) (Sebe’ 34/36, 39) (Fâtır 35/22) (Zümer 39/52, 68) (Mü’min 40/15) (Şûrâ 42/8, 12, 13, 19, 49- 52) (Fetih 48/14, 25) (Haşr 59/6) (İnsân 76/31)
[198] Benzer örnekler için bkz. (Bakara 2/251) (Âl-i İmrân 3/40, 47) (Mâide 5/17) (En‘âm 6/133) (Yûsuf 12/100) (Ra‘d 13/39) (İbrâhîm 14/27) (İsrâ 17/18) (Hac 22/5, 18) (Nûr 24/45) (Kehf 18/39) (Kasas 28/68) (Rûm 30/54) (Fâtır 35/1) (Zümer 39/4) (Şûrâ 42/27, 49, 51) (İnfitâr 82/8)

"De ki: Doğu da batı da Allah'ındır. O **dilediği kimseyi**/dileyen kimseyi doğru yola iletir."[199]

- **İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler**

Bu tür cümlelerde şart edatı farklılığından cümle farklılıkları doğmaktadır. Nahiv ve belâgat ilminde anlatıldığı üzere her şart edatının kendine mahsus bir anlamı vardır. Bu anlamları ifade etmek için farklı cümlelerde farklı edatlar kullanılmıştır.

Şart edatının مَنْ olduğu cümleye örnek:

"Allah'ın, fitneye düşmesini **dilediği** kimse için Allah'a karşı senin elinden bir şey gelmez." (Mâide 5/41)[200]

Şart edatının إِنْ olduğu cümleye örnek:

"De ki: Öyleyse Allah, Meryem oğlu Mesîh'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek **ister ise** Allah'a kim bir şey yapabilecektir." (Mâide 5/17)[201]

Şart edatının إِذَا olduğu cümleye örnek:

"Allah bir topluma kötülük **dilediği zaman** artık onun için geri çevrilme diye bir şey yoktur." (Ra'd 13/11/)[202]

Kur'ân-ı Kerîm'de şart edatı لَوْ olduğu halde irâde fiilinin şart cümlesi olduğu iki yer vardır. Bu iki yerde de لَوْ edatı irâde edilenin mümkün olmadığı hususlar için getirilmiştir. Âyetler:

"Eğer bir eğlence edinmek **isteseydik**, onu kendi tarafımızdan edinirdik. (Bu irademizin eseri olurdu. Ama biz (bunu) yapanlardan değiliz." (Enbiyâ 21/17)

---

[199] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/213, 272,) (Âl-i İmrân 3/13,) (Nisâ 4/48, 49, 116) (En'âm 6/ 88) (Tevbe 9/15, 27) (Yûnus 10/25, 107) (Ra'd 13/27) (İbrâhîm 14/4) (Nahl 16/93) (Nûr 24/46) (Kasas 28/56) (Fâtır 35/8) (Zümer 39/23) (Şûrâ 42/8) (Necm 53/26) (Hadîd 57/21, 29) (Cum'a 62/4) (Müddessir 74/31)

[200] Benzer âyetler için bkz. (En'âm 6/125)

[201] Benzer âyetler için bkz. (Yûnus 10/107) (Hûd 11/34) (Ahzâb 33/17) (Yâsîn 36/23) (Zümer 39/38) (Fetih 48/11)

[202] Benzer âyetler için bkz. (Nahl 16/40) (İsrâ 17/16) (Yâsîn 36/82)

“Eğer Allah bir evlât edinmek **isteseydi**, elbette yarattıklarından dilediğini seçerdi. O yücedir. O, tek ve kahhâr olan Allah’tır.” (Zümer 39/4)

- **Meşîet’in Allah’a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler**

Bu tür cümlelerde de şart edatı farklılığından anlamı etkileyen cümle farklılıkları doğmaktadır.

Şart edatının إِنْ olduğu cümleye örnek:

“Ey insanlar! Allah **diler ise** sizi yokluğa gönderip başkalarını getirir; Allah buna kadirdir.” (Nisâ 4/133)[203]

Şart edatının مَنْ olduğu cümleye örnek:

“Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir.” (En‘âm 6/39)

Şart edatının إِذَا olduğu cümleye örnek:

“Onları biz yarattık; onların yaratılışını sapasağlam yaptık. **Dilediğimiz zaman** (kendilerini yok eder) yerlerine benzerlerini getiririz.” (İnsân 76/28)[204]

Şart edatının كَيْفَ olduğu cümleye örnek:

“Rahimlerde sizi **dilediği gibi** şekillendiren O’dur. O’ndan başka ilâh yoktur. O mutlak güç ve hikmet sahibidir.” (Âl-i İmrân 3/6)[205]

Kur’ân-ı Kerîm’de şart edatı لَوْ olduğu halde meşîet fiilinin şart cümlesi olduğu âyetlerde üçü hariç[206] tamamında söz sahibi Allah’tır. Bu âyetlerin tamamında لَوْ edatı meşîet edilenin mümkün olduğu hususlar için getirilmiştir. Örnek:

[203] Benzer âyetler için bkz. (En‘âm 6/133) (İsrâ 17/54, 86) (Furkân 25/10) (Şuarâ 26/4) (Sebe’ 34/9) (Fâtır 35/16) (Yâsîn 36/43) (Şûrâ 42/24, 33)
[204] Benzer âyetler için bkz. (Abese 80/22)
[205] Benzer âyetler için bkz. (Mâide 5/64) (Rûm 30/48)
[206] Mezkûr 3 âyet: (En,âm 6/148) (Nahl 16/35) Zuhruf 43/20)

"Allah **dileseydi** elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Allah şüphesiz her şeye kadirdir." (Bakara 2/20)[207]

- **Allah'a Nispet Edilen Meşîet'in Şartlı Ara Cümle Kullanımı**

Bu tür cümlelerde -inşaallah- (şayet Allah dilerse) şeklinde bir kullanım söz konusudur. Bu kullanım literatüre "istisnâ" ismiyle geçmiştir. Örneğin imanda istisnâ meselesi bu kullanımı konu edinmektedir. Örnek:

"(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi anlayamadık. Biz, **-inşaallah-** emredileni yapma yolunu buluruz, dediler." (Bakara 2/70)[208]

- **Allah'a Nispet Edilen Meşîet'in İstisnâlı Cümlede Kullanımı**

Bu sınıfta yer alan âyetlerden İnsân 76/30 ve Tekvîr 81/29 âyetleri kuldan meşîeti nefyedip Allah'a ispat etmekle ayrı bir önemi haizdir. Örnek

"Ben sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim'in bir şey dilemesi hariç." (En'âm 6/80)[209]

2. Öznenin Kul Olduğu Cümle Türleri

- **İrâde'nin Olumlu-Olumsuz Kula Nispet Edildiği Basit Yüklemli Cümleler**

Bu sınıf altında irâdenin şeytana ve kullara nispet edilmesiyle ilgili âyetler mevcuttur. Nesnesine göre bazı âyetlerde irâde ispat edilmiş diğer bazısında ise nefyedilmiştir.

İrâdenin ispat edildiği cümleye örnek:

---

[207] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/220, 253) (Nisâ 4/90) (Mâide 5/48) (En'âm 6/35, 107, 112, 137, 149) (A'râf 7/100, 155, 176) (Yûnus 10/16, 99) (Hûd 11/118) (Ra'd 13/31) (Nahl 16/9, 93) (Mü'minûn 23/24) (Furkân 25/45, 51) (Secde 32/13) (Yâsîn 36/47, 66, 67) (Fussilet 41/14) (Şûrâ 42/8) (Zuhruf 43/60) (Muhammed 47/4, 30) (Vâkıa 56/65, 70)

[208] Benzer âyetler için bkz. (En'âm 6/41) (Tevbe 9/28) (Hûd 11/33) (Yûsuf 12/99) (Kehf 18/69) (Ahzâb 33/24) (Şûrâ 42/29) (Fetih 48/27)

[209] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/255) (En'âm 6/111, 128) (A'râf 7/89, 188) (Yûnus 10/49) (Hûd 107, 108) (Yûsuf 12/76) (Kehf 18/24) (Neml 27/87) (Sâffât 37/102) (Zümer 39/68) (Müddessir 74/56) (İnsân 76/30) (Tekvîr 81/29) (A'lâ 87/7)

"Kendilerine Kitap'tan nasip verilenlere baksana! Sapıklığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan çıkmanızı **istiyorlar**!" (Nisâ 4/44)[210]

İrâdenin nefyedildiği cümleye örnek:

"Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak **istemiyorum**." (Hûd 11/88)[211]

- **Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler.**

Örnek:

"(İsrailoğullarına:) Bu kasabaya girin, orada bulunanlardan **dilediğiniz** şekilde bol bol yeyin." (Bakara 2/58)[212]

- **İrâde'nin Kula Nispet Edildiği Soru Cümleleri**

Örnek:

"Yoksa siz de (ey müslümanlar), daha önce Musa'ya sorulduğu gibi peygamberinize sorular sormak mı **istiyorsunuz**? Kim imanı küfre değişirse, şüphesiz dosdoğru yoldan sapmış olur." (Bakara 2/108)[213]

- **İrâde'nin Kula Nispet Edildiği Sıla Cümleleri**

Kasas 28/83 hariç bu sınıftan gelen bütün âyetlerde irâde kula olumlu bir şekilde nispet edilmiştir. Örnek:

"Emzirmeyi tamamlatmak **isteyen** (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler." (Bakara 2/233)[214]

---

[210] Benzer âyetler için bkz. (Nisâ 4/60, 62, 91, 150) (Mâide 5/29, 37, 91, 113) (En'âm 6/52) (A'râf 7/110) (Enfâl 8/67) (Tevbe 9/32, 107) (Hûd 11/79, 88) (İbrâhîm 14/10) (İsrâ 17/103) (Kehf 18/28, 79, 81) (Tâhâ 20/63) (Enbiyâ 21/70) (Mü'minûn 23/24) (Şuarâ 26/35) (Kasas 28/19, 27) (Rûm 30/39) (Ahzâb 33/13) (Sebe' 34/43) (Sâffât 37/86, 98) (Fetih 48/15) (Necm 53/29) (Saff 61/8) (Müddessir 74/52) (Kıyâme 75/5)

[211] Benzer âyetler için bkz. (Kasas 28/27) (İnsân 76/9)

[212] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/223) (A'râf 7/19, 161) (Yûsuf 12/56) (Nahl 16/31) (Kehf 18/29) (Zümer 39/74). Kehf 18/29 kulun îmânının ve küfrünün kendi meşîetine bağlı olduğunu açıkça ifade etmektedir.

[213] Benzer âyetler için bkz. (Nisâ 4/88, 144) (Tâhâ 20/86) (Kasas 28/19) (Tûr 52/42)

[214] (Âl-i İmrân 145, 152) (Nisâ 4/134) (Yûsuf 12/25) (Furkân 25/62) (Kasas 28/79, 83) (Rûm 30/38)

- **Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Sıla Cümleleri**

Bu tür cümleler kendi içinde مَنْ'in sılası ve مَا'nın sılası olmak üzere iki çeşittir.

مَنْ'in sılası olan cümleye örnek:

"(Resûlüm!) Şu senden izin **isteyen kimseler**, hakikaten Allah'a ve Resûlüne iman etmiş kimselerdir. Öyle ise, bazı işleri için senden izin istediklerinde, sen de onlardan dilediğine izin ver." (Nûr 24/62)[215]

مَا'nın sılası olan cümleye örnek:

"Dediler ki: Ey Şuayb! Babalarımızın taptıklarını (putları), yahut mallarımız hususunda **dilediğimiz şeyi** yapmayı terketmemizi sana namazın mı emrediyor?" (Hûd 11/87)[216]

- **İrâde'nin Kula Nispet Edildiği Şartlı Cümleler**

Bu tür cümlelerde şart edatı farklılığından cümle farklılıkları doğmaktadır. Şart edatının إِنْ olduğu cümleye örnek:

"Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak **ister iseniz**, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın." (Nisâ 4/20)[217]

Şart edatının مَنْ olduğu cümleye örnek:

"**Kim**, (yalnız) dünya hayatını ve zinetini **istemekte** ise, işlerinin karşılığını orada onlara tam olarak veririz ve orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar." (Hûd 11/15)[218]

Kur'ân-ı Kerîm'de şart edatının كُلَّمَا olduğu iki âyet vardır:

[215] Benzer âyetler için bkz. (Furkân 25/57) (Ahzâb 33/51) (Müddessir 74/37) (Tekvîr 81/28)
[216] Benzer âyetler için bkz. (Furkân 25/16) (Sebe' 34/13) (Zümer 39/15, 34) (Fussilet 41/40) (Şûrâ 42/22) (Kâf 50/35)
[217] Benzer âyetler için bkz. (Bakara 2/228) (Nisâ 4/35) (Enfâl 8/62, 71) (Nûr 24/33) (Ahzâb 33/28, 50)
[218] Benzer âyetler için bkz. (İsrâ 17/18, 19) (Hac 22/ 25) (Fâtır 35/10) (Şûrâ 42/20)

“Izdıraptan dolayı oradan **her** çıkmak **istediklerinde**, oraya geri döndürülürler ve: «Tadın bu yakıcı azabı!» (denilir).” (Hac 22/22)

Yoldan çıkanlar ise, onların varacakları yer ateştir. Oradan **her** çıkmak **istediklerinde** geri çevrilirler ve kendilerine: «Yalandır deyip durduğunuz cehennem azabını tadın!» denir. (Secde 32/20)

Kur’ân-ı Kerîm’de şart edatının لَوْ olduğu bir âyet vardır:

“Eğer onlar (savaşa) çıkmak **isteselerdi** elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı. Fakat Allah onların davranışlarını çirkin gördü ve onları geri koydu; onlara «Oturanlarla (kadın ve çocuklarla) beraber oturun!» denildi.” (Tevbe 9/46)

- **Meşîet’in Kula Nispet Edildiği Şartlı Cümleler**

Bu tür cümlelerde de şart edatı farklılığından cümle farklılıkları doğmaktadır. Şart edatının مَنْ olduğu cümleye örnek:

“Şüphesiz ki bu bir öğüttür. Artık **dileyen kimse** Rabbine bir yol tutar.” (İnsân 76/29)[219]

Bu sınıfta şart edatının لَوْ olduğu iki âyet vardır:

“Onlara âyetlerimiz okunduğu zaman dediler ki: «(Evet) işittik, **istesek** biz de bunun benzerini elbette söyleyebiliriz. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.»” (Enfâl 8/31)

“Musa'nın arkadaşı onu doğrultuverdi; Musa: «Dileseydin buna karşı bir ücret alabilirdin» dedi.” (Kehf 18/77)

[219] Benzer âyetler için bkz. (Müzzemmil 73/19) (Müddessir 74/55) (Nebe’ 78/39) (Abese 80/12)

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İRÂDE VE MEŞÎET HAKKINDAKİ ÂYET YORUMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Kelâm ilminin hemen hemen her konusunda olduğu gibi irâde ve meşîet konusunda da prensipleri ve çıkış noktaları dolayısıyla kelâmcılar, farklı görüşleri benimseyebilmekte ve bu görüşlerini de naslarla destekleyebilmektedir. Özellikle Kur'ân'dan yapılan bu istişhadların zıt görüşleri desteklemesi, naslara yaklaşımın bütünüyle doğru olmadığı kanaatini doğurmaktadır. Kelâmcıların, kendi mezheplerini üzerlerine bina ettikleri genel prensipleri bulunduğu gibi kelâmın alt konuları için bir takım prensipleri de bulunmaktadır. Örneğin "batıla götüren şeyin kendisi de batıldır", genel prensibi, usûl-i selâsenin tüm alt konularını muhtevi bir kaide olarak görülür. Bunun yanında "hudûs/sonradan var olma şaibesi bulunan her şeyin Allah'tan tenzih edilmesi gerekir" prensibi ise kelâmın ilahiyyat bahislerinden özellikle sıfatlar konusunda kullanılan bir kaidedir. Böylesi bir altyapı üzerinden hareket etmek, kelâmcıların mezhebi doğrultusunda âyet-i kerîmeleri yorumlamasını sağlamaktadır.

Meselenin bir veçhesi daha bulunmaktadır. O da görüş sahibinin düşünce biçimini oluşturan dilbilimsel yöntemidir. Bu bağlamda irâde ve meşîet kavramlarının; iştikakı, kök anlamı ve kullanımdan kaynaklı farklı anlamları gibi lügat yönü giriş bölümünün kavramlar başlığı altında incelenmiştir. Bunun yanı sıra meşîetle ilgili âyet-i kerîmelerdeki kelimelerin sigaları ve bu sigalardaki ihtilaflar, dolayısıyla farklı bakış açıları, cümlelerin yapısı, ögeleri ve bu hususlaki ihtilaflar, ayrıca bağlam ve anlam ilişkileri gibi sarf, nahiv ve belağatla ilgili dilbilimsel yönler ise çalışmanın en temel konusunu teşkil etmektedir. Şâyet müelliflerin âyetleri yorumlamada bu tür dilbilimsel yaklaşımlar söz konusu ise ve yorumlar bütüncül bir yöntem üzerine kurulu ise çalışma bu bütünlüğü ortaya çıkarmayı; yok eğer dilbilim, mezhebe yön veren bir yöntem değil de mezhebi savunma konusunda bir araç görevi görüyorsa bu durumda çalışma bunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Bu bölüm, irâde ve meşîetle ilgili âyet-i kerîmeleri ikinci bölümde ortaya konan tasnifin de yardımıyla ayrı itikadî mezheplere mensup iki kelâm imamı müfessirin tefsirleri olan *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* ve *el-Keşşâf*'tan özellikle dilbilimsel

yorumları önplanda tutarak incelemeyi amaçlamaktadır. Bu iki müfessirin kelâmî açıdan herhangi bir izah yapmadığı meşîet âyetleri çalışmaya alınmamıştır.

Bu bölümde ele alınan âyetlerin hem Arapçaları hem de mealleri tartışmanın gerektirdiği kadarıyla zikredilmiştir. Meal olarak da Türkiye Diyanet Vakfının meali tercih edilmiştir.

I. Öznenin Allah Olduğu Cümle Türleri

A. İrâde'nin Olumlu-Olumsuz Allah'a Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler

Bu başlık altında zikredilecek âyetlerde irâde kavramı fiil ya da isim olarak Allah'a ispat edilmiş ya da Allah'tan nefyedilmiştir.

"يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"

"Allah size kolaylık murâd ediyor, size güçlük murâd etmiyor" (Bakara 2/185)

Bu âyet, başı itibariyle Ramazan ayında oruç tutmayı emredip sefer ve hastalık dolayısıyla orucun kazaya bırakılma ruhsatı tanımaktadır. Ardından gelen "Allah sizin için kolaylık ister, sizin için güçlük istemez." ifadesi ise ruhsat verilmesindeki maksadı ortaya koymuştur. Bu irâde, teşrîî irâdedir; böylesi bir irâdede Allah'ın muradının meydana gelmesi gerekmemektedir.

Mâtürîdî, *Kitâbüt't-Tevhîd*'de bu âyetten istidlal yapıp Allah'ın güçlük murâd etmediğini, küfrün de en yüksek seviyede bir güçlük olması dolayısıyla Allah'ın küfrü de murâd etmediğini söyleyen Ka'bî'ye karşılık, "bu gibi yerlerdeki irâdeler; izin vermek, mübah kılmak ve müsaade etmek anlamlarına gelir" diyerek cevap vermiştir.[220]

Mâtürîdî bu âyetle ilgili tefsirinde Mu'tezile'nin şu şekildeki yorumunu dile getirmiştir: "Seferde ya da hastalık halinde oruç tutan kimse Allah'ın irâde etmediği bir şeyi yapmıştır. Çünkü Allah, güçlük murâd etmediğini, kolaylık murâd ettiğini açıkça söylemiştir. Kişi hasta ve seferdeyken oruç tuttuğunda ise güçlüğü irâde etmiş olur. Bu

[220] Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 473.

da onun Allah'ın irâde etmediği şeyi yaptığını gösterir."[221] Buna mukâbil Mâtürîdi, "Allah kolaylık irâde ediyor" ifadesinin, Allah'ın seferde oruç tutmamaya izin vermesi bu sebeple hakkınızda kolaylık irâde etmesi şeklinde yorumlanmasını tercih etmiştir. O, seferde oruç tutmanın daha faziletli, oruç tutmamanın ise ruhsat olduğu hususundaki Müslümanların icmâı sebebiyle "Allah daha faziletli olanı murâd etmeyip daha az faziletli olanı murâd etmiştir", denemez; bilakis "Allah oruç tutmayana kolaylık, oruç tutana da zorluk murâd etmiştir." denmelidir. Bu durumda her iki irâde de geçerli olmaktadır.

Zemahşerî bu âyetteki irâdeyi, talep etmek anlamında alıp âyette geçen "yusr/kolaylık" ve "usr/zorluk" kelimelerini "teysîr/kolaylaştırmak" ve "ta'sîr/zorlaştırmak" şeklinde yorumlamıştır. Yani "Allah size kolaylaştırmayı istiyor; zorlaştırmayı istemiyor" anlamına yormuştur. Ardından dinî kolaylığın genel anlamda Allah'ın emri olduğunu; oruç ruhsatının da bu genel içerisinde mülâhaza edilmesi gerektiğini söylemiştir.[222] Buradan hareketle bir Hanefî olan Zemahşerî'nin amelî mezhebine uygun bir şekilde âyeti yorumladığı görülmektedir. Zemahşerî, Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'den aktardığı görüş doğrultusunda oruç tutmamanın istenen bir şey olduğunu söylememiştir.

Zemahşerî âyetteki irâdenin nesnesini kulun fiili değil de Allah'ın kendi fiili olarak görmüş dolayısıyla iki imamın irâdeye yükledikleri anlam farklılık[223] arz etmiştir. Bu farklılığa rağmen âyeti amelî mezheplerine uyumlu bir biçimde yorumlamışlardır. Bu açıdan aralarında fark yoktur.

"يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ لَا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ"

"Allah onlara, ahiretten yana bir nasip vermemek istiyor." (Âl-i İmrân 3/176)

[221] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s 361.
[222] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 113.
[223] Nitekim bu bakış açısından kaynaklı olarak Mâtürîdî'ye göre âyetteki irâde, teşrîî irâde olmaktadır. Allah'ın kulu hakkında kolaylığını irâde etmesi, ona mübahlığı hüküm olarak vermesi anlamına gelmektedir. Zemahşerî'ye göre ise âyetteki irâde, talep ve istemek anlamında kendi fiiline yönelik bir irâde olmaktadır. Allah'ın kolaylaştırması ve zorlaştırmaması ise hanîf dinin müsamaha yönüne dikkat çeken bir hususdur.

Mâtürîdî, bu âyet-i kerîme Mu‘tezile’nin -kulun teklifi bağlamında Allah’ın, ancak iyi olanı murâd edip yaratacağıyla ilgili- görüşünün asılsız ve geçersiz olduğunu göstermektedir, diyerek şu minvalde bir açıklama getirmiştir: Allah Teâlâ inkârda yarışanlara âhiretten yana bir nasip vermemeyi irâde ettiğini; Mu‘tezile ise tam tersi o kimseler hakkında imanı murâd ettiğini söylemiştir. Bu kimselerin âhiretten yana nasipleri ancak imanla mümkündür. Dolayısıyla âyet, Allah’ın onların imanını murâd etmediğini söylemiş olur. Bu ise Mu‘tezile’nin Allah’ın kulu hakkında ancak imanı murâd edeceği görüşüne aykırıdır. Hâlbuki âyet Allah’ın asla iman etmeyeceğini bildiği bir topluluğa ilişkin olup onlara âhiretten yana nasip vermemeyi irâde ettiğini göstermiştir. Şayet Mu‘tezile’nin dediği üzere imanlarını irâde etmesi gerekçesiyle Allah onlara âhiretten yana nasip vermeyi irâde etmiş olsaydı -fakat onların imân etmediğini bilmekteyiz- kısaca Allah’ın iman etmesini irâde ettiği kimseye âhiretten bir nasip vermeyeceği görüşü çıkardı. Hâlbuki bu onlarca Allah tarafından bir zulümdür.[224]

Zemahşerî’ye göre âyetin ilgili bölümü, inkârda yarışanların Allah’a hiçbir türlü zarar veremeyeceğini, işledikleri bu suçun vebalinin kendilerine yönelik olduğunu izah etmek için getirilmekte olup âhirette bu kimselerin sevap alamayacağını söylemekten başka bir şey ifade etmemektedir. Yani adeta ne diye zararları kendilerine dönük olduğu halde inkârda yarışırlar? şeklindeki gizli soruya “çünkü Allah onlara âhiretten bir nasip vermemeyi istiyor”, denerek cevap verilmiştir.[225] Bu durumda irâdenin zikredilmesinin uygun düşmemesi söz konusu olmuştur. Bunun üzerine Zemahşerî, o halde âyetin "لَا يَجْعَلُ اللَّهُ لَهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ" “Allah onlara âhirette bir nasip vermeyecektir” şeklinde olması gerekmez miydi? Âyette geçen irâdenin zikredilmesinin anlamı nedir? diyerek sorduğu soruya şu şekilde cevap vermiştir: İrâdenin âyette zikredilmesinin faydası, azgınlıklarında aşırı gidip son raddeye geldiklerine dikkat çekmek adına inkârda yarıştıkları anda sevaptan mahrum olup azabı hak etmelerine sevk eden kendilerinden başka hiçbir itici gücün bulunmadığını ikaz etmektir. O kadar ki

[224] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. II, s 484-485.
[225] Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, **Fütûhu’l-ğayb fi’l-keşfi an kınâi’r-rayb**, Tahkik Müşrifi: Muhammed Abdurrahîm, Dubâi, Caizet-ü Dubey ed-devliyye li'l-Kur’âni’l-Kerim, t.y., c. IV, s 356.

erhamu'r-râhimîn olan Allah dahi onlara merhamet etmemeyi murâd etmiş ve "Âhirette onlara sevap vermemeyi murâd ediyor" demiştir.[226]

"يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا * يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا"

"Allah size açıklamak ve sizi, sizden önceki (iyi) lerin yollarına iletmek ve sizin günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah hakkıyle bilicidir, yegâne hikmet sahibidir. * Allah sizin tevbenizi kabul etmek ister; şehvetlerine uyanlar (kötü arzuların esiri olanlar) ise büsbütün yoldan çıkmanızı isterler. * Allah sizden (yükünüzü) hafifletmek ister; çünkü insan zayıf yaratılmıştır." (Nisâ 4/26-28)

Bu âyet-i kerîmelerde peşpeşe atfedilen cümlelerin ma'tûfun aleyhinin ne olduğu hususu tefsir kitaplarında tartışılmıştır. Farklı bakış açılarıyla âyetler farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Üzerinde duracağımız وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ cümlesi Mâtürîdî ve Zemahşerî tarafından aynı bakış açısıyla gizli bir أن ile müevvel masdar olmada benzeri olan لِيُبَيِّنَ لَكُمْ cümlesine atfetmiştir. Başındaki lâmın ta'lil değil de te'kîd lâmı olarak görülmesi dolayısıyla bu cümle, irâdenin nesnesi olarak kabul edilmiştir.

Bu âyetin atıf tartışması bir kenara bir sonraki âyette irâdenin nesnesi açık bir şekilde أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ cümlesi olmuştur. Her iki âyet için Mâtürîdi bu ifadeyi "Allah sizin tövbenizi kabul etmek istiyor." anlamında kabul ederken Zemahşerî "Allah sizden tevbenizi kabul etmenize vesile olacak ameller işleminizi istiyor" şeklinde yorumlamaktadır.

Mâtürîdî âyette geçen irâde kavramıyla ilgili farklı yaklaşımların doğuracağı bir takım sorunları gündeme getirdikten sonra[227] âyete yorumunu şu şekilde dile

[226] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 207.

