

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

TEFSİR BİLİM DALI

İSMÂİL EL-KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ VE HÂŞİYENİN

ÖZGÜNLÜK DEĞERİ:

LAFZATULLAH TEFSİRİ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümeýra Hatice SANDIKÇI

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2021

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İSMÂİL EL-KONEVÎ'NİN BEYZÂVÎ HÂŞİYESİ VE HÂŞİYENİN
ÖZGÜNLÜK DEĞERİ:
LAFZATULLAH TEFSİRİ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Sümevra Hatice SANDIKÇI

Danışman: Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2021

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsir Bilim Dalı'nda 020118YL02 numaralı Sümeyra Hatice SANDIKÇI'nın hazırladığı “İsmâil el-Konevî'nin Beyzâvî Hâşiyesi ve Hâşiyenin Özgünlük Değeri: Lafzatullah Tefsiri Örneğinde Bir İnceleme” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 17/06/2021 günü (11:00 – 12:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

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

Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Suat MERTOĞLU
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Sümeýra Hatice SANDIKÇI

17.06.2021

ÖZ

Beyzâvî'nin (ö. 691/1291) *Envârû't-tenzîl* isimli tefsiri Osmanlı medrese müfredatında asırlarca takip edilen temel eserlerdendir. *Envâr* üzerine yapılan şerh, hâşiye ve ta'lik çalışmaları bir yorum geleneği oluşturmuştur. Bu tezde *Envâr* yorum geleneğinin önemli halkalarından biri olan İsmâîl el-Konevî'nin (ö. 1194/1781) *Envâr* hâşiyesi konu edilmiştir. Çalışmanın temel amacı Konevî hâşiyesinin muhteva ve üslup özelliklerini kaynaklarıyla ilişkisini de açığa çıkaracak şekilde ortaya koymak ve eserin özgünlük değerini tespit etmektir. Bunun için çalışmada besmeledeki “Allah” lafzı örneklem olarak seçilmiş ve bu lafzın tefsiri kronolojik ve mukayeseli olarak tefsir literatüründe incelenmiştir. Konevî'nin lafzın tefsirine dair izahları şerh-hâşiye literatürüyle mukayese edilerek eserin kaynakları ve katkıları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İsmâîl el-Konevî, Konevî hâşiyesi, lafzatullah, hâşiye, Beyzâvî, *Envâr*.

ABSTRACT

Baydāwī's (d. 691/1291) Qur'an commentary *Anwār al-tanzīl* is one of the essential works followed in the Ottoman madrasah curriculum for centuries. The massive literature of glosses (hāshiyas) based on *Anwār* have constituted a tradition of interpretation. This dissertation aims to focus on the hāshiya written by Īsmāīl al-Qūnawī (d. 1194/1781) on *Anwār* which is one of the important rings of the *Anwār* interpretation tradition. The main purpose of the study is to reveal the content and features of al-Qūnawī's work in a way that reveals its relationship with its sources and to determine the originality value of the work. For this purpose, the word "Allah" in the basmala was chosen as a sample and the interpretation of this word was examined chronologically and comparatively in the commentary literature. The sources and contributions of the work were determined by comparing the explanations of al-Qūnawī on the interpretation of the word with the hashiyas literature.

Keywords: Īsmāīl al-Qūnawī, gloss of al-Qūnawī, word of "Allah", hāshiya, Baydāwī, *Anwār*.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
BEYAN.....	iii
ÖZ.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
ÖNSÖZ.....	viii
KISALTMALAR	x

GİRİŞ.....	1
1. Konu ve Yöntem.....	1
2. Literatür ve Kaynak Değerlendirmesi.....	4
a. Literatür Değerlendirmesi.....	4
b. Kaynak Değerlendirmesi	11

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİL EL-KONEVÎ VE ENVÂR HÂŞİYESİ.....	14
1. İsmâil el-Konevî'nin Hayatı ve Eserleri	14
1.2. Hayatı.....	14
1.2. Eserleri.....	17
2. <i>Envârü 't-Tenzîl</i> Hâşiyesi.....	24
2.1. Eserin Yazma ve Matbû Nüshaları.....	25
2.2. Yazım Tarihi ve Sebebi	27
2.3. Kaynakları	29
2.4. Muhtevası, Üslubu ve Yöntemi.....	37

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR GELENEĞİNDE LAFZATULLAH TEFSİRİ.....	45
1. Beyzâvî Öncesi Klasik Tefsirlerde Lafzatullah Tefsiri	45
2. Beyzâvî Tefsirinde Lafzatullah Tefsiri	55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERH-HÂŞİYE GELENEĞİNDE KONEVÎ'NİN LAFZATULLAH TEFSİRİ ...60

1. Lafzatullahın Kökeni Tartışması	61
1.1. Lafzın Müştak Bir Aslının Olduğu Görüşü.....	61
1.1.1. İ'âl Cihetinden Lafzatullah.....	61
1.1.1.1. Hemzenin Hazfî	62
1.1.1.2. Elif Lâm'ın Getirilmesi.....	64
1.1.1.3. Nidâ Halinde Lafzatullahın Hemzesinin Okunuşu	65
1.1.1.4. “el-İlâh” Lafzının Kapsamı	67
1.1.2. İştikak Cihetinden Lafzatullah.....	72
1.1.2.1. Kulluk Etti Manasında “E-le-he” Kökü.....	76
1.1.2.2. “Şaşırdı, Hayret etti” Manasında “E-li-he” Kökü	80
1.1.2.3. “ Sükûn Buldu” Manasında “E-li-he” Kökü	83
1.1.2.4. “Sığındı” Manasındaki “E-li-he” Kökü	85
1.1.2.5. “Çok Sevmek, Düşkün Olmak ” Manasında “E-li-he” Fiili	88
1.1.2.6. “Şaşkınlık ve Aklın Karışması” Manasında “Ve-li-he” Fiili	89
1.1.2.7. Aslın “Vilâh” Olduğu Görüşü	90
1.1.2.8. “Yükselmek” ve “Gizlenmek” Anlamlarında “ Lâh” Kökü	92
1.2. Arapça Mürtecel Bir Alem Olduğu Görüşü.....	95
1.3. Aslın Süryânice Olduğu Görüşü	109
2. Lafzatullahın Okunuşu.....	111
3. Lafzatullaha Dair Fıkî Hükümler	112
SONUÇ.....	116
KAYNAKLAR	121
EKLER	130
ÖZGEÇMİŞ	133

ÖNSÖZ

Metnin çok yönlü bir ele alınışı olarak şerh yazımları ikinci klasikler döneminde İslamî ilimlerde baskın bir telif tarzı olarak kendini göstermiştir. Çağdaş dönemde ise Aydınlanma felsefesinin şekillendirdiği bir perspektifle bu türde telif edilmiş eserler “özgünlükten yoksun”, “tekrardan ibaret” ve “gereksiz detaylarla dolu” olmakla itham edilerek adeta yok sayılmıştır. Modern dönemde tefsire yüklenen misyonun değişmesiyle birlikte bu ihmal tefsir şerh ve hâşiyelerinde daha yoğun hissedilmiş ve literatürdeki yüzlerce tefsir hâşiyesi tefsir tarihi yazımında dahi zikredilmemiştir. Bu literatüre dair yapılan araştırmaların son derece sınırlı sayıda olması ve pek çok eserin hâlâ yazma halinde bulunuşu bahsedilen perspektifin Türkiye ilahiyat akademisyasındaki etkilerinin sonucu olarak okunabilir. Bununla birlikte yakın zamanda şerh-hâşiye literatürüne yönelik yergici ve öteleyici yaklaşımın argümanlarını sorgulayan ve bu literatürün farklı şekillerde de ele alınabileceğini gösteren öncü çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların etkisiyle şerh-hâşiye literatürüne dair yapılan araştırmalarda bir artış olduğu görülmektedir. Ancak ilgili literatürü kuşatıcı bir bakışla değerlendirebilmek bu alanda yapılan araştırmaların sayıca artıp içerikçe zenginleşmesini gerektirmektedir. *Envâr*’ın en önemli hâşiyelerinden olarak gösterilen İsmâil el-Konevî hâşiyesinin incelenip hususiyetlerinin belli örnekler ve mukayeseli okumalar üzerinden tespit edildiği bu tez çalışması bahsedilen ihtiyacı cevaplama noktasında atılmış mütevazı bir adımdır.

Konunun önemine dikkatimi çeken Prof. Dr. Tahsin Görgün hocama hem şerh-hâşiye literatürüyle tanışmama vesile olduğu için hem de tez savunmasındaki teşvik edici değerlendirmeleri için müteşekkirim. Danışman hocam Doç. Dr. M. Taha Boyalık tez yazım sürecini başından sonuna kadar dikkatli bir şekilde takip etti. Onun kıymetli rehberliği zorlu bir yolu emniyetle yürümemi sağladı. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Farklı vesilelerle kendisine başvurduğum tefsir hocam Dr. Mounjed Ahmad’e ve tez savunmasındaki değerli katkılarından dolayı Doç. Dr. Suat Mertoğlu hocama da teşekkürü bir borç bilirim.

Başta Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi olmak üzere Türkiye’nin farklı vilayetlerindeki yazma eser kütüphanelerinden çokça istifade ettim. Yazma taleplerime

hızla cevap vererek işimi kolaylaştıran kendilerini tanımadığım kütüphane personellerine de minnettarım.

Zorlu ve yorucu tez sürecinde kahrımı çeken kıymetli eşim Tuncay Sandıkçı'nın ve kendisiyle ilgilenmem gereken vakitlerden feragat ederek tezi yazmamı kolaylaştıran kızım Meryem Zehra'nın hakkını ödeyemem, var olsunlar. Bu çalışmanın hem benim için hem de haklarını asla ödeyemeyeceğim annem ve babam için bir sadaka-i câriye olmasını niyaz ederim.

Tevfik Allah'tandır...



Sümeyra Hatice SANDIKÇI

İstanbul, 2021

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin, ibn (oğlu)
Bkz./bkz.	Bakınız
b.s.	baskı
çev.	çeviren
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	editör
h.	hicrî
haz.	hazırlayan
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
Ktp.	Kütüphanesi
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nr.	numara
ö.	ölüm tarihi (hicrî/miladî)
Örn.	örneğin
s.	sayfa
thk.	tahkik eden
t.y.	basım tarihi yok
dğr.	ve diğerleri
vb./vs.	ve benzeri/vesaire
vr.	varak
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl* isimli tefsiri kendisine en çok hâşiye¹ yazılan tefsir eseridir. *Envâr*'ın muhtevası, dil ve üslup özellikleri ve kaynaklarının yanında eserin Osmanlı medreselerinin ileri aşamalarında asırlarca temel ders kitabı olarak okutulması alimleri bu metin üzerine çalışmaya sevk etmiştir. *Envâr*'a hâşiye yazmak ilmi yetkinliğin ispat edildiği bir zemin olarak da görüldüğü için 14. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar bu eser üzerine hâşiye, ta'lik, hâşiye hâşiyesi ve ta'liki şeklinde şerh literatürünün farklı formlarıyla yüzlerce çalışma yapılmıştır.² Yapılan çalışmaların sayısı ikinci klasik dönemde Kurân yorumunda *Envâr* geleneğinin etkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ne var ki *Envâr* zemininde oluşan bu düşünce geleneğinin gelişimi, değişimi ve varsa kırılma noktaları henüz tespit edilmemiştir. Tefsir tarihine bütüncül yaklaşımı engelleyen bu eksikliğin giderilmesi geleneğe ait tüm parçaların doğru bir yöntemle analiz edilmesine bağlıdır. Böylece klasik sonrası dönemde Kurân yorumunun karakteri ortaya çıkarılarak bu tecrübeden istifadenin imkânları tartışılabilir. Bu çalışmada *Envâr* geleneğinin önemli parçalarından biri olan Konevî hâşiyesi tanıtılıp belli örnekler üzerinden analiz edilerek eserin özelde *Envâr* literatürü genelde tefsir literatürü için ne anlam ifade ettiği, yöntemi, muhtevası, kaynakları ve katkıları tespit edilecektir.

Konevî hâşiyesi *Envâr* üzerine kaleme alınan az sayıdaki tam hâşiyelerdendir.³ Eserin isminin geçtiği kaynaklarda onun *Envâr*'ın en önemli veya en meşhur hâşiyelerinden olup müellifin bu eserle ismini ebedileştirdiği söylenmiş ancak neden önemli olduğu sorusu cevapsız bırakılmıştır.⁴ Son zamanlarda yapılan bir çalışmada Konevî hâşiyesi Osmanlı döneminde çok büyük etkiye sahip üç kitap arasında

¹ İçerisinde hâşiyenin de yer aldığı şerh yönteminin farklı formları için bk. Sedat Şensoy, "Şerh", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#1> (21.03.2021).

² Bunların listesi için bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 337-375.

³ Diğer tam hâşiyelerden bazıları için bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, s. 76.

⁴ Bu değerlendirmelerden bazıları için bk. Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmail Sungurbey, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966, II, 312; Bursalı Mehmet Tâhir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz ve dğr., İstanbul: Meral Yayınevi, t.y., I, 376; Muhammed es-Seyyid Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1986, I, 215; İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-tenzîl ve Esrârü't-te'vil", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/envarut-tenzil-ve-esrarut-tevil> (21.03.2021).

zikredilerek eğitimin temel unsuru olarak gösterilmiştir. Ancak bu çalışmada da hâşiyenin neden böyle bir etkiye sahip olduğu sorusu irdelenmemiştir.⁵ Konevî hâşiyesine dair yapılan sınırlı sayıdaki çalışmanın da hâşiyeyi parçası olduğu gelenekten kopuk bir şekilde ele alması eserin hususiyetlerini ortaya çıkarmada yetersiz kalmalarına sebep olmuştur. Bu bağlamda çalışmamızın temel amacı bu eksikliğin giderilerek Konevî hâşiyesinin hususiyetlerinin tespit edilmesi ve özgünlük değerinin ortaya konulmasıdır. Müellif bu eseri yirmi seneden fazla bir süre zarfında kaleme almıştır. Kendisinden önce aynı esere yüzlerce şerh çalışması yapıldığı halde Konevî'nin hangi saiklerle böyle bir eser yazdığı çalışmada cevabı aranan önemli bir sorudur. Zira bu soruya verilecek cevap “hâşîye nedir, fonksiyonları nelerdir, bir hâşîye niçin yazılır” gibi soruların da cevabı olacaktır.

Bu çalışma aynı zamanda şerh literatürüne yönelik menfî ve müspet yaklaşımların argümanlarının temsil gücü yüksek bir metin üzerinden sınamaya tabi tutulması olarak da değerlendirilebilir.⁶ Uzun bir zaman dilimine yayılmış yüzlerce şerh-hâşîyeye toptancı yaklaşmak eserler hakkında sağlıklı bir hüküm vermenin önündeki en büyük engeldir. Zira bu eserlerin ortak özellikleri olduğu gibi birbirlerinden farklılaştıkları yönler de vardır. Şerh ettiği metni aşp çok daha ileri seviyeye geçen metinler olabildiği gibi sadece metnin ibarelerini daha açık bir üslupla sunmakla iktifa eden eserler de olabilmektedir. Bu noktada yapılması gereken, ele alınan metinlerin ne yaptığı, yaptığını hangi ilişki ağlarıyla nasıl ve niçin yaptığı sorularının metne yöneltilmesidir. Ancak bu şekilde yapılan araştırmalar belli bir seviyeye ulaştıktan sonra bir kategorizasyona gidilebilir.

Şerh-hâşîye literatürü üzerine yapılan çalışmalarda son yıllarda nicel ve nitel artışlar vardır. Bu telif türüyle ortaya konulmuş eserler makale ve tez düzeyinde çalışılmakta, müellifler ve eserleri inceleme konusu yapılmakta ve belli konular şerh-hâşîye literatürü üzerinden okumaya tabi tutulmaktadır. Literatürün aydınlatılması noktasında bu çalışmaların katkısı yadsınamaz. Bununla birlikte alana dair incelemeler yöntemsel bakımdan eksiklikler içermektedir. Telif tarzının hususiyetleri dikkate

⁵ Walid A. Saleh, “Medieval Exegesis: The Golden Age of Tafsir”, *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah ve Muhammad Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press, 2020, 679.

⁶ Bu telif tarzına yönelik olumsuz yaklaşımlardan bazıları için bk. Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998, s.91-93; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, I, 363; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye' de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul : Ülken Yayınları, 1979, s. 40-41.

alınmadan yapılan tarihsel derinlikten yoksun çalışmaların incelenen eserin karakterini ve katkılarını ortaya çıkarması mümkün olmamaktadır. Şârihlerin ana metni ele alırken kendi dönemlerine kadarki şerh literatürünü de dikkate almaları ve görüşlerini seleflerinin görüşleri üstüne bina etmeleri ilgili geleneğin tamamını dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Ancak metinlerin baştan sona bu yöntemle incelenmesi mümkün değildir. Bu durumda uygun yöntem, spesifik bir konunun kronolojik ve mukayeseli olarak ilgili literatürde incelenmesidir ki böylece hem konu derinlikli bir şekilde kavranmış olacak hem de incelenen eserin hususiyetleri ortaya çıkarılacaktır.

Konevî hâşiyesine dair hazırlanan çalışmamızda bu yöntem tatbik edilmiştir. Hâşiye besmeledeki “Allah” lafzının şerhi örnekleminde incelenmiştir. Bu kısmın seçilmesinin sebebi lafzatullahın şerh-hâşiye literatürünün fonksiyonlarını ortaya koyma noktasında temsil gücü yüksek bir örnek olmasıdır. Lafzatullah tefsirinde farklı ilim dallarını ilgilendiren açıklamalar yapılmış, özellikle dil ilimleri ve kelâmın iç içe geçtiği tartışmalar cereyan etmiştir.

Tez üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk olarak Konevî’nin hayatı ve eserlerine dair tanıtıcı mahiyette bilgiler verilecektir. Şârihin hayat hikayesinin ve diğer eserlerinin bilinmesi *Envâr* hâşiyesinin anlaşılıp konumlandırılması noktasında önemli bir yerde durmaktadır. Buna ilaveten Konevî’ye ve eserlerine dair yapılan diğer çalışmalarda hatalı yahut eksik tarafların bulunması da çalışmaya bu bölümün dahil edilmesini gerektirmiştir. Farklı kaynaklara başvurularak bu hatalı bilgiler tashih ve eksik yönler ikmâl edilecektir. Bundan sonra *Envâr* hâşiyesinin şekli özellikleri ve muhtevası üzerinde durulacaktır. Bu kısımda yer alan hâşiyenin kaynakları, muhtevası, üslubu ve yöntemine dair açıklamalar, büyük ölçüde üçüncü bölümdeki inceleme sırasında ulaşılan verilere dayanmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde Beyzâvî’ye kadarki süreçte telif edilmiş öne çıkan tefsirlerin lafzatullah kısmı kronolojik olarak incelenip ana metin olan *Envâr*’ın açıklamaları katkılarını da belirtecek şekilde ortaya konulacaktır. Bu şekilde Konevî’nin lafzatullahı dair açıklamalarının zeminini tespit etmek amaçlanmıştır. Tasvirî bir yöntemin tatbik edildiği bu kısımda müfessirlerin görüşlerinin analizi yapılmayacak, sadece üçüncü bölümde ele alınacak hâşiyenin ana metin üzerinde icra ettiği fonksiyonların belirginleşmesi için altyapı sağlanacaktır.