[227] Örneğin, âyetlerde öncelikle "Allah size (bilmediklerinizi) açıklamak ve sizi, sizden önceki (iyi) lerin yollarına iletmek istiyor." buyrulmuştur. Buradan hareketle Allah'ın açıklamayı murâd ettiği hususu açıklamaması ve öncekilerin yollarına iletmemesi durumunda vaadinde durmamış olacaktır. Aynı

getirmektedir: “Allah ilmi ezelîsinde tövbe edeceğini bildiği kimsenin tövbesini kabul etmeyi istiyor.”[228] Ona göre bu, teşrîî bir irâde olarak görülmektedir. Bu tür irâdelerde murâdın meydana gelmesi zorunlu değildir. Teşrîî irâdeye konu olan hususun meydana gelmesi durumunda Allah tarafından da irâde edilmiş olmasına binaen iki tür (teşrîî ve tekvînî) irâdenin tek bir murada taalluk ettiği anlaşılır.

Zemahşerî ilgili âyeti “Allah sizi bir takım taatlere yönlendirmeyi istiyor ki bunları yapmanız durumunda bu taatler sizin günahlarınızın keffaretleri olacak ve bu vesileyle Allah sizin tövbenizi kabul edecek” şeklinde yorumlamıştır.[229] O, âyeti müsebbebin zikredilip sebebin kastedilmesi (sebep-müsebbep) alakasıyla mecâz-ı mürsel üzerinden yorumlamıştır. Bu durumda وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ cümlesi, gerisindeki وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ üzerine izâh kabilinden atfedilmiştir. Adeta şöyle denmiş gibidir: “Allah sizi, sizden öncekilerin yollarına iletmek ve bağışlanmaya sebep olacak taatlere yönlendirmek; bu sebeple günahlarınızı bağışlamak istiyor.” Bir sonraki âyette gelen وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ cümlesi ise öncesini te’kîd etmiş oluyor. Hemen sonrasında gelen "وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا" “şehvetlerine uyanlar (kötü arzuların esiri olanlar) ise büsbütün yoldan çıkmanızı isterler” cümlesi ise tövbenin kabul sebebine mukâbele kabilinden getirilmiş olmakla bu yorumu desteklemektedir.[230]

"تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ"

“Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor.” (Enfâl 8/67)

Bedir esirleri hakkında inen bu âyette irâde hem Allah’a hem de kula nispet edilmiştir. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu âyetten istişhad yaptığını; Allah’ın, kulların masiyet irâde etmeleri durumunda kulların murâdını irâde etmeyeceğini söylediklerini aktarmıştır. Çünkü bu âyette sahâbe dünya malını/masiyeti, Allah ise buna mukâbil onlar

durum âyetin devamı için de geçerli olmalıdır. Yani Allah’ın tövbeleri kabul etmemesi ve yükleri hafifletmemesi durumunda da vaadinde durmamış olması gerekir.

[228] Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. III, s 172.

[229] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 233.

[230] Bkz. Tîbî, **Fütûhu’l-ğayb**, c. IV, s. 513-514.

için âhireti murâd ediyor. Fakat Mâtürîdî tercih ettiği yorumu şu şekilde dile getiriyor: Onlar dünya malını, Allah ise onlar adına âhiret sevabını murâd ediyor. Bu, iki irâdenin birbirine muârız olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Allah'ın irâde ettiği hususun sahâbenin irâde ettiği hususta farklı olduğunu dile getirmektedir. İşin özü Allah, Bedir Ehli için âhireti/cenneti, kâfirler için ise cehennemi murâd etmiş[231] ve irâde ettiği şekilde de meydana gelmiştir. Doğrusu bu âyetteki irâde sevmek ve arzulamak anlamındadır.[232] Siz dünya malını seviyor/arzuluyorsunuz, anlamı kastedilmiştir.[233] Fakat Zemahşerî bu âyetle ilgili bu i'tizâlî yaklaşımı sergilememiş, âyeti Mâtürîdî gibi yorumlamıştır.

"فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ"

"(Ey Muhammed!) Onların malları ve çocukları seni imrendirmesin. Çünkü Allah bunlarla, ancak dünya hayatında onların azaplarını çoğaltmayı ve onların kâfir olarak canlarının çıkmasını istiyor." (Tevbe 9/55)

Mâtürîdî'nin ifadesine göre bu âyet, Mu'tezile'nin, Allah tarafından kula bahşedilenin dinen aslah olması gerektiğiyle ilgili teorisine aykırı düşmektedir. Çünkü onlara verilen mallar ve çocuklar yalnızca hayır ve salah için olsaydı bu, 'onlara verdiğim hayır ve salah olan şeyler seni imrendirmesin' anlamına gelirdi ki bu da son derece uzak bir ihtimaldir. Nitekim "أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ * نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَل لَّا يَشْعُرُونَ" "Sanıyorlar mı ki, onlara verdiğimiz servet ve oğullar ile kendilerine faydalar/iyilikler sağlamak için can atıyoruz? Hayır, onlar işin farkına varamıyorlar." (Mü'minûn 23/55-56) âyeti bu ihtimali ortadan kaldırmakta Allah'ın kullarına dinleriyle ilgili aslah olanı vermeyebileceğini ifade etmektedir. Ayrıca âyette geçen "بِهَا" "o mallar

[231] "Allah onlara âhirette bir nasip vermemeyi irâde ediyor" (Âl-i İmrân 3/176) âyetinde olduğu gibi.
[232] Zira Enfâl 8/7 âyeti de bu anlamı desteklemektedir.
[233] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s 268.
Mâtürîdî devamında Allah'a izâfe edilen irâde üç anlama yorulabilir diyerek şu anlamları sıralamıştır:
1) Rıza: "Putperestler diyecekler ki: «Allah irâde etseydi/râzı olsaydı (meşîet) ne biz ortak koşardık ne de atalarımız.»" (En'âm 6/148)
2) Emir: ["Allah hakkınızda kolaylık irâde eder/emreder, güçlük irâde etmez" (Bakara 2/185). Burada Mâtürîdî yanılgıyla olsa gerek A'râf 7/27 âyetini örnek getirmiştir.]
3) Her fiil sahibinin; kazayla (sehven), gafletle ya da tabiatı gereği değil de isteyerek/ihtiyarıyla meydana getirdiği fiili sıfatıdır.

ve çocuklar sayesinde" ifadesinden anlaşılmaktadır ki kendilerine verilecek azap kendi yapmış oldukları fiil dolayısıyladır; yoksa Cebriyye'nin savunduğu gibi kul tarafından istekle yapılan bir fiil olmadan karşılıksız bir azap söz konusu değildir. Dolayısıyla bu âyet şunu ifade etmektedir: Allah'ın insanlara malları ve çocukları sebebiyle azap etmesi, verdiği şeyleri sadece rahmet olarak vermediğini gösterir. Allah insanların ne yapacaklarını bildiği için insanlara bilgisine göre verir; verdiğini helakları için kullanacak kullara helaklarına sebep olacak şeyleri, kurtuluşları yolunda kullanacak kullara ise kurtuluşlarına sebep olacak şeyleri verir. Aksi halde bilmeden vermesi verdiğini hataen vermesi anlamına gelir. Bu da mümkün değildir.[234]

Şunu da ifade etmek gerekir ki Mâtürîdî, aslah teorisine getirdiği eleştirilerde teorik arka plan eleştrisi yapmak yerine teorinin sonuçlarını göz önünde bulundurarak bu sonuçların âyetlerle çeliştiğini söylemiştir. Bunu yaparken metod olarak kendisi muhataba sorular sorar ve muhatabının mantığı üzere de cevaplar üretir. Bu cevapları eleştiriye tabi tutar. Ne var ki Mâtürîdî tarafından aslah teorisiyle ilgili Mu'tezile'nin Kur'ân'a aykırı düştüğü söylenen âyetler hakkında Mu'tezile için aynı çelişki söz konusu değildir. Üstelik aslah görüşünü Mu'tezile'nin tamamına nispet etmek de doğru görülmemektedir. Bişr b. Mu'temir gibi mezhep içerisinden bu görüşü eleştirenler dahi vardır. Ayrıca dinî ve dünyevî meseleleri kuşatacak seviyede bir aslah düşüncesi Bağdat ekolü tarafından savunulmakta, Basra ekolü ise aslahı yalnız teklif (kulun mükellef olması) bağlamında benimsemektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin aslah eleştirileriyle ilgili muhatabı Basra ekolü olmaktadır. Dahası Basra Mu'tezilesi genel anlamda aslah düşüncesinde olan Bağdat Mu'tezilesini aynı bakış açısıyla eleştirmektedir. [235]

Zemahşerî âyette Allah'ın irâdesinin azaba taalluk etmesi doğru kabul edilse bile kâfir oldukları halde can vermelerini Allah'ın irâde etmesi ne anlama gelir şeklindeki soruya şu sözleriyle cevap vermiştir: "إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا" "Onlara ancak günahlarını arttırmaları için vakit tanıyoruz." (Âl-i İmrân 3/178) âyetinde olduğu gibi bu, nimetler sebebiyle onların azaba sürüklenmelerini sağlamaktır. (istidraç) Adeta 'Kâfir oldukları halde ölünceye dek onlara nimetini idâme ettirmeyi irâde ediyor!'

[234] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s 378-379.
[235] Bkz. Alper, "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", s. 208, 214.

anlamında söylenmiştir.[236] Bu açıklamalarıyla öyle görünüyor ki Zemahşerî, Allah'ın lütuf olarak verdiği nimetlerin, kâfirler tarafından yanlış değerlendirilip azaplarına ve küfürlerine sebep kıldıklarını; dolayısıyla Allah'ın hayır olarak verdiğini kulun kendi irâdesiyle azaba ve küfre dönüştürdüğünü ifade etmektedir.[237] Allah'ın irâdesinin kâfirlerin küfrüne sebep olmasını sakıncalı gören Mu'tezilî görüşü kurtarmak adına yapılan bu yorum aslında bir şey ifade etmemektedir. Zira nimetler vermeyi irâde, küfrün sebebini irâde anlamında sebebin sebebi olmaktadır. Sebebin sebebi ise hakiki sebep hükmündedir.[238]

"وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ"

"Biz ise, o yerde güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve onları (mukaddes topraklara) vâris kılmak istiyorduk." (Kasas 28/5)

Mâtürîdî ve Zemahşerî bu âyeti her biri kendi mezhebini savunacak şekilde farklı yorumlamıştır. Şöyle ki bu âyetten istidlalle Mâtürîdî Allah'a izâfe edilen ezelî bir irâdenin varlığına Zemahşerî ise hadis bir irâdenin varlığına ulaşmıştır.

Mâtürîdî'nin istidlali şu şekildedir: İfâdenin zâhirine baktımızda bu âyet Allah'ın, rasûlüne güçsüz düşürülenlere geçmişte lütufta bulunduğunu değil de bunu ileride yapacağını haber vermesi anlamını taşımaktadır. Çünkü Allah maksadı muzâri sîgasıyla "نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ ... şeklinde ifade etmiştir. Aksi halde mazi sîgasıyla "وَقَدْ مَنَنَّا عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا..." "Biz güçsüz düşürülenlere geçmişte lütufta bulunduk" şeklinde ifade etmesi gerekirdi. Allah'ın bu irâdesi geçmişte yaşayan İsrailoğullarıyla alakalı olduğu için gelecekte gerçekleşmeyeceği de kesindir. O halde buranın "كُنَّا نُرِيدُ فِي الْأَزَلِ أَنْ نَمُنَّ عَلَيْهِمْ" şeklinde başına كُنَّا fiilinin takdiriyle "Biz o kimselere lütufta bulunmayı ezelde irâde ediyor/etmiş **idik**" şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Bir de Mâtürîdî bu âyet üzerinden Mu'tezile'nin aslah teorisine bir takım eleştiriler getirmiştir. Her halukarda kullar hakkında dinleri için en uygun ve en faydalı olanı vermesi Allah için zorunlu

[236] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 437-438.
[237] Arif Aytekin, **Kur'ân'da İrâde ve Meşîet**, İstanbul, Bereket Yayınları, 2013, s. 323.
[238] Bkz. Tîbî, **Fütûhu'l-ğayb**, c. VII, s. 274.

olsaydı güçsüz düşürülenlere lütufta bulunmasının bir anlamı olmazdı. Nitekim lütuftan önceki hallerinin kendileri için aslah olmaması düşünülemezdi.[239]

Zemahşerî ise muzâri sîgasıyla gelen وَنُرِيدُ fiilini, geçmiş zamanın şimdiki zaman kipiyle hikâyesi kabilinden görmüştür. Bununla o, geçmişteki istiz'âf/güçsüz düşürülme anında gerçekleşen irâdenin şimdiki zaman kipiyle hikâye edildiğini kastetmektedir. Ayrıca وَنُرِيدُ fiilinin bir önceki âyette geçen يَسْتَضْعِفُ 'güçsüz buluyor'[240] fiilinin hâli/zarfı olması da mümkündür, demiştir. يَسْتَضْعِفُ'de geçmiş zamanın hal hikâyesi olduğu gibi وَنُرِيدُ cümlesinde de aynı şekilde hal hikâyesi vardır. Bu kadarıyla Zemahşerî, muzâri sîgasıyla olsa da irâde fiilinin nasıl geçmiş zamanı ifade ettiğini açıklamıştır. Ayrıca Zemahşerî, Allah bir topluluk hakkında iyilik irâde ettiği halde -ki onun irâdesi, anında meydana gelmelidir (!)- nasıl olur da aynı anda o kimselerin istiz'âfı/güçsüz düşürülmesi söz konusu olabilir? sorusunu şu şekilde cevaplandırmıştır: Allah'ın, İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtararak bir lütuf irâde etmesinin, -bu lütuf her ne kadar henüz meydana gelmemiş olsa da yakın zamanda meydana geleceği kesin olduğu için- adeta istiz'âf/paryalanmakla birlikte meydana gelmiş gibi varsayımı; yani henüz meydana gelmemiş olanın, kesinliğine binaen meydana gelmiş hükmü alması söz konusudur.[241] (Muhakkaku'l-vukû' ke'l-vukû')

"وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ"

"Allah, kulları için zulüm istemez." (Mü'min 40/31)

Bu âyet, Mu'tezile'nin, görüşlerine referans gösterdiği âyetlerden biridir. Ehl-i sünnet kelâmcılarını, siz kulların zulümlerini ve haksız fiillerini Allah'ın irâde ettiğini söylüyorsunuz; hâlbuki Allah, aksine kulları için zulüm istemediğini söylüyor, diyerek eleştirmişlerdir. Fakat Mâtürîdî, âyetin gerçekte onları desteklemediğini; nitekim Âl-i

[239] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 8, 10. Mâtürîdî, benzer yorumları Ahzâb 33/33 âyeti için de yapmıştır. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 344.
[240] Bu durumda يَسْتَضْعِفُ fiili, جَعَلَ'nin ya öznesi olan zamirin hali/zarfı ya da mef'ulü olan شِيَعًا kelimesinin sıfatı olup mâzi cümlenin ögesi olmaktadır. Bu durumda يَسْتَضْعِفُ için geçmiş zamanın şimdiki zaman kipiyle hikâyesi söz konusudur.
[241] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 794.

İmrân 3/176'nın bu âyetin aksine Allah'ın onlara âhirette bir nasip vermemeyi irâde ettiğini, dolayısıyla mezkûr âyetlerdeki bu çelişkiyi bertaraf etmek adına Allah'ın azaba sebep olacak zulüm fiilini irâde ettiği şeklinde yorumlanması gerektiğini söylemiştir. Bu yorumuyla o, Allah'ın, azabı gerektirecek bir fiil olmadan âhirette onlara nasip vermeme zulmünü Allah'tan nefyetmeyi kastetmektedir.

Bunun dışında Mâtürîdî âyete iki farklı yorum getirmiştir. Birinci yorum, âyetteki irâde'nin, öznenin, fiilini ihtiyarıyla yaptığını ifade eden bir sıfat olması şeklindedir. Bu durumda âyet, "Allah kullarına [irâdesiyle] zulmetmez" anlamına gelmektedir. Bu da hakikatin ifadesidir. İkinci yoruma göre bu âyet, Allah'ın başkasının günahından sebep kimseye azap etmeyeceğini, hak ettikleri azaptan fazlasını vermeyeceğini, iyi amellerinin karşılığından bir eksiltme yapmayacağını haber vermektedir.[242]

Zemahşerî ise âyeti, bağlamı üzerinden okuyup helak olan önceki kavimlerin yerle bir olmasının yaptıklarının gereği olarak adalet olduğunu; dolayısıyla âyetin, 'Allah'ın kulları adına en ufak bir zulmü irâde bile etmeyeceğini' ifade ettiğini söylemiştir. Ardından âyetin edebî yönünü izah etmiştir. Şöyle ki âyetteki ifade, Allah adına zulmün nefyedilmesi yerine zulmün irâdesinin nefyedilmesi şeklindedir. Bu, zulmün nefyinin daha beliğ bir tarzda ifadesidir. Zirâ irâdesi olmayan bir fiilin vücudu hiç olamayacaktır. Ayrıca âyette geçen ظُلْمًا kelimesinin nekre olması, kul adına meydana gelebilecek en ufak zulmü dahi nefyetmektedir. Bir de Zemahşerî, cümle yapısını "وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ" "O, kullarının küfrüne razı olmaz." (Zümer 39/7) âyetine benzeterek zulmün öznesinin kullar olmasını da mümkün görmüştür. Bu bakış açısıyla âyet, "Allah onların zulmetmesini irâde etmez; zâlim oldukları için onları [önceki kavimleri] yerle bir etmiştir" anlamına gelmektedir.[243]

İrâdenin Allah'a nispet edildiği soru cümlelerinde de çalışma konusu müfessirler tarafından benzer yorumlar yapılmıştır.[244]

---

[242] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 47.
[243] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 956.
[244] Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 65; c. XVI, 165; Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 67, 1146.

B. İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri

İsm-i mevsul "o şey ki" veya "o kimse ki" anlamında Arapça'da kullanılan ma'rife bir isimdir. Ardından anlamı tamamlayan ve "sıla" adı verilen bir cümle gelir. Sıla cümleleri kendi içinde genelde yüklemli cümle hükmündedirler. Fakat parçası olarak geldiği cümleye nispetle müstakil olmayıp tamamlayıcı bir unsurdur. Sıla cümlesinin yüklemli cümleyle olan bu yakınlığı sebebiyle bir önceki başlığın ardında ele alınması uygun görülmüştür. Bu tür cümleler kendi içinde akıllı varlıklar için kullanılan مَنْ'in sılası ve akıllı olmayan varlıklar için kullanılan مَا'nın sılası olmak üzere iki çeşittir. Şu âyet her ikisini de içermektedir.

"إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ❋ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ"

"Muhakkak ki Allah, iman edip iyi davranışlarda bulunan kimseleri, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Şüphesiz Allah dilediği şeyi yapar. * İşte böylece biz o Kur'an'ı açık seçik âyetler halinde indirdik. Gerçek şu ki Allah dilediği kimseyi hidâyete sevkeder." (Hac 22/14, 16)

Mâtürîdî, Mu'tezile'yi görüşleri gereği "اَلْمُعْتَزِلَةُ كَذَّبَتْ هَذِهِ الآيَةَ وَالْآيَةَ الَّتِي تَلِي هَذِهِ الْآيَةَ" "Mu'tezile, bu ayeti ve ardından gelen âyeti yalanlamıştır." diyerek bu iki âyeti yalanlamakla itham etmiştir. Şöyle ki onlara göre Allah bütün insanların imanını irâde etmiş ama yapmamıştır; bütün iyilikleri yapmayı, kötülükleri engellemeyi irâde etmiştir; fakat bu irâdesini yerine getirememiştir, ayrıca Allah'ın kulların fiillerinde harhangi bir dahli yoktur. Nitekim Mu'tezile'nin görüşlerine bakılacak olursa Allah irâde ettiği şeylerin binde birini bile yerine getirememiştir. Bu âyet özeline gelindiğinde Mu'tezile'ye göre Allah bütün insanların hidâyetini irâde ettiği halde insanlar hidâyeti bulamamıştır. Hâlbuki âyette açıkça "وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ" "Allah dilediği kimseyi hidâyete sevkeder." buyrulmuştur. Buna karşı Mâtürîdî, Allah kimin hidâyetini irâde etmişse o hidâyete erer, Allah neyi yapmak isterse (irâde) o meydana gelir; nitekim o "İrâde ettiğini hakkıyla yapandır." (Hûd 11/107, Burûc 85/16) âyetiyle bu hakikati bize

bildirmiştir, diyerek kendi görüşünü sunmuştur. Mâtürîdî son olarak, Mu‘tezile’nin görüşü gereği Allah’ın ya sözünden dönmesi ya da verdiği haberde yalan söylemesi sonucu çıkmaktadır, demiştir.[245]

Zemahşerî ise bu âyetlerde Mâtürîdî’nin benzer âyetlerde genelde dile getirdiği yorumu yapmıştır. Şöyle ki âyetteki ilgili kısmı, öncelikle sibakının ta‘lîli olarak görmüş. Yani âyetin sonu başının illeti olmaktadır. Şöyle ki âyeti "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ" “İşte böylece biz o Kur'an'ı açık seçik âyetler halinde indirdik.” çünkü Kur’ân sâyesinde "وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يُرِيدُ" “Allah dilediği kimseyi hidâyete sevkeder.” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca dilediği kimseden maksadının ‘iman edeceğini bildiği kimseler” olduğunu söylemiştir. O, böylece, benzer âyetlerde Mâtürîdî’nin irâdeyi Allah’ın ilmine bağlaması şeklindeki yorumuna benzer bir yorum yapmıştır.[246]

Zemahşerî "إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ" “Şüphesiz ki Allah dilediğine hükmeder” (Mâide 5/1) âyetinde de mezkûr âyetteki yorumun bir benzerini yapmıştır. O, ‘hikmet ve maslahat olduğunu bildiği hükümlerden dilediğine hükmeder’ şeklindeki yorumuyla مَا’nın umûmiliğini tahsis etmiştir. Mâtürîdî ise bu âyeti en genel anlamıyla ele alarak ‘Allah dilediği konuda helal olsun haram olsun dilediği hükmü dilediği şekilde verendir.’ diye yorumlamıştır. Ayrıca Mu‘tezile’yi yine âyete muhalefet etmekle itham etmiştir.[247] Ayrıca Zemahşerî, Burûc 85/16’da[248] Allah’a fa‘âl denmesini irâde edip yaptığı/meydana getirdiği şeylerin son derece fazla olmasına bağlamıştır. Fakat İbnü’l-Müneyyir, *el-Keşşâf*’a yazmış olduğu *el-İntisâf* isimli hâşiyede Zemahşerî’yi Allah’tan başka yapan/meydana getiren olmadığını söylemeliydi, mübâlağa sîgasının gereğini bir kenara bıraksak da umûmîlik ifade eden مَا’dan yola çıkarak fiilinin/meydana getirmesinin bütün muradını kuşattığını söylemek gerekirdi, bu umûmî anlamın hususa

[245] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. IX, s. 353.
[246] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 692.
[247] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 133; Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 277.
[248] "فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ" “Dilediği şeyleri mutlaka yapandır.” (Burûc 85/16)

hamledilmesi nassın maksadını aşan bir yorumdur; bu sebeple Zemahşerî Allah'ı layıkıyla takdir edememiştir, diyerek eleştirilmiştir.[249]

C. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Sıla Cümleleri

Bu tür cümleler de kendi içinde مَنْ'in sılası ve مَا'nın sılası olmak üzere iki çeşittir.

مَنْ âkil varlıklara kullanılırken مَا âkil olmayan varlıklara kullanılan bir kelime olmuştur. Buna göre meşîetin öznesi Allah nesnesi ise kul olmaktadır. Allah'ın meşîetinin kullar için neleri kuşattığı ve kulların bu meşîet karşısındaki konumunun ne olduğu konusu bu başlık altındaki âyetlere dâir iki imamın ortaya koyduğu tefsirlerde incelenecektir.

1. Meşîetin مَنْ'e Sıla Olduğu Cümleler

"قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ، يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ"

De ki: Lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir. Onu dilediğine verir. Allah'ın rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir. Rahmetini dilediğine ayırır. Allah üstün lütuf sahibidir." (Âl-i İmrân 3/73-74)

Lütfun Allah'ın elinde olduğunu ve dilediği kimseye vereceğini söyleyen bu âyet ve Allah'ın rahmetini dilediği kimseye ayırdığını açıkça söyleyen bir sonraki âyet zahiren Mu'tezile'nin görüşüne ters düşmektedir. Çünkü onlara göre her hangi bir lütfu hak etmediği halde bir kula vermek Allah'ın meşîetinde olmadığı gibi rahmetini/risâleti de dilediği bir kimseye ayırması uygun değildir. Ayrıca Mu'tezile risâletin ve nübüvvetin bir kimseye verilmesi için o kimsenin kendi irâde ve meşîetiyle bu dereceye ulaşması gerektiğini, kendi çabasıyla bu seviyeye ulaşana Allah'ın kendi meşîetiyle nübüvvet vereceğini ve ulaştığı seviyeye göre derecesini artıracağını

[249] Zemahşerî, **el-Keşşâf,** İbnü'l-Müneyyir Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî, **el-İntisâf fî mâ tezammenehu'l-Keşşâf**, Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986, c. IV s. 734. (İbnü'l-Müneyyir'in bu hâşiyesi, *el-Keşşâf*'ın değişik baskılarında dipnotta verildiği gibi bu nüshada da dipnotta verilmiştir.)

söylemiştir. Mâtürîdî, bu tür âyetlerdeki meşîetin Allah'a kayıtsız nispetinden hareketle Mu'tezile'nin âyetlere aykırı olduğunu defaatle dile getirmiştir.[250]

Örneğin Mu'tezile, En'âm 6/83'te[251] ifade edilen Allah'ın dilediği peygamberin derecesini yükseltmesini, âhiretteki makamları ya da insanlar arasında hayırla yâd edilmeleri açısından derecelerinin farklı farklı olması şeklinde yorumlamıştır. Diğer taraftan Mâtürîdî, Nahl 16/2'nin[252] tefsirinde rûh kelimesine dair vahiy, nübüvvet ve risâlet gibi yorumları yaptıktan sonra başkası bu göreve daha elverişli olsa da Allah dilediğini seçer, diyerek âyette geçen meşîetin ihtiyar/seçme meşîeti olduğunu ifade etmiştir.[253] Allah'ın dilediği kimseye rızık vereceğini, dilediğinden de kısacağını ifade ettiği âyetlerde ise Mâtürîdî, bu rızık verme ve kısma meşîetinin imtihan gereği farklı farklı olacağını; dolayısıyla Allah'ın mutlak meşîetine bağlı olduğunu; kulda bulunan bir değere bağlı bir meşîetin olmadığını ifade etmiştir.[254] Bir de Mâtürîdî, Bakara 2/105'in,[255] Mu'tezile'nin aslah teorisiyle ilgili görüşlerine aykırı düşmektedir, demiştir. Çünkü eğer her kul hakkında en uygun ve faydalı olanı yaratması Allah'a vacip olsaydı dilediği kulları nübüvvet için seçmesinin anlamı kalmazdı. Ayrıca âyetin devamında gelen "Allah yüce lütuf sahibidir" sözü de Allah hakkında bir vücûb olmadığını göstermektedir. Nitekim lütuf sahibi olmanın şartı borç dışında vermektir. Aksi halde "ذُو الْفَضْلِ" "lütuf sahibi" değil de "ذُو الْعَدْلِ" "adalet sahibi" demesi gerekirdi.[256]

Zemahşerî ise bu âyette geçen fadl/lütuf kavramından, hidâyet ve tevfîk'in kastedildiğini, söylemiştir. Ayrıca hidâyet Allah'a aittir; dilediğine lütufta bulunur da Müslüman olur veya müslümanlığı üzere sebat eder, demiştir.[257] Fakat onun bu tefsirinde geçen hidâyeti Ehl-i sünnet zemini üzerinden anlamamak; bilakis

[250] Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. X, s. 262; c. XV, s. 154.
[251] "Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz." (En'âm 6/83).
[252] "Allah kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye rûh/vahiy ile gönderir." (Nahl 16/2)
[253] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 71.
[254] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 339, c. V, s. 132. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 324, 469; c. X, s. 122; c. XI, s. 434, 435; c. XII, s. 352; c. XIII, s. 174; c. XVI, s. 333-334..
[255] "Allah rahmetini dilediğine verir. Allah büyük lütuf sahibidir." (Bakara 2/105)
[256] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 194.
[257] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 177.

Mu‘tezile’nin hidâyet anlayışına uyumlu anlamak gerekmektedir.[258] Zemahşerî "مَنْ يَشَاءُ" "dilediği kimseye" ifadesini hikmetli olmakla tahsis etmiştir. Ona göre Allah’ın meşîeti yalnız hikmetin gereği olan hususlara taalluk eder; aksi düşünülemez. Ayrıca Mu‘tezile’nin adâlet prensibi gereği Allah kuluna hak ettiği kadarını vermek zorundadır. Bu sebeple benzer âyetler, Zemahşerî tarafından Allah’ın hikmeti ve maslahatı gibi kayıtlarla tahsis edilmiştir.”[259]

Ayrıca Zemahşerî, nübüvvet ve risâletin Allah’ın meşîetine bağlandığı âyet-i kerîmelerin tefsirinde bu göreve layık olmalarını sağlayan kendilerindeki meziyetlerinden dolayı Allah tarafından kendilerine bu görevin bahşedildiğini; Allah’ın meşîetinin ancak bu kimselere yönelik olacağını söylemiştir.[260]

Zemahşerî hem En‘âm 6/83 hem de Yûsuf 12/76’da geçen "نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ" cümlesindeki "دَرَجَاتٍ" kelimesini Kûfeli kırâat imamlarının okuyuşuyla tenvinsiz; -yani "دَرَجَات" kelimesinin "مَنْ" ism-i mevsûlüne izâfetli- okunuşunu tercih etmiştir. Bu kırâate göre Allah’ın yücelttiği şey, kişiler değil de onların dereceleri olmaktadır. Kişilerin özgür irâdelerine müdahale söz konusu olacağından Allah’ın kişileri yüceltmeyi dilediğini söylemektense ilimdeki derecelerini yüceltmeyi dilediğini söylemek Mu‘tezile’nin bakış açısına daha uygundur. Her ne kadar kişinin derecesinin yüceltilmesi kendisinin yüceltilmesi anlamına gelse de bu kırâati tercih ederek o, mezhebine uygun te’vîle daha kolay ulaşmaktadır.[261] Yeri gelmişken şunu söylemek gerekir ki Zemahşerî’nin resm-i Osmânî’ye uygun olan kırâatleri mezhebi doğrultusunda tercih edip yorumladığı tefsir metodunun incelendiği bölümde kaydedilmişti.

"يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"

[258] Mu‘tezile’nin hidâyet kavramıyla ilgili geniş malumat için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), c. XVII, s. 473-477.
[259] Zemahşerî, kula hak ettiğinden fazla vermeyi adâlet ilkesine aykırı görmektedir. Bu sebeple Allah’ın meşîetini hikmetine, maslahatına bağlayarak tahsis ettiği benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 86, 91, 100, 125, 142, 167, 583, 1105, 1157.
[260] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 547.
[261] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 336, 525.

“Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse, ona pek çok hayır verilmiş demektir.” (Bakara 2/269)

Mâtürîdî, âyette geçen ‘hikmet’in ne anlam ifade ettiğini izah için birçok nakil yapmıştır. En son ‘hikmet’ her ne anlamda olursa olsun Mu‘tezile’nin aslah teorisine aykırı düşmektedir, demiştir. Çünkü Allah âyette hikmeti dilediği kimseye vereceğini söylemektedir. Ona göre şayet Allah’a din hususunda aslah (en uygun ve faydalı) olanı vermek vacip olsaydı dilediğine değil bütün herkese hikmeti vermesi gerekirdi. Allah’ın, herkese hikmet verdiğini söylemek ise âyete aykırıdır.[262] Bu âyetteki meşîetle ilgili Zemahşerî, her hangi bir kayıt düşmemiştir.

"وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"

Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ındır. Dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder. Allah, çok bağışlayıcı ve çok merhametlidir. (Âl-i İmrân 3/129)

Bu âyet sibakından anlaşılacağı üzere kâfirler hakkında inmiştir. Mâtürîdî bu âyeti, bir önceki âyette geçen “bu işte senin yapacağın bir şey yoktur” ifadesiyle ilişkili görmüş ve söz konusu bağışlama ve azap etmeyi peygamberden nefyedip en genel ifadesiyle Allah’ın meşîetine bağlamış, şirk dışı her türlü günahın Allah’ın dilemesiyle affedileceğini söylemiştir. Fakat günahların kâfirlerden affedilmesi, onların tövbe edip hidâyeti bulmaları koşuluna bağlanmıştır.[263] Dilediğini bağışlayıp dilediğine azap edeceğini ifade eden bu tür âyetlerin tamamı kâfirler hakkında değildir. Mâtürîdî, ufak ve büyük günah ayrımına gitmeden günahkâr müminlerin tövbeden önce ya da sonra Allah’ın dilemesiyle affedileceğini ya da azap edileceğini söylemiştir. Mâtürîdî, bu görüşü âyetlerin genel ifadesine dayandırmış, küçük günah işleyenin tövbesiz, büyük günah işleyenin de tövbe ile kesinlikle affedileceği şeklindeki görüşüyle Mu‘tezile’nin âyetlere aykırı düştüğünü söylemiştir. Nitekim Allah’ın affettiğinde ya da azap ettiğinde zorunlu şekilde affettiğini ya da azap ettiğini ileri sürmek, âyette geçen dilediğini affeder dilediğine azap eder şeklindeki ikilemeyle (tahyîr) çelişik durmaktadır.[264]

[262] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 189-190. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. XI, s. 87.
[263] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. II, s. 410-411. Benzer açıklamalar için bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 189.
[264] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 225-226.

Ayrıca Mâtürîdî, "يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَرْحَمُ مَنْ يَشَاءُ وَإِلَيْهِ تُقْلَبُونَ" "O, dilediğine azabeder, dilediğine merhamet eder. Ancak O'na döndürüleceksiniz." (Ankebût 29/21) âyet-i kerîmesiyle ilgili azap ve merhametin dünya ve âhiret için olabilecek iki yorumunu sunmuştur. Dünyadaki azap ve merhametten "وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ" "Bir deneme olarak sizi hayırla da, şerle de imtihan ederiz. Ve siz, ancak bize döndürüleceksiniz." (Enbiyâ 21/35) âyet-i kerîmesinde olduğu gibi sıkıntı, belâ ve musibetler ile bolluk ve refah gibi dünyâ halleri kastedilmiştir. Âhiretteki azap ve merhametten maksad ise dünyada bunları hak edenlere yönelik olan âhiretteki azap ve merhamettir.[265]

Zemahşerî de aynı şekilde kafîrlerin tövbe etmeleri koşuluyla affedilmelerinin Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu söylemiştir. Fakat o, Allah'ın, dilediği kimsenin büyük günahını affedip dilediği kimseyi küçük günahı sebebiyle azaba maruz bırakabileceği şeklindeki Ehl-i sünnet'e ait olan görüşü, ehl-i ehvânın âyetleri görmez ve duymazdan gelerek dikkatsizce yorumladıklarını söyleyip eleştirmiş; bu görüşün İbn Abbas'a atılmış bir iftirâ olduğunu söylemiştir. Ayrıca Mu'tezilî düşüncede muvahhid olduğu halde büyük günah işleyip tövbe etmeyenlerin ve günahında ısrar eden günahkârların vaîdi/azabı kesindir; onların bağışlanması mümkün değildir.[266] İki mezhebin kâfirler hakkında olduğu hususunda hemfikir olduğu bu âyeti, muvahhidleri de içine alacak şekidle genişletmek belki âyeti zahir anlamından çıkarmakla âyete karşı görmez ve duymaz bir tavır sergilemek kabul edilebilir; fakat buradan hareketle Ehl-i sünnet'e görmez ve duymazdan gelme, heva ve bidat ehli olma ve iftirâ atma gibi yakıştırmalar yapmak uygun değildir.[267] Zemahşerî, müvahhid olduğu halde günah işleyenlerle ilgili "dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder." ifadesi bulunan benzer âyet-i kerîmelerde 'dilediği kimse'den maksadın, hikmeti gereği tövbe etmesi durumunda bağışlanması ya da ısrar etmesi durumunda azap edilmesi vacip/gerekli kimseler olduğunu söylemiştir.[268] Bu yorumuyla o, yine kulun özgür irâdesi gereği Allah'ın va'd ve va'îdini

[265] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 107.
[266] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 194, 284.
[267] İbnü'l-Müneyyir, **el-İntisâf**, c. I, s. 413.
[268] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 290. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 817, 1026.

gerçekleştireceğini, dilemesinin va‘d ve va‘îdini aşamayacaığını ifade etmiştir. Ne var ki bu yorum kula özgür irâde alanı sağlarken diğer taraftan Allah’ın meşîetini kulun irâdesine tabi kılmakla işlevsiz hale getirmektedir.

"وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ * وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ"

“Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden yetmiş kişi seçti; onları sarsıntı tutunca dedi ki: «Rabbim! Dileseydin daha önce beni ve onları yok ederdin, aramızdaki beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi yok eder misin? Bu, Senin imtihanından başka birşey değildir, bununla dilediğin kimseyi saptırır, dilediğin kimseyi doğru yola iletirsin; bizim dostumuz Sensin; bizi bağışla, bize merhamet et. Sen bağışlayanların en iyisisin.» * Bize, bu dünyada da iyilik yaz ahirette de. Şüphesiz biz sana döndük.» Allah buyurdu ki: Kimi dilersem onu azabıma uğratırım; rahmetim ise her şeyi kuşatır. Onu, sakınanlara, zekâtı verenlere ve âyetlerimize inananlara yazacağım.” (A‘râf 7/155-156)

Bu âyette meşîet fiili birkaç yerde geçmektedir. Allah’ın bir kavmi helak etmesi, âhirette azaba çarptırması, dalâlet ve hidâyet vermesi gibi hususların Allah’ın meşîetine bağlandığı bu âyet-i kerîme ile ilgili Mâtürîdî, Ebû Bekir el-Esamm’dan (ö. 200/816) bir yorum aktarmış ve bu yorumu gramatik açıdan eleştirmiştir. Esamm’ın yorumu şu şekildedir: "تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ" “sen dilediğin şeyi o fitne/imtihan sebebiyle saptırır”; yani nehyedersin/yasaklarsın; öyle ki bu nehyin/yasağın olmasa bu fiil [doğal olarak][269] dalâlet fiili olmaktan çıkar; "وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ" “dilediğin şeyi de o fitne sebebiyle hidâyete erdirirsin”; yani emredersin; öyle ki bu emrin olmasa bu fiil [doğal olarak][270] ihtidâ fiili olmaktan çıkar. Görüldüğü üzere Esam dalâlet ve hidâyet fiillerini, bu fiillerin sebepleri olan nehiy ve emir anlamına yormuştur. O, söz konusu fiillerde

[269] Çünkü nehiy, fiilin haram olmasını gerektirir. Haram fiilin yapılması ise dalâlettir.
[270] Çünkü emir, fiilin vacip olmasını gerektirir. Vacip fiilin yapılması ise doğru yolu bulmaktır. (ihtidâ)

sebep-müsebbep ilişkisiyle istiâre olduğunu ortaya koyduğu yorumuyla dilbilimin çerçevesi içinde kabul edilebilir bir yorum yapmıştır. Fakat yalnız akıllılara kullanılabilen bir ism-i mevsûl olan مَنْ'i, 'fiiller' için kullanarak gramatik açıdan hatalı bir yorum yapmıştır. Onun ortaya koyduğu anlam doğru olsaydı âyetin "تُضِلُّ بِهَا مَا تَشَاءُ وَتَهْدِي بِهَا مَا تَشَاءُ" şeklinde olması gerekirdi. Âyette âkiller dışındaki varlıklara ait olan مَا yerine âkillere ait olan مَنْ'in kullanılması, Esamm'ın yorumunu kabul edilemez kılmıştır. Ayrıca şayet Allah nehyetmekle mudil/saptıran; emretmekle hâdî olsaydı peygamberleri de bir takım fiillerden nehyetmesi sebebiyle Allah'ın, peygamberleri saptıran/mudil olması gerekirdi. Bu ise kabul edilemez. Mâtürîdî, Allah'ın saptırmasını ve hidâyet etmesini, kendi ihtiyarıyla bunları seçeceğini bildiği kulunda bu dalâlet ve hidâyeti yaratması şeklinde yorumlamıştır. Nitekim Allah her şeyin yaratıcısıdır. Bu temelde şöyle bir bakış açısının uzantısıdır. Allah'a nispet edilen her fiil, zatına yaraşacak şekilde onun yaratıcısı olmasıyla yorumlanır. 'Hidâyet eder' ve 'saptırır' fiilleri de bu kabildendir.[271] Bir sonraki âyeti Mâtürîdî, Allah'ın bir kimse hakkında imânı dileyip de o kimse için azaba ulaştırmayı dilemesi düşünülemeyeceği için evvela özgür irâdesi doğrultusunda o kimse için dalâlet ve küfrü dilemesi ardından buna uyumlu olarak o kimseyi azaba ulaştırmayı dilemesi şeklinde te'vîl etmiştir. Rahmetinin her şeyi kuşatıcı olmasını da dünyada bitki, hayvan, insan tüm evreni yaşamlarına uygun hale getirerek rahmetinin kuşatması şeklinde yorumlamıştır.[272]

Zemahşerî, âyetle ilgili şu minvalde yorum yapmıştır: Allah'ın, Musa ile konuşmasına şahit olan kavmin, yanlış bir istidlâlle görmeyi konuşmaya kıyas ederek Allah'ı görmeyi istemesi, fitneye düşmelerine ve sapmalarına sebep olmuştur. Bunun üzerine Allah, Musa'nın diliyle "sen, seni bilmeyenleri imtihan vesilesiyle saptırır, seni bilip sabit bir söz üzerinde sebat edenleri de hidâyete erdirirsin." buyurmuştur. Zemahşerî, Allah'ın, kavmi imtihana tabi tutmasını saptırmak olarak te'vîl etmiş; böylece o, müsebbebin/sonucun sebep yerine kullanılarak dalâlet fiilinde istiâre olduğunu söylemiş bulunmaktadır. Allah'ın onları imtihan etmesi hidâyet ve

[271] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 76. Mâtürîdî'nin hidâyet ve dalâletle ilgili benzer yorumları için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 426; c. VIII, s. 187; c. XII, s. 18; c. XVI, s. 261-262.
[272] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 78; c. VIII, s. 186.

dalâletlerine sebep olunca dilin imkânları gereği hidâyeti ve dalâleti Allah'a nispet etmek mümkün olmuştur. Ayrıca ona göre Allah'ın meşîeti de câhillere yönelik dalâlete dâir, marifet sahibi olanlara yönelik hidâyete dâir gerekli bir dileme olmaktadır. Zemahşerî bir sonraki âyette "Ben dilediğime azabımı ulaştırırım, rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır." ifadesini 'mefsedet olacağı için affedilmesi mümkün olmayan; bilakis hikmet gereği azap edilmesi üzerime bir gereklilik olan' şeklinde yorumlamış; azabın kulun özgür irâdesi dolayısıyla hikmete uygun olduğunu ifade etmiştir.[273]

"وَما يَسْتَوِي الْأَحْياءُ وَلا الْأَمْواتُ إِنَّ الله يُسْمِعُ مَنْ يَشاءُ وَما أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ"

"Dirilerle ölüler de bir olmaz. Şüphesiz Allah, **dilediğine** işittirir. Sen kabirlerdekilere işittiremezsin!" (Fâtır 35/22)

Mâtürîdî ve Zemahşerî âyet-i kerîmede geçen dirilerden müminlerin, ölülerden ise kâfirlerin kastedildiği hususunda hemfikirdir. Allah'ın dilediğine işittirmesi hidâyete erdirmesi anlamına gelmektedir. Fakat zâhiriyle Ehl-i sünnet'i destekleyen bu âyete dair iki imam da mezhebine uyumlu yorumlar ortaya koymuştur. Mâtürîdî'nin yorumu şu minvaldedir: Şayet Mu'tezile'nin dediği gibi hidâyete erdirme doğru yolu gösterme anlamını taşısaydı Peygamber'den bunu nefyetmenin anlamı olmazdı. Zira Peygamber de kâfirlere doğru yolu göstermiş; onların hidâyetine rehber olmuştur. Eğer bu işittirme/hidâyete erdirme Peygamber'in güç yetiremediği bir şey ise -ki âyetin açık ifadesiyle öyledir- Allah'ın lütfu olduğu ve bunu kâfirlere vermediği anlaşılır. Vermiş olsaydı zaten onlar hidâyeti bulmuş olurlardı.[274] Hidâyetin Allah'a nispetinde muvaffak kılmak, Peygamber'e nispetinde doğru yolu göstermek şeklindeki iki ayrı anlam Bakara 2/272 ve Şûrâ 42/52'de ayrışarak kendini göstermektedir.[275]

---

[273] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 390.

[274] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XII, s. 31. Mu'tezile'nin Allah'ın hidâyetini, doğru yolu göstermek anlamında almasına karşı Mâtürîdî'nin eleştirileri için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 258; c. II, s. 193.

[275] "İşte böylece sana da emrimizle rûhu/Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştirdiğimiz (hidâyet) bir nur kıldık. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin. (hidâyet)" (Şûrâ 42/52) "(Ya Muhammed!) Onları doğru yola iletmek (hidâyet) sana ait değildir. Lâkin Allah dilediğini doğru yola iletir. (hidâyet)" (Bakara 2/272)

Ayrıca Şûrâ 42/13'te "Allah dilediğini kendisine (peygamber) seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir." buyrulmuştur. Mâtürîdî bu âyetle ilgili şunları dillendirmiştir. Allah hidâyeti kendisine yönelene dilemiştir; yönelmeyene ise hidâyet dilememiştir. Buradaki hidâyetten maksat Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi 'doğru yola çağırma' anlamındaki hidâyet değildir. Çünkü bu anlamıyla hidâyet yönelen-yönelmeyen herkesi kuşatmaktadır. O halde buradaki hidâyet tevhîd ve imana ulaştırma anlamını taşımaktadır ki tevhîd ve iman Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde rahmet,[276] nimet,[277] minnet[278] ve nûr[279] gibi kavramlarla ifade edilmiştir.[280] Bir de En'âm 6/88'in[281] tefsirinde Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi Allah bütün insanların hidâyetini dilediği halde insanlar hidâyeti bulmamış olsalardı âyette Allah'ın hidâyetinin "مَنْ يَشَاءُ" "dilediği kimseyi" sözüne bağlanmasının bir anlamı kalmazdı. Buradan ortaya çıkmaktadır ki insanlar içerisinde hidâyeti tercih etmeyeceklerini bildiği için Allah'ın hidâyet etmemelerini dilediği kimseler de vardır.[282]

Mâtürîdî en açık ifadesiyle Yûnus 10/25'in[283] tefsirinde Allah [herkesi][284] selam yurduna çağırıyor iken hidâyetin meşîete bağlanması her çağrılanın hidâyet edilmeyeceğini; sadece ihtiyarlarıyla hidâyeti tercih edeceğini bildiği kimselerin hidâyet edileceğini ifade etmektedir diyerek hidâyetin iki anlamı arasındaki farkı ortaya koymuştur. Ona göre hidâyet üç anlama gelmektedir. Birincisi, davet etmektir ki "Her topluluğun bir hidâyet/davet edeni vardır." (Ra'd 13/7) âyetinde bu anlamdadır. İkincisi, beyân/açıklamak anlamındadır ki Kur'ân kastedilerek örneğin "Hidâyet ve rahmet [olsun diye]" (A'râf 7/52) âyetinde bu anlamdadır. Üçüncüsü, tevfîk ve ısmet anlamındadır ki Yûnus 10/25'te bu anlamdadır.[285]

---

[276] Şûrâ 42/8.
[277] Fâtiha 1/6.
[278] Hucurât 49/17.
[279] Zümer 39/22.
[280] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 176-177.
[281] "İşte bu, Allah'ın hidâyetidir, kullarından dilediğini ona iletir." (En'âm 6/88)
[282] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 135.
[283] "Allah kullarını esenlik yurduna çağırıyor (davet) ve O, dilediğini doğru yola iletir." (hidâyet) (Yûnus 10/25).
[284] Mef'ûlün zikredilmemesi
[285] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 44.

Zemahşerî ise işittirmeyi/hidâyeti mezhebi gereği doğru yolu göstermek olarak görmüş ve şu şekilde yorumlamıştır: Allah'ın dilediğine işittirmesi/hidâyete erdirmesinden maksat, Müslüman olanı olmayandan ayırt etmesi; hidâyetin kendisine fayda vereceğini bildiği kişiye hidâyet etmesi, (doğru yolu göstermesi) fayda vermeyeceğini bildiği kişiyi ise kendi haline bırakmasıdır. (Hızlân) Fakat (Ey Muhammed!) bu insanların durumu sana kapalı olduğu için Allah'ın kendi haline bıraktığı kimselerin müslümanlığı için sen hırsla çabalıyorsun; öyle ki senin durumun kabirde yatanlara söz işittirmek isteyen kimsenin durumu gibidir. Ne var ki bunun imkânı yoktur.[286] Görüldüğü gibi Mâtürîdî, hidâyeti yaratmak olarak anlayıp Allah'ın mutlak meşîetine bağlamışken Zemahşerî, hidâyeti 'doğru yolu göstermek' olarak anlayıp buna dair meşîetin yalnız faydası olacağını bildiği kimselere yönelik olduğunu söylemiştir. Aksi halde hikmetsizlik söz konusu olurdu.

İfâde ettiği anlam bakımından benzer bir âyet olan İbrâhim 14/4'ün[287] tefsirinde Zemahşerî şu minvalde açıklamalar yapmıştır. Allah, iman etmeyeceğini bildiği kimseyi idlâl ve iman edeceğini bildiği kimseyi de hidâyet eder. İdlâldan maksat kişiyi kendine bırakmak ve lütufları ondan engellemektir; hidâyetten maksat ise tevfîk ve lütuftur. Dolayısıyla âyette geçen idlâlden maksat küfür; hidâyetten maksat ise imandır. Yani böylelikle Zemahşerî'ye göre âyet, dilediğine, küfrüne engel olacak lütfu vermez; dilediğine de imânına sebep olacak lütfu verir, anlamını ifade etmektedir.[288] Böylelikle Zemahşerî, hidâyeti tevfîk şeklinde yorumlayarak Mâtürîdî ile aynı görüşü benimsemiştir.

2. Meşîetin ما'ya Sıla Olduğu Cümleler

Bu tür âyetlerde özne Allah, nesne ise bir olgu (şey) olmaktadır. Allah'ın meşîetinin ne tür şeyleri kuşattığı, bu şeylerde Allah ve kul münasebetinin ne olduğu konusu bu başlık altındaki âyetlere dâir iki imamın ortaya koyduğu tefsirlerde incelenecektir.

---

[286] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 885.

[287] "İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın; bundan sonra Allah dilediğini sapkınlık içerisinde bırakır, dilediğini de doğru yola iletir. O, güçlüdür, hikmet sahibidir." (İbrâhîm 14/4)

[288] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 545. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 583, 939.

"يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ ما يَشاءُ"

"Allah Teâlâ sağlam sözle iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sapasağlam tutar. Zalimleri ise Allah saptırır. Allah dilediğini yapar." (İbrâhîm 14/27)

Mâtürîdî, âyetle ilgili ilk olarak idlâl/saptırma konusunu ele alarak başlamıştır. O, şu minvalde açıklama yapmıştır. İdlâl Kur'ân'da kimi zaman Allah'a kimi zaman şeytana nispet edilmiştir;[289] Bu iki nispetin doğru anlaşılabilmesi adına idlâlin, Allah ile şeytana nispetinin farklı olması gerekmektedir. Çünkü şeytana nispette kötüleme söz konusudur. Aynı açıdan Allah'a nispeti mümkün değildir. O halde Allah'a nispetinde, kötülüğü doğurmayacak şekilde kâfirden meydana gelecek dalâlet fiilini yaratması anlamı; şeytana nispetinde ise kandırma ve ayartma anlamları kastedilmelidir. Sonrasında Mâtürîdî, Mu'tezile'nin iddia ettiği 'Allah'ın idlâli/saptırması O'nun, kişiye sapkınlığı nispet etmesidir.' şeklindeki yorumu doğru bulmamış; şayet bu doğru olsaydı her başkasına sapkınlık nispet eden kişinin mudıl/saptıran olması gerekirdi, demiştir. Bu kullanım doğru olmadığına göre Allah'ın kendisine saptırma fiilini nispet etmesi, kişide dalâlet fiilini gerçekleştirmesi/yaratması anlamına gelmektedir. Fakat Mu'tezile'ye göre, Allah bütün mahlûkata hidâyet etmiş onlar hidâyetlerini bulamayıp Allah'ın kendilerini saptırması olmadan sapmışlardır. Bu ise âyeti zahir anlamından çıkarmaktan başka bir şey değildir.

Mâtürîdî âyetin devamında gelen "Allah dilediğini yapar" ifadesinin zâhiri itibariyle Mu'tezile tarafından reddedildiğini söylemiştir. Çünkü onlara göre Allah, tüm insanlığın imânını dilemiş (meşîet) ve irâde etmiş; fakat kulların tamamının meşîeti ve irâdesi bu yönde olmadığı için bu dileğini yerine getirememiştir. Buradan Allah'ın değil de kulların dilediği hususların meydana geldiği sonucu çıkmaktadır. Hâlbuki doğru anlam, hidâyete ulaşmayı seçenin hidâyeti, dalâleti seçenin de dalâletiyle ilgili dilediğini yapacağı şeklinde olmalıdır.[290]

[289] Şeytana nispet edildiği âyetler için bkz. Nisâ 4/60, Hac 22/4, Furkân 25/29, Kasas 28/15, Yâsîn 36/62.
[290] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 493-495.

Âyette geçen idlâl/saptırma kavramının Allah'a nispetiyle alakalı olarak Zemahşerî'ye göre âyet şöyle anlaşılmalıdır: Allah'ın insanları saptırması, dünyada onlara verdiği fitne/imtihanlar dolayısıyla kendi irâdeleriyle sâbit sözde/imanda sebat edemeyip ayaklarını kaydırması anlamına gelmektedir. Bu durumda Zemahşerî, kulun sapmasına sebep olan imtihana tabi tutmayı, Allah adına saptırmak olarak adlandırmış; böylece sebep-müsebbep ilişkisiyle âyette dolaylı olarak istiâre olduğunu savunmuştur. Zemahşerî, âyetin devamındaki "Allah dilediğini yapar." cümlesiyle ilgili sunduğu yorumuyla meşîeti, "hikmeti gereği" olmakla sınırlandırmıştır. Zira mezhebi gereği Allah'ın dilediği ve yaptığı her şey hayır ve hikmetle açıklanmaktadır.[291]

Zemahşerî'nin, Allah'ın saptırmasını, sebeplerle te'vîl etmesi, Zümer 39/23[292] âyetiyle uygun düşmemektedir. Çünkü bağlamı gereği Kur'ân'ın rehberliğiyle Allah'ın dilediği kimseye hidâyet edeceği söylenmiştir. Ardından "Allah kimi saptırırsa artık onu doğru yola getirecek hiç kimse yoktur." şeklinde Allah'ın saptırmasının karşısında her hangi bir hidâyet rehberinin olamayacağı açıkça ifade edilmiştir. Burada 'saptırma'nın 'saptırmaya sebep olmak' şeklindeki te'vîli Mu'tezile perspektifinden kurtarıcı bir rol üstlenememektedir. Nitekim mezhepleri gereği Allah herkesin hidâyetini dilemişken aynı zamanda bir kısım insanların sapmasına sebep olması kendi içinde çelişik durmaktadır. Ayrıca bir işe sebep olmak o işi yapmakla eş değerdedir. Dolayısıyla saptırmanın kötü olması aynı şekilde saptırmaya sebep olmanın da kötü olmasını gerektirir.

"وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ"

"Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların seçim hakkı yoktur. Allah, onların ortak koştuklarından münezzehtir ve şânı yücedir." (Kasas 28/68)

Cümle yapısı gereği farklı yaklaşımlara elverişli olan bu âyete dair hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî mezheplerini destekler yorumlar yapmıştır.