Konevî'nin lafzatullah şerhinin yer aldığı üçüncü bölüm çalışmanın tezine hem kaynaklık hem de örneklik eden kısımdır. Bu kısımda *Envâr*'ın lafzatullah tefsirinin Konevî tarafından nasıl şerh edildiği diğer tefsir hâşiyeleriyle kronolojik ve mukayeseli bir okumayla incelenecektir. Mukayeseli okuma için *el-Keşşâf* ve *Envâr* tefsirlerinin öne çıkan hâşiyeleri tercih edilmiştir. Konevî hâşiyesi *Envâr* metni üzerine yazılmış olsa da *el-Keşşâf*'ın Beyzâvî'nin temel kaynaklarından olması meseleye bütüncül bir yaklaşım için *el-Keşşâf* literatürünü de dikkate almayı zorunlu kılmıştır. Seçilen eserlerde lafzatullah şerhinin kronolojik sırayla okunup Konevî hâşiyesiyle mukayese edilmesi hem metnin anlaşılmasını kolaylaştıracak hem de Konevî'nin metnini inşa ederken hangi kaynaklardan istifade ettiğini ortaya çıkaracaktır. Hâşiyenin özgün tarafları da bu okumayla tespit edilecektir.

Lafzatullah tefsirinde ihtilaf edilen noktaların fazla olması konunun tek başlık altında akıcı bir şekilde ele alınmasını zorlaştırdığı için bu bölümde Konevî'nin lafzatullah şerhi farklı başlıklar altında incelenecektir. Her başlık altında Konevî'nin ilgili meseleyi hangi kaynaklardan istifadeyle nasıl ele aldığı sorularının cevabı aranacak ve varsa Konevî'nin katkıları tespit edilecektir. Yapılan bu inceleme Konevî hâşiyesinin hususiyetlerini ortaya çıkarmasının yanı sıra bir lafzın yorumunun tefsir edebiyatında tarihsel süreçte nasıl gelişme gösterdiğini de görme imkânı sağlayacaktır.

2. Literatür ve Kaynak Değerlendirmesi

a. Literatür Değerlendirmesi

Şerh-hâşîye türünde verilen eserlerin son zamanlarda akademide daha fazla araştırma konusu yapıldığı görülmektedir. Türkiye ilahiyat akademisi özelinde bu artışta İsmail Kara'nın öncü çalışmalarının etkisi büyüktür. İlk defa 1998 senesinde yayımlanan *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye* kitabında şerh-hâşîye literatürüne yönelik pejoratif yaklaşımları sorgulayan Kara bu yazım tarzının esasında farklı fonksiyonları icra eden ciddi bir telif ameliyesi olduğunu ifade etmiştir.⁷ Kara 2010 yılında yayımlanan "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşîye Meselesine Dair Birkaç Not" başlıklı makalesi⁸ ve 2011 yılında yayımlanan *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşîye Meselesine*

⁷ İsmail Kara, *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi, 1998, s. 139.

⁸ İsmail Kara, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşîye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010):1-67.

Dair Birkaç Not isimli kitabıyla şerh ve hâşiye yazım tarzına dair görüşlerini detaylandırarak örneklendirmiştir.⁹ Bahsedilen çalışmalarda Kara'nın şerh-hâşiye literatürüne yönelik menfî yaklaşımın arkasındaki sebepleri ve meselenin tarihini irdelemesi, şerh ve hâşiyenin aslında ne olduğu, nasıl fonksiyonlar icra ettiğini izah etmesi ve literatüre yönelik ihmalin sonuçlarına dikkat çekmesi araştırmacıların dikkatini bu telif türüne çekmiştir.

Dücane Cündioğlu'nun 1999 senesinde yayımlanan “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası” başlıklı makalesi de özellikle tefsir şerh-hâşiyeleri araştırmalarında sıklıkla referans gösterilen bir çalışmadır. Makalede Cündioğlu çağdaş tefsir tarihi yazımında 6-7 asırlık Osmanlı tefsir müktesebatının görmezden gelindiğini ifade etmekte ve bunun arkasında yatan sebeplere işaret etmektedir. Bu bağlamda şerh ve hâşiye telif türüne yönelik olumsuz tutumu eleştirmekte ve bu telif tarzının icrâ ettiği fonksiyonları vurgulamaktadır.¹⁰

Muhammed Abay'ın Osmanlı tefsirine dair çalışmaları alanda yapılan ilk çalışmalar olması hasebiyle önemi haizdir. Abay 1992 senesinde hazırladığı yüksek lisans çalışmasında Osmanlı tarihi boyunca yazılmış içlerinde şerh ve hâşiyelerin de yer aldığı 276 eser ve müellifini tespit ederek bunlara dair tanıtıcı kısa bilgiler vermiştir. Abay 1999 senesinde tezini tamamlayıcı mahiyette “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir ile İlgili Eserler Bibliyografyası” başlıkla makalede ise tam tefsirler, sûre tefsirleri ve çevirilere ilaveten 228 hâşiye ve ta'lik türü eser listelemiştir.¹¹ Zikredilen biyografik çalışmalara ilaveten Abay 2012 yılında “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri” başlıklı bir makale yayımlamış ve bu makalede bir telif tarzı olarak hâşiyeyi detaylı bir şekilde incelemiştir.¹²

Son dönemlerde tefsir şerh ve hâşiyeleri özelinde literatürün tesbitine yönelik bütüncül çalışmalar yapıldığı gibi tek tek eserleri ele alan makale ve tez düzeyinde çalışmalar da yapılmıştır. Şükrü Maden'in 2013 yılında hazırladığı doktora tezine

⁹ İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.

¹⁰ Dücane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât Dergisi*, 2/4 (1999): 51-73.

¹¹ Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (1999): 249-303.

¹² Muhammed Abay, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'ân Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 167-194.

dayanan *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envâru't-Tenzîl Hâşîyesi* isimli eserinde¹³ ilk olarak tefsirde hâşîye geleneğini ele alınmış daha sonra Şeyhzâde'nin *Envâr* hâşîyesi incelenerek tanıtılmıştır. Kitabın sonunda yer alan tefsirde şerh, hâşîye ve ta'lika bibliyografyası önemli bir katkıdır. Bu eserde literatürdeki ilişki ağlarını açığa çıkarma yönünde bir çaba sarf edilmemesi ve mukayeseli okumalar yapılmaması ise bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

2019 yılında M. Taha Boyalık tarafından kaleme alınan *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* isimli kitapta *el-Keşşâf* literatürü tespit edilip dönemlendirilmiştir.¹⁴ Müelliflere ve eserlere dair tanıtıcı bilgilerin de yer aldığı çalışmanın ikinci bölümünde *el-Keşşâf* literatüründeki muhteva ilişkileri kronolojik ve mukayeseli olarak incelenmiştir. Bu kısım şerh ve hâşîyelerin tarihsel derinliği olan bir yöntemle nasıl incelenebileceğinin güzel bir örneğidir. Mesut Kaya'nın da benzer şekilde şerh-hâşîye literatürü üzerinden *el-Keşşâf* ın tefsir geleneğindeki etkilerini takip ettiği *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşîyeleri Üzerine Bir İnceleme* isimli eseri 2019 yılında yayımlanmıştır.¹⁵

İngilizce literatürde de sayıca az da olsa şerh-hâşîye türünde verilen tefsir eserlerine ve bunların özelliklerine dikkat çeken çalışmalar yer almaktadır. Walid A. Saleh 2013 yılında "The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshaf" başlıklı bir makale yayınlamış ve bu makalesinde Takiyyüddin es-Sübkî, Suyutî ve Kınalızâde'nin eserlerinden hareketle telif edildikleri dönemlerde hâşîyelerin modern dönemdeki menfî yaklaşımın iddia ettiğinin aksine entelektüel aktivitenin merkezinde yer aldığını ifade etmiştir.¹⁶ Samuel J. Ross'un "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective" başlıklı makalesi de doğrudan şerh-hâşîye literatürünü konu edinmese de Osmanlı tefsir geleneğini ele alması sebebiyle burada zikredebileceğimiz bir çalışmadır. Ross, Avrupa ve Arap dillerinde tefsir tarihine dair hazırlanan çalışmalarda Osmanlı tefsir literatürünün görmezden gelindiğini örnekleriyle ifade etmiş ve Osmanlı tefsirinin tefsir tarihindeki konumunu belirlemek için yeni bir yöntem

¹³ Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşîye Geleneği ve Şeyhzade'nin Envârü't-Tenzîl Hâşîyesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

¹⁴ M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.

¹⁵ Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşîyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2019.

¹⁶ Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshaf", *Oriens* 41 (2013).

teklif etmiştir. Bu yöntem, içlerinde şerh-hâşiye eserlerinin de yer aldığı mevcut el yazması tefsir eserlerinin nicel dökümünü yapmak ve buradan eserlerin etkisine dair çıkarımda bulunmaktır.¹⁷

Tefsir şerh ve hâşiyelerinin tek tek ele alınıp tanıtıldığı, farklı konular üzerinden eserlerin incelendiği çalışmalar da yapılmıştır. Bununla birlikte burada sadece tezimizi doğrudan ilgilendiren Konevî hâşiyesiyle ilgili çalışmaları zikretmekle iktifa edeceğiz.¹⁸

Konevî'nin *Envâr* hâşiyesine dair hazırlanmış Türkçe ve İngilizce müstakil bir akademik çalışma yoktur. Bu alanda hazırlanan az sayıdaki çalışmanın tamamı Arapçadır. Tespit edip inceleme imkânı bulabildiğimiz bu çalışmalardan ilki Muhammed Ebû'l Âla el-Hamzavî'nin, 2005 yılında Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırladığı "Mesâilu ilmû'l-meânî fî hâşiyeti'l-Kûnevî alâ tefsîri'l-Beyzâvî" başlıklı çalışmasıdır. Aynı zamanda hâşiyeyle dair hazırlanan tek doktora tezi olan çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. Hamzâvî'nin esas amacı, Konevî hâşiyesinin meânî ilmi açısından değerlendirilmesi ve bu alanda Konevî'nin katkılarının tespit edilmesidir. Bu amacın dışında, ana konudan uzaklaştıran "Osmanlı Devleti'nin Dağılmasının Sebepleri" gibi başlıklara yer verilse de Konevî'nin, Cürçânî ve Zemahşerî çizgisini sürdürerek "nazım" kavramını öne çıkardığını misalleri ile ortaya koyması tezin önemli bir katkısıdır. Hamzâvî, Konevî hâşiyesini meânî ilmî açısından değerlendirirken müellifin istifade ettiği belâgat kaynaklarıyla ilişkisini kurmuş ancak

¹⁷ Samuel J. Ross, "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık ve Harun Abacı, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, 521-539.

¹⁸ Yapılan çalışmalardan bazıları için bk. Mehmet Dağ, "Bâbertî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf* Adlı Eseri - Üslûbu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri-" *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu*, 28-30 Mayıs 2010, (2014): 501-514; Mesut Kaya, "Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı: Ahmet el-Karamânî'nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1 (2015): 9-31; Yakup Bıyıkoglu, "Muhaşşî Sinan Efendi'nin *Hâşiye 'ala Tefsiri'l-Kâdî* İsimli Eserindeki Müddessir Süresinde Uyguladığı Tefsir Metodunun Tahlili", *Osmanlı Döneminde Tefsir* (2018): 99-121; Osman Kara, "Osmanlıda Tefsir Hâşiyesi Geleneği: Atûfî Örneği", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017): 41-65; Ersin Çelik, "Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları-* 4-6 Mayıs 2014 (2014): 637-651; Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) *Hâşiye-i Süre-i Mülk 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî* İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* 2 (2013): 57-89; Tuğrul Tezcan, "Hayruddin Hızır el-Atûfî ve *Keşşâf* Hâşiyesi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5 (2018): 782-802; Tevfik Ali Murad Ziyâdî, "Menhecu İbnî't-Temcîd fî Hâşiyetihî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî (*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*)", *Osmanlı Döneminde Tefsir* 1 (2018): 187-247; Mesut Kaya, "Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde'nin *Keşşâf* Hâşiyesi Örneği", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl* (2017): 59-82.

incelediği eserin şerh-hâşiye literatürüyle mukayesesini yapmamıştır. Böyle olunca Konevî'nin görüşü olarak zikrettiği hususların müellife aidiyeti kesinleşmemiştir. Bununla birlikte son kısımda Konevî ve Şihâb hâşiyelerinin meânî alanında ittifak ve ihtilaf noktalarına dikkat çekmesi çalışmanın tarihsel yöntemden tamamen uzak olmadığını da göstermektedir. Tezde Konevî'nin eserlerine dair verilen bilgilerde hatalar mevcuttur. Örneğin Konevî'nin hâşiye haricindeki diğer eserlerinin kayıp olduğu söylenmiş ve Konevî'ye ait olmayan bazı eserler ona nisbet edilmiştir.

Konevî hâşiyesine dair yapılan bir diğer çalışma, 2008 yılında, Ürdün Üniversitesi'nde Atâullah Said Muhammed en-Nasâsura tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. “el-Cânibî'l-ilâhî fî hâşiyeti'l-Kûnevî alâ tefsîrî'l-Beyzâvî li'l-İmâm İsâmüddîn İsmâîl b. Muhammed el-Hanefî el-Kûnevî el-müteveffâ sene 1195 el-hicrî” başlıklı çalışmada Nasâsura, hâşiyesindeki değerlendirmelerinden hareketle Konevî'nin akidevî kimliğini ortaya koymayı hedeflemiştir. Çalışmada, Konevî'nin sözlerini mukayese için zaman zaman akîde kitaplarına başvurulsa da tefsir geleneği ile yeterli mukayese yapılmamış, şerh-hâşiye literatürüne ise neredeyse hiç başvurulmamıştır. Dolayısıyla tezde Konevî'ye nisbet edilen görüşlerin ona aidiyeti tespit edilmemiştir. Konumuz olan Konevî'nin lafzatullahâ dair görüşlerine bu çalışmada birkaç cümle ile değinilmiştir. Ne var ki yazarın bu kısımda Konevî'nin görüşleri olarak aktardıkları bile Konevî'nin kendi görüşleri değildir.

Konevî'ye dair yapılmış, inceleme imkanı bulduğumuz bir diğer çalışma 2009 yılında Emel İyd el-Mudayrî tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. “el-Bedî' fî hâşiyeti'l-Kûnevî alâ tefsîrî'l-Beyzâvî: Dirâseten ve Takvîmen” başlıklı çalışmada Mutayrî, Konevî'nin hâşiyesinde belâgate dair katkısını ortaya çıkarıp onun yöntemini tespit etmeyi hedeflemiştir. Ne var ki tez incelendiğinde daha önceki çalışmalarda olduğu gibi Konevî hâşiyesinin özgünlüğünün tespit edilmeye çalışılmadığı, onun mensup olduğu gelenekle ilişkisinin değerlendirilmediği ve dolayısı ile Konevî'nin alana katkısının tespit edilemediği görülmektedir. Bununla birlikte, Konevî'nin kendisinden etkilendiği alimler ve kendisinden sonrakilere etkisine dair başlığı bir katkı olarak değerlendirilebilir. Mutayrî, kendisinden önce Konevî'ye dair yapılan çalışmalara dair bir başlık açmış ve burada 1997 senesinde İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi'nde yapılan iki tezin ismini zikretmiştir. Bunlar, Abdülaziz b. Muhammed es-Sâlim tarafından hazırlanan “Mebâhisu ilmi'l-meânî inde'l-Kûnevî alâ

tefsiri'l-Beyzavî: Dirâseten ve Takvîmen” tezi ile Muhammed b. Abdurrahman el-Harrâz tarafından hazırlanan “Mebâhîsu ilmi'l-beyân inde'l-Kûnevî alâ tefsiri'l-Beyzâvî: Dirâseten ve Takvîmen” tezidir. Bu çalışmalar, üniversitenin Arap dili ve Edebiyatı Bölümü tezler kataloğunda yer almaktadır. Ne var ki çabalarımıza rağmen bu tezlere ulaşamadık.

Hâşiyeye dair ulaşabildiğimiz son çalışma ise Mehmed Halil Çiçek'in yazdığı “el-Havâşî fî fetretü'l-Usmâniyyîn ve Hâşiyetü'l-Kûnevî Nemûzecen” başlıklı Arapça makaledir. 2018 yılında *Osmanlı Döneminde Tefsir* dergisinde yayınlanan makale, genel olarak şerh, hâşiyeye ve ta'lika türüne dair bilgi verip İsmail el-Konevî'nin hayatını ve *Envaru't Tenzîl'e* yazdığı hâşiyesini ana hatları ile tanıtmıştır. Çiçek'in öne sürdüğü yargıları tam olarak temellendirmediği görülmektedir. Makalede Konevî hâşiyesi ele alınırken onun gelenekle olan irtibatı da göz ardı edilmiştir.

Konevî'nin hâşiyeye haricindeki diğer eserlerine dair son senelerde tahkîk ve inceleme çalışmaları yapılmıştır. Konevî'nin *Hâşiyeye ale'l-Mukaddimâti'l-erba'a* isimli risalesi 2018 yılında Muhammed Emin Efe tarafından yüksek lisans tezi kapsamında tahkîk ve tahlil edilmiştir. Türkçe'de Konevî'ye dair hazırlanan ilk çalışma olan bu tezde Efe, Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh* isimli eserinde Eş'arilerin hüsn ve kubuh anlayışını eleştirdiği dört mukaddimeye dair Konevî tarafından yazılan hâşiyeyi incelemiştir. Üç bölümden oluşan çalışmada İsmail Konevî'nin hayatı ve eserlerine dair bilgi verilmiş, hâşiyenin muhtevası tahlil edilmiş ve sonra da tahkîk edilen metin verilmiştir. Daha önceki çalışmalarda “kayıp” olduğu söylenen Konevî'nin eserlerinin yerlerini tespit ederek haklarında kısa da olsa bilgilendirme yapması tezin Konevî çalışmalarına kayda değer bir katkısıdır.