[291] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 551, 620. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 692.
[292] "İşte bu kitap, Allah'ın bir rehberi olup dilediği kimseyi onunla doğruya yönlendirir; ama Allah kimi şaşırtırsa artık ona doğru yolu gösterecek yoktur." (Zümer 39/23)

Mâtürîdî öncelikle âyette geçen ihtiyarın neyi kapsadığına ilişkin ihtiyarın peygamber seçme anlamında olabileceğini; dolayısıyla peygamber seçilme hakkının kişilerin elinde olmadığını ya da her türlü emirde seçim hakkının Allah'a ait olduğunu; Allah'ın verdiği emirlere dair kişilerin aykırı bir seçim hakkı olmadığını Mâtürîdî bu âyeti iki farklı şekilde yorumlamıştır. Bu farklılık âyette durulacak yerin neresi olduğu ve مَا كَانَ'deki مَا'nın mahiyetiyle ilgilidir. Birinci ihtimale göre وَيَخْتَارُ fiili geriye bağlanır ve bu kelimede vakıf yapılır. Sonrası başındaki مَا'nın olumsuzluk edatı olmasıyla yeni bir cümle kabul edilir. Buna göre anlam şu şekilde olur: "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur." İkinci ihtimale göre وَيَخْتَارُ ileriye bağlıdır. مَا يَشَاءُ kelimesinde vakıf yapılır. Bu durumda مَا كَانَ'deki مَا mevsûle kabul edilir. Buna göre anlam şu şekilde olur: "Rabbin dilediğini yaratır. Onlar için seçim (hayırlı!) olanı da seçer."[294] Bu ikinci anlamıyla âyet, mutlak özgür irâdenin kulda olduğunu Allah'ın ise bu irâdeyi onaylarcasına kulun seçimi doğrultusunda seçimde bulunur olduğunu ifade etmektedir. Son olarak Mâtürîdî, âyetin Mu'tezile'yi reddettiğini dile getirmektedir. Şöyle ki onlara göre Allah kulların hayırlı fiillerinin tamamını dilemiştir. (meşîet) Dilediyse onları yaratacak demektir. Çünkü mezkûr âyette Allah'ın dilediğini yaratacağı geçmektedir. Fakat onlar, 'O yarattığı anda dilediğini yaratır' diye âyette geçen meşîete bağlı yaratmayı mukadder bir şartla sınırlandırmıştır. Mâtürîdî bu te'vîli zorlama bir te'vîl olarak kabul etmiştir.[295]

Zemahşerî, âyetin devamı olan "مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ" "Onların seçim hakkı yoktur." ifadesini gerisindeki "وَيَخْتَارُ" "[Allah dilediğini] seçer" cümlesinin bir açıklaması (cümle-i tefsîriyye) olarak görmüştür. Cümle başına atıf harfinin gelmemesinin de bu yorumu desteklediğini dile getirdikten sonra anlamı şu şekilde aktarmıştır: 'Allah hikmet vecihlerini en iyi bilen olduğu için fiillerinin seçim hakkı kendine aittir;

---

[293] Bu âyet ikinci ihtimali destekler mâhiyyetedir: "Allah ve Resûlü bir işe hüküm (emir) verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur." (Ahzâb 33/36)

[294] الْخِيَرَة kelimesi التَّخَيُّر veya الْاِخْتِيَار /seçmek kelimelerinin masdar ismi olmakla 'seçim/seçme' anlamı ya da ism-i mefûl manasında 'seçilen şey' anlamı taşır. Bkz. İbrâhim Üneys vd., **el-Mu'cemü'l-Vasît**, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y., c. I, s. 264.

[295] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XI, s. 70-71. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 212.

yarattıklarından hiç birinin kendi üstünde seçim yapması düşünülemez.' Peygamberlik seçimi hususunda kulların tercihinin bir şey ifade etmediğini asıl seçimin Allah'a ait olduğunu ifade eden bu yorumun ardından Zemaşerî, مَا'nın mevsûle olmasını -mezhebini destekleyen yoruma imkân vermesine rağmen- zayıf bir görüş olarak aktarmıştır.[296] Bu takdirde âyetin yorumu 'Kulların maslahatlarını en iyi bilen olduğu için onlar adına en hayırlı ve faydalı olanı seçer.' şeklinde olmaktadır.[297]

D. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Fakat Kula Nispetinin de Mümkün Olduğu Sıla Cümleleri

Meşîet'in ism-i mevsûlü olarak مَنْ'in kullanıldığı bu tür cümlelerde fâil Allah'a râci zamirdir. Fakat cümle yapısı gereği zamirin مَنْ'e râci olması dolayısıyla fâilin kul olması da mümkündür. Ne var ki müfessirlerin geneli böylesi bir yaklaşımı benimsememiştir.[298]

Çalışmamızda her ne kadar böyle bir sınıflandırma altında bazı âyetlerin karşılaştırılması ele alınacak olsa da Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin tefsirleri bu tür âyetlerde yerleşik anlayışa uyumlu olduğundan meşîetin fâilinin Allah olduğu âyetlere referansla konu ele alınacak.

"إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا"

[296] Bu tutum onun genel uslûbuna aykırıdır. O genelde zayıf olsa dahi mezhebini destekleyen grametik yorumları tercih etmektedir.
[297] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 808.
[298] Yakın dönemde bu konu etrafında gerçekleşen tartışmalar için bkz. Musa Alak, "Doğru Bildiğimiz Doğrulardan: Allah Teâlâ Dilediğini Dalâlette Bırakır, Dilediğini Hidâyete Erdirir", İstanbul, (Fotokopi Baskı) 2006. Musa Alak tarafından derlenen ve basılmayan bu kitapçıkta konu ile ilgili bir tebliğ, bir soru, bir cevap ve iki müzâkere metni olmak üzere toplamda şu metinler yer almaktadır: **1-** Abdülaziz Bayındır, "Kur'an'daki Men Yeşâ İfâdesi Bağlamında Meşîet ve İrâde Kavramları", (Tebliğ) İstanbul, y.y., 2006, s. 3-6; **2-** Musa Alak, (Sorular), 2006, s. 7-11; **3-** Musa Alak, "Meşîet-i İlâhiyye ve Hidâyet-Dalâlet", (Müzâkere-I) İstanbul, y.y., 2006, s. 13-20; **4-** Abdülaziz Bayındır, "Kur'ân'da Meşîet ve İrâde ile İlgili Musa Alak'ın Tenkidine Cevap", İstanbul, y.y., 2006, s. 21-32; **5-** Musa Alak, "Meşîet-i İlâhiyye ve Hidâyet-Dalâlet-2", (Müzâkere-II) İstanbul, y.y., 2006, s. 33-59.

“Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını, (günahları) dilediği kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah (ile) iftira etmiş olur.” (Nisâ 4/48)

Bu âyet, Kelam ilminin önemli konularından biri olan ve itikadî mezheplerin farklı görüşler ortaya koyduğu büyük günah işleyenin durumuyla ilgili referans alınan âyetlerden biridir.

Mâtürîdî, âyetle ilgili Hâriciler, bütün büyük günahların Allah’a şirk koşmak olduğunu, bu günahları işleyen kişilerin “Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez.” âyetinin kapsamına girdiklerini kabul ettiklerini; Mu‘tezile’nin de büyük günah işleyenlerin imandan çıktığı fakat küfre girmediği şeklindeki görüşlerini aktardıktan sonra doğru bulduğu yorumları ortaya koymuştur. Ona göre âyet ilk olarak şu minvalde yorumlanır: Allah müminleri şirk dışındaki günahlarından dolayı bağışlanacaklarına dair umutlandırmaktadır. Zira ona göre bu bağışlanmayı akıl mümkün görmeseydi Allah böyle bir umut vermezdi; çünkü Allah’ın, aklın tecviz etmediği şeye dair umut vermesi caiz değildir. Allah böyle bir umut veriyorsa şirkin dışındaki günahları bağışlaması aklen caiz anlamına gelir. Ayrıca bu bağışlamayı meşîetine bağlayarak dilerse azap edeceğini dilerse bağışlayacağını söylemiş olmaktadır. Şirkin bağışlanacağına dair meşîete bağlı olma ya da umut verme söz konusu değildir.[299]

Zemahşerî, zâhiri itibariyle büyük günah işleyenin affedileceğini söyleyen bu âyeti kendisine yönelttiği soruya cevap vererek yorumlamıştır. Soru ve cevabı şu şekildedir. Soru: (Size göre) Allah azze ve celle tövbe eden kişinin şirk günahını affeder. Şirkin dışındaki büyük günahları ise ancak tövbeyle affeder. O halde "Allah kendisine şirk koşulmasını affetmez; bunun dışında dilediği kimseden günahları affeder." âyeti ne anlam ifade etmektedir? Cevap: Âyette "Affetmez" ve "affeder" şeklinde olumsuz ve olumlu zikredilen iki fiil, "لِمَنْ يَشَاءُ" "dilediğine" terkibine bağlıdır. Adeta şöyle denmiş gibidir: "Allah dilediği kimsenin şirkini bağışlamaz; dilediği kimsenin de şirk dışındaki günahlarını bağışlar." Şöyle ki ilk ifadeden tövbe etmeyenler, ikinci ifadeden tövbe edenler kastedilmiştir.[300] Yani Allah’ın meşîetinin, yine hikmetine bağlı olarak kulun

[299] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 257-259; c. IV, 37-39.
[300] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 240.

özgür irâdesiyle yapıp ettikleri doğrultusunda bağışlama ya da bağışlamamaya yönelik olacağını kastetmiştir. Şirk işleyip de tövbe edenleri hikmeti gereği bağışlamayı dileyerek bağışlamış; şirk dışında büyük günah işleyip de tövbe etmeyenleri yine hikmeti gereği bağışlamamayı dileyip bağışlamamıştır. Burada da görüldüğü üzere hikmet etkin bir rol almaktadır.

"قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ * وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلى مَنْ يَشاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"

"Onlarla savaşın ki, Allah sizin ellerinizle onları cezalandırsın; onları rezil etsin; sizi onlara galip kılsın ve mümin toplumun kalplerini ferahlatsın. * Ve onların kalplerinden öfkeyi gidersin. Allah dilediğinin tevbesini kabul eder. Allah bilendir, hikmet sahibidir." (Tövbe 9/14-15)

Mâtürîdî'ye göre âyet, Mu'tezile'nin, 'Allah kâfirlerin tamamının tövbesini kabul etmeyi istediği halde (meşîet) onlar tövbe etmiyorlar.'[301] şeklindeki görüşlerine cevap niteliği taşımaktadır. Ona göre Allah bu âyette bazı kâfirlere azap edeceğini, bazısının ise tövbesini kabul edeceğini haber vermiştir. Şöyle ki bu ikilemden açıkça anlaşıldığı üzere tövbesini kabul etmeyi istediği kimseler azap etmeyi istediği kimselerden farklıdır. Bu itibarla Allah'ın bütün kâfirlerin tövbesini kabul etmeyi istediğini söylemek âyete aykırı görüş bildirmek anlamına gelmektedir.[302]

Mâtürîdî'nin burada dile getirmediği bir husus daha vardır. Mu'tezile'ye göre tövbe eden kulların tövbesini kabul etmek Allah'a vaciptir.[303] Hâlbuki âyet, aksine, Allah'ın dilediği kulların tövbesini kabul edeceğini; yani her hangi bir vücubun kendisi için söz konusu olmadığını söylemektedir.

[301] Çünkü Mu'tezilî düşüncede Allah yalnızca iyi ve faydalı olan şeyleri meşîet etmektedir. Bu açıdan kâfirlerin bir kısmından tövbeyi kabul etmeyip diğer bir kısmından kabul etmesi düşünelemez.
[302] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 307.
[303] Mu'tezile'de Allah'ın tövbeyi kabul etmesinin vücûbiyeti ve tefadduliyeti ile ilgili tartışmalar için bkz. Fatıma Sümeyye Kılaç, "Kâdî Abdülcebbâra Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2017, s. 114-120; Cihat Tunç, "Tövbe Hakkında Bazı Meseleler", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Ankara: 1981), c. XXIV, s. 389-412.

Zemahşerî, "Allah dilediği kişinin tövbesini kabul eder." ifadesinin gerideki cümlelerle ilişkili olmadığını; başlangıç cümlesi olduğunu söylemiştir. Buna göre âyet Mekke halkından bazısının, küfründen tövbe edeceğini haber vermektedir. Öyle de olmuştur. Böylelikle Zemahşerî, âyeti, mezhebine uyumlu bir şekilde yorumlamış olmaktadır. Nitekim Allah'ın Mekke kâfirlerinden tövbe edenlerin tövbelerini kabul etmeyi istemesini (meşîet) ifade etmektedir. Bu ise hikmete uygun olandır. Zemahşerî ayrıca وَيَتُوبَ kelimesinin gizli bir أَنْ ile mensup yapılarak emrin (قَاتِلُوهُمْ) cevabında gelen diğer cümlelere atfedildiğini söylemiştir. Buna göre anlam "Onlarla savaş ki Allah sizin elinizle onları cazalandırsın... ve dilediği kimselerin tövbelerini kabul etsin." şeklinde olmaktadır. Bu okunuş şekli ile de savaşmanın bir neticesi olarak küfründen dönen kimselerin tövbesini kabul etsin şeklinde bir anlam doğmaktadır ki bu da Allah için hikmete en uygun olmakla Zemahşerî'nin mezhebine uymaktadır. Ayrıca Zemahşerî, Nisâ 4/17'nin[304] tefsirinde tövbeyi kabul etmenin Allah'a vacip olduğunu dile getirmiştir.[305]

Bu bölümde ele alınan âyetler içerisinde meşîetin öznesinin Allah olduğu halde kul olması en muhtemel âyet Ra'd 13/27'dir.[306] Çünkü meşîet fiilinin peşinden gelen, "kendisine yöneleni hidâyete erdirir." sözüne mukâbele olması açısından meşîetin öznesinin de -yönelenin öznesi gibi- kul olması cümlenin akışına uygun düşmektedir. Fakat buna rağmen ulaşabildiğimiz kadarıyla Zemahşerî de dâhil tefsir sahipleri bu anlamı doğrulayan bir yorum yapmamıştır. Fakat Türkçe meallerin çoğunda "dilediğini saptırır" şeklinde öznenin Allah olması tercih edilirken bazılarında da[307] "dileyeni saptırır" şeklinde öznenin kul olmasını tercih edilmiştir. Bazı meallerde[308] ise

[304] "Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden kötülük edip de sonra tez elden pişmanlık getirenlerin tövbesidir; işte Allah bunların tövbesini kabul eder; Allah her şeyi bilendir, hikmet sahibidir." (Nisâ 4/17)
[305] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 227, 426.
[306] "Kâfir olanlar diyorlar ki: Ona Rabbinden bir mucize indirilmeli değil miydi? De ki: Kuşkusuz Allah dilediğini/dileyeni saptırır, kendisine yöneleni de hidâyete erdirir." (Ra'd 13/27)
[307] Âyette öznenin kul olmasını tercih ederek meal verenler: Abdullah Parlıyan, Ahmet Tekin, Bayraktar Bayraklı, Diyanet İşleri Meali (Eski), Edip Yüksel, İlyas Yorulmaz, Mahmut Kısa, Muhammed Esed, Süleymaniye Vakfı Meali, Şaban Piriş.
[308] Âyette özneyi Allah ve kul olacak şekilde geniş tutarak meal verenler: Mustafa İslamoğlu, Yaşar Nuri Öztürk.

"dilediğini/dileyeni" şeklinde öznenin Allah ve kul olmasını kuşatan bir meal tercih edilmiştir.

Dil ilimlerinde yetkin bir isim olan Zemahşerî'nin bu başlık altında ele alınan âyetlerde mezhebini destekleyecek bir yorum olan meşîetin kula nispetini gremerin imkân vermesine rağmet tercih etmemesi dikkat çeken bir husustur. Üstelik Mâtürîdî "Kuşkusuz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de hidâyete erdirir." ifadesini bağlamını dikkate alarak şöyle yorumlamıştır: "Allah, yönelenin kendisiyle hidâyet bulacağı, kendi ihtiyarıyla yüz çevirenin de sapıtacağı bir takım âyetler/mu'cizeler indirir. Dolayısıyla hidâyeti bulmaları ve sapmaları zorlama ve baskıyla değil de kendi ihtiyarlarıyladır."[309] Görüldüğü üzere bu yorum meşîeti kula nispet etmeye daha yakın bir yorum olmuştur.

E. İrâde'nin Allah'a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler

Meânî ilminde konu edildiği üzere şartlı cümlelerde asıl maksud cevap cümlesidir. Şart cümlesi ise cevap cümlesinin kaydı olmaktadır. Ayrıca şart edatının farklılığından doğan anlam farklılıkları vardır ki bu anlam farkılığına binâen konu ele alınacaktır.[310]

1. Şart Edatının إِنْ Olduğu Cümleler

إِنْ yalın olarak bir fiilin başka bir fiile bağlanmasını gerektiren bir edattır. Fakat bu edatla birlikte şart fiilinin nispetinin imkânı zorunlu olarak gerekmemektedir. Şart fiilinin meydana gelmesi durumunda cezanın/cevabın da muhakkak meydana geleceğini ifade etmektedir. Bu başlık altında gelen âyetler, Allah'ın bir kimse hakkında öncelikle zarar, helak, iğvâ, idlâl, kötülük gibi olumsuz olgulara ya da zıtları olan olumlu olgulara dair irâdesi söz konusu olduğunda kimsenin bunu bertaraf etmeye gücünün yetemeyeceğiyle ilgilidir. Buralardaki irâdeden maksat tekvînî irâdedir; nitekim ifade tarzı, irâdesi olsa meydana geleceğini iş'âr etmektedir.

[309] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 427. Benzer yorumlar için bkz. c. VII, s. 458.
[310] Hafni Nâsıf vd. **Dürûsü'l-belâğa**, İstanbul, Haşimi Yayınevi, 2015, s. 66.

"قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا"

"De ki: Öyleyse Allah, Meryem oğlu Mesîh'i, anasını ve yeryüzündekilerin hepsini imha etmek ister ise Allah'a kim bir şey yapabilecektir." (Mâide 5/17)

Bu âyetle ilgili Mâtürîdî, İsa (a.s.) onların dediği gibi ilah olsaydı kendisini Allah'ın helak etmesinden engelleyebilirdi. Hâlbuki âyet, Allah, İsa'yı ve annesini helak etmek istese kimse engel olamaz, demektedir.[311] Zemahşerî ise onun meşîetine ve kudretine kimse engel olamaz, diyerek bunları diğer meşîet ve kudretlerin üstünde tutmuştur.[312] İki müfessir de irâdenin, 'helak etme'ye yönelik olmakla ne gerekeceğinden bahsetmemiştir. Helak etmek, ya "azapla yok etmek" ya da "canlarını almak" anlamını ifade etmektedir. İlk anlam Mu'tezile mezhebi açısından problem iken iki anlam Ehl-i sünnet açısından -Mâtürîdî'nin de kaydettiği ettiği üzere- her hangi bir problem teşkil etmemektedir. Çünkü İsa ve annesi Allah'ın mülküdür ve Allah mülkünde dilediğini yapabilir. Fakat helak, anlamı mübhem/kapalı olduğu için Mu'tezile açısından sorun yoktur. Üstelik azap ile yok etme anlamı kastedilse de Mu'tezile bu âyeti şu şekilde yorumlayabilir: Burada irâde, şartlı cümlede Allah'a nispet edilmiştir. Bu ise yalnızca Allah'ın -farz-ı muhal- helak irâdesi olsaydı kimse engel olamazdı, anlamı taşımaktadır. Fakat hikmeti gereği Allah böyle bir şeyi irâde etmemiştir ve etmez. Nitekim o irâde etse zaten gerçekleşirdi.

"وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ"

"Eğer Allah sana bir zarar dokundurursa, onu yine O'ndan başka giderecek yoktur. Eğer sana bir hayır dilerse, O'nun keremini/lütfunu geri çevirecek de yoktur." (Yûnus 10/107)

Mâtürîdî âyetle ilgili şunları dillendirmektedir: Allah bir kimse için bir hayır ve lütuf murâd ettiğinde bunu kimse geri çeviremez. İman da en büyük hayırlardan biridir. Allah bir insan için bu hayrı murâd ederse o kişi mümin olur ve kimse bunu

[311] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. IV, s. 188.
[312] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 283.

geri döndüremez. Böylelikle âyet, Allah bütün insanların imanını irâde etmiştir; fakat insanlar iman etmemiştir; yani insanların Allah'ın irâde ettiği şeyi geri çevirecek gücü vardır diyen Mu'tezile'yi reddetmektedir. Ayrıca âyet, iyi ve hayırlı fiilin Allah hakkında zorunlu olmadığını söylemektedir; çünkü bunu fadl/lütuf olarak isimlendirmiştir. Bir şey zorunlu ise lütuf olamaz; lütuf ise zorunlu olamaz.[313]

Zemahşerî, âyeti bağlamıyla değerlendirmiştir. Bir önceki âyet, fayda ve zarar veremeyen putlara ibâdeti nehyetmiş, devamı olarak bu âyet ise asıl zarar ve menfaat verecek zâtın Allah olduğunu söylemiştir. Zemahşerî açıkça Allah'ın zarar vereceğini, verdiğinde kaldıracak olanın da o olduğunu söylemiştir. Fakat ona göre bu zararın dini hususlarda değil de dünya ile ilgili konularda olduğu düşünülmelidir. Çünkü Zemahşerî'ye göre Allah dünya ile ilgili hususlarda imtihan gereği zarar verebilir; hatta bu imtihanla kulun dalâletine de sebep olabilir. Bunun bir sakıncası yoktur. Zemahşerî ayrıca âyette zararla ilgili "mess/dokundurma" fiili zikredilmişken hayırla ilgili "irâde" fiilinin zikredilmiş olmasını edebî bir kavram olan îcâz ile açıklamaktadır. Nitekim her ikisi için de irâde edip mess/dokundurma söz konusu olduğu halde sözü kısa tutma (îcâz) ilkesi gereği mess'i zarara, irâdeyi de hayıra yönelik zikretmiştir.[314] Bu tür îcâzlar, farklı fiillerle ifade edilse de bu başlık altında gelen âyetlerin tamamında söz konusudur.

"وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ"

"Eğer Allah sizi azdırmak istiyorsa, ben size öğüt vermek istesem de, öğüdüm size fayda vermez." (Hûd 11/34)

Nuh'un (a.s) dilinden aktarılan bu söz hakkında Mâtürîdî, üç noktaya dikkat çekmektedir. İlk olarak Nuh'un nasihati/davetinin fayda vermediği vaktin ihtilaflı olduğunu söylemiştir. Örneğin, azabın gelme anı, eğer Allah sizi azanlardan kılmak istemişse nasihatim fayda vermez, şeklinde yorumlandığı gibi âyette geçen "iğvâ"nın azap verme anlamına binaen, eğer Allah, âhirette size azap etmek istiyorsa benim nasihatim fayda vermez, şeklinde de yorumlanabilir. Bu yorumları mümkün gören

[313] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 121. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 399.
[314] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 475-476.

Mâtürîdî, ikinci husus olarak vakti gözardı ederek anlam vermenin kendince daha uygun olduğunu söylemiştir. Ona göre âyetin anlamı, Allah her ne zaman bir kimse hakkında azgınlık dilediyse o kimse azgınlığıyla kalır. Doğrusu Allah ancak azgın olacağını bildiği kimse hakkında azdırmayı dilemiştir. Benzer yorumlar hidâyet-dalâlet meselelerinde ele alınmıştır. O, ayrıca "iğvâ/azdırma"nın Allah'a nispet edilmesinin iki türlü yorumlanabileceğini söylemiştir. Birincisi, azgınlık fiillerini kulları için yaratması olarak yorumlanması; ikincisi de onları kendi hallerine bırakıp, tevfikte bulunmaması (hizlân) şeklindedir. Dolayısıyla bu fiilin Allah'a nispeti onun hakkında bir zemmi doğurmamaktadır.[315]

Zemahşerî, âyetin gramer tahlilini yaptıktan sonra Allah'ın iğvâ'yı irâde etmesini şu şekilde yorumlamıştır: Allah, kâfirinin küfründe ısrarını görünce onu kendi haline bırakır, himâyesine almaz; buna iğvâ ve idlâl denmektedir. Bu tıpkı kulun günahlardan sakınıp kendisine tövbe ettiğini görünce ona lütufta bulunması; buna da irşâd ve hidâyet denmesi gibidir. Görüldüğü üzere Zemahşerî, Allah'a iğvâyı hakiki anlamda nispet etmeyi uygun görmemiştir. Kulun Allah tarafından lütuf görmeyip kendi haline bırakılmasını bir sebep olarak görmüş ve fiilin müsebbep olarak sebebi yerine kullanılması (istiâre) temeli üzerinden bir yorumlama yapmıştır.[316]

2. Şart Edatının مَنْ Olduğu Cümleler

Âkiller için şart edatı olarak kullanılan مَنْ, şart fiilinin fâil zamiri, mefûl zamiri ya da bir türlü ilişkili olduğu bir zamir kendisine râci olmakla anlamca cümle içerisinde ya özne ya da nesne olarak gelmektedir. Kur'ân'da gelen iki örneğinde de مَنْ mübteda, şart fiilinin mefulündeki zamir de kendisine râci olmaktadır. Bu iki âyetteki irâde fiilinin öznesi, Allah olup Mâide 5/41'deki irâdenin nesnesi fitne/imtihan; En'âm 6/125'teki irâdenin nesnesi ise hidâyet ve idlâldir. Yani ilkinde kişi hakkındaki fitneyi Allah'ın irâde etmesi, ikinci âyette ise kişi hakkında hidâyet ve idlâli irâde etmesi şartlı cümlede getirilmiştir. Şart cümleleri ancak cevaplarıyla birlikte ele alındığında tam anlam ifade etmektedir. Bu açıdan her ne kadar cevabı

[315] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 166-167.
[316] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 482.

olmadan tam bir anlam ifade etmese de kendi içinde Allah'a irâdenin nispetinin mümkün olması açısından anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla şartlı cümlede geldiği için irâdenin Allah'a nispeti varsayılmıştır; tam bir nispetten bahsedilemez, denemez.

"وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ"

"Allah bir kimseyi şaşkınlığa (fitneye) düşürmek isterse, sen Allah'a karşı, onun lehine hiçbir şey yapamazsın. Onlar, Allah'ın kalplerini temizlemek istemediği kimselerdir." (Mâide 5/41)[317]

Âyette geçen iki irâdeden birincisi, Allah'ın fitneyi dolayısıyla şerri irâde edebileceğini; ikincisi, Allah'ın kalpleri temizlemeyi dolayısıyla faydalı ve hayırlı olanı istemediğini açıkça söylemektedir. Bu açıdan âyet, iki irâdede zâhiri itibariyle Mu'tezile için problem arz etmektedir. Çünkü Mu'tezile'ye göre Allah hiç kimse için fitne irâde etmemiş aksine herkes için iman ve kalp temizliği irâde etmiştir.

Zâhir anlamın kastedilmesi Mâtürîdî'nin mezhebine uygun düşmekte ve problem arz etmemektedir. Yine de o, âyette geçen fitnenin 'imtihan' anlamında alınmasını zayıf bir yorum olarak aktarmaktadır. *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu yoruma karşı şu minvalde bir eleştiri getirmiştir: Âyette geçen "Sen Allah'a karşı, onun lehine hiçbir şey yapamazsın." ifadesi peygamberin onların lehine bir temennisi olduğunu göstermektedir. 'İmtihan' yorumu doğru olsaydı peygamberin bu temennisi anlamsız kalırdı. Çünkü bu, peygamberin, onların imtihan olmamalarını temenni etmesi gibi kabul edilemez bir durumu gerektirmektedir.[318]

Ayrıca Mâtürîdî, âyetin devamındaki "Allah onların kalplerini temizlemeyi istemedi" cümlesi için Mu'tezile'den iki yorum aktarmıştır: Birincisi: "Allah onların kalplerini temizlemedi" şeklindeki[319] ikincisi ise: "Allah onların kalplerini şirk ve küfürle temizlemedi" şeklindeki yorumlarıdır. Fakat Mâtürîdî, bu ikinci yorumun, -küfürle bir şeyin temizlenemeyeceği aksine pisleneceği gerekçesiyle- zorlama

[317] Bu âyetin ikinci kısmı, muhtevası itibariyle "İrâdenin Olumlu-Olumsuz Allah'a Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler" başlığı altında incelenmeye uygundur.
[318] Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 462.
[319] Mu'tezile'ye göre irâde bir fiille birlikte Allah'a nispet edildiğinde o fiilin bizzat kendisi kastedilir. Bkz. Semerkandî, **Şerhu't-Te'vîlât**, vr. 220b.

olduğunu, âyetin zâhirinin Mu‘tezile’ye aykırı olduğunu söylemiştir. Mâtürîdî, âyeti zâhiriyle “Allah onların kalplerini temizlemeyi murâd etmemiştir; çünkü Allah, onların kendi ihtiyar ve irâdeleriyle isteyeceklerini bildiği şeyi irâde etmiştir.” şeklinde yorumlamıştır. Aynı yorumu âyette geçen diğer irâde fiili için de yapmıştır.[320] Buradan anlaşılmaktadır ki Mâtürîdî’ye göre Allah’ın kullar hakkındaki irâdesi, kendi ilmine tâbidir; ilmi ise kulun özgür irâdesini ortadan kaldırmamaktadır. Allah’ın irâdesi, özgür irâdeleriyle ne yapacaklarını bildiği kulların bu bilgi doğrultusundaki yaratım tercihinin adıdır.

Zemahşerî, Allah’ın fitneye düşürmesini zâhiri anlamında almayıp ‘kulu fitneye düşmüş bir şekilde yardımsız ve kendi haline bırakmasıdır’ şeklinde yorumlamıştır. Allah’ın onların kalplerini temizlemeyi istememesini ise layık olmadıkları ve fayda vermeyeceği için kalplerini temizleyecekleri lütufları kendilerine ihsan etmemesi şeklinde yorumlamıştır.[321]

"فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ"

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse (irâde) onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse (irâde) göğe çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır.” (En‘âm 6/125)

Mâtürîdî, âyetle ilgili Mu‘tezile içerisinden Ka‘bî ve Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]) gibi isimlere isnâd ettiği te’vîli konu etmiş ve eleştirmiştir. Şöyle ki onlara göre âyetin yorumu “Allah’ın hidâyeti istemesi, öncesinde Allah’ın hidâyetini kabul eden; idlâli/saptırmayı istemesi ise öncesinde hidâyetini reddeden kişilere yöneliktir. Birinin kalbini İslâm’a açarken diğerinin kalbini daraltır.” şeklindedir. Böylelikle onlar, Allah’ın irâdesini, kulun kendi irâdesiyle elde ettiği hidâyet ve dalâlet doğrultusunda Allah’ın verdiği uyumlu bir karşılık olarak anlamışlardır. Çünkü onlara göre Allah irâde ettiği kimseleri değil de bütün insanları hidâyet etmiş (doğru yola çağırmış) ve kalplerini İslâm’a açmıştır; ne var ki insanların tamamı kendi irâdeleriyle o hidâyeti bulamamıştır. Mu‘tezile içinden bir diğer grup âyeti şöyle yorumlamıştır. Allah, âhirette cennet yoluna

[320] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. IV, s. 231-232.
[321] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 291.

hidâyet edeceği kimsenin dünyada kalbini İslâm'a açar; cennet yolundan saptıracağı (idlâl) kimsenin ise dünyada kalbini daraltır. Mâtürîdî, bu kimselerin tutarsızlık içerisinde olduğunu söylemektedir. Nitekim bir taraftan Allah'ın insanları idlâl ettiğini söylerken diğer taraftan bütün insanları hidâyet ettiğini; kalplerini İslâm'a açtığını üstelik âhirette de bu insanları cennet yolundan saptıracağını söylerler. Bu onlara göre Allah adına bir zulümdür. (Cevr) Hâlbuki âyet zâhiri itibariyle onların bu şekildeki görüşlerini reddetmektedir. Çünkü âyet, açıkça insanları iki gruba ayırmakta; bir grup için Allah'ın hidâyeti irâde ettiğini, diğer grup için idlâli irâde ettiğini söylemektedir. Mâtürîdî, benzer âyetlerdeki yorumu gibi burada da Allah'ın hidâyeti ve idlâlini ilim sıfatıyla irtibatlandırmış, kendilerinden hidâyeti seçeceğini bildiği kullarını hidâyet; dalâleti seçeceğini bildiği kullarını da idlâl etmiştir, diye yorumlamıştır. Aksi halde Allah'ın kudretiyle ilgili bir sorun ortaya çıkar ve Allah bilgisinin doğrultusunda kudret gösterememiş; za'fiyet göstermiş olur. Bu da Allah hakkında düşünülemez.[322]

Zemahşerî ise hidâyet ve dalâleti yorumladığı benzer âyetlerdeki yorumu gibi bu âyette de hidâyeti lütuf teorisi ile yorumlamış ve Allah'ın bu lütfunu ancak imanı ve ameliyle lütfu kendi haketmiş olanlara yönelik olduğunu söylemiştir. Lütufta bulunduğu kimsenin kalbi o derece İslâm'a ısınır ki nefsi İslâm'la sükûnet bulur ve neticede İslâm'a girmeyi arzular. Ona göre Allah'ın idlâli kuluna lütufta bulunmaması; kendi haline bırakması anlamına gelmektedir. Allah lütuflarını vermezse o kişinin kalbi kaskatı kesilir, İslâm'ı kabul etmeye karşı büyüklenir ve neticede İslâm'a girmez. O, bu ve benzeri yorumlarıyla Allah'tan kötülüğü nefyetmeyi kastetmiştir.[323]

Zemahşerî, Allah'ın adaleti gereği kulun irâdesini özgür kılmak adına hem hidâyet hem de dalâlet için kulla dolaylı bir ilişki kurmayı uygun görmüş; hidâyet ve idlâlı sebep olmak şeklinde yorumlamıştır. Fakat böylelikle o Allah'ın meşîet ve kudretinin kuşatıcılığını ortadan kaldırmıştır. Ayrıca dolaysız kötülüğü Allah'tan nefyetmeye önem verdiği halde ne var ki dalâlete sebep olmayı kötülük olarak görmemiştir!

[322] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 209-210.
[323] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 345.

Ayrıca ifâde etmek gerekir ki Mâtürîdî ve Zemahşerî (ya da Mu'tezile) Allah'a kötü, çirkin (kabîh) ve şerri nispet etmeme hususunda aynı kanaattedirler. Ne var ki Mu'tezile bunların Allah'a izâfesini hiçbir türlü kabul etmez iken Mâtürîdî yaratma açısından Allah'a ait olduğunu; fakat "kötülük Allah'tandır" gibi ifadelerin saygı gereği kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Aynı şekilde küfür gibi kötü ve şer fiillerin Allah'ın kazası, kaderi veya irâdesi olduğunu söylemek de uygun görülmemiştir.[324]

3. Şart Edatının إِذَا Olduğu Cümleler

Bu başlık altında gelen dört âyetten ikisinde إِذَا şart edatı olarak kullanılmış diğer ikisinde yalnızca zaman zarfı olarak kullanıldığı halde tesahülen burada ele alınmıştır.

"إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"

"Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece «Ol» dememizdir. Hemen oluverir." (Nahl 16/40)

Bu âyet ve Yasin 36/82, irâdenin tekvînî anlamda kullanıldığı en açık âyetlerden biridir. Mâtürîdî'ye göre bu iki ayet Allah'ın tekvînî emrinin gereğinin ne derece hızlı ve kolay bir şekilde meydana geleceğini haber vermektedir. Âyet aynı zamanda tekvin ve mükevvenin birbirinden farklı olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki "kün/ol" sözünden tekvin/yaratma; "fe yekûn/hemen olur" ve "şey" sözlerinden de mükevven/yaratılan kastedilmiştir. İkisi ayrı şeylerdir. Bir de "kavlin/sözün" ve "ol" emrinin (tekvinin) "mükevven/şey"e yönelik olması da tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını göstermektedir. Ayrıca tekvinin başka bir tekvinle yaratılmış (mükevven) ve her bir tekvinin mükevveni olması üzere sonsuza uzanan tekvin-mükevven zincirinin (teselsül) oluşması veya tekvinin başka bir tekvin olmadan mükevven olması seçenekleri de fasittir. Teselsülün butlanı açıktır. Tekvinin başka bir tekvin olmadan mükevven olması caizse her bir mükevvenin, tekvin olmadan mükevven olması caiz olurdu. Bu bakış açısı âlemin, Allah'ın yaratmasıyla değil de kendi kendine

[324] Abdülhamit Sinanoğlu, "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Çorum: 2016/2), c. XV, sayı 30, s. 256.

yaratılmasına imkân verdiğinden sakıncalı görülmüştür. Dolayısıyla Allah'ın ezelde tekvin ile sıfatlanması gerekmektedir.[325]

Zemahşerî, tekvin mükevven konusuna değinmemiştir. Ona göre âyet, hudûsun/meydana gelişin ne şekilde gerçekleştiğini tasvir etmektedir. Hudûs, sözü dinlenen bir âmirin bir şeyi emrettiğinde anında sözünün gerçekleşmesi gibi anında gerçekleşir, demiştir. Ortada bir "söz" yoktur. Temsîlî bir anlatım vardır. Fakat o, irâdeyi, 'meydana getirilmesini sağlayan bir hikmet varsa' diye tefsir etmiş; böylelikle tekvini hikmete bağlamıştır. Bir de o فَيَكُون kelimesinin أَنْ نَقُولَ kelimesine atfedilip fethalı okunduğu bir kıraati de gündeme getirmiştir. Bu kıraate göre âyet "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, sözümüz/hükmümüz, sadece ona «Ol» dememiz ve o şeyin hemen olmasıdır." anlamını ifade eder. Bu durumda bir şeyin meydana gelmesi "kun" emrine; yani tekvine değil de irâde fiiline bağlanmış olur.[326]

"وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا"

"Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde, o ülkenin zenginlik sebebiyle şımarmış elebaşılarına (iyilikleri) emrederiz; buna rağmen onlar orada kötülük işlerler. Böylece o ülke, helâka müstahak olur; biz de orayı darmadağın ederiz." (İsrâ 17/16)

Âyetin ifadesinden anlaşılmaktadır ki helâkın gerçekleşmesi için öncelikle helâkı irâde, ardından elebaşlarına iyiliği emretmek, ardından onların fısk-u fücurlarına devam etmeleri ve azabı hak etmeleri neticesinde azabın gelmesi sıralamasıyla olmuştur. Buradan ortaya çıkmaktadır ki irâde ile murâd (irâde edilen husus) birbirinden farklıdır. Ayrıca âyette helak sebebinin zikredilmesi de göstermektedir ki Allah'ın irâdesi, onların kendi irâdeleriyle gösterecekleri inat ve yalanlamalarına yönelik olmuştur ki bu da onların helak sebebidir. Allah öncelikle onların helaklarına sebep olacak şeyleri onlardan olacağını bildiği şekilde irâde etmiş; sonrasında dolaylı olarak helaklarını irâde etmiştir. Bu bakış açısıyla âyet, 'irâde

[325] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. I, s. 220-221; c. VIII, s. 111-112; c. XII, s. 115.
[326] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 94, 573, 901.

murâdın aynıdır ve Allah onların helak olmalarına sebep olacak şeyi irâde etmemiştir', diyen Mu'tezile'yi reddetmektedir.[327]

Zemahşerî âyetle ilgili irâdenin fiili kastetmekten kinâye olduğunu imâ eden yorumunun ötesinde bir açıklama yapmamıştır.[328]

4. Şart Edatının لَوْ Olduğu Cümleler

Kur'ân-ı Kerîm'de şart edatı لَوْ olduğu halde irâde fiilinin şart cümlesi olduğu iki yer vardır. Bu iki yerde de لَوْ edatı, irâde edilenin mümkün olmadığı hususlar için getirilmiştir. Birinci âyet, te'vîlle birlikte, ikinci âyet açık bir şekilde Allah'ın çocuk edinmesine dair irâdenin varsayımı üzerinedir. Allah'ın çocuk edinmesi ise meydana gelmesi mümkün olmayan bir olgudur.

"لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ"

"Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi tarafımızdan edinirdik. (Bu irademizin eseri olurdu. Ama biz (bunu) yapanlardan değiliz." (Enbiyâ 21/17)

Âyette geçen eğlence, eş ya da çocuk anlamına gelmektedir; fakat Mâtürîdî eş yorumunu uygun bulmamış, çocuk kastedilmesinin daha doğru olduğunu söylemiştir. O, "tarafımızdan edinirdik" sözünü ise iki şekilde yorumlamaktadır. Birinci yoruma göre sizin anlayamayacağınız ve bilginizin sınırlarını aşacak şekilde biz onu (çocuğu) edinirdik şeklindedir. Çünkü çocuk ana-babasının cinsinde ve suretinde olur. Duyulur âlemde olmayan bir varlıktan bahsedildiğine göre bunu bilmenin yolu duyular değil de akıl yürütmedir. Yaratıcının çocuk edinmesiyle ilgili akıl yürütme de yetersiz kalacağından sizler onu bilemezsiniz. İkinci yoruma göre, ğayb âleminde olan bir varlık ancak yaşadığımız bu âlemden istidlal yaparak bilinir. (Kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid) Bu âlemde söz konusu çocuğun (!) yarattığı her hangi bir varlık olmadığına göre -farz-ı muhâl var olduğu kabul edilse bile- varlığı bilinemez. Ayrıca âyetin bu ifadesi, direkt olarak çocuğun olmasından veya Allah'ın çocuk

[327] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 245.
[328] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 592.

edinmesi ihtimalinden bahsetmemektedir; bilakis böyle bir ihtimal olsaydı bile -ki olması mümkün değildir- bilinemez oluşundan bahsetmektedir. Aynı durum Enbiyâ 21/22'de[329] de söz konusudur. Zümer 39/4'ün[330] tefsirinde Mâtürîdî, âyetin zahiri, Allah'ın çocuk edinmesini ihtimal dâiresinde olduğunu gösterir, demiştir. Fakat tam burada *Şerhu't-Te'vîlât*'tan[331] metne eklenen kısımda şu minvalde ifadeler kayda geçilmiştir. Âyetin sonu, "O yücedir. O, tek ve kahhâr olan Allah'tır." sözüyle böylesi bir ihtimali reddetmektedir. Allah Teâlâ ne mümkün ve muhtemel bir şeyden ne de vâcib bir şeyden kendisini tenzih eder; dolayısıyla Allah'ın çocuk edinmesi mumteni'dir. (olanaksız) [332]

Zemahşerî, âyette geçen لَهْوًا "eğlence" kelimesinin 'kadın' anlamında ya da Yemen lehçesinde olduğu gibi 'çocuk' anlamında olabileceğini zayıf bir rivâyet olarak aktarmış, âyeti, "şayet yapacak olsam benim lehiv/çocuk edinmeye kudretim var; çünkü ben herşeye kâdirim. Ne var ki hikmet gereği böyle bir şey olamaz", diye te'vîl etmiştir. Bu yorum Zemahşerî'nin, Allah'ın çocuk edinmesini, özü itibariyle muhtemel gördüğünü akla getirmektedir. Fakat o, Zümer 39/4 âyetinin tefsirinde Allah'ın çocuk edinmesinin muhâl/imkânsız[333] olduğunu açıkça söylemektedir.[334] Ayrıca Zemahşerî'nin hikmet kavramı burada da etkisini göstermektedir.

F. Meşîet'in Allah'a Nispet Edildiği Şartlı Cümleler

Bu tür cümlelerde şart edatı farklılığından cümle farklılıkları doğmaktadır. Şart ve cevap cümlelerinin bir araya gelmesiyle oluşan şartlı cümlelerde asıl unsurun cevap cümlesi olduğu, buna mukabil şart cümlesinin cevap cümlesine kayıt olarak getirildiği dilciler tarafından kabul edilen bir husustur. Şart edatları ise cümleye kattığı anlam

[329] "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, yer ve gök, (bunların nizamı) kesinlikle bozulup gitmişti." (Enbiyâ 21/22)
[330] "Eğer Allah bir evlât edinmek isteseydi, elbette yarattıklarından dilediğini seçerdi. O yücedir. O, tek ve kahhâr olan Allah'tır." (Zümer 39/4)
[331] Semerkandî, **Şerhu't-Te'vîlât**, vr. 654b.
[332] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 266; c. XII, s. 295-298.
[333] Zemahşerî, Zümer 39/4'teki imkânsızlıktan, âdeten muhâl olanı kastediyor olmalıdır. Böylelikle iki âyete getirdiği yorumlar uzlaştırılmış olur.
[334] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 674, 933.

farklılığı dolayısıyla yorum farklılığına etki edebilmektedir. Bu sebeple aşağıda geleceği üzere şart edatları üzerinden konu ele alınacaktır.

1. Şart Edatının إِنْ Olduğu Cümleler

"وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا"

"Andolsun ki, biz dilersek sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırız; sonra bu durumda sen de bize karşı hiçbir vekil (koruyucu) bulamazsın." (İsrâ 17/86)

Ruhun mahiyetinin sorulduğu, Peygambere "Rabbimin emrindendir, size bu hususta pek az bilgi verildi." (İsrâ 17/85) demesinin emredildiği âyetten hemen sonra bu âyetin gelmesi, ruhun, Kur'ân olduğu görüşünün delillerindendir. Mâtürîdî bu âyetin hem Haşviyye'yi hem de Mu'tezile'yi reddeder nitelikte olduğunu söylemiştir. Haşviyye'yi, mushaflarda bulunduğu haliyle Kur'ân ve Kelâmullahı, Allah'ın ezelî sıfatı görmeleri dolayısıyla reddeder. Ayrıca yeryüzünde, Mushaf'ta ya da kalpte olmasıyla Allah'tan gayrı olan Kur'ân'ın, Allah'ın sıfatı olması mümkün değildir. Mu'tezile'yi ise kulların fiillerinin yaratılmışlığı konusunda reddeder. Şöyle ki onlar, bir taraftan kulların fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını söylerken diğer taraftan yazılan, Mushaf'ta duran ve yok edilebilen Kelâmullah'ın; Kur'ân'ın Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylemektedirler. Bu bariz bir çelişkidir. Mâtürîdî buna mukabil kendi görüşünü, bu tür kullanımların mecâz olduğunu söyleyerek belirtmiştir. Bu, "Falan kimsenin kelâmını işittim.", "Falan kimsenin kelâmını yazdım." cümlelerinde olduğu gibidir ki aslında işitilen ve yazılan kelâm değil; bilakis kelâmın kendisiyle anlaşıldığı ses ve yazılardır. Buna göre âyet, işitilen ve yazılan vahyin ortadan kaldırılmasını ifade eder. Sıfat olan hakiki kelâm ise bu türlü şeylere maruz kalamaz.

Öte yandan Mâtürîdî, Mu'tezile'ye ait beş görüşün eleştirisine dair de bu âyetten delil çıkarmıştır. 1- "Dilesek sana vahyettiğimizi ortadan kaldırırız." ifadesinden anlaşılmaktadır ki Allah'ın vahyettiğini olduğu gibi bırakması nasıl ki lütfu ve rahmeti sayesindeyse; peygamber seçmesi de aynı şekilde lütfu ve rahmeti sayesindedir. Yoksa Mu'tezile'nin dediği gibi risâlet ve nübüvvet görevi, kişinin müstahak olmasıyla Allah'ın kendisine vereceği bir şey değildir. 2- Allah, vahyi

ortadan kaldırma tehdidiyle din hususunda insanlar için en iyi ve faydalı (aslah) olanı yapmayacağını söylemiştir. Allah yapamayacağı bir şeye dair tehditte bulunmaz. Vahyin varlığı yokluğuna göre aslah'tır. O halde âyetin gereği Allah için aslah olanı yapmak Mu'tezile'nin aksine bir zorunluluk değildir.[335] 3- Bu âyetin ardından gelen "Ancak Rabbinin rahmeti (sayesinde Kur'an bâki kalmıştır). Çünkü O'nun sana lütufkârlığı çok büyüktür." (İsrâ 17/87) âyeti göstermektedir ki Allah'ın risâlet gönderip onu sürdürmesi zorunluluk değil de bir lütuftur. 4- Ezberde tutmak ve unutmak gibi fiiller her ne kadar kulun fiilleri olsa da Allah dilediğinde bunları ortadan kaldıracağını söylemektedir. Bu da O'nun, kulların fiillerinde kudret sahibi olduğunu gösterir. 5- Son olarak âyet, insanın yapmış olduğu hayır ve taatlerde faziletin kuldan kaynaklı değil de bütünüyle Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir.[336]

Zemahşerî, âyetin gramer tahlilini yaptıktan sonra vahyin ortadan kaldırılmasını kalplerden/hafızalardan ve Mushaflardan silinmesiyle yorumlamıştır. Bir sonraki âyetteki istisnâyı öncelikle istisnâ-i muttasıl olarak değerlendirmiştir. Buna göre âyet "Rabbinden gelecek rahmet hariç bir vekil bulamazsın." anlamına gelmektedir. Yani hıfz edilmiş ve korunmuş halde geri getirilmesi hususunda Rabbinin rahmeti dışında tevekkül edecek kimse bulamazsın, anlamındadır. Ya da istisna munkatı' olarak düşünülebilir. Buna göre anlam "Dileseydik sana vahyettiklerimizi ortadan kaldırırdık. Fakat Rabbinin rahmeti sayesinde vahyin ortadan kaldırılması söz konusu olmamıştır." şeklinde olur. Bu durumda Allah, Kur'ân'ın indirilmesi ihsânına minnetine ilaveten indirildiği şekilde korunmasına yönelik ihsânını da dile getirmiştir.[337] Zemahşerî bu yorumlarının dışında mezhebini savunucu bir izahta bulunmamıştır.

"إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ"

"Biz dilesek, onların üzerine gökten bir mucize indiririz de, ona boyunları eğilip kalır." (Şuarâ 26/4)

[335] Benzer bir yorum için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XII, s. 87.
[336] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 350-353.
[337] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 607.

Mâtürîdî, bu âyet üzerinden Mu‘tezile’nin bu ve benzeri âyetlerin genelinde yapmış olduğu meşîet-i kasr (zorlamayı dileme) yorumunu eleştirmiştir. Bu yoruma göre âyetten, “Biz zorlamayı dilesek gökten mucize indiririz de mecbur kalıp iman ederler.” şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Bu yorum, zorlama dileğini, dolayısıyla insanların imana mecbur olmalarını reddetmektedir. Mâtürîdî buna mukâbil doğru yorumun iman ve ihtiyar meşîeti olduğunu söylemiştir. Yani bu yorum, “Şayet biz onların imanını dileseydik onlara mucize indirir; böylelikle iman ederlerdi.” anlamını çıkarmaktadır. Neticede âyette imana yönelik her hangi bir zorlama anlamı bulunmamaktadır. Üstelik En‘âm 6/111,[338] açık mucizeler karşısında kâfirlerin Allah’ın dilemesi olmasa imân etmeyeceklerini dile getirmiş, her hangi bir zorlamadan bahsetmemiştir. Yani mucize ne kadar büyük olursa olsun kişiyi imana zorlamaz; mucize indirmekle Allah zorla imanı dilemiş olmaz.[339]

Âyetle ilgili Zemahşerî’nin tefsiri de bu yönde olmuştur. Şayet Allah imana zorlayacak, kişiyi imanla sınırlayacak bir mucize dileseydi şeklinde bir yorum yapmıştır.[340] O, meşîet fiilinin mef‘ulünün mahzuf olması dolayısıyla yoruma açık olan bir yerden hareketle âyeti mezhebi doğrultusunda te’vîl etmiştir. Âyette "إِنْ نَشَأْ" “Dilersek” ifadesi geçmektedir; fakat dilenen şeyin ne olduğu açıkça ifade edilmemiştir. Bu da âyetin yorum alanını genişletmektedir. Bu hususu Zemahşerî Bakara 2/20’nin[341] tefsirinde açıkça söylemiştir. Şöyle ki cevabın kendisine delalet etmesi dolayısıyla شَاءَ ve أَرَادَ fiillerinin mefulleri çoğunlukla hazfedilir. Hazfedilmemesi için "لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا" "Allah çocuk edinmeyi irâde etseydi..." (Zümer 39/4) âyetinde olduğu gibi mefulün garipsenecek bir şey olması gerekmektedir.[342]

[338] “Eğer biz onlara melekleri indirseydik, ölüler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.” (En‘âm 6/111)
[339] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. X, s. 274.
[340] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 754.
[341] “Allah **dileseydi** elbette onların kulaklarını sağır, gözlerini kör ederdi. Allah şüphesiz her şeye kadirdir.” (Bakara 2/20)
[342] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 55.

2. Şart Edatının مَنْ Olduğu Cümle

Kur'ân-ı Kerîm'de مَنْ şart edatı olup da meşîet fiilinde kullanıldığı bir âyet vardır. O da dalâlet ve hidâyetle ilgilidir.

"وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"

"Âyetlerimizi yalanlayanlar karanlıklar içinde kalmış sağır ve dilsizlerdir. Allah kimi dilerse onu şaşırtır, dilediği kimseyi de doğru yola iletir." (En'âm 6/39)

Âyette, meşîetin öznesi açıkça Allah olduğu halde Allah'ın dilediğini saptıracağı dilediğini de doğru yola ileteceği; ayrıca insanların tamamı için hidâyet değil de bir kısmı için hidâyet bir kısmı için dalâlet dilediği bildirilmiştir. Mâtürîdî'ye göre âyet, kâfirin küfrü seçeceğini bildiği için Allah'ın, onu saptırmayı ve onda küfür fiilini yaratmayı dilemesi; müminin de imanı ve hidâyeti seçeceğini bildiği için ona hidâyet etmeyi ve onda ihtidâ fiilini yaratmayı dilemesi şeklinde yorumlanmalıdır.[343]

Zemahşerî ise âyeti, kulun özgür irâdesini dikkate alarak ve kulun hak ettiğini kula vermek (adalet) ilkesi üzerinden yorumlamıştır. Şöyle ki Allah saptırmayı dilediği kimseyi, sapkınlığıyla birlikte kendi haline bırakır; lütufa layık olmadığı için kendisine lütufta bulunmaz. Doğru yola iletmeyi istediği kimseyi lütufa layık olduğu için lütufta bulunarak doğru yola iletir.[344]

Şart edatının إِذَا ve كَيْفَ olduğu cümlelerde kayıt düşecek bir konu yoktur.

3. Şart Edatının لَوْ Olduğu Cümleler

Kur'ân-ı Kerîm'de şart edatı لَوْ olduğu halde meşîet fiilinin şart cümlesi olduğu En'âm 6/148, Nahl 16/35 ve Zuhruf 43/20 âyetlerindeki sözleri söyleyenler

[343] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 39.
[344] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 327.

müşrikler olmuştur. Diğerlerinde ise söz sahibi Allah'tır. Bu âyetlerin tamamında لَوْ edatı meşîet edilenin mümkün olduğu hususlar için getirilmiştir.

"سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ"

"Müşrikler diyecekler ki: «Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.»" (En'âm 6/148)

Mâtürîdî bu âyetin yorumunda ihtilaf olduğunu söylemiştir. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Ebû Bekir el-Esam, burdaki meşîeti rıza anlamında alarak âyeti şu minvalde yorumlamıştır: Bizim atalarımız da şirk koşup bizim yaptığımız benzeri fiiller yapmıştır; fakat Allah onlara engel olmamıştır. Bu da Allah'ın onların yaptıklarından razı olduğunu gösterir; aksi halde engellemesi gerekirdi. O halde Allah dileseydi/razı olsaydı biz şirk koşmazdık, sözü bizim şirk koşmamamıza rıza göstermiyorsa demek ki şirk koşmamıza rıza gösteriyor anlamına gelmektedir. Böylesi bir akıl yürütmenin altında sebep olarak atalarına helâk ve azabın gelmemiş olması yatmaktadır. Azap gelmediyse rıza vardır, demişlerdir. Ayrıca Mâtürîdî, âyette geçen "Allah dileseydi biz şirk koşmazdık." ifadesinden hareketle Mu'tezile'nin meşîetle ilgili görüşünü destekleyecek mahiyette küçük bir alakanın olduğunu söylemiş ve bunu eleştirmiştir. Şöyle ki bu söze karşılık Allah, "Onlardan öncekiler de aynı şekilde (peygamberleri) yalanladılar ve sonunda azabımızı tattılar." diyerek onları azarlamış ve azap tehdidinde bulunmuştur. Mu'tezile gözünden Ehl-i sünnet'in dediği anlamda[345] Allah'a meşîetin isnadı mümkün olsaydı, Allah onların sözlerini azarlayıp azapla tehditte bulunarak reddetmezdi. Demek ki Allah'a bu anlamda meşîetin isnadı caiz değildir. Bu bakış açısına karşılık Mâtürîdî, âyette geçen meşîete üç farklı yorum getirilebileceğini söylemiştir. Birincisi, Hasan-ı Basrî ve Esamm'ın söylediği rıza yorumu; ikincisi, meşîetin; emretmek ve hidâyete çağırma anlamında olduğu yorumu,[346] üçüncüsü de burada müşrikler hakiki anlamda söylememiş, alay olsun diye

[345] Ehl-i sünnet, hidâyet ve idlâli yaratmak anlamında alıp Allah'ın meşîetine bağlı olduğunu söylemiştir. Allah dilediğine hidâyet eder dilediğini de saptırır. Bu âyet ise 'Allah [hidâyetimizi] dileseydi biz şirk koşmazdık (sapmazdık)', ifadesiyle Allah'ın hidâyeti meşîetini reddetmiştir.