Konevî'nin teklif konusunda kaleme aldığı risalesi 2018 yılında “Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîfi mâ lâ yutâk li-İsmâîl b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî - Dirâse ve Tahkîk-” başlığıyla tahkîk edilerek yayımlanmıştır. Müellifin teklif konusundaki görüşlerini ortaya çıkarmayı hedefleyen bu çalışmada ilk olarak Konevî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı zamanın ilmî ve siyasî hususiyetlerine dair genel bilgiler verilmiş ancak risalenin muhteviyatına dair herhangi bir bilgilendirme yapılmadan metnin tahkikine geçilmiştir.

Konevî'nin aynı risalesi 2019 yılında İbrahim Bayram tarafından ele alınarak incelenmiştir. “*Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk* Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif

Anlayışı” başlığıyla yayımlanan makalede Bayram, ilgili risaleden hareketle Konevî’nin teklif anlayışını kaynaklarla ilişkisini de tespit ederek ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁹ İncelediğimiz çalışmalar içinde Konevî’nin hayatına dair en detaylı ve sistemli bilgi Bayram’ın çalışmasında yer almaktadır.

Ahmet Karaarslan 2019 yılında yüksek lisans çalışması kapsamında Konevî’nin kelamla ilgili sekiz risalesini tahkik etmiştir. “İsmâil el-Konevî’nin Kelâma Dair Risalelerinin Tahkiki” başlıklı çalışma dirâse ve tahkîk olmak üzere iki ana kısımdan oluşmaktadır. Karaarslan dirâse kısmında Konevî’nin hayatına ve eserlerine dair bilgi vermiş ve tahkîk ettiği eserleri kısaca tanıtmıştır. Eserlerine dair verdiği bilgilerde bazı hatalar mevcuttur. Bununla birlikte Konevî’nin risalelerini tahkîk edip literatüre kazandıran bu çalışma Konevî düşüncesini bütüncül bir şekilde ele alma yolunda atılmış önemli bir adımdır.

Çalışmamızın diğer bir boyutu olan lafzatullah’a dair yapılan müstakil çalışmalar da son derece sınırlı sayıdadır. Selahaddin Yılmaz 2003 yılında “Arapça’da Allah İsminin Etimolojisi ve Onunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı” başlığıyla bir makale yayımlamıştır.²⁰ Yılmaz, bu çalışmasında tefsirler ve sözlüklerden istifade ile lafzatullahın türeme meselesini ve bu konudaki görüşleri ele almıştır. Lafzatullahın etimolojisine dair bilgi veren bu kısa makalede tefsir hâşiyeleri inceleme konusu yapılmamıştır.

2016 senesinde Erdinç Doğru’nun kaleme aldığı “Lafzatullah’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi” makalesinde ise lafzatullah’a dair sözlüklerde yer alan bilgiler aktarıldıktan sonra “Allah” lafzına farklı bir yaklaşım denemesinde bulunulmuştur.²¹ DİA’nın “Allah” maddesinde de kısaca bu lafzın etimolojisinden bahsedilmiştir.²²

Mehmet Emin Şimşek’in 2020 yılında “Molla Sadra Tefsirinde Lafzatullah” başlıklı bir makalesi yayınlanmıştır. Çalışma *Tefsiru Kur’âni’l Kerim* adlı eserinden hareketle Sadra’nın lafzatullah tefsirini tasvirî bir şekilde ortaya koymaktadır. Makalede

¹⁹ İbrahim Bayram, “Teklif-i Mâ Lâ Yutâk Risâlesi Bağlamında İsmail Konevî’nin Teklif Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 137-179.

²⁰ Selahattin Yılmaz, “Arapça’da Allah İsminin Etimolojisi ve O’nunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003): 201-207.

²¹ Erdinç Doğru, “Lâfzatullâh’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 32, (2016): 7-14.

²² Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> (26.04.2021).

Sadra'nın görüşleri önceki tefsir müdevvenatı ile birlikte değerlendirilmediği için hangi görüşlerin Sadra'nın özgün katkısı olduğu açığa çıkarılamamıştır.

Konevî hâşiyesine dair yapılan incelediğimiz çalışmalar eserin ve müellifinin özelliklerine işaret etme noktasında kıymetli teşebbüslerdir. Ne var ki bu çalışmaların tamamı aynı eksiklikle malüldür: Eseri ait olduğu gelenekten kopuk bir şekilde ele alma. Daha önce de dikkat çekildiği üzere bu şekilde bir incelemenin eserin özgün taraflarını ortaya çıkarabilmesi mümkün değildir. Çalışmamızda mukayeseli ve kronolojik bir okuma yaparak eserin hususiyetleri ve özgün tarafları ortaya konacak, böylece bu alandaki bir eksiklik belli ölçüde ikmâl edilecektir. “Allah” lafzının tefsir eserlerinde ve tefsir hâşiyelerinde nasıl ele alındığının incelenmesi de çalışmamızın literatüre diğer bir katkısı olacaktır.

b. Kaynak Değerlendirmesi

Konevî'nin *Envâr* hâşiyesinin özelliklerinin tespit edilip özgünlük değerinin araştırıldığı bu çalışmada başta öne çıkan tefsir eserleri ve hâşiyeleri olmak üzere biyografik kaynaklar, bibliyografik eserler ve dil kitaplarından istifade edilmiştir.

Hâşiyenin bütüncül bir şekilde ele alınabilmesi müellifin hayatının ve eserlerinin bilinmesini gerektirmektedir. Bu sebeple Konevî'nin hayat hikayesinin izinin sürüldüğü ilk bölümde Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Hediyyetü'l-ârifîn* ve *Îzâhu'l-meknûn* isimli bibliyografik eserlerinden, Hayrüddin ez-Zirikli'nin *el-A'lâm*'ından, Mehmet Süreyyâ'nın *Sicill-i Osmânî*'si ve Mehmet Tâhir Efendi'nin *Osmanlı Müellifleri* gibi Osmanlı alimlerine dair kaleme alınmış biyografik eserlerden, *Hâkim Efendi Târîhi* ve *Târîh-i Cevdet* gibi tarih kitaplarından ve Ebül'ula Mardin'in *Huzur Dersleri* kitabından istifade edilmiştir. Müellifin hayatına dair en ayrıntılı bilgiler ise Murâdî'nin *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* isimli eserinde yer almaktadır. Murâdî eserinde Konevî ile görüşüğünü ve onun hayatına dair bilgileri talebelerinden aktardığını ifade etmektedir. Bu sebeple Konevî'ye dair kaynaklarda verilen bilgilerde bir farklılık söz konusu olduğunda çalışmamızda *Silkü'd-dürer* esas alınmıştır. Konevî'nin hâşiyesi de müellifin yaşadığı döneme dair işaretler taşıması açısından kaynak olarak kullanılmıştır.

Biyografik kaynaklarda ve akademik çalışmalarda İsmâil el-Konevî'ye nispet edilen eserlerin yerlerinin tespiti noktasında ise Abdullah Muhammed el-Habeşî'nin

Câmi 'ü'ş-şürûh ve 'l-havâşî isimli eserine ve İSAM'ın hazırladığı Türkiye Kütüphaneler Veri Tabanı, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Ankara Üniversitesi Yazma Eserler Kataloğu ve Princeton Üniversitesi Kütüphanesi kataloglarına başvurulmuştur. Konevî'nin tespit edilen eserlerinin müellife aidiyetlerinin de soruşturulduğu başlık altında bu eserlere dair tanıtıcı kısa bilgiler verilmiştir. Bu noktada çoğunlukla eserlerin kendilerine müracaat edilmiş bazen de eserlere dair yapılan çalışmalardan istifade edilmiştir.

Mukayeseli ve kronolojik okuma metodunu takip eden çalışmamızda temsil gücü yüksek çok sayıda tefsir eserine müracaat edilmiştir. Besmeledeki lafzatullahın tefsir literatüründe nasıl ele alındığını tespit edebilmek için Beyzâvî'ye kadar olan süreçte kaleme alınmış Mukatil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) *et-Tefsîrû'l-kebîr*'i, Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l Kur'ân*'ı, Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])'ın *Meânî'l Kur'ân*'ı, İbn Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân*'ı, İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*'i, Mâturidî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı, Ebû İshâk es-Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Mâveridî'nin (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l Uyûn*'u, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Vasît*'i, Begâvî'nin (ö. 516/1122) *Meâlimü't-tenzîl*'i, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *Muharrerü'l-vecîz*'i, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-kebîr*'i ve Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'ı mukayeseli bir şekilde okunmuştur. Beyzâvî sonrası tefsirlerden Nesevî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahru'l-muhît*'i, Semerkandî'nin (ö. 860/1456) *Tefsîru Semerkândî*'si, Ebussûud Efendi'nin (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'i ve Kemalpaşazâde'nin *Tefsîrû'l-fatihâ* isimli eserleri Konevî hâşiyesiyle mukayeseli bir okumaya tabi tutulmuştur. İşarî tefsir geleneği bu incelemenin dışında bırakılmıştır. Nitekim Tüsterî (ö. 283/896), Sülemî (ö. 412/1021) ve Baklî (ö. 606/1209) gibi işarî tefsir geleneğinin önde gelen alimlerinin lafzatullaha dair açıklamalarının, Beyzavî ve şârih Konevî'nin eklemlendiği genel çerçeveden farklı olduğu görülmektedir. Lafzatullaha dair açıklamaların bulunduğu el-esmâ ve's-sıfât literatürü, sözlükler, tevhid risaleleri ve akâid kitapları da çalışmanın kapsamının dışında bırakılmıştır.

Çalışmamızda gerek Konevî'nin kaynaklarının tespiti gerekse hâşiyenin özgün taraflarının ortaya çıkarılması için çoğu yazma halinde olan çok sayıda tefsir hâşiyesine başvurulmuştur. İbn Temcîd (ö. 880/1475), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), Suyûtî (ö. 911/1505), Kâzerûnî (ö. 945/1539), Sa'di Çelebi (ö. 945/1539), Şeyhzâde (ö. 950/1543), Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) ve Şihâbüddin el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Envâr* hâşiyeleri; Tîbî (ö. 743/1343), Kazvînî (ö. 745/1344-45), Çarperdî (ö. 746/1346), Îcî (ö. 756/1355), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Bâbertî (ö. 786/1384), Kirmânî (ö. 786/1384), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürcânî (ö. 816/1413), Musannifek (ö. 875/1470) ve Hitâî'nin (ö. 901/1495) *el-Keşşâf* hâşiyelerinden lafzatullah kısmı mukayeseli bir şekilde okunmuştur. Sayılanlar haricindeki hâşiyeler araştırmanın dışında bırakılmıştır. Çalışmada “hâşiyeler” diye bahsi geçen eserler bunlarla sınırlı olduğu için ulaşılan verilerin bu eserlerle mahdud olduğu hatırlatılmalıdır.

Lafzatullah tefsirinde müfessirlerin ve şârihlerin kullandıkları bazı dilsel terimlerin izâhı için Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn* isimli ansiklopedik eserine, Cürcânî'nin *et-Ta'rifat* isimli terimler sözlüğüne ve *Şerhû İbn Âkîl* ve *Mûcibu'n-nidâ ilâ şerhî Katri'n-nedâ* gibi dilbilgisi kitaplarına müracaat edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSMÂİL EL-KONEVÎ VE ENVÂR HÂŞİYESİ

1. İsmâil el-Konevî'nin Hayatı ve Eserleri

1.2. Hayatı

İsmail el-Konevî 12./18. yüzyılda yaşamış tefsir ve kelâm alanında kaleme aldığı eserlerle tanınmış bir Osmanlı âlimidir. Tam adı İsmail Vehbi b. Muhammed b. Mustafa²³ olan Konevî'nin künyesi Ebû'l-Fidâ,²⁴ lakabı ise İsâmüddin'dir.²⁵ Konya'da dünyaya gelen İsmail el-Konevî²⁶ memleketine nisbetle “el-Konevî”, fikhî mezhebine nisbetle de “el-Hanefî” diye anılır.²⁷ Kaynaklarda doğum tarihi zikredilmemiş, oğlu Mehmet Şerif Efendi'nin ismi dışında²⁸ ailesiyle ilgili bilgi de verilmemiştir.

Konevî 18. yüzyılda çok önemli bir din, kültür ve eğitim merkezi olan Konya'da yetişmiş,²⁹ hafızlığını ikmâl etmiş,³⁰ Anadolu ve Halep'te bulunan ulemeden ilim tahsil ederek yetkin bir din âlimi olmuştur.³¹ Mustafa el-Konevî, Halil es-Sûfî el-Konevî, Muslihiddin Mustafa el-Marâşî, Abdülkerim el-Konevî ve Ebu Abdullah Mahmud b. Muhammed el-Antâkî ders aldığı hocalardan bazılarıdır.³² Sultan I. Mahmud'un (1730-

²³ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, y.y., t.y., Müessesetü't-târihi'l-Arabî, I, 222.

²⁴ Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yâni'l-karni's-sânî aşer*, Bulak: Matbaatü'l-Miriyyeti'l-Âmire, h. 1301, I, 258. Zirikli künyeyi Ebû'l Müfeddâ olarak zikretmiştir. Bk. Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayîn, 1984, I, 326.

²⁵ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

²⁶ Zirikli, *el-A'lâm*, I, 326; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayan, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, III, 821.

²⁷ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-arifin*, I, 222; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

²⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821. Konevî'nin oğlu da kendisi gibi müderristir. Bk. Behcetî İsmail Hakkı Üsküdarî, *Merakid-i mu'tebere-i Üsküdar: Ünlülerin Mezarları*, haz. Bedî N. Şehsuvaroğlu, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1976, s.17.

²⁹ Bu dönemde Konya'da yeni açılan medreselerin sayısı şehirdeki ilmî hayatın canlılığının göstergesidir. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Yaşar Sarıkaya, “Osmanlı Dönemi Konya'sında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Alimler (18.-19. Yüzyıllar)”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/1 (2007): 162-195.

³⁰ Konevî'nin hafızlık yaptığı bilgisi onun kendisini “hafız” olarak tavsif etmesine dayanmaktadır. Bu kullanımlardan biri için bk. Ebû'l-Müfeddâ İsâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve maahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001, I, 22.

³¹ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312.

³² Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

1754) huzurunda tefsir dersi yapan Anadolu'nun meşhur âlimlerinden Ebû Sâid Hâdimî³³ de onun hocaları arasında yer almaktadır.³⁴

Konevî tahsilini bitirdikten sonra “ilim ve kemâl ehlinin yurdu” diye tavsif ettiği³⁵ İstanbul'a yerleşmiştir.³⁶ Dersââdette dersiâm³⁷ olan Konevî, medreselerde farklı dersler okuttuğu gibi camilerde de halka açık dersler yapmıştır.³⁸ Konevî İstanbul'da âlimler arasında öne çıkmış ve özellikle Beyzâvî tedrisi ile iştihar etmiştir.³⁹ Şöhreti dönemin sultanı III. Mustafa'ya (1757-1774) kadar ulaşmış ve onun tarafından Enderûn-u Hümâyûn'da reisü'l-muallimîn görevine tayin edilmiştir.⁴⁰ Konevî resmî olarak 18 Ramazan 1172 (15 Mayıs 1759) tarihinde düzenlenmeye başlayan Huzur derslerine de başlangıcından itibaren iştirak etmiştir.⁴¹ Bu derslere katılacak alimler İstanbul'da çok sayıda öğrenciye ileri derece ders veren meşhur hocalar arasından şeyhülislâm tarafından seçilerek padişahın onayına sunulurdu.⁴² Sözü edilen tarihte sultanın huzurunda tertib edilen tefsir dersinde fetva emini Ebû Bekir Efendi, saray hocası Hamîdî Mehmet Efendi, Şeyhülislam müfettişi İdris Efendi gibi zevatın yanında Konevî İsmail Efendi de hazır bulunmuş, müzakere sonrasında padişahın ikramına mazhar olmuştur.⁴³ III. Mustafa'dan sonra tahta geçen I. Abdülhamid de (1774- 1789)

³³ Mustafa Yayla, “Hâdimî, Ebû Saîd”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hadimi-ebu-said> (08.02.2021); İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984, s. 238.

³⁴ Yaşar Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008, s. 212. Sarıkaya, Konevî'nin Hâdimî gibi İstanbul uleması arasında saygın bir yeri olan bir âlimin talebesi olmasının onun İstanbul ilmiyesinde yer almasını kolaylaştırdığını vurgulamaktadır. Bk. Sarıkaya, *Ebu Said el-Hâdimî*, s. 215; İrfan Görkaş, “Ebu Said Muhammed Hâdimî'de Bilgi Meselesi” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 51.

³⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 23.

³⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

³⁷ Medreselerde öğrencilere, camilerde halka açık ders verme yetkisine sahip müderris için kullanılan unvan. Bk. Mehmet İşpirli, “Dersiâm”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dersiam> (09.02.2021).

³⁸ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

³⁹ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312.

⁴⁰ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821. Murâdî bu vazifeyi “Dersââdette'ki muallimlerin reisi” olarak ifade etmiştir. Bk. Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258. Bu vazifelendirmenin tarihi belli olmamakla birlikte *Hakim Efendi Tarihi*'nde 11 Mart 1760 Salı tarihli kayıta Konevî müderris İsmâil Efendi'nin hocalığa tayininden bahseder. Bk. Mehmet Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, haz. Tahir Güngör, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, II, 920. Bu tarih saray hocalığına tayinin tarihi olabileceği gibi Konevî'nin mûsıla-i sahn derecesini elde ettiği tarih de olabilir. Bk. Sarıkaya, *Ebu Said el-Hadimi*, s. 213.

⁴¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821; Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312; İşpirli, “Huzur Dersleri”, *DİA*, XVIII, 442.

⁴² Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, I, 88-89.

⁴³ Mehmet Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi*, I, 799.