[346] Müellif burada sehlen "Onlar bir kötülük yaptıkları zaman: «Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti» derler." (A'râf 7/28) âyetine işâret ediyor olabilir. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 246, 12 no'lu dipnot.

böyle söylediği şeklindeki yorumdur. Bu üçüncü yorum, Mecûsîler sebebiyledir. Çünkü onlara, "Niye iman etmiyorsunuz?" diye sorulduğunda cevaben "Allah dileseydi iman eder, şirk koşmazdık." demişlerdir. İşte müşriklere gelen azar ve azab tehdidi, Mecûsîleri takliden alay olsun diye söyledikleri bu sözleri sebebiyle gelmiştir. Diğer iki yoruma göre de Allah'ın emrettiğini, böyle bir çağrıda bulunduğunu veya razı olduğunu iddia etmeleriyle Allah'a iftira atmış olmaları; bu sebeple azara ve azaba müstahak olmaları şeklinde yorumlanmaktadır.[347]

Bu âyetin ardından gelen âyette ise "قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ" "De ki: Huccet-i bâliğa (Kesin delil), ancak Allah'ındır. Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi." (En'âm 6/149) buyrulmuş, Allah'ın, insanların tamamına dair hidâyet meşîetinin olmadığı; şayet olsaydı bütün insanların hidâyete ereceği ifade edilmiştir. Ayrıca İnsan 76/30'da[348] kulların, Rablerine gidecek yolu dilemesi istisnâlı hasr cümlesi[349] ile birlikte Allah'ın meşîetine bağlanmıştır.

Zemahşerî, âyeti müşriklerin sözünün kendilerine ait olması üzerinden yorumlamıştır. Ona göre Allah, müşriklerin bu sözünü onaylıyor değildir. O, müşriklerin tıpkı Cebriyye gibi düşündüklerini; küfürleri ve azgınlıklarının, Allah'ın meşîeti ve irâdesiyle gerçekleştiğini; Allah'ın meşîeti olmasaydı böyle bir netice olmayacağını söylemiştir. Zemahşerî, "Onlardan öncekiler de aynı şekilde yalanladılar." sözündeki yalanlamanın mutlak/genel anlamda kullanılmasının gerekçesi olarak şunları söylemektedir. Allah'ın masiyetler ve küfür gibi kötülükleri meşîet ve irâde etmekten müstağnî olduğunu gösterecek delilleri akıllara yüklemiş ve kitaplarında inzâl etmiş, Peygamberler de bunu haber vermiştir. O halde bu türlü kötülükleri Allah'ın meşîeti ve irâdesine bağlayan kişi genel anlamıyla; yani hem Allah'ı, hem kitapları, hem de peygamberleri yalanlamış olur. Zemahşerî ardından gelen âyeti de "Durum, sizin Allah'ın meşîetine dair iddia ettiğiniz gibi olsaydı, biliniz ki huccet-i bâliğa (kesin delil) sizin mezhebinize göre aleyhinize Allah'a ait olurdu.

[347] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 246-247. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 105-106.
[348] "Şüphesiz ki bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol tutar. Sizler ancak Rabbinizin dilemesi sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz." (İnsân 76/29-30)
[349] Hasr/kasr, bir şeyin diğerine ait olduğunu; diğer hususlardan nefyedildiğini ifade eden bir belâğat terimidir.

(Yani durum, iddia ettiğiniz gibi değildir)" şeklinde yorumlamıştır. Âyetin devamı ise "Allah dileseydi sizin hepinize hidâyet ederdi." şeklindedir. Zemahşerî, bu ifade müşriklerin ve muhaliflerinin din hususunda bir kılınmasını gerektirir, demiştir. Çünkü dinlerini Allah'ın meşîetine bağlamak suretiyle muhaliflerinin dinini de aynen Allah'ın meşîetine bağlamış olurlar. Bu da onların, muhalifleriyle düşman değil de dost olmalarını gerektirir; çünkü Allah'ın meşîeti müşrikleri ve muhaliflerini aynı kefede toparlamalıdır.[350]

İbn Müneyyir (ö. 683/1284), âyetin, özgür irâde ve kudretlerinin ellerinden alınması inançları dolayısıyla hüccetin kendilerinde olduğunu düşünen müşriklere cevap niteliği taşıdığını; bilakis kesin hüccetin Allah'a ait olduğunu söylemiştir. Şöyle ki Allah, bu âyette her şeyin kendi meşîetiyle meydana geldiğini; fakat meşîetinin ancak onlardan vukû bulacak fiillere yönelik olacağını söylemiş, olmaktadır. Çünkü Allah "Şayet dileseydi sizin tamamınıza hidâyet ederdi." buyurmaktadır. O, âyetten hem Cebriyye hem de Mu‘tezile’yi reddedecek istidlâlin yapılabileceğini söylemiştir.[351]

"وَقالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ"

“Ve dediler ki: Rahmân dileseydi biz onlara tapmazdık. Onların bu hususta bir bilgileri yoktur. Onlar sadece yalan söylüyorlar.” (Zuhruf 43/20)

Bu âyet, yukarıda ele alınan âyetin muhtevasına benzer muhtevaya sahiptir. Müfessirler genelde her iki âyeti bir birine referansla tefsir etmiştir.

Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu âyetin zahirine tutunduğunu söylemiştir. Şöyle ki onlara göre Allah, kâfirin küfrünü değil de imanını dilemiştir. Fakat âyet-i kerîmede kâfirler, Allah’ın kendileri hakkında küfrü meşîet ettiğini; putlara tapmayı bırakmalarını meşîet etmediğini söylemiştir. Nitekim âyette geçen sözlerinin anlamı “Şayet Allah bizim putlara tapmamamızı isteseydi biz bunu bırakırdık, demek ki bizim putlara tapmamızı istemiştir.” şeklindedir. Allah onların bu inanışını “Onların bu

[350] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 351. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 351, 572.
[351] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 351, 3 no’lu dipnot. Ayrıca benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 986, 1 no’lu dipnot.

hususta bir bilgileri yoktur." diyerek reddetmiştir. Böylelikle Mu'tezile'ye uyumlu bir şekilde Allah müşriklerin dediği gibi şirki ve kötülüğü değil de yalnız hayrı ve iyiyi murâd etmektedir. Mâtürîdî bu âyetin Ehl-i sünnet'e uyumlu birden çok yorumunun olduğunu göstermiştir. İlk olarak kâfirlerin "Rahmân dileseydi biz onlara tapmazdık." sözleriyle hakikati söylediklerini; fakat inançlarının aksini söyledikleri için doğru sözlü olmamaları sebebiyle Allah tarafından reddedildiklerini bir yorum olarak detaylıca aktarmıştır. İkinci olarak onların hakikat olarak söyledikleri bu sözleri alay için söylemiş olmaları ihtimali üzerinden yapılabilecek yorumu aktarmıştır. Allah'ın onları reddetmesi ise bu alaylarına binâendir. Üçüncü olarak kâfirlerin bu sözü söyleme sebepleri üzerinden yapılabilecek bir yorumu aktarmıştır. Şöyle ki Müslümanların kendilerini azapla tehdit etmesine karşılık "Rahmân dileseydi biz onlara tapmazdık.", bizim küfre girmemiz Allah'ın meşîeti ile gerçekleşiyor, hem bizim küfre girmemizi dileyip hem de ne diye azap ediyor, demişlerdir. Allah ise "Onların bu hususta bir bilgileri yok" diyerek yanlış akıl yürütmelerini reddetmiştir. Zira aslında asi, fasık ya da kâfir her kimden istenmeyen bir inanç ya da fiil meydana gelse Allah onu dilediği için meydana gelmiş değildir; bilakis Allah, insandan meydana geleceğini bildiği şeyi dilemektedir. Dördüncü ve son olarak âyetteki meşîetin "emir" ve "rıza" anlamında olması üzerinden bir yorum aktarmıştır. Buna göre anlam "Allah bize bu putlara tapmamayı emretseydi biz de tapmazdık; fakat bize onlara tapmayı emretmiştir." ya da "Allah bu putlara tapmamamıza rıza gösterseydi tapmazdık; fakat tapmamıza rıza göstermiştir." şeklinde olmaktadır. Allah ise bu anlamıyla putlara tapmamalarını meşîete bağlamalarını bilgisizlik nitelemesiyle reddetmiştir.[352] Görüldüğü üzere Mâtürîdî, gerek ifadenin kullanılış maksadı olsun gerekse de ifade içerisinde geçen kelimelerin farklı anlamlardaki kullanımları üzerinden olsun aklın ve dilin çerçevesini zorlamayacak şekilde âyeti yorumlamıştır.

Zemahşerî, bu âyete getirilebilecek bir yorum olarak kâfirlerin bu sözü alay olsun diye söylemiş olmalarını bağlamı gereği doğru bulmamaktadır. Çünkü bu âyet, kâfirlerin, Allah'ın kullarından bir kısmını Allah'ın parçası kılmaları,[353] erkekleri

[352] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XIII, s. 234-237.
[353] Zuhruf 43/15.

kendilerine layık görüp kızları (melekleri!) Allah'a ait kabul etmeleri[354] ve Rahmân'ın kulları olan melekleri dişi saymalarının[355] ardından gelmiştir. Öncesinde gelen bu üç âyette nasıl ki istihzâ/alay söz konusu değilse bu âyette de istihzâ söz konusu olmamalıdır. Aksi halde sadece bu âyetteki sözün, alay olsun diye söylenmiş olmasını kabul etmek delilsiz iddia ve batıl mezhebi doğrultmak adına âyeti eğip bükmedir. Ayrıca bunu alay olarak söylemiş olsalardı, Allah'ın sadece onların alaylarını reddetmesi gerekirdi. Örneğin alaycı bir tavırla "Allah'tan başka ilah yoktur." diyen kimseye "Senin bu konuda bir bilgin yok." denmesi nasıl abes ise bu âyetteki sözü hakikat kabul edip kâfirlerin bunu alay olsun diye söylemiş olmalarına karşı Allah'ın "Onların bu hususta bilgisi yoktur." demesi aynı şekilde abes görülmelidir.[356]

Kur'ân-ı Kerîm'de meşîet fiilin لَوْ şart edatıyla kullanıldığı âyetlerde söz sahibi 3 yerde kul (müşrikler), geri kalan yerlerde Allah olmuştur. Söz sahibinin kul olduğu âyetlerde müşrikler, şirklerini Allah'ın meşîetine bağlayarak olumlamışlardır. Söz sahibinin Allah olduğu âyetlerin bir kısmında kulların fiilleri, rızık verilmesi, her karyeye bir peygamber gönderilmesi gibi hususlar Allah'ın meşîetine bağlanmış; genelinde ise Allah'ın dilemesi durumunda insanların tamamının hidâyete ereceği vurgulanmıştır. Şart edatı olmanın yanında لَوْ'in ifade ettiği arzu anlamı göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar insanların tamamı için bir arzu söz konusu olsa da irâde ve meşîet seviyesinde böyle bir isteğin olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

"وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ"

"Allah dileseydi o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilafa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah dileseydi onlar savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar." (Bakara 2/253)

[354] Zuhruf 43/16.
[355] Zuhruf 43/19.
[356] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 987.

İki meşîet bir de irâde fiilinin geçtiği bu âyetin tefsirinde Mâtürîdî ilk olarak âyetin baş tarafında bulunan peygamberlerin bazısının bazısına üstün kılınışı konusunu ele almış; bu üstünlüğün hangi açılardan olabileceğine dair farklı yorumlar getirmiştir. Sonrasında ise kötü bir olgu olan insanların savaşmasının, Allah tarafından meşîet edilmesiyle âyetin, Mu'tezile'yi reddettiğini söylemektedir. Ayrıca âyette geçen meşîetin, kasr ve kahır (zorlama) anlamına yorulmasını da karine bulunmaması dolayısıyla kabul etmemiştir. Çünkü bu, kelimeyi kendi anlamı dışında kullanmaktır. Bu ise ancak hakiki anlamı kastetmeye engel bir karine bulunması durumunda mümkündür. Ya da hakiki anlamın kastedilmediğine dair söz sahibinin bir beyanı bulumalıdır.[357]

Mâtürîdî, En'âm 6/35[358] âyetinin tefsirinde Hasan-ı Basrî'den "Allah dileseydi onları meleklerinki gibi hidâyete mecburen iletir, zorlardı." şeklinde bir yorum aktarmıştır. Hasan-ı Basrî bir taraftan da meleklerin insanlardan hiç kimsenin ulaşamayacağı menkıbelerinin olduğunu söylemektedir. Mâtürîdî, onun bu yorumunu sıkıntılı bulmuş; gerekçe olarak da meleklerin hem hidâyete mecbur olmaları hem de insanların ulaşamayacağı makamların kendilerine bahşedilmiş olmasını göstermiştir. Zira hidâyetin kendi ellerinde olmaması sebebiyle melekler, faziletin sahibi olamazlar. Mâtürîdî bu âyetin doğru yorumunun şu şekilde olacağını söylemiştir. Allah dileseydi insanların tamamını kendi irâde ve ihtiyarlarıyla hidâyeti tercih etmeleri şeklinde hidâyet üzere kılardı; fakat bir kısmının, kendi ihtiyarlarıyla küfrü tercih edeceklerini bildiği için insanların tamamını hidâyet üzere kılmayı dilememiştir. Üstelik hidâyet, mecburiyet halinde değil de ancak ihtiyar halinde söz konusu olabilir.[359]

Mâtürîdî ayrıca cebr ve kahr yollu meşîetin ancak insanın yaratılışında olacağını; fakat Mu'tezile'nin, insanların yaratılışında müşrik olmadıkları hususunda görüş birliğinde olduğunu, bu sebeple meşîeti bu şekilde te'vîl edemeyeceklerini söylemiştir. Buna ilaveten iman ve küfrün ancak ihtiyar halinde muteber olacağını; zorunluluk halindeki iman ve küfrün hakiki birer fiil olamayacağını, zorunluluk fiilinin zorlayana (Allah) dönük olduğunu, bunun ise kabul edilemez bir yorum olacağını

[357] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. II, s. 149-150.
[358] "Allah dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplayıp birleştirirdi." (En'âm 6/35)
[359] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 55. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 186-187, 225, 249.

söylemiştir.[360] Son olarak Hûd 11/118'in[361] tefsirinde bu sayılanlara ilâveten şu hususu da eklemiştir. Bu âyette geçen meşîet, zorlama anlamında olsaydı insanların imanı hakiki iman olmazdı. Bu durumda -ihtiyarıyla iman edenlerle zorunlulukla iman edenler birbirinden ayrı olduğu için- Allah'ın vaadi olan insanların "tek ümmet" kılınması gerçekleşmezdi. Bu da âyette geçen meşîetin, ihtiyar meşîeti olduğunu göstermektedir. Nitekim ihtiyar meşîeti olduğunda bu problem söz konusu olmamaktadır.[362]

Zemahşerî, tefsirinde peygamberlerin birbirine üstün kılınmasını kendi amellerinden ve bahşedilen mucizelerden kaynaklı olduğunu söyledikten sonra meşîeti kasr ve ilcâ (zorlama ve kısıtlama) ile yorumlamıştır. Bu yoruma göre adeta şöyle denmiş gibidir: Allah, irâdelerini ellerinden alacak şekilde kasr ve ilcâ (zorlama) ile insanların savaşmamalarını dileseydi insanlar savaşmazdı; ne var ki bu türlü bir meşîet adalet ve hikmetine uygun olmadığı için gerçekleşmemiş ve insanlar bu (savaş) fiillerini özgür irâdeleriyle yapmıştır.[363] Benzer bir ifade tarzıyla Nisâ 4/90'da "Allah dileseydi onları başınıza belâ ederdi de sizinle savaşırlardı." buyrulmuştur. Allah'ın kâfirleri müminlere musallat etmesini Zemahşerî, imtihan ve benzeri bir maslahattan ötürü sınanmalarını Allah'ın uygun görmesi durumunda kâfirlerin musallat olmasına engel olan korkuyu kalplerine düşürmeyeceği ve onların da korkusuzca Müslümanlara musallat olacağı şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumuyla o, Allah'ın meşîetini hikmetine bağlamış; hikmetin aksine bir meşîetinin olamayacağını söylemiş olmaktadır. Ayrıca Zemahşerî, En'âm 6/35'in tefsirinde de aynı şekilde meşîetini hikmetine bağlayarak "Allah dileseydi onları hidâyete mecbur edecek bir mucize gönderirdi de onları hidâyet üzere toplardı; fakat hikmeti gereği bunu yapmamaktadır." şeklinde bir yorum getirmiştir.[364] Bir de Zemahşerî, A'râf

[360] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 173. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VI, s. 113; c. VII, s. 114, 255-260.
[361] "Rabbin dileseydi bütün insanları bir tek millet yapardı. (Fakat) onlar ihtilafa düşmeye devam edecekler." (Hûd 11/118)
[362] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 257. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 183, c. VIII, s. 184-185; c. X, s. 276; c. XIII.
[363] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 144. Benzer yorumlar için bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 144, 342, 351, 474, 583, 843, 1159, 1168.
[364] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 252, 326, 374.

7/176'da[365] kendisine yönelttiği "Söz konusu kişinin[366] derecesinin yükseltilmesi nasıl olur da bunu hak etmesini sağlayacak kendi fiiline değil de Allah'ın meşîetine bağlanır?" sorusuna âyetin anlamının şu şekilde olduğunu söylerek cevap vermiştir: "O kişi âyetlerle amel etmeye bağlı kalsaydı o âyetler sayesinde biz onu yükseltirdik." Buna göre Allah'ın yükseltmeyi dilemesi, o kişinin âyetler karşısındaki tutumuna bağlanmıştır. Şöyle ki âyette meşîet zikredilmiş; fakat meşîetin kendisine bağlı olduğu husus kastedilmiştir. Adeta 'o kişi âyetlere sarılsaydı biz o âyetler sayesinde onu yükseltirdik', denmiştir. Âyetin devamında gelen "Fakat o, dünyaya saplandı." sözü de bu yorumu desteklemektedir. Bu söz, o kişinin kendi fiiliyle ilgili olup meşîete istidrak sadedinde getirilmiştir. Buradan da meşîete dair kişinin fiiline bağlı bir yorumun yapılması gerektiği anlaşılmıştır. Aksi halde âyetin devamının, "Fakat o, dünyaya saplandı." yerine "Fakat biz dilemedik." şeklinde olması gerekirdi.[367]

Son olarak Zemahşerî, Hûd 11/118'i, "Dileseydi sizi zorla tek ümmet kılardı" şeklinde yorumlamış, buradan hareketle Allah'ın zorunluluğu ortadan kaldırdığını, mükellef olmanın temelinde yatan, insanlara dilediklerinde iyiyi dilediklerinde kötüyü seçecekleri seçim hakkını (ihtiyar) verdiğini söylemiştir.[368] Zemahşerî, Allah'ın insanları "tek ümmet" kılmasına dair meşîetin kasr ve ilcâ yollu olmasını, Yûnus 10/99'da geçen "O halde inanmaları için insanları sen mi zorlayacaksın?" ifadesinden çıkarmıştır. Onun akıl yürütmesi şu şekildedir. "أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ" "Sen mi zorlayacaksın?" cümlesindeki hemze, hemze-i inkâriyye[369] olmakla fiilin değil de zorlayan(!) kimsenin (أَنْتَ) başına getirilmiştir. Bu da zorlamayı yalnız Allah'ın yapacağını göstermektedir. Buna göre anlam "Şayet Rabbin kudretiyle dileseydi onların hepsini imana mecbur

[365] "Dileseydik elbette onu bu âyetler sayesinde yükseltirdik. Fakat o, dünyaya saplandı ve hevesinin peşine düştü…" (A'râf 7/176)
[366] "A'râf sûresinin 175 ve 176. âyetlerinde kastedilen kişinin Tevrat'ta da zikredilen Bel'am b. Bâûrâ olduğunu, söz konusu âyetlerden önce Hz. Mûsâ ve İsrâiloğulları'ndan bahsedilmesinin de bunu gösterdiğini belirtirler. Fakat bu kişinin Ümeyye b. Ebü's-Salt es-Sekafî veya Nu'mân b. Sayfî er-Râhib olduğuna dair görüşler de vardır." Bkz. Ömer Faruk Harman, "Bel'âm b. Bâurâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. V, s. 389-390.
[367] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 396.
[368] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 396.
[369] Hemze-i inkâriyye, cevabı talep etme maksadıyla değil de gerçeğin öyle olmadığını ifade etmek için cümlenin başına getirilen hemzedir.

bırakırdı; fakat o hikmetiyle dileyerek insanları mükellef kılmış, kendi durumlarını ihtiyarlarına bağlamıştır.[370]

Mu‘tezile ve Zemahşerî’nin bu ve benzeri âyetlerde olumsuz meşîeti ilcâ, kasır, kahr, ikrâh gibi zorunluluğu gerektirecek ifadelerle yorumlamalarının altında Mu‘tezile’nin, ‘Allah’ın insanların kendi ihtiyarlarıyla imanlarını meşîet etmesi’ görüşü yatmaktadır. Allah insanlardan iman etmelerini meşîet etmiştir; fakat bu meşîet ihtiyarlarına bağlıdır. Onların seçimleri imana yönelik olmayınca Allah’ın meşîeti geçersiz olmaktadır. Seleften aktarılan “Allah’ın meşîet ettiği olur, meşîet etmediği olmaz.” şeklindeki görüş ise Mu‘tezile’de “Allah’ın meşîet ettiğinin birçoğu olmaz” şekline evrilmiştir. Bu tür âyetler, bu görüşlerine aykırı olduğu için ilcâ, kasır vb. ifadelerle te’vîl etmişlerdir.[371] Şunu da söylemek gerekir ki Zemahşerî Yûnus 10/49’un[372] tefsirinde Peygamber’e söylemesi emredilen “Ben kendime ne bir zarar de menfaat verebilir.” şeklindeki sözün Allah’ın meşîetiyle istisnâ edilmesini, munkatı‘ bir istisnâ olarak görmüş ve ‘fakat Allah’ın meşîet ettiği olur’, demiştir. Ne var ki o, âyette geçen zarar ve faydayı hastalık, fakirlik, sıhhat ve zenginlik gibi insanın elinde olmayan hususlara yormuştur.[373] Mâtürîdî ise bu âyette olmasa da müteşabihi olan A‘râf 7/188’de hem hidâyet ve dalâlet gibi insanın elinde olan hem de bela ve musibet gibi elinde olmayan hususlara yormuştur.[374]

"وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنُطْعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ"

“Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden hayra sarfediniz, denildiğinde, kâfirler müminlere dediler ki: Allah'ın dilediği takdirde doyuracağı kimseleri biz mi doyuracağız? Siz gerçekten apaçık bir sapıklık içindesiniz.”

[370] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 974.
[371] Bkz. Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 342, 4 no’lu dipnot.
[372] “De ki: «Ben kendime bile Allah’ın dilediğinden başka ne bir zarar ne de bir menfaat verme gücüne sahibim.»” (Yûnus 10/49)
[373] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 465.
[374] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 133-134.

Mâtürîdî, bu âyetin tefsirinde Mu‘tezile’nin aslah teorisini eleştirmiştir. Allah’ın, kulu için ancak dini hususunda en faydalı (aslah) olanı yapacağını bir görüş olarak Mu‘tezile’ye nispet ettikten sonra kendilerine rızık verilmeyenler için “Şayet rızık dinleri adına en uygun durum olsaydı, Allah onları rızıklandırırdı”, dediklerini aktarmıştır. Bu görüşün cevabında ise Mâtürîdî, iki ihtimali gündeme getirmiştir. Birinci ihtimal, kendilerine rızık verilmeyenlerin halinin dinleri için aslah olmaması; ikinci ihtimal aslah olmasıdır. Birinci ihtimale göre Allah’ın aslahı vermemesi söz konusuyken ikinci ihtimale göre Allah’ın infakı emretmesi çelişik durum arzetmiştir.[375]

Zemahşerî ise bu sözün, kâfirler tarafından -müminlerin her şeyi Allah’ın meşîetine bağlamasını işitmelerine binâen- alay olsun diye söylendiğini dile getirmiştir. Bunu da kâfirlerin bir yaratıcıya inanmamalarına dayandırmıştır. Bu yorumuyla Zemahşerî, yukarıda aktarılan tartışmanın dışında kalmıştır.[376]

G. Allah’a Nispet Edilen Meşîet’in Şartlı Ara Cümle Kullanımı

Arapça’dan dilimize de aktarılan ve yaygın bir şekilde kullanılan “inşallah” ifadesi bu başlık altındaki âyet-i kerîmelerde ara cümle olarak gelmekte olup ana cümlenin ifade ettiği anlamı Allah’ın meşîetine bağlamayı kastetmektedir. Dolayısıyla geride aktarılan tartışmaların benzerleri burada da söz konusu olacaktır. Ayrıca böylesi istisnaların olduğu cümleler genelde bir olayla ilgili ya da Kur’ân kıssalarında geçmekte olup kulun gelecekte olacak bir şeyi Allah’ın meşîetine bağlaması bağlamında geçmiştir.

"قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ"

“(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, şüphesiz ki bu sığır [meselesi] bize karışık geldi. Biz, -inşaallah- [emredileni yapma hususunda] doğru yolu buluruz, dediler” (Bakara 2/70)

[375] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. XII, s. 89-90.
[376] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 896.

Mâtürîdî, bu âyetin tefsirinde alaylı bir dille Mu‘tezile’yi eleştirmiş, Musa’nın kavminin, anlayışları katı ve akılları zayıf olmasına rağmen Allah’ı Mu‘tezile’den daha iyi bildiğini, tevhid inançlarının daha sağlam olduğunu söylemiştir. Gerekçe olarak da kavim, “Biz, -inşallah (Allah dilerse)- doğru yolu buluruz.” derken Mu‘tezile mezhepleri gereği, “Allah onların doğru yolu bulmasını dilemiş, onlar doğru yolu bulmayı dilememiştir; nihayet meşîetleri Allah’ın meşîetine baskın gelmiştir.” demektedir.[377]

Zemahşerî ise “Şâyet [Allah’ın meşîetiyle] istisna yapmasalardı sonsuza dek onlara açıklanmayacaktı.”[378] şeklindeki hadîs-i şerifi aktardıktan sonra doğru yolu bulmanın ne ile alakalı olduğuyla ilgili biri kesilecek doğru ineği bulma diğeri de kâtilin kimliğini bulma şeklinde iki yorum yapmıştır.[379] Ayrıca Zemahşerî, haber âyetlerinde bu şekilde “inşallah” kaydının getirilmesini iki şekilde yorumlamıştır. Birinci yoruma göre, bu kaydın Allah'ın sözü olduğu kabul edilip kullara, işlerinde Allah’ın meşîetiyle istisna yapmaları edebini bir nevi irşad kabilinden öğretmiş olmak maksadıyla söylenmiştir. İkinci yoruma göre ise meleğin ya da Rasûlüllah'ın sözü olduğunu kabul edip âyette, sözün olduğu şekliyle aktarılması söz konusudur.[380]

Mâtürîdî’nin âyetteki ihtidâyı umumi manasında alarak Mu‘tezile’yi eleştirmiş, Zemahşerî ise ihtidâyı âyetin bağlamı gereği emredileni yapma ya da kâtili bulma hususunda doğru yolu bulmak olarak yorumlamıştır. Bu yorumuyla o, insanın elinde olmayan bilakis Allah’ın kudreti dâhilinde olan bir meselede meşîeti Allah’a bağlamış; böylelikle insanın özgür irâdesi ilkesine sâdık kalmıştır.

"وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ"

“Eğer yoksulluktan korkarsanız, (biliniz ki) Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir. Şüphesiz Allah iyi bilendir, hikmet sahibidir.” (Tevbe 9/28)

Mâtürîdî âyetle ilgili şu yorumları kaydetmektedir. Mekke’den çıkartıldıktan sonra müşriklerin yoksulluk çekmeyeceklerine dair Allah’ın bir vaadi olan bu âyetteki

[377] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. I, s. 157.
[378] Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, **Câmiu’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü’r-Risâle, 1420/2000, c. II, s. 206.
[379] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 81. Benzer yorumlar için bkz. 482.
[380] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 1029.

“Allah dilerse” sözü kimisine göre zenginliğin bazı vakitlerde olacağını ifade etmekte, kimsine göre de ileride olacak işlere dair Allah’ın, rasûlüne emri gereği[381] Rasûlüllah’ın sözü olmaktadır. Ayrıca “Allah dilerse sizi kendi lütfundan zengin edecektir.” sözü, Mekke’den çıkartılmakla ticaret imkânları kesilen müşriklerin, o imkânlara yeniden sahip olmak için İslâm’a girmeleri ve ardından Allah’ın onları zengin kılmasını ifade etmektedir. Tabi bu durumda zengin olmalarının sebebi olan İslâm’a girmeleri bir ihtidâ olarak Allah’ın meşîetine bağlanmış bulunmaktadır; fakat âyette mecâz-ı mürsel kabilinden sebep değil de müsebbebin (sonucun) meşîete bağlandığı görülmektedir. Bir de bu sözden bir sonraki âyette gelecek olan cizye kastedilmiş olması da muhtemeldir.[382]

Zemahşerî ise âyetteki “Allah dilere” sözünü, hikmet zengin olmalarını gerektiriyor ise ve dinleri için maslahat söz konusuysa diyerek tefsir etmiştir. Devamında gelen Allah’ın hakîm sıfatıyla vasıflanmasını ise o verdiğinde ve kısıtladığında ancak hikmetle yapar diyerek bağlamına yerleştirmiş, bir taraftan mezhebine uyumlu bir yorum yapmıştır.[383]

H. Allah’a Nispet Edilen Meşîet’in İstisnâlı Cümlede Kullanımı

Bu sınıfta yer alan âyetlerden İnsân 76/30 ve Tekvîr 81/29 âyetleri kuldan meşîeti nefyedip Allah’a ispat etmekle ayrı bir önemi haizdir.

"وَلا أَخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ رَبِّي شَيْئاً"

“Ben sizin O'na ortak koştuğunuz şeylerden korkmam. Ancak, Rabbim'in bir şey dilemesi hariç.” (En‘âm 6/80)

[381] Zira Rasûlüllah, ileride yapacağı işleri Allah’ın meşîetiyle istisna etmekle emrolunmuştur. Bkz. Kehf 18/23-24. Ayrıca Peygamberlerin genel âdetidir ki bir şeyi vadettiklerinde Allah’ın meşîetiyle istisnâ yaparlar. Yusuf’un ailesine “İnşallah Mısır’a emin bir şekilde girin.” (Yûsuf 12/99) sözündeki “İnşallah” kaydı zımnen ifade edilen emin olmaları vaadine binâendir; yoksa “girin” emrine bağlı değildir. Çünkü istisna vaadlerde olur, emirlerde ve ahidlerde olmaz. Bir de bu tür istisnâların geçtiği âyetlerde kelâmın evvelinde istisna yapılmasına binâen böyle olması gerektiği çıkarılmıştır. Fakat unutulduğunda kelâmın sonuna eklenmesi de mümkündür. Bkz. Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. VII, s. 362; c. IX, s. 87; c. XIV, s. 42.

[382] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. VI, s. 328-329.

[383] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 429.

İbrâhim'in (a.s.) dilinden aktarılan bu sözdeki istisnanın neyden istisna olduğu hususu yoruma açıktır. Mâtürîdî iki türlü yorum yapılabileceğini söylemiştir. Birincisi "Ben Allah'ın dilemesiyle asi olmam durumunda ancak o putlardan korkarım; Rabbim beni doğru yola ilettiğinde onlara ibadeti terk ettim diye korkuya düşmem" şeklinde yorumlamıştır. Bu durumda sebep olan Allah'ın dilemesi zikredilmiş müsebbep olan isyan durumu kastedilmiştir. Bu yoruma göre müstesnâ minh olarak mahzuf bir "فِي كُلِّ حَالٍ" "her halde" kaydı takdir edilmiş ve müstesnâ, muttasıl[384] kabul edilmiştir. İkinci olarak da "Ben sizin ortak koştuğunuz putlardan korkacak değilim; ancak bir günaha düşersem bu durumda Rabbimin meşîetine bağlı olurum. Dilerse bana azap eder dilerse etmez." şeklinde yorumlamıştır.[385] Bu yoruma göre ise müstesnâ minh olan unsur putlar olup müsesnâ ise Allah'ın meşîeti olduğu için buradaki istisnâ "lakin" anlamında olmakla munkatı' olmuştur. Ne var ki bu yorumuyla Mâtürîdî, kelâmın istisnâ öncesinde reddedilen purtlardan korkma hususunu istisnâ sonrasında ispat etmiş değildir; bilakis istidrâk kabilinden asıl korkulacak hususun ne olduğunu tespit etmiştir. Bir de Mâtürîdî, Yûsuf 12/76'nın[386] tefsirinde bu iki âyetin aynı minvalde anlaşılması gerektiğini söylemiştir. Peygamberlerin, meşîeti hakiki anlamıyla zikretmiş olmaları ya da "Benden sadır olacak bir zellenin[387] Allah'ın ilminde olması ve onu dilemesi durumu hariç…" anlamında söylemiş olmaları muhtemeldir, demiştir.[388]

Zemahşerî ise müstesna minh olarak "فِي كُلِّ وَقْتٍ" "her vakitte" kaydı, müstesnâ olarak da meşîetin başına 'vakit' kaydı takdir etmekle müstesnâyı muttasıl kabul etmiş ve âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Ben, Rabbimin korkulacak bir şeyi dilemesi vakti hâriç hiç bir vakitte sizin ortak koştuğunuz putlardan korkmam; çünkü putlar ne fayda ne de zarar verebilir.[389] Bu yorumuyla o, her ne kadar müstesnâyı muttasıl kabul etse de müstesnâdaki korkulacak hususu istisnâ öncesindeki hususdan; yani putlardan farklı

[384] Müstesnâ eğer kümeye dâhil bir üye ise muttasıl; kümenin dışından bir husus istisnâ ediliyorsa munkatı' olur ki bu ikinci kısım hakiki bir istisnâ olmayıp istidrâk kabilinden sayılır.
[385] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 129.
[386] "İşte biz Yusuf'a böyle bir tedbir öğrettik, yoksa kralın dinine göre -Allah'ın dilemesi hariç- kardeşini alıkoyamayacaktı." (Yûsuf 12/76)
[387] Zelle, Mükellefin bir kastı olmadan yaptığı yanlış veya işlediği günah anlamında terimdir. Bkz. Mustafa Akçay, "Zelle", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi** (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c. XLIV, s. 223-225.
[388] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 340-341.
[389] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 335.

görmekle Mâtürîdî'ye benzer bir yorum yapmıştır. Yûsuf 12/76'daki istisnâyı da "Allah'ın dilemesi ve izni olmasa Yusuf'un kardeşini alıkoyamayacaklardı." şeklinde yorumlamıştır.[390]

"قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَآ إِلاَّ مَا شَآءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ"

"Allah da buyurur ki: Allah'ın dilediği hariç, içinde ebedî kalacağınız yer ateştir. Şüphesiz Rabbin hikmet sahibidir, bilendir." (En'âm 6/128)

Zâhiri itibariyle kâfirlerin ebediyyen cehennemde kalacağını bildiren bu âyette Allah'ın meşîetiyle istisnâ yapılmıştır. Bu yönüyle hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile açısından yorumlanmaya muhtaçtır. Tefsirlerde birbirinden farklı birçok yorum müşâhede edilmektedir. Fakat Mâtürîdî, Hasan-ı Basrî'nin yorumunu aktarmıştır. Şöyle ki o, istisnanın öldükten sonra dirilmeyle başlayan ve ebediyyete uzanan bir zaman diliminden yapıldığını söylemektedir. Böylelikle cehenneme girinceye kadarki süre cehennemden istisnâ edilmiş olur. Ayrıca bu âyet günahkâr müminlerin ebediyyen cehennemde kalmayacağıyla ilgili Ehl-i sünnet'in delil edindiği âyetlerden biridir. O, âyetin müminler hakkında olmasını zayıf bulmuştur.[391] Fakat Mâtürîdî benzer muhtevalı bir âyet olan Hûd 11/107'nin[392] müminlerle ilgili olduğuna dair yorumları öncelemiştir. Bir önceki âyette geçen şakî ve sa'îd kavramlarını kâfir ve mümin olarak yorumlamamış; bilakis özgür irâdesiyle yaptığında cehenneme girdirecek amelleri işleyene şakî; cennete girdirecek amelleri işleyene de sa'îd denir, demiştir. Bu yorumuyla o, âyette geçen şakînin âsi mümin olduğunu söylemektedir. Fakat istisnânın öncesinde geçen "cehennemde ebedi kalacaklar" ifadesini hakiki anlamından çıkaracak bir takım yorumlar aktarmıştır. Örneğin, Hasan-ı Basrî'den dünyadaki yer ve göğün değişeceğini aktarmıştır. Dolayısıyla yer ve göğün kalmasına bağlı olan ebediyetin uzun müddetten kinâye olduğunu söylemiş olmaktadır. Cehennemde ebedî kalmayı hakikat, istisnâyı da munkatı' gördüğü bir diğer yorumda müsntesnâ olan şakî kimselerin ebedi

[390] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 525.
[391] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. V, s. 214.
[392] "Şakî/bedbaht olanlar ateştedirler, orada onların (öyle feci) nefes alıp vermeleri vardır ki. Rabbinin dilediği [müddet] hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır. Sa'îd/mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur." (Hûd 11/106-107)

cehennemde kalacak şakî kimseler olmadığını, ardıngan gelen âyetteki sa‘îd kimselerin de ebedî cenneti kazanan sa‘îd kimseler olmadığını söylemiştir. Buna ilâveten sa‘îd kimselerle ilgili "إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" ifadesinin İbn Mesûd ve Übeyy'in harf/kırâat(!)'inde yer almadığını dile getirmiştir. Ama bu yorumları uzak görmesinden olsa gerek aslolan, Ebu Ubeyd'in (ö. 224/838) söylediği gibi saadet ehliyle ilgili istisnânın müşkil olmasıdır, demiştir. Buna rağmen emsal teşkil etsin diye Arapların istisnâ olmayan benzer cümlelerinden örnekler getirmiştir. Örneğin, إِلَّا'nın سِوَى anlamında olmasını muhtemel görmüştür. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olmaktadır. "Saadet ehli ebediyyen cennette kalacaktır; Rabbinin dilediği [fazlaca nimetler ve ikramlar] ise cabası."[393]

Zemahşerî ise söz konusu birinci âyetin müminler hakkında olma ihtimaliyle hiç ilgilenmeyip âyeti, النَّار cehennemden (ateş azabından) zemherîr adı verilen soğuk bir azaba geçiş süresinin istisnâ edildiğini söyleyerek yorumlamıştır. İkinci bir yorum olarak istisnânın, kâfirlere alay kabilinden söylenme ihtimalinini getirmiştir. Bu ihtimale göre hakiki bir istisnâ yoktur.[394] Hûd sûresinde geçen âyetlerin tefsirinde ise şakîyi günah işlemesi dolayısıyla cehennem kendisine vacip olan, sa‘îdi ise sevap işlemesi dolayısıyla cennet kendisine vacip olan diye açıklamıştır. Yerin ve göğün devam etmesini ise âhirette ve ebedî olacağıyla, yorumlamıştır. Ebedi cehennemde kalanlarla ilgili istisnânın, zemherîre girmek şeklinde olacağını bu âyette de yineleyen Zemahşerî, ebedi cennette kalanlar için yapılan istisnâyı ise daha üst bir makam olan Allah'ın rızâsıyla açıklamıştır. Böylelikle Mâtürîdî'nin de aktardığı إِلَّا'nın سِوَى anlamında kullanılması şeklindeki yorumu benimsediği görülmektedir. Buna göre âyet "Sa‘îd kimseler ebediyyen cennette kalacaktır; Allah'ın rızası ise cabası." şeklinde anlaşılmaktadır. Son olarak Zemahşerî, şakîlerle ilgili âyetin sonunda zikredilen "Senin Rabbin dilediğini (irâde) hakkıyla yapandır." sözünün, cennet ehline söylenen "(Bu nimet) kesintisiz bir lütuftur." sözüne mukâbil getirilmesinden yola çıkarak Mücbire'nin[395] 'âyetteki istisnâ, cehennem ehlinin şefaatle cennetten çıkartılacağını

[393] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 239-242.
[394] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 345-346.
[395] Zemahşerî, Mücbire'den Ehl-i sünnet'i kastetmektedir.

gösterir', yorumunun sa'îdlerle ilgili yapılan istisnâya kıyasla tutarsız olduğunu söyleyerek, eleştirmiştir.[396]

"وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ"

"Allah'ın dilemesine bağlamadıkça (inşâallah demedikçe) hiçbir şey için «Bunu yarın yapacağım» deme." (Kehf 18/23-24)

Âyette istisnânın öncesinde, biri söylemenin (kavl) nehyedilmesi diğeri de söylenen söz (mekûlü'l-kavl) olmak üzere iki cümle geçmektedir. İstisnânın kavil'den ya da mekûlü'l-kavl'den olmasındaki görüş ayrılığı anlamı da etkilemektedir. Mâtürîdî, hiçbir şeyin Allah'ın meşîetinin haricinde kalmayacağını söyleyerek istisnâyı mekûlü'l-kavl'den yapmıştır. Buna göre geleceğe yönelik yapılacağı söz verilen şeyin Allah'ın meşîetiyle ancak gerçekleşebileceği söylenmiş olmaktadır. Çünkü Allah'ın meşîet ettiği olmakta, meşîet etmediği olmamaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki kul için tâat olmayan şeyler de Allah tarafından meşîet edilebilmektedir. Nitekim Peygamber, tâat olmayan bir şeyi söz vermeyeceğine göre, Peygamber'in sözünün de Allah'ın meşîetine bağlı olması emredildiğine göre Allah'ın meşîetinin verilen sözün aksi istikâmetinde tecelli etmesi durumunda tâat olmayan bir husus gerçekleşecek, demektir. Tabi bu meşîet kulun ihtiyarına bağlıdır. Allah, kulunun özgür irâdesiyle tâat dışı bir amel işleyeceğini bildiği için onun o amelini meşîet etmektedir. Bu açıdan âyet Mu'tezile'yi reddetmektedir.[397]

Zemahşerî ise âyetteki istisnâyı "Ben yapacağım." vaadine değil de nehyedilen söylemeye (kavl) bağlamıştır. Buna göre ileriye yönelik verilen vaadin Allah'ın meşîetiyle kayıtlanması istenmiştir. O, "Ben yapacağım." cümlesine bağlanmasını uygun görmemektedir; çünkü "Ben ... işi yapacağım, ancak Allah'ın dilemesi hariç" denmiş olsaydı bu "Allah'ın dilemesinin, yapacağım işe engel olması durumu hariç" anlamına gelirdi ki bu durumda nehyedilmesinin anlamı olmazdı. O, istisnâ edilen meşîetin nehye taallukunu iki şekilde yorumlamıştır. Birincisi, bir işi ileride yapacağım

[396] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 498-499.
[397] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 40. Benzer yorumlar için bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XII, s. 171-172.

deme; ancak Allah meşîeti/izni olursa diyebilirsin; ikincisi, bir işi ileride yapacağım deme; ancak "inşâllah" diyerek söyleyebilirsin şeklindedir.[398]

"إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"

"O, herkes için, sizden doğru yolda gitmek isteyenler için bir öğüttür. Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." (Tekvîr 81/27-29)

Yukarıdaki âyetlerin ilkinde Kur'ân'ın bütün herkes için bir öğüt olduğu ifade edilmiştir. İkinci âyet, "âlemîn" kelimesinden bedel-i ba'z mine'l-kül olmakla Kur'ân'ın öğüt oluşunu doğru yolda gitmek isteyenlerle sınırlamıştır. Üçüncü âyet ise kul tarafından gerçekleşecek bu isteğin/meşîetin, Allah'ın meşîetine bağlı olduğu bildirilmiştir. Mâtürîdî, doğru yolda gitmek isteyen kişinin meşîetini, fiilinin gereği olarak görmüş; ihtiyar/irâde sahibinin fiili söz konusu olduğunda orada muhakkak meşîet de olmalıdır, demiştir. Meşîet ve fiil her biri diğerini gerektiren iki kavramdır. Buna göre istisnâ ile birlikte meşîetin Allah'a hasredilmesini Mâtürîdî, kula nispet edilen meşîetin hakiki kabul edilmesine binâen farklı, fiilin hakiki kabul edilmesine binân farklı yorumlamıştır. Şöyle ki eğer meşîet tahkik edilirse, doğru yola götürenin, zikir/Kur'ân olması kabul edilir ve kullardan meşîet nefyedilip Allah'a nispet edilir; eğer fiil tahkik edilirse istikâmette olan kulun ancak Allah'ın meşîetiyle istikâmette olacağı söylenmiş olur. Bu açıdan bakıldığında istikâmette olmak kulun elinde olmayıp Allah'a havâle edildiği için âyet Mu'tezile'yi reddetmektedir.[399]

Zemahşerî ise birinci âyette öğüdün herkese ait olduğunu söyledikten sonra ikinci âyetteki bedeli, öğütten kendi irâdesiyle nasihatlenenlere ait olduğunu söylemiştir. Meşîeti Allah'a hasreden âyeti ise istikâmeti dileyenlerin yalnız Allah'ın lütfu ve tevfîkiyle dilediklerini söyleyerek yorumlamıştır. İkinci bir yorum olarak da "Ey istikâmeti ancak Allah'ın kasrı ve ilcasıyla (zorlamasıyla) dileyenler! Siz istikâmeti

[398] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 617.
[399] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XVII, s. 81-83

dilemiş olmazsınız.” şeklinde yorumlamıştır. Fakat bu yorumun zorlama bir yorum olduğu görülmektedir.[400]

II. Öznenin Kul Olduğu Cümle Türleri

Bu başlık altında irâdenin şeytana ve kullara nispet edilmesiyle ilgili âyetler mevcuttur. Nesnesine göre bazı âyetlerde irâde ispat edilmiş diğer bazısında ise nefyedilmiştir. Fakat kelâmî tartışmalar daha çok irâde ve meşîetin Allah’a nispet edildiği âyetlerde olduğu ve üstelik kula nispet edilen âyetler geride kısmen tartışıldığı için bu kısım altında çok fazla tartışma söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla öznenin Allah olduğu cümle türlerindeki bütün alt başlıklar bu kısımda açılmayacak; tamamı gözden geçirilen âyetlerden yalnız kelâmî ya da kavramsal yönüyle incelenmeye değer bazı âyetlerin başlıkları açılacak ve o âyetler gereği kadar ele alınacaktır.

A. İrâde’nin Olumlu-Olumsuz Kula Nispet Edildiği Basit Yüklemli Cümleler

"أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ"

“Kendilerine Kitap’tan nasip verilenlere baksana! Sapıklığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan çıkmanızı **istiyorlar**!” (Nisâ 4/44)

Mâtürîdî, bu âyetteki irâdeyi iki anlamda alıyor. Biri temenni etmek/arzulamak anlamı ki buna göre kendi riyâsetleri sürsün diye müminleri yoldan çıkarmayı temenni etmeleri kastedilir. Diğeri ise emretme ve davet etme anlamdır ki buna göre aynı gerekçeyle kendi dinlerini emretme ve o dine davet etmeleri kastedilir.[401] Zemahşerî ise bu âyetteki irâdeyi sevmek/istemek anlamında almıştır.[402]

"بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ"

“Fakat insan önünde (ileride) günah işlemek ister” (Kıyâme 75/5)

Mâtürîdî, bu âyetin iki yorumunun olabileceğini söylemiştir. Şöyle ki birinci yoruma göre bu âyetteki irâdenin hakiki anlamı kastedilmeyip fiilden kinâye olması

[400] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 1184.
[401] Mâtürîdî, **Te’vîlât**, c. III, s. 250-251.
[402] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 239.

muhtemeldir. Çünkü fiil işleyenin, fiilini irâde ve ihtiyarla yapması söz konusudur. İrâdesiz fiil düşünülemeyeceği için âyette her ne kadar irâde geçse de fiil anlamı kastedilmiştir. Buna göre anlam "Fakat insan ileride günah işleyecektir." şeklinde olur. İkinci yorum ise irâdenin hakikat oluşu üzerine kuruludur. Şöyle ki hayrın takva ve birr/iyilik ismini kula kazandıracağı yolları olduğu gibi şerrin de fücur ismini kula müstahak kılacak yolları vardır. Kişi fücura bu yolu yürüyerek varır. Buna yönelik isteğine irâde denmektedir.[403]

Zemahşerî, âyetin gerideki soru cümlesine atıf olabileceğini söylemiştir. Buna göre âyet, "İnsan, kendisinin kemiklerini biraraya toplayamayacağımızı mı sanır? … Yoksa insan ileride günah işlemeye devam etmek mi ister?" şeklinde bir anlam kazanmıştır.[404]

"وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ"

"Size yasak ettiğim şeylerin aksini yaparak size aykırı davranmak istemiyorum. Ben sadece gücümün yettiği kadar ıslah etmek istiyorum." (Hûd 11/88)

Mâtürîdî'ye göre bu âyet, istitâatin fiille birlikte olduğuna delil teşkil etmektedir. Çünkü söz sahibi Şuayb (a.s.), âyetteki istitâatten ya irâdenin ya da ıslâh fiilinin istitâatini kastetmiş olabilir. Söz söyleme anında gücü yettiği kadarıyla ıslâhlarını irâde etmek vaki olduğuna göre fiilin istitâatinin kastedilmesinden başka bir ihtimal mümkün görünmemektedir. Bu halde ıslâhın istitâatinin, henüz gerçekleşmemiş; fiille beraber gerçekleşecek olması gerekmektedir. Aksi halde ıslâh irâdesinin, kaybolan bir istitâatle gerçekleşmesi söz konusu olur; çünkü Mu'tezile'ye göre istitâat, iki vakitte varlığını sürdüremediği halde fiilin öncesinde bulunmaktadır.[405] Bu yorumundan anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, âyetteki irâdeyi talep etmek, arzulamak, temenni etmek anlamında görmüştür.

Zemahşerî ise irâdeyi, amaçlamak ve kasdetmek manasında alıp "Nasihatim ve öğütlerimle ancak gücümün yettiğince (!) sizi ıslah etmeyi irâde (kast) ediyorum." şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca o, مَا اسْتَطَعْتُ ifadesini gramerin elverdiği birkaç farklı

[403] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XVI, s. 286-287.
[404] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 1161.
[405] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VII, s. 222-223.

yoruma tabi tutmuştur. İlk olarak مَا'yı, masdariyye-i tevkîtiyye[406] olarak kabul edip âyeti, "Islâh için istitâatim ve imkânım olduğu sürece bütün çabamı sarf edeceğim." anlamında görmüştür. İkinci olarak مَا'nın mevsûle kabul edilmesi söz konusudur. Bu halde "ıslâh" kelimesinden bedel-i ba'z mine'l-kull yapılması mümkündür ki anlam "Ben ancak ıslâhı irâde ediyorum; gücümün yettiği kadar." şeklinde olur. Ya da muzâfının hazfedilmesiyle bedel-i kull mine'l-kull yapılması da mümkündür anlam "Ben ancak ıslâhı; yani gücümün yettiği ıslâhı irâde ediyorum." şeklinde olur. Son olarak mefûl-ü leh olma ihtimali de vardır ki anlam "Islâhına güç yetirdiğim bozuk amelinizden dolayı ıslâhınızı irâde ediyorum." şeklinde olur.[407]

Kula nispet edilen irâde kavramı genel olarak temenni, arzu, kastetmek, talep etmek, istemek vb. anlamlar için kullanılsa da fiil[408] ya da amel[409] yerine kullanıldığı da vakidir. Bu başlık altındaki âyetlerde anlam farklılığı ötesinde kelâmî ve iki imamın tefsirlerindeki anlam farklığı açısından çalışmayı ilgilendiren bir husus tespit edilmediği için ilgisiz detaylar buraya alınmamıştır.

B. Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Yüklemli Cümleler

Bu başlık altındaki âyetlerin genelinde kula nispet edilen meşîet fiili irâde/istemek, tercih etmek ve seçmek anlamında kullanılmıştır. Örneğin Nahl 16/31[410] cennetliklere orada meşîet ettikleri/diledikleri şeylerin verileceği bildirilmiştir. Mâtürîdî, bu âyetle ilgili "Cennette peygamber makamını isteyen kişiye bu isteği verilir mi?" sorusuna böyle bir isteğin olamayacağını söyleyerek cevap vermiştir. Gerekçe olarak da bu tür isteklerin dünyada hasetten kaynaklandığını; fakat

[406] Kendisinden sonraki cümleyi masdar anlamına aktarırken aynı zamanda vakit de bildiren mâ'dır. "…dığı müddetçe" anlamı katar.
[407] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 494-495.
[408] Bkz. "Allah'ın nûrunu ağızlarıyla (üfleyip) söndürmek **istiyorlar**. Hâlbuki kâfirler hoşlanmasalar da Allah nûrunu tamamlamaktan asla vazgeçmez." (Tevbe 9/32) Bu âyetteki irâde 'çabalamak' anlamı taşımaktadır. Benzer bir âyet için bkz. Saff 61/8.
[409] "Onun için sen bizi anmaktan yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey **istemeyen** kimselere yüz verme." (Necm 53/29) Âyete getirilebilecek bir yoruma göre irâde, amel anlamındadır. Şöyle ki "ancak dünya hayatı için amel işleyen…" anlamı kastedilmektedir. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XIV, s. 206.
[410] "Onlar için orada kendilerine diledikleri her şey vardır." (Nahl 16/37).

cennette haset olmayacağını dolayısıyla böyle bir isteğin de olmayacağını söylemiştir.[411]

"وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"

"Ve de ki: Hak, Rabbinizdendir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." (Kehf 18/29)

Mâtürîdî, âyetin tehdit ifade ettiğini, bu bağlamda birkaç yorumunun olabileceğini söylemiştir. İlk yorumu şu şekildedir. "Kişi ne yaparsa kendi hanesine yazılır. Yaptıkları başkasını bağlamaz. Bundan dolayı isteyen iman etsin isteyen küfretsin." İkinci yorumu, "Ben size risâletimi ulaştırdım. Sizi İslâm'a zorlayacak değilim. Dileyen iman etsin dileyen küfretsin. Çünkü iman eden de küfreden de kendi ihtiyar ve meşîetiyle bunu yapmış olur." şeklindedir. Üçüncü yorumu, "Allah iman ve küfrün sonunun neye varacağını size açıklamıştır. Dileyen imanın âkıbeti olan cenneti kazanır; dileyen de küfrün âkıbeti olan cehenneme müstahak olur." şeklindedir.[412]

Zemahşerî âyeti şu şekilde yorumlamıştır. Hak gelmiştir; ihtiyarınız/özgür irâdeniz dışında mazeret ve gerekçeler silinip gitmiştir. Artık kurtuluş yolu ya da helâk yolunu tutmak sizin elinizdedir. Âyette iman ve küfür emir sîğasıyla ve muhayyerlik bildiren bir kalıpla ifade edilmiştir. Bunu Zemahşerî yine ihtiyara bağlamış, kula ihtiyar verilince âdeta istediğini seçme muhayyerliği verilmiş ve emredilmiş gibidir, demiştir.[413]

C. İrâde'nin Kula Nispet Edildiği Soru Cümleleri

"فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا"

"Size ne oldu da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Hâlbuki Allah onları kendi ettikleri yüzünden baş aşağı etmiştir (küfürlerine döndürmüştür). Allah'ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdığı kimse için asla (doğruya) yol bulamazsın!" (Nisâ 4/88)

[411] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. VIII, s. 102.
[412] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. IX, s. 50-51.
[413] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 619.