Konevî'ye hürmet göstermiş ve onun ders takrirlerini takip etmiştir.⁴⁴ Konevî de kaleme aldığı *Envâr hâşiyesini* “âlimlerin sığınağı” olarak tavsif ettiği sultan I. Abdülhamit'e takdim etmiş⁴⁵ ve onun devrinde huzur derslerine iştirak etmeye devam etmiştir.⁴⁶

Osmanlı Devleti'nin içeride ve dışarıda pek çok sorunla uğraştığı bir dönemde⁴⁷ saraya yakın bir pozisyonda olan Konevî'nin dönemin siyasî şartlarından etkilendiği tahmin edilebilir. Nitekim o, konumuz olan hâşiyesinde düşmanların yaptıkları sebebiyle gittikçe büyüyen hüzünden ve bunun seçkin ulemâya tesirinden bahsetmektedir.⁴⁸ İçinde yaşadığı zamandan Allah'a şikayette bulunması,⁴⁹ sûre sonlarında sık sık kâfirlerden korunmak için dua etmesi ve cihat vurgusu da bu tesirin izleri olarak okunabilir.⁵⁰ Yine Kasas sûresinin şerhini bitirdikten sonra o tarihlerde düşmanlarla imzalanan antlaşmadan bahsetmesi (Küçük Kaynarca Antlaşması) devletin içinde bulunduğu durumdan ne kadar mustarip olduğunu ifade etmesi açısından dikkat çekicidir.⁵¹

Şehzâde medreselerinde tedris faaliyetlerine devam ederken emekli olan⁵² İsmail el-Konevî pek çok öğrenci yetiştirmiştir.⁵³ Mehmet Münib Ayıntâbî (ö. 1238/1823)⁵⁴ ve Müfid İsmâil Efendi (1217/1802)⁵⁵ biyografik kaynaklarda ismi geçen talebeleridir.⁵⁶ Başkentteki şöhreti, uzun yıllar devam eden tedris faaliyetleri ve kaynaklarda ismen olmasa da talebelerinden bahsedilmesi onun çok sayıda talebe yetiştirdiğinin bir

⁴⁴ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258.

⁴⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 24.

⁴⁶ Murâdî, *Silkü'd-dürer*, I, 258; Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312; Ahmet Cevdet Paşa, *Târih-i Cevdet*, haz. Emre Karakuş ve Yasin Babuçoğlu, Ankara: TOBB Yayınları, 2017, IV, 1169. “Konevî'nin sultanlar huzurunda ilk kez tefsir dersi yapan âlim olduğu” görüşüne dair bir değerlendirme için bk. İbrahim Bayram, “*Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk* Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı”, s. 142. “Konevî'nin Osmanlı tarihinde sultanlar huzurunda tefsir dersi yapan tek alim olduğu” görüşünün yanlışlığı ise açıktır. Bu görüş için bk. Recep Dikici, “Hafız İsmail Konevî Efendi”, *Konya Ansiklopedisi*, IV, 141.

⁴⁷ Dönemle ilgili detaylı bilgi için bk. M. Münir Aktepe, “Abdülhamid I”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulhamid-i> (10.02.2021).

⁴⁸ Konevî, *Hâşiye*, X, 242.

⁴⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 23.

⁵⁰ Bunlardan bazıları için bk. Konevî, *Hâşiye*, V, 350; XIV, 590; XVI, 208; XIX, 110.

⁵¹ Konevî, *Hâşiye*, XIV, 590.

⁵² Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312.

⁵³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821.

⁵⁴ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Ahmet Özel, “Ayıntâbî, Mehmed Münîb”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayintabi-mehmed-munib> (09.02.2021).

⁵⁵ Hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İsmâil Müfid İstanbulî, *Şerh'u'l Ahlâki'l Adûdiyye*, çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014, s. 12.

⁵⁶ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821; IV, 1213.

işaretidir.⁵⁷ O, Konya’da inşa ettirdiği medreseyle de pek çok talebenin yetişmesine vesile olmuştur.⁵⁸

Konevî hacca gitmek için sultan I. Abdülhamit’ten izin isteyerek yola çıkmış ve 1194 Ramazan’ında (Ağustos/Eylül 1780) Şam’a varmıştır. Şam’da kâdılkudât Es’ad b. Halil es-Sıddikî’nin evinde konaklamış⁵⁹ daha sonra Şam kafilesıyla birlikte Hicaz’a geçmiştir. Hac dönüşü Mezârib’de hastalanınca Şam’a getirilmiş ve burada 12 Safer 1195 (7 Şubat 1781) tarihinde vefat etmiştir. Emeviyye Camii’nde kılınan cenaze namazından sonra Sâlihiyye’de Zülkifl peygamberin kabrinin de bulunduğu Kâsiyûn dağının eteklerinde defnedilmiştir.⁶⁰

Son dönem Osmanlı âlimlerinin önde gelenlerinden olan İsmâil Konevî’nin⁶¹ farklı ilim dallarında yetkin,⁶² zâhit, muttaki ve faziletli bir zât olduğu ifade edilmiştir.⁶³ Aynı zamanda bir hattat⁶⁴ olan Konevî biyografik kaynaklarda “Anadolu ilim ehlinin reisi” olarak tavsif edilmiştir.⁶⁵

1.2. Eserleri

Bu kısımda biyografik kaynaklarda ve akademik çalışmalarda Konevî’ye nisbet edilen eserler sıralanarak gerektiğinde bunların Konevî’ye aidiyeti kısaca tartışılacaktır. Ulaşıp incelenen eserler hakkında kısaca tanıtıcı bilgiler verilecektir.

⁵⁷ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821; Murâdî, *Silkü’-d-dürer*, I, 258.

⁵⁸ 1173 yılında inşa edildiği düşünülen bu medrese için Konevî evini vakfetmiştir. Bu medresenin detayları için bk. Caner Arabacı, “1900-1924 Konya Medreseleri” (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996) s. 231-232.

⁵⁹ Murâdî’nin verdiği bilgilere göre Es’ad b. Halil es-Sıddikî h. 1173 senesinde vefat etmiştir. Bu durumda Konevî’nin hac yolunda Es’ad b. Halil ile görüşmediği sadece evinde konakladığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Murâdî’nin verdiği tarihler birbirleriyle çelişmektedir. Es’ad b. Hâlil’in hayatı için bk. Murâdî, *Silkü’-d-dürer*, II, 83-97.

⁶⁰ Murâdî, *Silkü’-d-dürer*, I, 258; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, I, 222; Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376. Vefat tarihi olarak 1194 tarihi de zikredilmiştir. Bk. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821. *İzâhu’l Mekkûn*’da ise vefat tarihinin 1095 olduğu kayıtlıdır. Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhü’l-meknun fî zeyl-i alâ Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâ-i’t tûrasi’l Arabî, t.y., I, 142. Bunlar arasında doğru tarih kanaatimizce Murâdî’nin verdiği tarihtir.

⁶¹ Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

⁶² Murâdî, *Silkü’-d-dürer*, I, 258.

⁶³ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, III, 821; Ebül’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, II, 312.

⁶⁴ Arabacı, “1900-1924 Konya Medreseleri”, s. 231. Konevî’ye ait 1164 tarihli nesih tarzı bir hat çalışması Ekrem Ayverdi’nin hat koleksiyonunda yer almaktadır. Bk. Muhittin Serin, *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995, s.42.

⁶⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn*, I, 222; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İzâhü’l-meknun*, I, 142.

1. Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzâvî

Konumuz olan bu eser Konevî'nin *Tefsîru'l-Beyzâvî* üzerine yazdığı kapsamlı hâşiyedir. Eser bir sonraki ana başlıkta ayrıntılı olarak incelenecektir.

2. Risâletü't-Tevhîd

Konevî bu risâleyi kelime-i tevhîdin manasını ve terkiibini izah ederek “lâ ilâhe illallâh” diyen kişiyi taklit seviyesinden tahkik seviyesine çıkarma amacıyla kaleme almıştır. Risâlede belâgat, tefsir ve akide kitaplarından çok sayıda nakille kelime-i tevhidin dilsel ve yapısal tahlili yapılarak bu ifadeden maksadın ne olduğu izâh edilmiştir.

Bu risâle biyografik kaynaklarda zikredilmese de müellifin başlangıçta ismini zikretmesi eserin ona ait olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan risâle⁶⁷ bir yüksek lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.⁶⁸

3. Risâle ale'l-Mukaddimâtî'l-Erbâa mine't-Tavzîh

Konevî bu risâleyi, Sadrüşşerîa'nın (ö. 747/1346) fıkıh usulü kitabı *et-Tavzîh*'te yer alan “el-Mukaddimâtü'l-erbâa” (Dört Mukaddime) kısmıyla ilgili olarak yazmıştır. Dört mukaddime literatürünün⁶⁹ son dönem eserlerinden olan risâlede Konevî farklı eserlerden istifadeyle Sadrüşşerîa'nın metnini açıklamış, müellifin tercih sebeplerini ortaya koyarak ona gelebilecek muhtemel eleştirileri ele almıştır.⁷⁰ Biyografi

⁶⁶ Konevî, *Risâle Kelime et-tevhîd*, İBB Atatürk Kitaplığı, 105/01, vr. 2^b.

⁶⁷ Bunlardan bir kısmı için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr. 3573, vr. 1^b-6^a; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 202-213; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2787, vr. 159-165; İBB Atatürk Kitaplığı, 152/01; Diyanet İşleri Başkanlığı, nr. 006140-IX; Abu Dabi, Dârû'l Kütübü'l-vataniyye, 7-513.

⁶⁸ Ahmet Karaarslan, “İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki” (Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri, 2019), s. 20-32.

⁶⁹ Dört Mukaddime Literatürü hakkında detaylı bilgi için bk. Âsım Cüneyt Köksal, “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbâa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27, 2016, s. 101-132.

⁷⁰ Muhammed Emin Efe, “İsmail Konevî Efendi'nin *Hâşiyeye ale'l-Mukaddimâtî'l-Erbâa* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili” (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018) s. 44-47.

kaynaklarında⁷¹ ve bizzat Konevî'nin *Envâr* hâşiyesinde⁷² Konevî'ye nisbet edilen risâlenin yazma nüshaları farklı kütüphanelerde mevcuttur.⁷³ Risâle bir yüksek lisans çalışması kapsamında tahkik ve tahlil edilmiştir.⁷⁴

4. Risâle fî Teklîfi Mâ Lâ Yutâk

Konevî'nin kelâm alanında kaleme aldığı risalelerdendir. Allah'ın kulunu güç yetiremeyeceği şeylerden sorumlu tutmasının imkanı meselesini üçlü bir tasnif üzerinden ele alan Konevî, Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklardan yaptığı nakillerle meseleyi derinleştirerek tartışmıştır. Konevî risâlede teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine ilahî hikmeti önceleyen Mâtürîdî perspektifle yaklaşarak Eş'arî anlayışın karşısında pozisyon almıştır.⁷⁵ Farklı kütüphanelerde yazma nüshası bulunan risâle⁷⁶ hakkında iki tahkik⁷⁷ ve bir değerlendirme çalışması yapılmıştır.⁷⁸

5. Risâle fî'l-Meâdi'l-Cismanî

Kütüphane kataloglarında *Risâle fî'l-me'âdi'l-cismânî*⁷⁹, *Risâle fî enne sâira'l-kutubü's-semâviyye hel yuhbiru bi-me'âdi'l cismânî em lâ*⁸⁰ ve *Risâletü'l-ba's*⁸¹ gibi isimlerle kayıtlı olan risâlede Konevî diğer semâvî kitaplarda da cismânî haşrın bulunduğunu savunmaktadır. Mahmûd el-İsfehânî'nin *Tavâli'ü'l-envâr*'a yazdığı şerhte önceki

⁷¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifin*, I, 222; Muradî, *Silkü'd-dürrer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*, I, 258; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

⁷² Konevî, *Hâşîye*, XX, 127.

⁷³ Süleymaniye Kütüphanesi, Keçecizâde, nr. 183, vr. 56; Nâfiz Paşa, nr. 232, vr. 53; Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 5206, vr. 81; Princetion Üniversitesi, Garrett, nr. 3177Y. Aynı eser Süleymaniye Kütüphanesinde *Hâşîye alâ hâşiyeti't-telvi* başlığıyla kayıtlıdır. Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr. 447, vr. 1-46.

⁷⁴ Efe, "İsmail Konevî Efendi'nin *Hâşîye ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'* Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili, 2018.

⁷⁵ Bayram, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" Risâlesi Bağlamında İsmâil Konevî'nin Teklif Anlayışı, s. 174.

⁷⁶ Bazıları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 217-220; İBB Atatürk Kitaplığı, nr. 152/4, vr. 11^b - 15^b; Medine, Mahmûdiye Kütüphanesi, 4/2778.

⁷⁷ Ahmed K. Sarhan ve Firas F. Farhan, "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîf-i mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (h.1195) -Dirâse ve Tahkîk-", *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 9/35 (2018): 228-274; Karaarslan, "İsmâil Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki", s. 39-43.

⁷⁸ Bayram, "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk" Risâlesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı, s. 137-179.

⁷⁹ Süleymaniye, Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 215-217.

⁸⁰ İBB Atatürk Kitaplığı, 152/3.

⁸¹ Medine, Mahmudiye Kütüphanesi, 3/2778.

kitaplarda cismânî haşrin olmadığına dair bir görüşünü nakleden Konevî, ayetlerden getirdiği deliller ve akli çıkarımlarla bu görüşü eleştirmektedir. Risâle bir yüksek lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.⁸²

6. Risâle fî Mukadderâti'l-Kur'ân

Konevî bu kısa risâlede Kur'an'ın takdirlerinin Kur'an'dan olmayıp Kur'an'ın medlûllerinden olduğunu ispat etmeye çalışır. Zikredilen görüşünü destekleyecek şekilde Sadrüşşerîa'nın *et-Tavzîh*'inden alıntılar yapar ve bu alıntıları izâh eder.⁸³ Farklı kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan risâle⁸⁴ bir yüksek lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.⁸⁵

7. Risâletü'd-Dâdiyye

Risâle fî 'd-dâdi's-sahîha,⁸⁶ *Risâletü 'z-dâd*⁸⁷ ve *Risâletü 'd-dâdiyye*⁸⁸ gibi farklı isimlerle kütüphane kataloglarında yer alan risalede Konevî “ض” harfinin doğru okunuşunun nasıl olduğunu izâh eder.⁸⁹

8. Tefsîru Kavlihi Te'âlâ “Yuhâdi‘ûnellâh”

Konevî bu risâlede Zemahşerî'nin يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا (Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar)⁹⁰ ayetine dair tevilini naklederek onu izâh eder. Biyografi kaynaklarında⁹¹ İsmâil el-Konevî'ye nisbet edilen eserin yazma nüshaları

⁸² Karaarslan, “İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s. 35-38.

⁸³ Konevî aynı konuya *Envâr* hâşiyesinde de kısaca değinmiştir. Bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 83.

⁸⁴ Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr.570, vr. 220-221, Şehit Ali Paşa, nr. 2787, vr. 172-174; “Risâle fî enne mukadderât el-Kur'ân hel hiye min el-Kur'ân em la” başlığıyla İBB Atatürk Kitaplığı, 152/5; Kayseri Rşd. Kütüphanesi, Râşid Efendi, nr. 59, vr. 35-37.

⁸⁵ Karaarslan, “İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s. 44-46.

⁸⁶ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68, vr. 56-61, İbrahim Efendi, nr. 32, vr.149-160.

⁸⁷ Konya Bölge Kütüphanesi, nr. 226, vr. 154-169.

⁸⁸ Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir, nr. 788, vr. 184-193.

⁸⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, nr. 68, vr. 56-61.

⁹⁰ Bakara, 2/9.

⁹¹ Örn. Bk. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

benzer başlıklarla kütüphane kataloglarında kayıtlıdır.⁹² Risâle bir yüksek lisans çalışması kapsamında tahkik edilmiştir.⁹³

9. Risâle fî Kavlihî Te‘âlâ “Fesevvâhunne seb‘a semâvât ve huve bi-küllî şey’in ‘alîm”

Konevî risâlenin başında Beyzâvî’nin Bakara sûresi 29. ayete dair tevilini naklederek buradan hareketle Allah’ın ilminin tüm küllî ve cüzîlere şâmil olduğunu vurgulamıştır. Bu bağlamda Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) ليس في الإمكان أبدع مما كان sözünü⁹⁴ izah eden Konevî, Gazzâlî’ye gelen eleştirileri de cevaplandırmıştır. Muhtasar bir hüviyette olan bu risâle *Risâle fî Kavli’l-Gazzâlî -Leyse fî’l-İmkân ebde‘ mimmâ Kâne*,⁹⁵ *Risâle fî kavlihî Te‘âlâ “fe sevvâhunne seb‘a semâvât ve huve bi-küllî şey’in ‘alîm”*⁹⁶ ve *Risâle fî beyâni ‘ilmihî te‘âlâ bi’l-küllîyyât ve’l-cüz’iyyât*⁹⁷ başlıklarıyla kütüphane kataloglarında kayıtlıdır. Risâlenin tahkiki yapılmıştır.⁹⁸

10. Risâle fî Kavlihî Teâla “Lev kâne fî hima âlihetün illallâhu”

Mehmed Tahir Efendi’nin *Risâle fî burhân-i temânü’* ismiyle bahsettiği⁹⁹ bu risâlede Konevî Enbiya sûresinde yer alan “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu”¹⁰⁰ mealindeki ayeti kelâm eserlerinden de istifadeyle tefsir etmiştir. Farklı isimlerle kataloglarda yer alan risâle¹⁰¹ tahkik edilmiştir.¹⁰²

⁹² İBB Atatürk Kitaplığı, 152/6; Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 222-224; Kayseri, Raşid Efendi, nr. 59, vr. 11-13.

⁹³ Karaarslan, “İsmail Konevî’nin Kelâm İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s.47-49.

⁹⁴ Sözün anlamı şu şekildedir: “Var olandan daha mükemmeli mümkün değildir.”

⁹⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 213-214.

⁹⁶ İBB Atatürk Kitaplığı, 152/2.

⁹⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 2787, vr.181-208.

⁹⁸ Karaarslan, “İsmail Konevî’nin Kelâm İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s.33-34.

⁹⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

¹⁰⁰ Enbiya, 21/22.

¹⁰¹ *Risâle ala Tefsiri’l-Beyzâvî fî Kavlihi Teâla* ismiyle Kayseri Rşd. Kütüphanesi, Raşid Efenfi, nr. 59, vr. 14-19; *Risale fî tahkik kavlihi Teâla “lev kane fihima alihetün illa’llahu le-fesedeta”* ismiyle İBB Atatürk Kitaplığı, 105/07.

¹⁰² Karaarslan, “İsmail Konevî’nin Kelâm İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s. 50-57.

11. Risâle fî ‘İlmullahi Şâmilun ale’l-Umûri’l-Gayri’l Mütênâhiye

Konevî bu risâleyi Allah’ın ilminin sınırsız durumlara taalluk etmediğini söyleyenlere ve Devvânî’nin hudûs ve ilim hakkındaki görüşlerine bir eleştiri olarak kaleme almıştır. Konevî’nin bu risâlesi çok farklı isimlerle kütüphane kayıtlarında yer almaktadır: *Şerhu Risâle fî’l-Hudûs*,¹⁰³ *Tahkîkû’l-İlmi’l-Kelâm ve Tezyîfi’l-Makâli’l-Celâl*,¹⁰⁴ *Hâşiyetü’l-Akâid*¹⁰⁵, *Risâle fî enne ‘İlmallahi Teâla Teteallak bi’l-Umûri’l-Gayri’l Mütênâhiye min Ciheti’t-Tasdîk ve’t-Tasavvur*,¹⁰⁶ *Risâle fî ‘İlmillahi Teâla*,¹⁰⁷ *Risâle fî’rraddi alâ men enker ilmallahi bi’l-umûri’l-mütênâhiye*.¹⁰⁸

Bursalı Mehmet Tahir Efendi’nin *Şerhu Risâle-i İlmi’l-Kadîm* başlığıyla Konevî’ye nisbet ettiği eser de aynı eser olmalıdır.¹⁰⁹ Nitekim Süleymaniye Kütüphanesi kataloglarında ‘İlmullahi şâmilun ale’l-umuri’l-gayri’l-mütênâhiye başlığıyla kayıtlı eserin zahriyesinde eserin ismi *İlmü’l-Kadîm* olarak geçmektedir.¹¹⁰ Risâle tahkik edilmiştir.¹¹¹

12. İnne’l ‘İlme Tâbiun li’l Ma’lûm

Bu risâlede Konevî Allah’ın ilminin ezelde şeylere daha onlar var olmadan taalluk ettiğini savunmuştur. O, Sadrüşşerîa ve Teftâzânî gibi alimlerden istifadeyle bu ilmin mahiyetini ve teklifle ilişkisini irdelemektedir. Risâle farklı isimlerle kataloglarda kayıtlıdır: *İlmullahi Teâla müteallikun bi’l-eşyâ kable vücudihâ*,¹¹² *Risâle fî’l-akâid-i ve’l-keîâm*,¹¹³ *Risâletü’l-ilm (İlmiyye)*,¹¹⁴ *İnne’l-ilme tâbiûn li’l-ma’lûm*.¹¹⁵

¹⁰³ Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, nr. 006118-II.

¹⁰⁴ Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 1001/2, vr. 43-47.

¹⁰⁵ Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, nr. 1163, vr. 7-31.

¹⁰⁶ İBB Atatürk Kitaplığı, 105/9.

¹⁰⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmalar, nr. 3573, vr. 17-39.

¹⁰⁸ Mısır, Ma’hedî mahtûtâtî’l-Arabiyye, 2/144.

¹⁰⁹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

¹¹⁰ Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 570.

¹¹¹ Karaarslan, “İsmail Konevî’nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s. 58-108.

¹¹² Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, nr. 570, vr. 195-202.

¹¹³ Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, nr. 768.

¹¹⁴ Râşid Efendi Kütüphanesi, nr. 59/5, vr. 19-27.

¹¹⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

13. Şerhu Divânı Hafız Şirâzî

Bazı biyografik kaynaklarda¹¹⁶ ve akademik çalışmalarda¹¹⁷ İsmail el-Konevî'ye nisbet edilen bu esere kütüphane kayıtlarında rastlayamadık. Bir çalışmada dikkat çekildiği gibi bu eserin İsmail el-Konevî'ye değil Mehmet Vehbî Konevî'ye ait olması muhtemeldir.¹¹⁸

14. Müntehe'l-Münâ fi Şerhi Esmâ' illâhi'l-Hüsnâ

Muhammed el-Hamzâvî tarafından Konevî hâşiyesine dair hazırlanan doktora çalışmasında Konevî'nin eserleri arasında zikredilen bu eser¹¹⁹ aslında Kâdı Beyzâvî'ye aittir.¹²⁰

15. Risâle-i Ensâriye

Bu risaleden Bursalı Mehmed Tahir Efendi bahsetmektedir.¹²¹ Ancak kütüphane kataloglarında bu isimle kayıtlı bir eser tespit edemedik.

16. Şerhu Erbaîne Hadisen

Bazı kaynaklarda¹²² İsmail el-Konevî'ye nisbet edilen bu eserin ona değil Sadreddin Konevî'ye ait olduğu tespit edilmiştir.¹²³

¹¹⁶ Bağdatlı, *Hediyetü'l-arifin*, I, 222.

¹¹⁷ Karaarslan, "İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki", s. 10.

¹¹⁸ Bayram, "*Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk* Risâlesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı", s. 144.

¹¹⁹ Muhammed Ebû'l Âla el-Hamzavî, "Mesâilu ilmü'l-meânî fî-hâşiyeti'l-Kûnevî alâ tefsîri'l-Beyzâvî", (Doktora Tezi, Ezher Üniversitesi, Arap Dili ve Belâgatı Bölümü, 2005), s. 47. Aynı hata el-Hamzâvî'yi kaynak gösteren başka bir çalışmada da tekrarlanmıştır. Bk. Ahmed K. Sarhan ve Firas F. Farhaan, "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîf-i mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (h. 1195), s. 236.

¹²⁰ Beyzâvî'ye ait olan bu eserin yazma nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur. Süleymaniye, Şehit Ali Paşa, nr. 428. vr. 28.

¹²¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I, 376.

¹²² Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: Teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414, I, 380; Karaarslan, "İsmail Konevî'nin Kelam İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki", s. 10.

¹²³ Bayram, "*Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk* Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı", s. 144.

17. Şerhu'ş-Şemsîyye

Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi kataloglarında¹²⁴ İsmail el-Konevî'ye nisbet edilen geniş hacimli bu eserin zahriye sayfasında şöyle yazmaktadır:

”هذا شرح الشمسية لمولانا فخر الدين الرازي لمولانا قنوي إسماعيل أفندي، كذا أخبرني المفتي مصطفى أفندي، ولم يبعد ظني أن قوله هذا ليس بصحيح“

İçeriğine bakıldığında bu eserin Kâtibî'nin *er-Risâletü 'ş-Şemsîyye*'sine yazılmış bir şerh olduğu anlaşılmaktadır. Bu şerhin Konevî'ye aidiyeti konusunda yukarıda nakledilen nottan başka bir şey tespit edemedik. Biyografi kaynakları da Konevî'nin böyle bir eserinden söz etmemektedir.

18. Tefsir-i Sûretü'l-Fâtiha

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Bölümü'nde (nr. 300) *Tefsiru Sûretü'l-Fatiha* başlığıyla kayıtlı bulunan eser Konevî'nin müstakil bir Fâtihâ tefsiri olarak mülâhaza edilse de¹²⁵ nüsha incelendiğinde bunun Konevî'nin *Envâr*'a yazdığı hâşiyenin Fâtihâ sûresi kısmından bir bölüm olduğu görülmektedir.

19. Şerhû'l İsâm ale's-Semerkandî fî ilmi'l İstiârât

Taif'te Abdullah b. Abbas Kütüphanesi'nde (31/4) İsmail el-Konevî adına kayıtlı¹²⁶ olan bu eserin Konevî'ye değil Semerkândî'nin *Risâletü'l-İsti'ârât*'ına şerh yazan İsâmüddin İsferâyinî'ye ait olması muhtemeldir.¹²⁷

2. *Envârü't-Tenzîl* Hâşiyesi

Tezimize konu olan bu eser Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* isimli tefsirine yazılmış bir hâşiyedir. Hâşiyenin hususî bir ismi olmayıp kütüphane

¹²⁴ Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, nr. KHK2705/01, vr. 1-98.

¹²⁵ Konevî'nin eserleri arasında zikredilmesinin örneği olarak bk. Karaarslan, “İsmail Konevî'nin Kelâm İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki”, s.10.

¹²⁶ *Hazânetü't-türâs*, haz. King Faisal Center for Research and Islamic Studies, 72, s.132.

¹²⁷ Semerkandî'nin eseriyle ilgili detaylı bilgi için bk. İsmail Durmuş, “Semerkandî, Ebü'l-Kâsım”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ebul-kasim> (11.02.2021).

kataloglarında *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Envari't-Tenzil li'l-Beyzâvî*, *Hâşiyetü'l-Konevî ale'l-Kâzi'l-Beyzâvî*, *Hâşiye alâ Envari't-Tenzil ve Esrari't-Te'vil* ve *Hâşiye ale't-Tefsir el-Kâdi Beydavî* gibi isimlerle kayıtlıdır.

2.1. Eserin Yazma ve Matbû Nüshaları

Eserin Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Bölümü nr. 164'te kayıtlı nüshası büyük ihtimalle müellif nüshasıdır.¹²⁸ Zahriyede yer alan mühür nüshanın Sultan I. Abdülhamit'in vakfı olduğunu göstermektedir. Bu durumda bu nüshanın Konevî'nin sultana takdim ettiği nüsha olması muhtemeldir. Müellifin hayatında istinsah edilmiş nüshalar da bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Bölümü nr. 69'da kayıtlı nüshanın ferağ kaydında müstensih Hafız İsmail b. Hüseyin tarafından 1190 senesinde istinsah ettiği kayıtlıdır.¹²⁹ Yine Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Bölümü nr.1412'de kayıtlı nüshanın ferağ kaydındaki bilgilere göre müstensih Muhammed Ğâlib bu nüshayı 1190 yılında istinsah etmiştir. Bunların dışında tespit ettiğimiz yazma nüsha kayıtları şu şekildedir:

Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, nr. 297- 299, 3744-3750, 3866-3872, Beyazıt, nr. 658.

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 437, 443, Hamidiye, nr. 164, Laleli, nr. 314, Reşid Efendi, nr. 1412, 1417, Yahya Tevfik, 1364, Mehmet Asım Bey, 18, 19, 29, Antalya Tekelioğlu, 70, 72, 78, 893, 66, 79, 69.

Edirne Selimiye Kütüphanesi, nr. 232-233.

Amasya İl Halk Kütüphanesi, nr. 41.¹³⁰

El-Haremü'l Mekkî Kütüphanesi (Mekke), nr. 136.¹³¹

Tunus, Zeytûna Câmi Abdeliyye Kütüphanesi, nr. 195-208.

Mısır Ezheriyye Kütüphanesi, nr. 3768.

¹²⁸ Yazmanın zahriye sayfasında yer alan إسماعيل القنوي خطه ibaresi bunu ifade etmektedir.

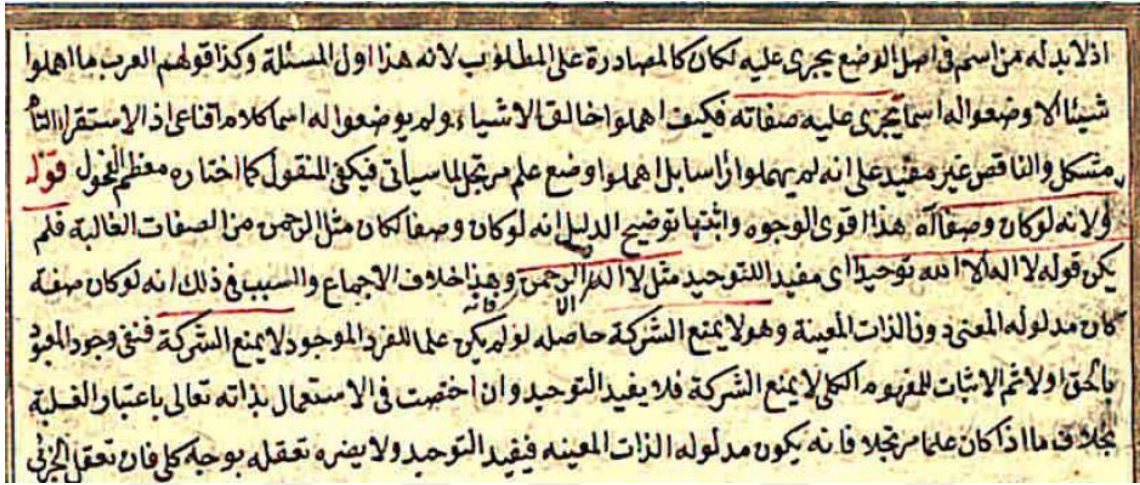
¹²⁹ vr. 150^b.

¹³⁰ Bu nüshaya ulaşamadığımız için kütüphane kayıtlarındaki 1778 tarihinin telif tarihi mi istinsah tarihi mi olduğunu tespit edemedik.

¹³¹ Abdullah Muhammed Habeşî, *Câmiü's-şüruh ve'l-havaşî: Mu'cemü şâmili'l-esmâi'l-kütübi'l-meşrûha fi't-türasi'l-İslâmî ve beyani şürûhihâ*, Abudabi: el-Mecmaü's-sekâfi, 2004/1425, I, 327.

Hâşiyenin müellif hattı nüshasına bakıldığında Beyzâvî'nin metni ile Konevî'nin açıklamalarının iç içe olduğu Konevî'nin müellifin izâh etmek istediği ibarelerinin üzerine kırmızı bir çizgi çekerek ve başına kırmızı mürekkeple قوله yazarak iki metni ayırdığı görülür.¹³²

(Müellif hattıyla lafzatullah hâşiyesinden bir kesit, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 164, vr. 29^b)



Konevî hâşiyesinin şimdiye kadar yapılan baskıları da şu şekildedir:

İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1286/1869 (I-VII).¹³³

Kâhire: Matbaatü'l Âmire, 1286/1869 (I-VII).

İstanbul : Matbaatü'l-Hâc Muharrem Efendi el-Bosnâvî, 1300.¹³⁴

İstanbul: Dersaadet Kitabevi, 1996 (I-VII).

Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 2001 (I-XX).

Konevî'nin hâşiyesi yazıldıktan yaklaşık doksan sene sonra basılmıştır. Bu baskıda Beyzâvî'nin ifadeleri قوله denilerek Konevî metninden ayrılmış ve parantez içinde verilmiştir. Sayfanın kenarında ise Konevî'nin kendi notları ve İbn Temcîd'in Envâr hâşiyesi yer almaktadır. Büyük ebatlarda yedi cilt olarak hazırlanan bu basımda

¹³² Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 164.

¹³³ Osmanlı döneminde basılan bu nüshaların bazıları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, nr. 35, Düğümlü Baba, nr. 35, Nafiz Paşa, nr. 81, Pertevniyal, nr. 113, Tırnovalı, nr. 142, 149, Yeni Medrese, 1763, Ragıp Paşa, nr. 1494; Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, BP130.4 K66.

¹³⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 297.21 KON 1882.

ilk cilt Fâtihâ sûresinden başlayıp Bakara sûresinin 29. ayetine kadar, ikinci cilt Bakara sûresi 29. ayetten surenin sonuna kadar, üçüncü cilt Âl-i İmran sûresinin başından Enfâl sûresinin sonuna kadar, dördüncü cilt Berâe sûresinden İsra sûresinin sonuna kadar, beşinci cilt Kehf sûresinden Kasas sûresinin sonuna kadar, altıncı cilt Ankebut sûresinin başından Hucûrat sûresinin sonuna kadar, yedinci cilt ise Kâf sûresinin başından Nâs sûresine kadar olan kısımların hâşiyesidir. Osmanlı dönemindeki bu taş baskının 1996 yılında İstanbul'da Dersaadet Kitabevi tarafından tıpkı basımı daha ufak ebatlarda yapılmıştır.¹³⁵ 2001 yılında ise Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye tarafından hâşiyenin yeniden dizimi yapılmış ve yirmi cilt olarak Beyrut'ta basılmıştır. Bu baskıda da sayfanın alt tarafında İbn Temcîd hâşiyesine ve Konevî'nin notlarına yer verilmiştir. Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye baskısının önsözünde Osmanlı döneminde yapılan taş baskı pek çok baskı hatası olduğu, noktalama işaretlerinin olmaması ve sayfa kenarındaki notların karışıklığı sebebiyle eleştirilmiş ve kendi baskılarının bu hatalardan hâli olduğu vurgulanmıştır.¹³⁶ Ne var ki Beyrut baskısında da metnin anlaşılmasını zorlaştıran pek çok hata mevcuttur. Bu baskıda noktalama işaretleri özensiz ve yer yer hatalı kullanılmış, bazı kelimeler yanlış harekelenmiş bazıları da yanlış yazılmıştır.¹³⁷ Tahkikte müellif nüshası esas alınmadığı için müellifin metin içindeki cümlelerinden bir kısmı bu baskıda dipnot olarak verilmiş ve bu dipnotlardan bir kısmı da olması gerekenden farklı yerlere yerleştirilmiştir.¹³⁸ Konevî'nin dipnot olarak yer verilen cümleleriyle muhakkikin notları da birbiriyle karıştırılacak şekilde yer almaktadır. Bu hatalara ilaveten müellif hattı nüshayla mukayese ettiğimizde bu baskıda Konevî'nin bazı ifadelerinin düştüğünü de tespit ettik.¹³⁹ Bunun gibi hata ve eksiklikleri muhtevi olmakla birlikte kolay ulaşılabilir olduğu için çalışmamızda bu baskıyı esas almak durumunda kaldık.

2.2.Yazım Tarihi ve Sebebi

¹³⁵ Dersaadet baskısına dair bilgileri baskıyı yapan Yusuf Ziyaeddin Subaşı'ndan aldık.

¹³⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 5.

¹³⁷ Mesela I.cild 128. sayfada *صَلَّمَهُ* olması gereken kelime *ضَمَهُ* şeklinde yazılmış , 124. sayfada *إِلَيْهِ* olması gereken kelime *لَيْهِ* olarak yazılmıştır.

¹³⁸ Bunun bir örneği I. cilt sayfa 131'deki birinci dipnottur.

¹³⁹ Bunun örneği için bk. Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 164, vr. 26^b 'de yer alan Konevî'nin şu cümlesi Beyrut baskısının I. cildinin 116. Sayfasında bulunması gerekirken atlanmıştır:

”مَثَلُ النَّاسِ فَالْأَلْفِ وَاللَّامِ فِيهِ عَوْضٌ عَنِ الْهَمْزَةِ الْمُتَحَرِّكَةِ مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ مَعَامِلَةَ الْقَطْعِ“

Konevî hâşiyesi tedris notlarının genişletilmesiyle vücuda gelmiş bir eserdir. Eserin mukaddimesinde Konevî, Fatih Câmi’nde *Envâr*’ı talebelerine okuturken bazı kısımlara dair izâhlarını kağıda not aldığını, daha sonra tefsirin açıklanmak istenen diğer kısımlarıyla bu notları birleştirdiğini söyleyerek hâşiyeyi te’lif sebebini ve sürecini ifade etmektedir.¹⁴⁰ Hâşiyede yer alan “Geçen dersimizde şöyle söylemiştik” gibi ifadeler onun hâşiyeyi ders ders kaleme aldığını göstermektedir.¹⁴¹ Konevî’nin *Envâr*’ı tercih edip onu şerh etmesinin sebebi de mukaddimedeki ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu tefsirin belagî incelikleri ve edebî sanatların her dalını muhtevî olması ve bu cihetten diğer tefsirlerin fevkinde olmasıdır. Konevî’ye göre *Envâr* “tefsirlerin en seçkini”, “Kurân’ın belâgat ve i’cazının anlaşılmasının aynası”dır.¹⁴² Bununla birlikte müellifin bazı ifadelerinin kapalı olması Konevî’nin şerh faaliyetine girişmesinde etkili olmuştur.¹⁴³

Konevî telif ne zaman başladığını belirtmese de belli kısımlardan sonra bitirdiği tarihi kaydetmiş olması başladığı zamana dair bir fikir vermektedir. Hâşiyede tespit edebildiğimiz en erken tarih Mâide sûresinin sonunda yer alır: Recep 1172 (Şubat/Mart 1759).¹⁴⁴ Konevî Âraf sûresi tefsirinin hâşiyesini 1174 senesinin Ramazan ayında (Nisan/Mayıs 1761),¹⁴⁵ Enfâl sûresi tefsiri hâşiyesini 1175 senesinin Cemaziyelahir ayında (Aralık 1761),¹⁴⁶ Tevbe sûresi tefsiri hâşiyesini 1176 yılının Şa’ban ayında (Şubat/Mart 1763),¹⁴⁷ Yunus sûresi tefsiri hâşiyesini 17 Cemaziyelahir 1177’de (Aralık 1763),¹⁴⁸ Hûd sûresi tefsiri hâşiyesini 11 Cemaziyelahir 1178’de (Aralık 1764),¹⁴⁹ Yusuf sûresi tefsiri hâşiyesini 1178’in Zilkâde ayında (Mayıs 1765)¹⁵⁰ İbrahim sûresi tefsiri hâşiyesini 1179 senesinin Şa’ban ayında (Ocak/Şubat 1766),¹⁵¹ Hicr sûresi tefsiri hâşiyesini 1180 senesinin Arefe günü (Mart 1767)¹⁵² Furkan sûresi tefsiri hâşiyesini

¹⁴⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 23.