Müfessirler âyetteki irâde kavramını istemek, arzulamak anlamında almaktadır; fakat Allah'ın saptırdığını hidâyet etmenin müminlere nispet edilmesi hususu farklı yorumlara tabi tutulmuştur. Mâtürîdî, ilk olarak "Onların küfrü tercih etmeleriyle hidâyeti bulamacaklarını bildiği için Allah, dalâletlerini irâde ettiği halde siz onların hidâyete ermelerini mi istiyorsunuz?" şeklinde yorumlamıştır. Bu yorumunda onun, muzârinin başına gelen أَنْ ile birlikte cümlenin masdar anlamına çevrilmesiyle fâiline ya da mefulüne muzaf olması ihtimallerinden mefulüne muzaf olmayı tercih ettiği görülmektedir. [414] Fakat muzari fiilin masdara müevvel olmadan önceki halinin, fâiline nispet edilmiş bir fiil olması göz önüne alındığında bu yorumun zorlama bir yorum olduğu fark edilmektedir.

Mâtürîdî'nin ikinci yorumu ise istifhâmın inkâr anlamı ifade etmesi üzerine kurulu olup "Allah onlara hidâyet etmedikten sonra siz hidâyet etmeyi mi istiyorsunuz?" anlamındadır ki buna güç yetiremeyecekleri kastedilmiştir. Zayıf bulduğu bir yorum olarak Mâtürîdî, müminlerin hidâyet etmesinden maksadın, onları mühtedi diye isimlendirmek olduğunu söylemiştir. Son olarak getirdiği "Allah onları sapmış kıldığı halde siz onları hidâyete ermiş kılmayı mı istiyorsunuz?" şeklindeki yorumu da temrîz sîgasıyla aktararak zayıf bulmuştur.[415]

Zemahşerî ise Mâtürîdî'nin en sonda zikrettiği yorumu benimsemiştir. Bu yoruma göre de istifhâm, inkâr anlamı ifade ettiği için Allah'ın sapmış kıldığının müminler tarafından hidâyete ermiş kılınmasının kabul edilemez olduğu ifade edilmiş olmaktadır. Buna ilâveten Zemahşerî Allah'ın saptırmasını, 'sapık olarak hükmetmek' ya da kendi haline bırakıp (hızlân) sapmasına müsâde etmek anlamında yorumlamıştır.[416]

[414] Bkz. Semerkandî, **Şerhu't-Te'vîlât**, vr. 185a.
[415] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. III, s. 373.
[416] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 251.

D. Meşîet'in Kula Nispet Edildiği Sıla Cümleleri

Bu tür cümleler kendi içinde مَنْ'in sılası ve مَا'nın sılası olmak üzere iki çeşittir. Fakat مَا'nın sılası olarak gelenlerde konu açısından önem arz eden bir yorum olmadığı için yalnız مَنَ'in sılası olarak gelen âyetlerden bir tanesi ele alınmıştır.

1. Meşîetin مَنْ'e Sıla Olduğu Cümleler

"إِنَّهَا لَإِحْدَى الْكُبَرِ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ"

"O (cehennem), insanlık için, sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için büyük uyarıcı musibetlerden biridir." (Müddessir 74/35-37)

"Dileyen iman etsin dileyen de küfretsin." (Kehf 18/29) âyetinde olduğu gibi bir yönüyle tehdit, diğer yönüyle muhayyerlik bildiren bu âyette ileri gitmek (tekaddüm) tâatlere, geri kalmak (teahhur) ise masiyetlere yönelmek anlamına te'vîl edilmiştir. Mâtürîdî ayrıca bu söz, tekaddüm ve teahhur fiillerinin Allah'ın yaratmasıyla kulun kudreti dâhilinde onun kesbi ve fiili olarak gerçekleştiğini; öte yandan Allah'ın halkı olduğunu da ifade edebilmektedir, demiştir.[417]

Zemahşerî ise أَنْ يَتَقَدَّمَ sözünün masdâr anlamıyla muahhar mübteda لِمَنْ شَاءَ sözünün ise tekaddüm etmiş haber olduğunu söyledikten sonra âyeti "İleri gitmeyi ya da geri kalmayı dileyen kimsenin bu hakkı vardır." şeklinde yorumlamıştır. İleri gitme (tekaddüm) ve geri kalmayı (teahhur) hayra yönelme ve ondan geri durma anlamında almıştır. Ayrıca bu cümlenin bir önceki âyette bulunan "beşer" sözünden bedel olduğunu söylemiştir. Buna göre, "Cehennem, dilediğinde öne gidip kurtulacak olan dilediğinde geri kalıp helak olacak olan mükellefleri uyarıcıdır," şeklindeki yorumuyla iki âyetin münasebetini kurmuştur.[418]

[417] Mâtürîdî, **Te'vîlât**, c. XVI, s. 267-268.
[418] Zemahşerî, **Keşşâf**, s. 1158.

SONUÇ

Bu tezde, birçok kelâmi konuyla irtibatı bulunan irâde ve meşîet âyetlerine iki farklı mezhebin öncü ismi olan Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin getirdiği yorumlar karşılaştırmalı olarak incelenerek görüş farklılıklarının özellikle dilbilim açısından nasıl temellendirdikleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Söz konusu âyetler, birincil olarak kulun yetki ve sorumluluğuna, buna mukabil Allah'ın vereceği mükâfat ya da cezaya; dolayısıyla Allah ile kul arasındaki ilişkiye değinmesi açısından kelâmın en önemli konularından biri olan kulların fiilleri meselesini yakından ilgilendirmektedir. Nitekim bir taraftan insana kendi fiillerinin sorumluluğu yüklenmiş, diğer taraftan Allah'ın kudret alanına sınır tanınmamıştır. Bu iki ön kabul meseleyi çözülmesi zor bir problematiğe dönüştürmüştür.

İnsanın fiilleri ile ilgili Allah'ın irâde ve meşîetinin söz konusu edildiği âyetlerde Mâtürîdî ve Zemahşerî genelde farklı, bazı hususlarda ise benzer yaklaşımlar sergilemiştir. Mâtürîdî, sorumluluğu insana ait olan fiillerde Allah'ın meşîetini ilmiyle ilişkilendirerek açıklamış; meşîetin, kulların fiillerini de kuşatacağını; fakat bunun özgür irâdeyi zedelemeyeceğini söylemiştir. Buna göre Allah, kulların ne yapacağını ilm-i ezelîsinde bilmekte ve bu bilgisine göre ilâhî irâde gerçekleşmektedir. Zemahşerî ise kulların, fiillerinde Allah'ın tesir alanının dışında kalan özgürlüğe sahip olduğunu söylemiştir. İki imamın Allah'ın meşîetini kulun fiillerinin nasıl gerçekleşeceğini bilmesi üzerinden yorumlaması dikkati calip bir husustur. Ne var ki Zemahşerî, sistemine ayrıca hikmet kavramını yerleştirmiştir. Ona göre hikmet irâde, meşîet ve kudretin alanını sınırlayan en önemli husustur. Buna binâne Allah'ın meşîetinin ancak hayırlı ve iyi olana yönelik olacağını defaatle dile getirmiştir. Zâhiri, aksini gösteren âyetleri edebî sanatların imkânlarını ustalıklı bir şekilde kullanak te'vîl etmiştir. Ayrıca o, hikmeti Allah'ın övgüye layık olmasının zorunlu bir gereği olarak görmektedir. Aksi halde ona göre, kötü fiillerin dileyicisi veya yaratıcısı olmak yergiye imkân verebilir. Hâlbuki Mâtürîdî, kulun fiilleriyle ilgili Allah'ın ezelî ilminin aksi çıkması durumunda ancak yerginin söz konusu olacağını, meşîetin, bu ilme uygun olmasının yergiyi gerektirmeyeceğini; yerginin ancak kulun özgür irâdesiyle yaptıklarından dolayı kula ait olduğunu, bu çerçevede hikmeti zedelemeyeceğini söylemektedir.

Ayrıca, Allah'ın iyi ve faydalı olanı yapmasının gerekliliği de Zemahşerî'nin âyetleri yorumlamada önemli hususlardan biridir. Mâtürîdî ise Ka'bî ve kendi dönemindeki Mu'tezile'yi muhatap alarak aslah meselesi üzerinden bu konuyu her defasında eleştirmiştir. Bu iki farklı bakış açısı temelde birinin Allah'ın irâde ve kudret alanını sınırsız görmesi, diğerinin ise Allah'ı, iyiliğin kaynağı olarak görüp kendisinden ancak iyiliğin meydana geleceğini düşünmesinden kaynaklanmaktadır.

İki müellif arasında özellikle meşîet kavramına yükledikleri anlam açısından da farklılık bulunmaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın meşîetinin geçerli olduğunu, o meşîet ettiğinde aksinin olamayacağını söylerken Zemahşerî, meşîete yüklediği "arzu" anlamı dolayısıyla meşîet edilenin meydana gelmesinin zorunlu bir şekilde gerekmediğini savunmaktadır. Buna göre o, Allah'ın bütün kulların hidâyetini istediğini (meşîet); fakat bu isteğin fiili gerektirmediğini dolayısıyla fiilin meydana gelmesinin zorunlu olmadığını, hikmeti gereği kulların irâdesinin geçerli olduğunu söylemiş olmaktadır.

Ayrıca Zemahşerî, hidâyet ve idlâl bağlamında zikredilen ve hidâyetin, Allah'ın meşîetiyle koşullandırıldığı âyetleri, kasr ve ilcâ meşîeti şeklinde yorum yapmıştır. Buna göre Allah insanı hidâyete zorlacak bir istekte bulunsaydı, şeklinde bir anlam çıkmaktadır ki bu yorum, Mâtürîdî tarafından meşîetin, ihtiyar meşîeti olduğu söylenerek reddedilmiştir. Görüldüğü üzere meşîet kavramına yüklenen farklı anlamlar, âyet yorumlarında bu tür farklılıkları doğurmaktadır. Son olarak şunu da söylemek gerekir ki bu kavramlar her ne kadar taraflar açısından farklı görülse de amelî mezhepleri söz konusu olduğunda farklı yorumlara sebebiyet vermemektedir. Örneğin yolcu ve hasta olanın oruç tutmamasıyla ilgili kolaylığın irâde edildiğini bildiren âyet, irâde kavramına yüklediği farklı anlama rağmen Zemahşerî'nin amelî mezhebini etkilememiştir. İki imam neticede oruç tutmamanın ruhsat olması konusunda aynı görüşe sahip olmuştur.

İrâde ve meşîet âyetleri, genelde kulların fiilleri ile hidâyet-idlâl konularına aittir. Bu açıdan aslah meselesi üzerinden tartışmalar çokça mevcuttur. Bundan başka hikmet, nübüvvet, risâlet verme, peygamberlerin derecelerini üstün ve farklı kılma, mucize ve âyet gönderme gibi peygamberlere yönelik olanlar vardır. Ayrıca tövbeye icâbet etme, şirk dışındaki günahların bağışlanması, merhamet ve azap etme, kullara hayır/menfaat ve şer/zarar dokundurma, fitne ve imtihana maruz bırakma, rızık ve

kıtlık verme, toplumun helâkı, yaratma (tekvin) gibi genel kulları ilgilendiren hususlar konu edilmiştir. Yalnız birkaç âyet Allah hakkında çocuk ve ortak edinme konularını içermektedir. Bu hususların bir kısmında olgu/şey meşîete bağlanmış ve Allah'ın meşîetinin belirleyiciliği ve etkinliği, bir kısmında ise Allah'ın meşîeti olmayacağı için olgu/şeyin imkânsızlığı vurgulanmıştır. Zemahşerî'nin meşîet âyetlerinin genelinde şerri Allah'a nispet etmekten kaçınan, sorumlulukları bağlamında insanın özgürlüğünü ve Allah'ın hikmetini ön planda tutan bir tavrı bulunmaktadır. Mâtürîdî ise genel olarak Mu'tezile'yi âyetlere aykırı olmakla suçlamış Allah'ın meşîetinin sınırlarını çok geniş tutmuştur.

İrâde ve meşîet âyetleri, öznesi itibariyle Allah'a ait ve kula ait olmak üzere iki çeşittir. Bunlar içerisinden kelâmî içeriği bulunan âyetlerin kâhir ekseriyeti öznenin Allah olduğu âyetlerdir. Öznenin kul olduğu âyetlerde tartışma genelde kavramsal içerikle ilgilidir. Bu sebeple çalışmanın büyük bölümü öznenin Allah olduğu âyetlere ayrılmıştır. İki müellif arasında son dönemde gündeme getirilen ve Türkiye'deki bazı meallere yansıyan irâde ve meşîet âyetlerinin bir kısmıyla alakalı özne belirsizliği tartışmaları bulunmamaktadır.

Çalışmada Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin irâde ve meşîet âyetlerini yorumlarken kullandıkları dilbilimsel yorumlar aktarıldığı gibi âyete getirdikleri açıklamaların dilbilimsel arka planı da gereği kadar ele alınmış ve karşılıklı incelenmiştir. Bu incelemelerde görüldüğü üzere hem Mâtürîdî'nin hem de Zemahşerî'nin kelâmi mezheplerini üzerine bina ettikleri metodolojik anlamda sınırları koyan ve mezhepi etkileyen dilbilimsel bir temel bulunmamaktadır. Bilakis kelâmî mezhepleri dilbilime dayanan yorumlarının temelini oluşturmakta olup kelâmî mezheplerini dilbilimsel yönlerine önceledikleri görülmektedir. Âyetlerin mübhemlik yönünden kaynaklanan çoklu yoruma elverişli olması ve Arap dilinin hazif ve takdir alanının geniş olması, mezhebe uyumlu yorumların sunulmasında her iki müellifin eline imkân sağlamış, müellifler bu imkânı çok iyi kullanmıştır.

Netice olarak irâde ve meşîet âyetlerine dair ayrı dönemlerde yaşamış farklı mezheplere mensup iki müellifin bakış açısını karşılaştırmaya çalıştığımız bu çalışmada, konunun çerçevesi dışında kalacak mezhep içi tartışmalar ve bu tartışmalardan kaynaklı farklılıklar ele alınmamıştır. Bu sebeple kelâmî konulara dair

yapılacak uzun tartışmalardan kaçınılmıştır. Bir kelâm çalışması olması dolayısıyla ayrı başlıklar halinde müelliflerin dilbilimsel metodları, uyumları ve farklılıkları incelenmemiş; ancak âyetler çerçevesinde gereği kadar konu edilmiştir.

Zemahşerî'nin, bir dilci olması ve önemli dil eserlerininin bulunması dolayısıyla dil yönünün çoğu çalışmaya konu olduğu bilinmektedir. Fakat Mâtürîdî'nin bu yönü daha birçok çalışmaya konu olabilecek potansiyele sahiptir. İrâde ve meşîet veya benzeri spesifik konular merkezde tutularak değil de kelâmcılığının temelleri bir bütün halinde ele alınıp dil unsurunun diğer unsurlar karşısındaki etkisi ve ilişkisi konusu çalışmacıların ilgisini beklemektedir. Bunun yanında karşılaştırmalı çalışmalar söz konusu olduğunda hem terminolojik ve sistematik gelişimin sağlayacağı eşit imkânlar dolayısıyla hem de kaynakları ve üzerine yapılmış çalışmaların çokluğu dolayısıyla dönemleri birbirine yakın müelliflerin eserlerinin tercih edilmesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Adanavî, Ahmed b. Muhammed : **Tabakâtü'l-müfessirîn,** Suudi Arabistan, Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997.

Akademik bir heyet : **el-Mevsûatü'l-müyessera fi'l-edyâni ve'l-mezâhibi ve'l-ahzâbi'l-muâsıra**, Suudi Arabistan, Dâru'n-Nedveti'l-âlemiyye, 1999.

Akçay, Mustafa : **"**Zelle", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), c. XLIV, s. 223-225

Alak, Musa : "Meşîet-i İlâhiyye ve Hidâyet-Dalâlet", (Müzâkere-I) **Doğru Bildiğimiz Doğrulardan: Allah Teâlâ Dilediğini Dalâlette Bırakır, Dilediğini Hidâyete Erdirir**, (Fotokopi Baskı) İstanbul, y.y., 2006, s. 13-20.

"Meşîet-i İlâhiyye ve Hidâyet-Dalâlet-2", (Müzâkere-II) **Doğru Bildiğimiz Doğrulardan: Allah Teâlâ Dilediğini Dalâlette Bırakır, Dilediğini Hidâyete Erdirir**, İstanbul, y.y., 2006, s. 33-59.

Alper, Hülya : "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda mıdır?", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları Nr: 261, Mayıs 2012, 18. Tebliğ, s. 207-214.

Altun, Hilmi Kemal : "Zemahşerî'nin Kelâmî Görüşleri", (Basılmamış Doktora Tezi), **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2019.

"Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Kilis: 2019) c. VI, Sayı 11, s. 711-737.

Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed İbn Hacer : **Lisânü'l-mîzân**, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Beyrut, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl : **el-Furûku'l-lugaviyye**, thk. Muhammed İbrahim Selim, Kâhire, Dâru'l-İlm ve's-Sekâve, 1418/1997.

Aytekin, Arif : **Kur'ân'da İrâde ve Meşîet,** İstanbul, Bereket Yayınları, 2013.

Bayer, İsmail : "Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları", (Basılmamış Doktora Tezi), **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2013.

Bayındır, Abdülaziz : "Kur'an'daki Men Yeşâ İfâdesi Bağlamında Meşîet ve İrâde Kavramları", (Tebliğ) **Doğru Bildiğimiz Doğrulardan: Allah Teâlâ Dilediğini Dalâlette Bırakır, Dilediğini Hidâyete Erdirir**, (Fotokopi Baskı) İstanbul, y.y., 2006, s. 3-6.

"Kur'ân'da Meşîet ve İrâde ile İlgili Musa Alak'ın Tenkidine Cevap", (Cevap) **Doğru Bildiğimiz Doğrulardan: Allah Teâlâ Dilediğini Dalâlette Bırakır, Dilediğini Hidâyete Erdirir**, (Fotokopi Baskı) İstanbul, y.y., 2006, s. 21-32

Bilgin, Ömer Faruk : "el-Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ının Dirâyet Tefsiri Açısından Tahlili", (Basılmamış Doktora Tezi), **Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Bursa, 2012, s. 59-64.

Boyalık, Mehmet Taha : **Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları: 791, İSAM Yayınları: 214, 2019.

Cengiz, Yunus : "Kâdî Abdülcebbâr'ın Eylem Teorisi", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2010.

Cerrahoğlu, İsmail : **Tefsir Tarihi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2005**.**

Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd : **Tacü'l-luga ve sıhâhü'l-Arabiyye (es-Sıhâh)**, thk. Ahmed Abdülğafur Attar, Beyrut, Daru'l-İlm li'l-melâyîn, 1407/1987.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî : **Şerhu'l-Mevâkıf**, thk. Muhammed Ömer ed-Dimyâtî, Beyrut, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998.

Çağrıcı, Mustafa : "İzin", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), c. XXIII, s. 509-510.

Çalışkan, İsmail : "Tefsirde Mâtürîdî'yi Keşfetmek: İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ın Tefsir İlmindeki Yeri", **Milel ve Nihal**, (İstanbul: 2010), cilt 7, sayı 2, s. 67-93.

Çelebî, Kâtib : **Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn**, Bağdat, Mektebetü'l-müsennâ, 1941.

Dağ, Mehmet : "Zemahşerî Özelinde Kur'ân'ın Mutezilî Yorumuna Eleştiriler -Ekmeleddin Bâbertî Örneği-", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Erzurum: 2013), sayı 40, s. 67-91.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî : **es-Sünen**, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kamil Karabelli, Dımaşk, Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 1430/2009.

el-Âlemî, Abdurrahim : "İmâm Mâtürîdî'nin Tefsir Metodu", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)**, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları Nr: 261, Mayıs 2012, 18. Tebliğ, s. 331-349.

Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed : **el-Mu'cemü's-sâğîr liruvâti'l-İmâm İbn Cerîr et-Taberî**, Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, Kâhire: Dâr-u İbn Affân, 1425.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kūb b. Muhammed : **el-Kâmûsü'l-muhît**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.

Gedik, Şerif : "Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebet ve Âhenk", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Erzurum, 2014**.**

Gölcük, Şerafettin : **İslam Akaidi**, İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları, 2016.

Gözeler, Esra : "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", Murat Sülün, **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, (Türkiye: 2016), c. 14, sayı 1, s. 84-101.

Gülle, Sıtkı : "Erken Dönem Tefsirlerinde Meşîet ve İrâde Kavramları", **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi**, (Bişkek: 2009), sayı 7-8, s. 43-51.

Harman, Ömer Faruk : "Bel'âm b. Bâurâ", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. V, s. 389-390.

Harman, Vezir : "İlâhî İlmin İhtiyârî Fiillerle İlişkisi (İnsan İrâdesine Bağlı Fiiller Allah'ın Bilgisine Dahil midir?)", **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, (Türkiye: 2014), c. 12, sayı 2, s. 181-200.

Houtsma, Martijn Theodoor : **Mûcez Dâiret-u Meârifi'l-İslâmiyye**, y.y., Merkez-i Şârika, 1418/1998.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Kazvînî el-Hemedânî : **Mu'cemu mekâyîsi'l-luga**, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1399/1979.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî : **Vefeyâtü'l-a'yân**, Thk. İhsan Abbâs, Beyrut, Dar-u Sâdır, 1994.

İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kāsım es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî : **Tâcü't-terâcim**, Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1413/1992.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensari er-Rüveyfii : **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâr-u Sâdır, 1414.

İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî : **el-İntisâf fî mâ tezammenehu'l-Keşşâf**, Beyrut, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986**.**

Ka'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullah el-Belhî : **Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât**, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamit Kürdî, İstanbul: Kuramer, Amman: Dâru'l-Feth, 2018.

Kadı Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh el-Beyzâvî : **Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tefsîr**, Beyrut, Dâr-u İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1998.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî : **Şerhu'l-Usûli'l-hamse**, Kâhire, Mektebet-ü Vehbe, 1988/1408.

Karagöz, Nail : "Allah'ın İrâdesi ve Kötü Fiiller", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi**, (Adana: 2006), sayı 6 (2), s. 191-216.

Karataş, Ali : "İmâm-ı Mâtürîdî'de Kur'ân'ı Kur'ân ile Te'vîl", y.y., **Uluslararası İmâm Mâtürîdî Sempozyumu** (2014), s. 201-215.

"Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlü'l-Kur'ân'ı", **EKEV Akademi Dergisi**, (Erzurum: 2011), sayı 47, s. 161-174.

Kaya, Mesut : **Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf**, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2019.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyub : **el-Külliyyât**, thk. Adnân Derviş, Muhammed el-Masrî, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1432/2011.

Kılaç, Fatıma Sümeyye : "Kâdî Abdülcebbâra Göre Vücub Kavramı İle İlişkisi Bakımından İlâhî Fiiller", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, İstanbul, 2017.

Kılıç, Mustafa : "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları", **Marmara Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi**

Dergisi, (İstanbul: 2015), Cilt-Sayı 48, s. 149-184.

Kırca, Celal : "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Tefsir ve Te'vîl Anlayışı", **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (Kayseri: 1989), sayı 3, s. 281-295.

Celil Kiraz, : "Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları", **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Bursa: 2008) c. XVII, Sayı 2, s. 519-568.

Koçoğlu, Kıyasettin : "Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye Bakışı", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2005.

Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Mısrî : **el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye**, Karaçi, Mîr Muhammed Kütüphanesi Yayınları, t.y.

Kutluer, İlhan : "Determinizm", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), c. IX, s. 215-220.

Leknevî, Ebu'l-hasenat Muhammed Abdulhayy : **el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye**, Mısır, Matbaat-ü Dâri's-saâde, 1906.

Marulcu, Hasan Tevfik : "Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde ve Meşîet", **Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat**

Fakültesi Dergisi, (Isparta: 2014/1), Sayı: 32, s. 7-22.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî : **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005.

Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Mürâcaat: Bekir Topaloğlu, thk. Ahmed Vanlıoğlu v.d., İstanbul, Mizân Yayınları, 2005-2010.

Musahanov, Yuldus : "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi (Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî Bağlamında)", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2009.

Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, **el-Hikmetü'l-müteʿâliye fî esfâri'l-ʿakliyyeti'l-erbaʿa**, Beyrut, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1410/1990.

Nâsıf, Hafni vd. : **Dürûsü'l-belâğa**, İstanbul, Haşimi Yayınevi, 2015.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed : **Tabsıratü'l-edillle fî usûli'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Özdeş, Talip : **Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.

Özdemir, Faruk : **Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2017.

Özek, Ali : "el-Keşşâf", **D.İ.A.**, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), c. XXV, s. 329-330.

Özel, Harun : "Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri", **Route Educational and Social Science Journal**, (Hatay: 2015), sayı 7, s. 276-307.

Özen, Şükrü : "Mâtürîdî", **D.İ.A.**, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), c. XXVIII, s. 146-151.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kāsım Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal : **el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvan Adnan Dâvudî, Dımaşk, Dâru'l-Kalem, 1412.

Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed el-Mervezî : **el-Ensâb**, Haydarâbâd, Meclis-ü Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1962.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed : **Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân**, Süleymaniye Ktp, Hamidiye Böl, nr. 176.

Sinanoğlu, Abdülhamit : "İmam Mâtürîdî'nin Düşüncesinde İnsan Hürriyeti Sorunu", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (Çorum: 2016/2), c. XV, sayı 30, s. 249-267.

Sülün, Murat : "İmam Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân Adlı Eseri", **Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü**

İlmî Dergisi, (Bişkek: 2008), sayı 5-6, s. 59-74.

Tefsir ve Otoriteleri, İstanbul, M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2017.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî : **el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Kur'ân Araştırmaları Merkezi, Suud, Mecmeu'l-Melik Fahd, t.y.

Şehâbeddin el-Hafâcî : **İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-râzî**, Beyrut, Dâr-u sâdır, t.y.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî : **Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

Taşköprizâde, Ebü'l-hayr Isâmüddîn Ahmed b. Mustafa : **Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1405/1985.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî : **Keşşâfü ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm**, Beyrut, Mektebet-ü Lübnân Naşirûn, 1996.

Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed : **Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi an kınâi'r-rayb**, Tahkik Müşrifi: Muhammed Abdurrahîm, Dubâi, Caizet-ü Dubey ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, t.y.

Toprak, Süleyman : "Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinde Kaza ve Kader", **Selçuk Üniversitesi İlahiyat.**

Fakültesi Dergisi (SÜİFD), (Konya: 1985), sayı 1, s. 122-135.

Tunç, Cihat : "Tövbe Hakkında Bazı Meseleler", **Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (Ankara: 1981), c. XXIV, s. 389-412.

Üneys, İbrâhim vd. : **el-Mu'cemü'l-Vasît**, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.

Ünverdi, Veysi : "Kâdî Abdulcabbâr'da İrâde", (Basılmamış Doktora Tezi), **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Ankara, 2012.

Yaşar, Muhammed Yuşa : **Kâdî Beyzâvî'de Varlık**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2019.

Yavuz, Yusuf Şevki : "Hidâyet", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), c. XVII, s. 473-477.

"İrâde", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), c. XXII, s. 379-380.

"İbn Küllâb", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), c. XX, s. 156-157.

Yeprem, Saim : "İrâde Kader ve Mes'ûliyet İlişkisi", Edit. M. Bedreddin Çetiner, **Kur'ân-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2006.

Yurdagür, Metin : "CÛZCÂNÎ, Ebû Bekir", **D.İ.A.**, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), c. VIII, s. 97.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî : **İthâfü's-sâdeti'l-müttekîn bişerhi İhyâ-i ulûmi'd-dîn**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.

Tâcu'l-arûs, thk. Akademik Kurul, y.y., Dâru'l-Hidâye, t.y.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî : **el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl**, thk. Halil Memun Şeyhâ, Beyrut, Dâru'l-ma'rife, 1430/2009.

el-Keşşâf, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2016.

el-Minhâc fî usûli'd-dîn, thk. Abbas Hüseyn İsa Şerefüddîn, San'a, Mekteb-ü Merkezi bedri'l-ilmî ve's-sekâfî, 2004.