¹⁴¹ Cevdet Bey, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002, s.162.

¹⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 23.

¹⁴³ Konevî, *Hâşiye*, I, 44.

¹⁴⁴ Konevî, *Hâşiye*, VII, 612.

¹⁴⁵ Konevî, *Hâşiye*, VIII, 588.

¹⁴⁶ Konevî, *Hâşiye*, İstanbul: Matbâatü’l-Âmire, 1285, III, 317.

¹⁴⁷ Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Âsım Bey, nr. 19, vr. 721.

¹⁴⁸ Konevî, *Hâşiye*, IX, 584.

¹⁴⁹ Konevî, *Hâşiye*, X, 242.

¹⁵⁰ Konevî, *Hâşiye*, X, 443.

¹⁵¹ Konevî, *Hâşiye*, XI, 113.

¹⁵² Konevî, *Hâşiye*, XI, 205.

1186 senesinin Zilka'de ayında (Ocak/Şubat 1773),¹⁵³ Şuarâ sûresi tefsiri hâşiyesini 1187 senesinin Cemaziyelevvel ayında (Temmuz/Ağustos 1773),¹⁵⁴ Nahl sûresi tefsiri hâşiyesini 1187 senesinin Şa'ban ayında (Ekim/Kasım 1773),¹⁵⁵ İsrâ sûresi tefsiri hâşiyesini 1187 senesinin Şevval ayında (Aralık 1773)¹⁵⁶ hitâma erdirmiştir. Kehf sûresinden Kasas sûresine kadar olan kısmın hâşiyesini 1188/1774 senesinde,¹⁵⁷ Ankebût sûresinden Yâsin sûresine kadar olan kısmın hâşiyesini 1189/1775 senesinde,¹⁵⁸ Sâd sûresinden Ahkâf sûresine olan kısmın hâşiyesini 1190/1776 senesinde,¹⁵⁹ Muhammed sûresinden Mülk sûresine kadar olan kısmın hâşiyesini 1191/1777 senesinde¹⁶⁰ Mülk sûresinden başlayıp¹⁶¹ Mutaffifîn sûresine kadar olan kısmın hâşiyesini 1192/1778 senesinde¹⁶² İnşikâk sûresinden başlayıp¹⁶³ Fil sûresine kadar olan kısmın hâşiyesini 1193/1779'da kaleme almıştır.¹⁶⁴ Hâşiyenin hitama ermesi ise 1194/1780 senesinin Recep ayında olmuştur.¹⁶⁵ Konevî yazılması yirmi iki yıldan fazla süren hâşiyesini dönemin padişahı I. Abdülhamid Hân'a takdim etmiştir.¹⁶⁶

2.3. Kaynakları

Konevî'nin *Envâr* hâşiyesi şerh-hâşiyeler literatüründeki diğer eserlere kıyasla geç bir dönemde kaleme alınmıştır. Bu durumun metnini inşa ederken Konevî'ye devasa bir birikimden istifade imkânı sunacağı açıktır. Nitekim hâşiyeler incelendiğinde farklı alanlardan pek çok isim ve esere yapılan referanslar görülmektedir. Bununla birlikte ilgili atıfların Konevî'nin doğrudan kullandığı kaynaklar mı yoksa dolaylı aktarımlar mı olduğunu tespit edebilmek çok kolay değildir. Müellif eserinin mukaddimesinde kaynaklarına dair herhangi bir açıklama yapmadığı için Konevî'nin kaynaklarıyla ilgili en doğru bilgiye kendi dönemine kadar yazılan hâşiyelerle mukayeseli bir okuma

¹⁵³ Konevî, *Hâşiye*, XIV, 173.

¹⁵⁴ Konevî, *Hâşiye*, XIV, 333.

¹⁵⁵ Konevî, *Hâşiye*, XI, 425.

¹⁵⁶ Konevî, *Hâşiye*, Matbâatü'l-Âmire, IV, 296.

¹⁵⁷ Konevî, *Hâşiye*, XII, 183, 304, 466, 608; XIII, 242; XIV, 590.

¹⁵⁸ Konevî, *Hâşiye*, XV, 95; XVI, 208.

¹⁵⁹ Konevî, *Hâşiye*, XVI, 462; XVII, 496.

¹⁶⁰ Konevî, *Hâşiye*, XVIII, 50; XIX, 65.

¹⁶¹ Konevî, *Hâşiye*, XIX, 218.

¹⁶² Konevî, *Hâşiye*, XX, 159.

¹⁶³ Konevî, *Hâşiye*, XX, 176.

¹⁶⁴ Konevî, *Hâşiye*, XX, 442.

¹⁶⁵ Konevî, *Hâşiye*, Matbâatü'l-Âmire, VII, 225.

¹⁶⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 24.

sonucunda ulaşılabilir. Böyle bir okuma yapıldığında Konevî'nin kendinden önceki birikime ulaşmada Şihâbüddin el-Hafâcî'nin *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* isimli *Envâr* hâşiyesinden çokça istifade ettiği anlaşılmaktadır. Hem Arap dilinde hem de İslâmî ilimlerde derin bilgiye sahip bir âlim olan Şihâb'ın meseleleri detaylı olarak ele alması¹⁶⁷ ve kendinden önceki hâşiyeleri gözden geçirerek oralarda bulunan görüşlerin özünü kitabına aktarmış olması¹⁶⁸ muhtemelen Konevî'yi böyle bir tercihte bulunmaya sevk etmiştir. Konevî, Şihâb'ın ismini eserinde neredeyse hiç zikretmese de onun hâşiyesinden pek çok nakilde bulunmuştur. Özellikle incelenen konuyla ilgili literatürdeki tartışılmaları Konevî'nin çoğu kez Şihâb hâşiyesi üzerinden okuduğu söylenebilir. Ancak Konevî'nin Şihâb'tan istifadesini kuru bir nakil ve tekrar olarak görmek yanlış bir değerlendirme olacaktır. Konevî *Înâyetü'l-Kâdî*'yi aktif bir okumaya tabi tutmuştur. Kendi metnini inşâ ederken Şihâb'ın hâşiyesini de tahkik ve tenkit etmiştir. Şihâb hâşiyesinde uzun ve detaylı olarak ele alınan meseleler Konevî tarafından süzgeçten geçirilmiş ve gerekli görülenler özet bir şekilde nakledilmiştir.¹⁶⁹ Bu bağlamda Konevî, Şihâb'ın muhtemel çözüm yolları olarak zikrettiği görüşlerden doğru olduğunu düşündüğüne yer vermiş diğerlerini zikretmekten kaçınmıştır.¹⁷⁰ Bununla birlikte Şihâb'ın yorumsuz olarak aktardığı birçok görüş Konevî tarafından değerlendirmeye tabi tutularak okura sunulmuştur.¹⁷¹ Şihâb'ın ele alınan konuyla ilişkili olarak ifade ettiği kendi görüşleri de Konevî tarafından değerlendirilmiş, kimi zaman eleştirilmiş ve hatalı bulunmuştur.¹⁷² Konevî onu eleştirirken bazen “kîle” diyerek

¹⁶⁷ Nihat Uzun, *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbüddin el- Hafâcî'nin Beydâvi'ye Eleştirileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, s. 86

¹⁶⁸ Ahmed b. Muhammed Ednevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî, Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1997, s. 416.

¹⁶⁹ Bazı örnekler için bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 117; Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsir'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî Hâşiye alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*, haz. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1997, I, 80-81; Konevî, *Hâşiye*, I, 120; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 82; Konevî, *Hâşiye*, I, 121; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 85; Konevî, *Hâşiye*, I, 122; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 86; Konevî, *Hâşiye*, I, 124; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 87; Konevî, *Hâşiye*, I, 128; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 88, 89.

¹⁷⁰ Bazı örnekler için bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 115; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 79; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 91; Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

¹⁷¹ Bazı örnekleri için bk. Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 83-85; Konevî, *Hâşiye*, I, 121; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 88; Konevî, *Hâşiye*, I, 125; Konevî, *Hâşiye*, I, 128, 129; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 90, 91.

¹⁷² Bazı örnekler için bk. Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 85; Konevî, *Hâşiye*, I, 121; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 98; Konevî, *Hâşiye*, I, 137; Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 91; Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

görüşü nakledip hatalı bulduğu noktaları izah etmiş bazense sözünü hiç nakletmeden ona cevap vermiştir.¹⁷³

Siyâlkûtî hâşiyesi Konevî'nin diğer bir başvuru kaynağıdır. Konevî hâşiyesine nisbetle daha muhtasar bir üsluba sahip olan bu hâşiyenin Konevî tarafından dikkate alındığı ve ileri sürülen görüşlerin tartışılıp derinleştirildiği mukayeseli bir okumayla kolayca fark edilebilir.¹⁷⁴ Konevî, Siyâlkûtî'nin de adını çok zikretmemiştir. Bu iki şarihten istifadenin fazla olması buna sebep olmuş olabileceği gibi ikisinin de Konevî'ye yakın bir zamanda yaşamış olmaları da Konevî'yi bu tarz bir üslup benimsemeye sevk etmiş olabilir.

Hâşiyesini yazarken Konevî'nin başvuru kaynaklarından biri de Molla Hüsrev hâşiyesidir.¹⁷⁵ Konevî çoğunlukla “Mevlâna Molla Hüsrev” diye ismini tasrih ederek ona referansta bulunmuş, kendi görüşlerini desteklemek için onun görüşlerini nakletmiştir.¹⁷⁶ Bununla birlikte bazen onun görüşlerini naklederek eleştirdiği de olmuştur.¹⁷⁷ Bu isimlere ilaveten Suyûtî'nin *Nevâhidü'l Ebkâr*'ı,¹⁷⁸ Sa'di Çelebi'nin hâşiyesi¹⁷⁹ ve İbnü's-Sâiğ hâşiyesi¹⁸⁰ Konevî'nin başvurduğu *Envâr* hâşiyelerindendir.

Konevî ilgili meselelerin derinleştirilmesi ve tartışılması noktasında *el-Keşşâf* hâşiyelerinden de istifade etmiştir. Bu bağlamda onun en sık müracaat ettiği kaynaklar *el-Keşşâf* literatürünün en etkili eserleri olan¹⁸¹ Cürcânî ve Teftâzânî hâşiyeleridir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *el-Keşşâf* hâşiyesindeki açıklamalarını dikkate alan Konevî Cürcânî'nin görüşlerini bazen -özellikle eleştireceği zamanlarda- ismini zikretmeksizin nakledip değerlendirirken¹⁸² bazen de “es-Seyyid”,¹⁸³ “es-Seyyidü's-sened”¹⁸⁴ ve

¹⁷³ Bir örneği için bk. Konevî, *Hâşiyeye*, I, 126; Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 88; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 135; Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 97.

¹⁷⁴ Bazı örnekler için bk. Konevî, *Hâşiyeye*, I, 115; Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencabî Siyalkûtî, *Hâşiyetü'l-Kâdî li-Abdülhakîm es-Siyalkûtî*, İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1270, s. 35; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 118; Siyâlkûtî, *Hâşiyeye*, s. 36; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 121; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 123; Siyâlkûtî, *Hâşiyeye*, s. 37; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 124; Konevî, *Hâşiyeye*, I, 127; Siyâlkûtî, *Hâşiyeye*, s. 38.

¹⁷⁵ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 107, 177, 294, 297.

¹⁷⁶ Bazı örnekler için bk. Konevî, *Hâşiyeye*, I, 121, 122, 130.

¹⁷⁷ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 55, 126; II, 145.

¹⁷⁸ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 66, 68, 74, 79, 127.

¹⁷⁹ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 27, 47, 50, 51, 101; XX, 20, 373.

¹⁸⁰ Konevî, *Hâşiyeye*, II, 125. Konevî İbnü's-Sâiğ'in *el-Keşşâf* hâşiyesine atıf yapmıştır. Ancak kütüphane kataloglarında ve biyografik kaynaklarda böyle bir *el-Keşşâf* hâşiyesi kayıtlı değildir. Şârih muhtemelen onun *el-Hüsamü'l-Madî ve İdâhi Gavâmizi'l-Kâdî* isimli *Envâr* hâşiyesini kastetmektedir.

¹⁸¹ Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, s.133.

¹⁸² Bazı örnekleri için bk. Konevî, *Hâşiyeye*, I, 115, 116, 117.

¹⁸³ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 68.

“kudduse sırruhu”¹⁸⁵ diyerek ona atıf yapmıştır. Konevî, Teftâzânî’den yaptığı alıntılarda ise çoğunlukla “el-Muhakkik”,¹⁸⁶ “en-Nihârî”,¹⁸⁷ ve “el-Allâme”¹⁸⁸ ifadelerini kullanmıştır. Konevî bu iki zirve ismin görüşlerini müstakil olarak ele aldığı gibi onlar arasında cârî olan tartışmalarda hakem rolü oynayıp görüşleri değerlendirdiği de olmuştur.¹⁸⁹ Bu iki isim haricinde Kutbüddin er-Râzî¹⁹⁰ ve et-Tîbî¹⁹¹ gibi *el-Keşşâf* şârihlerinin görüşlerine de Konevî hâşiyesinde yer vermiştir. Hâşiyede “ba’dü şurûhi’l-Keşşâf” şeklinde müphem kullanımlarla da *el-Keşşâf* şârihlerinin görüşlerine atıf yapılmıştır.¹⁹²

Konevî, hâşiyesini kaleme alırken şerh-hâşiyeler literatürünün yanında tefsir eserlerinden de istifade etmiştir. Onun tefsir kaynaklarının başında ise Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* tefsiri gelmektedir. Konevî “el-Allâme”¹⁹³, “Cârullah”¹⁹⁴ ve “Sâhibu’l-Keşşâf”¹⁹⁵ diye bahsettiği Zemahşerî’ye çok fazla atıf yapmakta ve Beyzâvî ile Zemahşerî’yi birlikte “eş-Şeyhayn” olarak zikretmektedir.¹⁹⁶ Konevî dilde imam olarak gördüğü Zemahşerî’nin¹⁹⁷ görüşlerine çok sık yer vermektedir.¹⁹⁸ Onun *el-Keşşâf*’tan istifade tarzı -bir sonraki bölümde detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere- hâşiyenin en temel karakteristiklerindendir.

Meşhur Osmanlı şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi’nin tefsirindeki görüşleri de Zemahşerî’ninkiler kadar yoğun olmasa da Konevî hâşiyesinde yer almaktadır. Hâşiyede eserine nisbetle “Sâhibu’l-İrşâd”¹⁹⁹ olarak ve “Fahri’r-rûm”²⁰⁰ sıfatıyla anılan Ebussuûd Efendi’nin tercihlerinin Konevî için önemli bir yerde durduğunu söyleyebiliriz.²⁰¹ Konevî’nin zaman zaman onun ibarelerini musannifin ibarelerine

¹⁸⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 49, 79.

¹⁸⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 80, 81, 120, 151, 161, 163, 165; II, 43, 70.

¹⁸⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 119, 532.

¹⁸⁷ Konevî, *Hâşiye*, II, 93.

¹⁸⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 81; 444.

¹⁸⁹ Bir örneği için bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 119-120.

¹⁹⁰ Konevî, *Hâşiye*, II, 47, 145.

¹⁹¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 518.

¹⁹² Konevî, *Hâşiye*, I, 121, 314, 394; II, 7, 27, 130, 218, 292.

¹⁹³ Konevî, *Hâşiye*, I, 120, 150.

¹⁹⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 46.

¹⁹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 46, 49, 121.

¹⁹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 29.62, 120.

¹⁹⁷ Konevî, *Hâşiye*, II, 144; XX, 202.

¹⁹⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 45, 49, 122, 150, 169, 173.

¹⁹⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 138.

²⁰⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 297.

²⁰¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 310; II, 48, 82; XX, 5, 75, 376.

tercih ettiği olmuştur.²⁰² Bununla birlikte Ebussuûd Efendi'yi eleştirdiği noktalar da vardır.²⁰³

Endülüslü dil ve tefsir âlimi Ebû Hayyan'ın tercihleri de Konevî tarafından dikkate alınarak değerlendirilmektedir.²⁰⁴ Bu tefsirlerden başka İbn Cerîr,²⁰⁵ İmam Râzî,²⁰⁶ Mâturîdî,²⁰⁷ Vâhidî,²⁰⁸ Cessâs,²⁰⁹ Kurtubî²¹⁰ ve Molla Fenârî²¹¹ gibi âlimlerin tefsirlerinde yer alan görüşleri de farklı bağlamlarda Konevî tarafından zikredilerek değerlendirilmiştir.

Şerh-hâşiyelerin temel fonksiyonlarından biri şerh edilen metinde geçen garip lafızların anlamlarının izah edilerek musannifin muradının ortaya konulmasıdır. Konevî de gerek ayetlerde geçen garip lafızların izahında gerekse musannifin ibarelerinin kelime düzeyinde çözümlenmesinde Cevherî'nin *es-Sıhâh*²¹² isimli sözlüğünden, Firuzâbâdî'nin *el-Kâmusu'l-muhî't*'inden²¹³ ve Râgıp el- İsfehânî'nin *el-Müfredât fî garîbu'l-Kur'ân*²¹⁴ isimli eserinden istifade etmiştir. Bununla birlikte zikredilen eserlerin genel olarak tefsir hâşiyelerinde kaynak olarak kullanılan sözlükler olmasından hareketle Konevî'nin bu eserlerden istifadesinin diğ er hâşiyeler dolayımıyla olabileceğini de söylemek gerekir. Bu eserlerin yanında Cür cânî'nin *et-Ta'rifât*²¹⁵ ve Zemahşerî'nin *el-Fâik*²¹⁶ Konevî'nin atıf yaptığı diğ er sözlük mahiyetindeki eserlerdir.

Kelime düzeyindeki çözümlerede ayetlerde geçen lafızların farklı okunuşları için Konevî bazı kıraat kitaplarına ve kâriilerin görüşlerine başvurmuştur. Ebû Ali el-Fârîsî'nin *el-Hücce fî 'ileli'l-kırâati's-seb'* isimli eseri,²¹⁷ Şatıbî'nin *eş-Şâtıbiyye* diye meşhur olan kıraat-ı seb'aya dair kasidesi,²¹⁸ Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-*

²⁰² Konevî, *Hâşiye*, I, 138.

²⁰³ Konevî, *Hâşiye*, I, 310; XX, 82.

²⁰⁴ Konevî, *Hâşiye*, II, 144; XX, 76, 137, 199, 464.

²⁰⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 357.

²⁰⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 150; II, 85, 91, 125; XX, 15.

²⁰⁷ Konevî, *Hâşiye*, II, 108.

²⁰⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 72, 518.

²⁰⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 79.

²¹⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 72, 76.

²¹¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 235.

²¹² Konevî, *Hâşiye*, I, 24, 127, 155; II, 49.

²¹³ Konevî, *Hâşiye*, I, 137, 155, 331; XX, 10.

²¹⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 28, 185; II, 52.

²¹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 231.

²¹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 120.

²¹⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 278, 307.

²¹⁸ Konevî, *Hâşiye*, XX, 124.

‘aşr eseri²¹⁹ ve bunun şerhleri²²⁰ Konevî’nin hâşiyesinde atıf yapılan meşhur kıraat kitaplarındandır. Zikredilen eserlerin yanında Konevî muasır olan Mısırlı kıraat âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ’nın *İthâfû fuzalâi’l-beşer* isimli kıraat kitabından da istifade etmiştir.²²¹

Konevî gerek Beyzâvî’nin ibarelerinin gramatik tahlilinde gerekse ayetlerin tefsirinde pek çok gramer kaynağına başvurmuştur. Bunların başında Osmanlı medrese müfredatında yer alan²²² *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* kitaplarının müellifi meşhur dil âlimi İbn Hâcib gelmektedir. Konevî hâşiyesinde İbn Hâcib dilsel meselelerde tercihleri sıklıkla belirtilen temel kaynaktır denebilir.²²³ Konevî, İbn Hâcib’in eserlerine yazılan şerhleri de dikkate almış²²⁴ ve bunlar arasından Molla Câmi²²⁵ ve Radıyyüddin el-Esterâbâdî’nin *el-Kâfiye* şerhlerine²²⁶ ve Çârperdî’nin *eş-Şâfiye* şerhine müracaat etmiş yahut okuyucuyu detaylı araştırma için bu eserlere yönlendirmiştir.²²⁷ İbn Hişâm’ın *Muğni’l Lebîb*’i,²²⁸ İbn Mâlik’in eserleri,²²⁹ Irâkî’nin *Şerhu’l-elfiyye*’si,²³⁰ İbnü’d-Demâmîn’in *Şerhu’t-teshîl*’i,²³¹ Zemahşeri’nin *el-Mufasssal*’ı²³² ve İbn Usfûr el-İşbilî’nin eserleri²³³ gramatik meselelerde Konevî hâşiyesinin kaynakları arasındadır.

Envâr’ı bir belâgat harikası olarak değerlendiren Konevî hem ayetlerde hem de musannıfın ibarelerinde yer alan edebî sanatları ortaya çıkarma noktasında çok sayıda eserden istifade etmiştir. Bu eserlerin başında Osmanlı medrese müfredatının da temel eserlerinden olan Teftâzânî’nin *el-Mutavvel fi’l-me’ânî ve’l-beyân* isimli eseri gelmektedir. Konevî, Teftâzânî’nin görüşlerini kimi zaman yorumsuz olarak, kimi

²¹⁹ Konevî, *Hâşiye*, XX, 39, 124.

²²⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 342.

²²¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 77.

²²² Betül Can, “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* XII/ 34, (2017): 492.

²²³ Konevî, *Hâşiye*, I, 48, 73, 152, 279, 375; II, 25, 72; XX, 15, 290.

²²⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 150.

²²⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 52, 173, 298.

²²⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 94, 117, 172, 203, 204, 380; II, 9; XX, 258, 355.

²²⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 59, 102, 331, 338; XX, 5, 446.

²²⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 27, 44; II, 76; XX, 250.

²²⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 182, 291; II, 14.

²³⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 297.

²³¹ Konevî, *Hâşiye*, XX, 355.

²³² Konevî, *Hâşiye*, I, 336; XX, 419.

²³³ Konevî, *Hâşiye*, I, 388.

zaman açıklama yaptıktan sonra “*kemâ kîle fî’l-Mutavvel*”²³⁴ diyerek kendi görüşünü teyit sadedinde zikretmiş, bazen de Cürcânî’nin *el-Mutavvel*’e yazdığı hâşiye ile birlikte ele almıştır.²³⁵ Cürcânî hâşiyesine ilaveten²³⁶ Molla Hüsrev’in *el-Mutavvel* hâşiyesinden de istifade etmiştir.²³⁷ Konevî *Telhîsü’l-Miftâh* yazarı Kazvînî’nin görüşlerine de atıf yaptığı gibi²³⁸ *Miftâhu’l-ulûm* müellifi Sekkâkî’nin tercihlerini de değerlendirmiştir.²³⁹ Zemahşerî’nin *Esâsü’l-belâga’sı*,²⁴⁰ Abdülkâhir el- Cürcânî’nin *Delâilü’l-i’câz*’ı²⁴¹ ve Seyyid Şerif Cürcânî’nin *Şerhu’l-Miftâh*²⁴² isimli eseri Konevî’nin müracaat ettiği diğer belâgat kitaplarıdır.

Biyografik kaynaklarda “Hanefî fakihi” olarak tavsif edilen Konevî fıkıh usulüne ve fîrû fıkha taalluk eden meseleleri izâh ederken Osmanlı ilmiyesinin temel başvuru kaynaklarından istifade etmiştir. Müellifin Şâfi kendisinin ise Hanefî olması Konevî’nin fikhî meseleleri genelde mukayese içinde değerlendirmesine ve kaynaklarının çeşitlenerek çoğalmasına vesile olmuştur. Konevî usule taalluk eden meselelerde “Sâhibu’t-Tenkîh”²⁴³ ve “Sâhibu’t-Tavzîh”²⁴⁴ diye andığı Hanefî fakihi Sadrüşşerîâ’nın konuyla ilgili görüşlerine sık sık başvurmuştur.²⁴⁵ Teftâzânî’nin Sadrüşşerîâ’nın *Tenkîhu’l-usûl*’üne yazdığı *et-Telvîh* hâşiyesi²⁴⁶ ve Osmanlı’da yazılan en önemli usul kaynaklarından²⁴⁷ Molla Hüsrev’in *Mir’âtü’l-usûl*’ü²⁴⁸ ve *Dürerü’l-hükkâm*’ı²⁴⁹ da Konevî hâşiyesinin önemli usul kaynaklarıdır. Konevî, Şâfi usulünde ise özellikle İmam Gazzâlî’nin görüşlerini zikretmektedir.²⁵⁰ Mergînânî,²⁵¹ İbn Vehban,²⁵²

²³⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 71, 87, 112, 153, 174, 181, 189, 190, 198, 214, 223, 254, 255, 270, 428 269; II, 21; XX, 4.

²³⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 176, 532.

²³⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 82.

²³⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 96, 155.

²³⁸ Konevî, *Hâşiye*, II, 30, 57.

²³⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 49, 87, 147, 385; II, 4, 10; XX, 55, 81.

²⁴⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 123, 310.

²⁴¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 206; II, 21, 44, 119.

²⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 31, 176, 513.

²⁴³ Konevî, *Hâşiye*, I, 78, 96.

²⁴⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 48.

²⁴⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 53, 83, 126, 135, 156; II, 116.

²⁴⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 25, 38, 48, 53, 78, 96, 204; II, 17.

²⁴⁷ İmam Rabbani Çelik, “XV. Y.y. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar”, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), s. 85.

²⁴⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 64, 69, 73, 304, 370.

²⁴⁹ Konevî, *Hâşiye*, II, 130.

²⁵⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 36, 73, 137; II, 85.

²⁵¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 277, 397.

²⁵² Konevî, *Hâşiye*, I, 70.

Serahsî,²⁵³ Zahidî,²⁵⁴ Şürûnbülâlî,²⁵⁵ Kâdîhân²⁵⁶ ve Nevevî²⁵⁷ fûru fıkıhla ilgili Konevî'nin hâşiyesinde görüşlerine yer verdiği isimlerden bazılarıdır.

Konevî kelâmî konularda Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin *Şerhu'l Mevâkıf*'ta belirttiği tercihlerine sık sık yer vermiş²⁵⁸ bazen de okuyucuyu detaylı bilgi için bu esere yönlendirmiştir.²⁵⁹ İcî'nin *el-Mevâkıf*'taki görüşlerine de yer veren Konevî²⁶⁰ bazen İcî'nin görüşünü nakledip *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta aynı görüşün izlerini takip etmiştir.²⁶¹ Konevî'nin kelâmî tercihlerini naklettiği bir diğer isim Tefâtânî'dir. Bu bağlamda hâşiyede *Şerhu'l-Akâid*²⁶² ve *Şerhu'l-Makâsıd*'a²⁶³ pek çok atıf yapılmıştır. Beyzâvî'nin kelâm eseri *Tâvâliu'l-envâr*²⁶⁴ ve *Hâşiyetü'l-Metâli* ' ²⁶⁵ Konevî'nin başvurduğu diğer eserlerdir.

Konevî ana metindeki ve kendi metnindeki hadisler konusunda ise İmam Buhârî'nin *es-Sâhîh*'ine,²⁶⁶ Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-mişkât*'ına,²⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-bâri*'sine²⁶⁸ ve *Nuhbetü'l-fiker*²⁶⁹ eserine ve farklı hadis şerhlerine müracaat etmiştir.²⁷⁰

Konevî'nin hâşiyesinde istifade edip atıf yaptığı kaynaklar incelendiğinde bunların ekseriyetinin Osmanlı medrese müfredatının temel eserleri olan şerh-hâşiyeye türünde kaleme alınmış eserler olduğu görülmektedir. Bununla birlikte ilgili eserlerin ana metinleri de Konevî tarafından göz önünde bulundurulmuş ve zaman zaman birlikte değerlendirilmiştir. Konevî bu eserlere doğrudan ulaşmış olacağı gibi kendinden önceki tefsir hâşiyeye literatürü dolayısıyla da ulaşmış olabilir.

²⁵³ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 70.

²⁵⁴ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 70.

²⁵⁵ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 70.

²⁵⁶ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 137.

²⁵⁷ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 76.

²⁵⁸ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 97, 108, 111, 133, 144, 478; II, 18, 128.

²⁵⁹ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 148.

²⁶⁰ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 35, 38, 81; II, 108, 110.

²⁶¹ Konevî, *Hâşiyeye*, II, 18.

²⁶² Konevî, *Hâşiyeye*, I, 71; II, 18, 29.

²⁶³ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 449, 513; II, 18.

²⁶⁴ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 188.

²⁶⁵ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 156, 166.

²⁶⁶ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 66, 257.

²⁶⁷ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 235; XX, 77.

²⁶⁸ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 67.

²⁶⁹ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 297.

²⁷⁰ Konevî, *Hâşiyeye*, I, 155.

Konevî'nin hâşiyesindeki kaynak kullanımı dönemindeki telif tarzıyla uygun bir görüntü arz etmektedir. Alıntı yaparken belli bir yöntemi takip ettiği söylenemez. Kimi zaman naklettiği görüşün sahibinin ismini zikredip eserini zikretmemiş, kimi zaman sadece eser ismini vermiştir. “Seyyid Şerif Şerhu'l-Mevâkıf'ta şöyle dedi” örneğinde olduğu gibi hem müellif hem eser ismini zikredebildiği gibi ikisini de zikretmeyip sadece “kîle” diyerek alıntılama yaptığı da vakidir. Konevî bazı görüşleri kişilere değil “muhaşşiler” (Erbâbü'l-havâşi), “bazı faziletli kimseler”(bazu'l-efâdıl), “dileiler” (erbâbu'l-lugâ), “Hanefî mezhebi” (Hanefiyye), “Kerrâmiye mezhebi” (Kerrâmiyye) örneklerinde olduğu gibi gruplara da nispet etmiştir. Şayet naklettiği görüş kendi müntesibi olduğu bir cemaate aitse “bize göre” (‘indenâ) yahut “Ebu Mansûr'un cemaati olarak biz” (*nahnu me'âşiri'l-Îmâm Ebî Mansûr*) şeklinde itikadî mezhebini izhar edecek şekilde görüşü nakletmiştir. Konevî bazen alıntılama yapıp alıntının nerede bittiğine “inteha” diyerek işaret etmiştir. Ancak alıntı yapıp bu ifadeye yer vermediği yerler de vardır. Bu kısımlarda alıntının nerede bitip Konevî metninin nerede başladığını tespit etmek zorlaşmaktadır.

Konevî aktardığı görüşlerin kendisini ilgilendiren kısmını nakletme yolunu tercih etmiştir. Bazen okuyucunun meseleyi bildiği varsayılarak tartışmaların az bir kısmına yer verilmesi de Konevî hâşiyesinin tek başına okunup anlaşılmasını zorlaştıran bir özelliktir.

2.4. Muhtevası, Üslubu ve Yöntemi

Konevî hâşiyesinin değeri ve varsa özgün taraflarının açığa çıkarılması eserin muhteva ve yöntem özelliklerinin belirlenmesine bağlıdır. Böylelikle Konevî'nin kendi zamanına kadar yüzlerce şerh-hâşiye yazılmış bir esere yirmi seneden fazla bir sürede hacimli bir şerh yazma gerekçesi de ortaya çıkacaktır.

Envâr metni karşısında Konevî hâşiyesinin temelde üç fonksiyonu icrâ ettiği söylenebilir: Tavzîh, tahkik ve ikmâl. Hâşiye aşamalı bir yorum yöntemiyle ana metni ele alarak bu fonksiyonları icrâ etmiş ve nihâi kertede metni daha üst bir seviyeye çıkarmıştır. Ana metnin şerh edilmesi noktasında temel hedef musannifin ibaredeki kastının ortaya konulmasıdır. Konevî musannifin muradının tayinine ibarelerin yapısal çözümlemesiyle başlamaktadır. Bu çözümleme de ilk olarak kelime düzeyinde daha

sonra cümle düzeyinde gerçekleşmektedir. Konevî musannifin metninde geçen kelimelerden -gerekli gördüklerinin- okunuşlarına yer vermekte²⁷¹ ve şayet farklı okunuş ihtimalleri varsa onları zikredip aralarında tercihte bulunmaktadır.²⁷² Açıklamak istediği kelimelerin önce kök, vezin, çoğulluk gibi sarfî özelliklerini belirtip bunların manaya tesirini izah etmektedir.²⁷³ Daha sonra sözlük anlamlarını vermekte²⁷⁴ ve kelime farklı anlamlara muhtemelse musannifin bu anlamlardan hangisini kastettiğini belirtmektedir.²⁷⁵ Bu noktadaki açıklamalarını desteklemek için zaman zaman ayet, hadis ve Arap şiirinden ilgili kelimenin kullanımına şahitler getirmektedir.²⁷⁶ Konevî ibarede yer alan ıstılahlar, kişi, mezhep ve kabile adlarına dair de açıklama yapmakta ve açıklanmamış garip bir lafız kalmamasına dikkat etmektedir.²⁷⁷ Konevî'nin kelime düzeyindeki çözümlemesinde farklı yazma nüshalara da sık sık başvurup nüshalardaki farklara dikkat çektiği görülmektedir.²⁷⁸

Dilsel çözümlemenin ikinci aşaması musannifin ibarelerinin gramatik ve belagî çözümlenmesidir. Bu aşamada Konevî cümlelerin kuruluş özelliklerine dikkat çekerek irâbını yapmakta,²⁷⁹ metnin zihinde soru bırakmayacak şekilde okuyucuya ulaştırılması için ifadedeki müphemlikleri ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Bu noktada onun cümle içindeki harflerin cümleye kattığı anlamlarını izâh,²⁸⁰ atıfların hangi kelime yahut ibareye olduğunun belirlenmesi²⁸¹ ve zamirlerin merciinin tayini gibi hususları önemseydiği görülmektedir.²⁸² Konevî musannifin cümleyi niçin başka şekilde kurmadığı sorusuyla da ilgilenmekte ve musannifin cümledeki tercihlerinin sebebine işaret etmektedir.²⁸³ Bu bağlamda musannifin yaptığı takdim-tehirler²⁸⁴ ve temrîz sîgasını kullanımı Konevî'nin sık sık dikkat çektiği hususlardandır.²⁸⁵ Beyzâvî'nin *Envâr*'da kullandığı belâgî üslubun çözümlenmesi de Konevî hâşiyesinin ibarenin doğru

²⁷¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 121, 125.

²⁷² Konevî, *Hâşiye*, I, 125.

²⁷³ Konevî, *Hâşiye*, II, 49, 52, 88, 134,

²⁷⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 27, 30, 32, 33, 125, 154; II, 81, 148.

²⁷⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 32, 57.

²⁷⁶ Konevî, *Hâşiye*, II, 71, 79, 124, 149.

²⁷⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 70, 131, 229, 299, 307; II, 109, 146.

²⁷⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 25, 28, 35, 37, 41, 44, 67, 69, 92, 102, 139, 130, 134, 147; II, 47; XX, 413.

²⁷⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 30, 102, 103, 139; II, 144.

²⁸⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 31, 41, 128.

²⁸¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 148; II, 132.

²⁸² Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 28, 33, 121, 373; II, 112.

²⁸³ Konevî, *Hâşiye*, I, 31.

²⁸⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 34, 123.

²⁸⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 122, 123, 137; II, 73, 79.

anlaşılması noktasında icra ettiği bir fonksiyondur.²⁸⁶ Böylelikle Konevî *Envâr*'ın ibarelerini -muhteva açıklamasından önce- dilsel düzeyde çözümleyerek okuyucunun musannifin muradını yanlış anlamasının önüne geçmiş olmaktadır.

Derin manaları veciz bir üslupla ifade etmesiyle meşhur olan *Envâr* metninin dilsel çözümlenmesinden sonra Konevî muhtevaya odaklanarak musannifin neyi niçin söylediğini izâh etmektedir.²⁸⁷ İbarenin taşıyabileceği muhtemel manaları zikreden Konevî bunlardan hangisinin musannifin maksadı olabileceğini tayin etmektedir. Bu aşamada Konevî hâşiyesinin en karakteristik özelliği *Envâr* metninden istifade tarzında kendisini göstermektedir. Konevî ibarelerin anlamlarını ortaya koyarken ana metnin bütünselliğini dikkate almakta ve ibarelerin anlamını musannifin başka kısımlardaki açıklamalarında bulmakta yahut kendi yorumlarını onlarla desteklemektedir. Konevî bu yöneme sık sık başvurmaktadır.²⁸⁸ Söz gelimi musannifin Nebe sûresindeki ibarelerini izâh ederken onun Bakara sûresindeki açıklamalarını referans göstermekte,²⁸⁹ Bakara sûresinde de Furkan sûresindeki açıklamalarına işaret etmektedir.²⁹⁰ Konevî bu yöntemle bir yandan kendi yorumlarını sağlama almakta diğer taraftan da okuyucuya musannifin görüşünü daha bütüncül olarak görme imkânı sunmaktadır. Zira gerek tefsirlerin gerek tefsir şerhlerinin Kur'ân tertibini esas alması bu bütüncül bakışı zorlaştırmaktadır. Konevî bu bütünselliği yakalayamayıp musannifin diğer açıklamalarından habersizce yapılan yorumları da eleştirmektedir.²⁹¹ Bu şekilde musannifin görüşlerinin tutarlılığının sağlamasını yaptığı da söylenebilir. Hâşiyenin bu özelliği Konevî'nin *Envâr* metnine vukufiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Musannifin maksadını ortaya koymayı amaçlayan Konevî metnin tespit edilmesi güç işaret ve imâlarını da ortaya çıkarır.²⁹² Bu noktada o, musannifin ne dediği kadar ne demediğini de önemser.²⁹³ Anlamı yakalamada metinde yer almayan unsurları da araştıran Konevî bu sayede okuyucunun ibareye daha geniş perspektiften bakmasını sağlar. Beyzâvî'nin ifade ettiği görüşlerin izini sürerek kaynaklarını tespit etmesi,²⁹⁴ ana

²⁸⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 31, 35, 92, 123, 139, 154; II, 46; XX, 271.

²⁸⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 25, 115, 116, 157; XX, 225.

²⁸⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 25, 30, 31, 32, 39, 96, 109, 123, 125, 154, 172, 264, 267; II, 84, 125.

²⁸⁹ Konevî, *Hâşiye*, XX, 19.

²⁹⁰ Konevî, *Hâşiye*, II, 88.

²⁹¹ Konevî, *Hâşiye*, II, 32.

²⁹² Konevî, *Hâşiye*, I, 34, 119, 136; XX, 25, 296.

²⁹³ Konevî, *Hâşiye*, I, 34; II, 36.

²⁹⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 294; II, 14, 16, 125; XX, 47, 57, 127, 319.

metindeki isimsiz bazı nakillerin kime ait olduğunu belirlemesi,²⁹⁵ musannifin tercih sebeplerini açıklaması²⁹⁶ ve sözün muhatabının kim olduğunu belirlemesi²⁹⁷ bu açıdan kıymeti haizdir. Metin içinde yer alan şiir ve mesellerin açıklanarak bunların istişhat yönünün belirlenmesi ve getirilen örneklerin konuyla bağlantısının kurulmasıyla birlikte Konevî musannifin ibaresini okuyucuya açık bir şekilde sunmuş olmaktadır.²⁹⁸

Konevî ana metnin söyledikleri ve söylemediklerinden hareketle tayin etmeye çalıştığı muradı “kast ediyor” (يعني) ve “musannifin muradı/kastettiği” (مراد المصنف) gibi ifadelerle tasrih etmektedir.²⁹⁹ Bununla birlikte ibareler farklı anlam ihtimallerini barındırıyorsa bunlara da işaret ederek kendi tercihini gerekçeleriyle birlikte ortaya koymakta,³⁰⁰ ibarenin hangi anlama gelemeyeceğinin de altını çizmektedir.³⁰¹ Konevî’nin bu noktadaki tercihlerinde metnin bütününe dikkate aldığı görülmektedir.³⁰²

Ana metindeki açıklamaların tahkik yöntemiyle ele alındığı yerler Konevî’nin ilmî dirayetini yansıtmaları açısından son derece önemlidir. Konevî bu kısımlarda bir yandan metni dil ve içerik açısından kusursuzlaştırmaya çalışırken öbür yandan konuyla ilgili farklı görüşleri nakledip değerlendirerek tartışmayı derinleştirmektedir. Okuyucuya daha geniş bir perspektif imkânı sunan bu görüşlerin başında kuşkusuz Zemahşerî’ninkiler gelmektedir. Konevî’nin *el-Keşşâf*’tan istifadesi hâşiyesinin temel hususiyetlerindendir. Konevî Zemahşerî ve Beyzâvî’den “eş-Şeyhayn” diye bahsetmekte ve iki musannifin görüşlerini birlikte değerlendirmektedir. Bu noktada *el-Keşşâf*’ın *Envâr*’ın temel kaynaklarından olmasının etkisi büyüktür. Konevî sık sık Zemahşerî’nin görüşlerine yer vermiş,³⁰³ Beyzâvî’nin Zemahşerî’yi takip ettiği, ona cevap verdiği ve ondan farklılaştığı noktalara dikkat çekmiş³⁰⁴ ve bunun sebeplerini izâh ederek dilsel yapı ve içerik açısından iki müfessir arasında tercihlerde bulunmuştur.³⁰⁵ Bu noktada şârihin taassupla hareket etmediği, kimi zaman Beyzâvî’nin

²⁹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 103, 106, 122; II, 148.

²⁹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 126, 127.

²⁹⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 116, 118; II, 108.

²⁹⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 128, 131; II, 89, 132, 135.

²⁹⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 115, 117; II, 108, 133, 137.

³⁰⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 104, 131, 136.

³⁰¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 30; XX, 252.

³⁰² Konevî, *Hâşiye*, I, 131.

³⁰³ Konevî, *Hâşiye*, I, 25, 28.

³⁰⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 52, 62, 63, 70, 81, 89, 90, 98, 100, 114, 116, 121, 122, 123, 139, 155, 341, 518; II, 77; XX, 62, 256, 266, 299, 389.

³⁰⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 122, 201, 226, 268, 284; II, 13, 87, 120; XX, 19, 338.

görüşlerini tercih ederken kimi zaman *el-Keşşâf*'ı öne çıkarmasından anlaşılmaktadır. Konevî aynı zamanda problemleri gördüğü için tercih etmediği görüşün işkâlden nasıl kurtarılacağına dair de açıklamalarda bulunmuştur.³⁰⁶ Konevî'nin metinleri bu şekilde paralel bir okumayla takip etmesi iki büyük tefsir eseri arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak bakımından önemlidir. Bu okuma aynı zamanda Beyzâvî'nin görüşlerinin kaynağının ve muhatabının tespit edilerek mananın vuzuhâ kavuşturulması bağlamında da değerlendirilebilir.

Konevî musannifin argümanlarını örneklendirme, ayet, hadis ve şiir benzeri kaynaklarla delillendirme gibi yollarla ana metni ikmâl etmiştir.³⁰⁷ Bunlara ilaveten onun ana metnin ibareleri ve muhtevasına getirdiği eleştiriler de metni kusursuzlaştırma çabası olarak okunabilir. Konevî'nin musannife tevcih ettiği eleştirilerin ekseriyetinin ibareyi mükemmelleştirme amacına matuf olduğu görülür. “Şöyle söyleseydi daha iyi olurdu”, “Böyle ifade etseydi eleştirilerden kurtulurdu”, “Böyle söyleseydi daha açık ve özet bir şekilde ifade etmiş olurdu” şeklinde genellikle ifade ediş tarzına yönelik eleştirilere Konevî hâşiyesinde sıklıkla rastlanır.³⁰⁸ Konevî musannifin ibarelerinin tashihi noktasında en titiz olan *Envâr* şârihlerindendir. O, musannifin tercihlerini eleştirip argümanlarının geçersizliğini ortaya koysa da bu tarz tenkitler ifade ediliş tarzına yönelttiği eleştirilerin yanında sayıca daha azdır.³⁰⁹ Beyzâvî'ye yöneltilecek yahut yöneltilebilecek eleştirileri de değerlendiren³¹⁰ Konevî'nin zaman zaman “Belki musannifin başka bir delili vardır” gibi ifadelerle musannifin açıklamalarını temize çıkarma çabası içine girdiği de olmuştur.³¹¹ Bu ve benzeri sebeplerden Konevî'nin musannife karşı tutumu Şihâb'a kıyasla “teslimiyetçi bir tutum” olarak değerlendirilmiş ve onun İstanbul ilmiyesinde olması da buna gerekçe olarak gösterilmiştir.³¹² Beyzâvî'ye getirdiği eleştiriler ve ona muhalif olarak ifade ettiği görüşleri dikkate alındığında Konevî'nin tam bir teslimiyet içinde olmadığı açığa çıkacaktır.³¹³ Bununla

³⁰⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 95, 112, 122, 251.

³⁰⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 61, II, 46, 71, 117; XX, 230, 245.

³⁰⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 31, 37, 42, 92, 93, 123, 124, 126, 127, 129, 132, 136, 138, 153; II, 26, 46, 121; XX, 55, 285.

³⁰⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 93, 146, 147, 426; II, 31, 123; XX, 57.

³¹⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 28, 82, 128, 135; II, 9, 25, 29, 121, 123, 135, 140.

³¹¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 44, 128.

³¹² Uzun, *İslam Tefsir Gelenğinde Muhalefet ve Eleştiri*, s. 94-95.

³¹³ Konevî, *Hâşiye*, I, 93, 111, 135, 146.

birlikte onun musannif haricindeki âlimleri özellikle şârih ve muhaşşîleri eleştirme noktasında daha rahat olduğu ve daha sert bir üslup kullandığı da görülmektedir.

Ana metnin anlaşılması noktasında yahut ana metinden hareketle uç veren yeni tartışmalar hakkında şerh ve hâşiyelerde yer alan görüşler Konevî hâşiyesinde önemli bir yer tutmaktadır. Konevî bu görüşleri naklederken seçici davranmış ve gerekli gördüklerine eserinde yer vermiştir. Naklettiği görüşleri de ekseriyetle kendi değerlendirmeleriyle birlikte okuyucuya sunmuştur.³¹⁴ Eserin özgün tarafları olarak görebileceğimiz bu değerlendirmeler Konevî'nin ilmî dirayeti ve tartışma kabiliyetini göstermesi açısından önemi haizdir. Konevî naklettiği görüşleri adâbu'l-bahs ve'l-münâzara ilmi kaideleri çerçevesinde değerlendirmiştir.³¹⁵ Problemli görüşlere “fihi nazar”,³¹⁶ “manzûrun fihi”³¹⁷, “felâ yesıhhu”³¹⁸ “yeridu aleyh”,³¹⁹ “zaîf”,³²⁰ “ba'id”³²¹ ve “sehîf”³²² gibi ifadelerle dikkat çeken Konevî³²³ bu görüşlerin ne şekilde işkalden arındırılabilceğini de göstermiştir.³²⁴ Bu görüşlere yöneltilebilecek muhtemel eleştirileri de zikrederek onlara cevap vermiştir.³²⁵

Şerhlerde cârî olan tartışmalarda hakem rolü oynayan Konevî³²⁶ kendi tercihlerini de gerekçeleriyle birlikte izah etmiştir.³²⁷ “Fenkâle” üslubuyla kendi görüşüne yöneltilebilecek eleştirilere cevap vermiş ve bu şekilde tercihinin sağlamlığını ortaya koymuştur.³²⁸ Konevî tartışmalı hususlarda kendinden önceki şârihlerin zikretmediği ve tartışmanın sonucunu etkileyebilecek yeni görüşler serdetmiş ve öncekilerin bu noktaları kaçırdığını vurgulamıştır.³²⁹ O, *Envâr*'da tefsir edilmeyen bazı ayetleri de tefsir ederek ana metni ikmâl etmiştir.³³⁰

³¹⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 51, 117, 120, 272, 277, 278; II, 130.

³¹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 77, 129, 309; II, 43, 50; II, 23, 25.

³¹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 115.

³¹⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 125.

³¹⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 76.

³¹⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 126.

³²⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 34, 84, 121; II, 34, 36, 110.

³²¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 26, 134; II, 101.

³²² Konevî, *Hâşiye*, I, 84, 117.

³²³ Konevî, *Hâşiye*, I, 115, 121, 119, 133, 370, 388, 404.

³²⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 84, 122, 123, 124, 253; II, 7, 44, 94.

³²⁵ Konevî, *Hâşiye*, II, 74.

³²⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 72, 73, 117, 125, 139, 277; XX, 290, 319.

³²⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 60, 86, 94, 115, 116, 117, 129, 311; II, 23, 43, 130; XX, 380.

³²⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 33, 115, 124, 130.

³²⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 32, 270, 515; XX, 79, 80, 279.

³³⁰ Bu tefsirlerin bazıları için bk. Konevî, *Hâşiye*, II, 116; XX, 17, 59, 137, 263, 280, 287.

Konevî, *Envâr*'da ayetlerin tefsiri sadedinde temas edilen kelâmî, belagî, fikhî ve lügavî meseleleri ilgili ilimlerin kaynaklarına başvurarak şerh ve tahkik etmiştir. Onun bu meseleleri ele alış tarzında ilmî ilgi ve yönelimlerinin izlerini takip etmek mümkündür. Söz gelimi kelam alanında müstakil risâleler kaleme alan Konevî'nin tefsir hâşiyesinde kelâmî meseleler de geniş ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.³³¹ Zemahşerî Mutezilî, Beyzâvî Eş'arî, kendisi ise Mâtûrîdî olduğu için Konevî ilgili tartışmalarda bu üç mezhebin görüşlerini farklılıklarıyla birlikte göz önünde bulundurmıştır.³³² Kerrâmîyye ve Hâricîyye gibi mezheplerin görüşlerine de yer veren³³³ Konevî müfessirlerin görüşlerinin kelâmî mezhepleriyle bağlantısına da dikkat çekmiştir.³³⁴

Musannifin ve muhaşşinin fikhî mezheplerinin de farklı olması Konevî hâşiyesini kaynaklar ve meselelerin ele alınışı noktasında zenginleştirmiştir. Konevî usûl ve fûrûya taalluk eden meselelerde hem Hanefî hem de Şâfî mezheplerinin kaynaklarına başvurarak görüşleri izah etmiş³³⁵ ve herhangi bir mezhebî taassuba düşmeden kendi tercihlerini belirtmiştir.³³⁶ Musannif usulle alakalı bir konuda kendi görüşünü söyleyip diğer görüşleri zikretmemişse Konevî o konuyla ilgili diğer görüşleri ve tartışmaları naklederek okuyucuya daha geniş bir perspektiften meseleleri değerlendirmeye imkânı sunmuştur.³³⁷

Konevî hadis kaynaklarından da aktif bir şekilde istifade etmiştir. Metinde geçen hadislerin tahririni yapma ve sıhhat derecelerini belirleme Konevî hâşiyesinin önemli fonksiyonlarından. Konevî musannifin zikrettiği hadisleri hadis alimlerinin görüşlerinden de istifadeyle metin ve senet itibarıyla tetkik etmiştir.³³⁸ Özellikle sûre sonlarında zikredilen sûre faziletlerine dair rivayetleri değerlendirmiş³³⁹ ve uydurma hadislere eserinde yer veren Beyzâvî'yi ve Ebussuûd gibi müfessirleri eleştirmiştir.³⁴⁰ Belâgatle ilgili konuların da detaylı bir şekilde ele alındığı hâşiyede³⁴¹ felsefe ise dilsel

³³¹ Bunun bazı örnekleri için bk. Konevî, *Hâşiye*, II, 38-42, 61-65, 109, 140, 143-146.

³³² Konevî, *Hâşiye*, II, 61-65; XX, 127, 257.

³³³ Konevî, *Hâşiye*, I, 448, 457; II, 133; XX, 41.

³³⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 145; II, 114.

³³⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 69, 70, 73, 74, 137, 295; II, 9, 15; XX, 225, 309.

³³⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 75.

³³⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 76.

³³⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 72, 74, 75, 93, 186, 294, 295, 300, 301, 371, 399, 436; XX, 20, 363, 424.

³³⁹ Konevî, *Hâşiye*, XX, 176, 196, 285.

³⁴⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 297.

³⁴¹ Temsil gücü yüksek bir örnek için bk. Konevî, *Hâşiye*, II, 47-49.

ve şer'î meselelerde kendisine itibar edilemeyeceği gerekçesiyle dışarıda bırakılmış ve filozoflar zaman zaman eleştirilmiştir.³⁴²

Ders notlarının bir araya gelmesiyle vücut bulan Konevî hâşiyesinde şârihin pedagojik bir yaklaşımı da olduğu görülmektedir. Bahse konu olan karmaşık konuları örneklendirerek açıklaması,³⁴³ zikrettiği görüşleri özetleyerek sonuçlarına işaret etmesi³⁴⁴ ve akla gelebilecek sorulara cevap vermesi³⁴⁵ okuyucunun meseleleri daha rahat kavraması noktasında takip ettiği anlatım yöntemleridir. Okuyucuya “sen” diye hitap ederek öğütler veren³⁴⁶ Konevî'nin musannıfın üslup özelliklerine dikkat çekmesi de okuyucunun ana metni daha rahat anlaması adına önem verdiği hususlardandır.³⁴⁷ Onun okuyucuyu daha detaylı bilgiler için farklı kaynaklara yönlendirmesi de aynı amaca mâtuf görünmektedir.³⁴⁸

Bu başlık altında söz konusu hâşiyenin üslup, muhteva ve yöntemi hakkında genel bilgiler verildi. Son bölümde hâşiyenin şimdiye kadar değinilen hususiyetleri Konevî'nin besmeledeki lafzatullah tefsirine yönelik şerhi üzerinden örneklendirilecektir.

³⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 152, 157; II, 70.

³⁴³ Konevî, *Hâşiye*, I, 130, 134.

³⁴⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 40, 115, 116, 127, 129, 151, 161; II, 39, 48.

³⁴⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 122.

³⁴⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 30, 35, 42, 80, 121, 138, 154; II, 32; XX, 266.

³⁴⁷ Konevî, *Hâşiye*, II, 118; XX, 27, 319.

³⁴⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 59; XX, 127, 250.

İKİNCİ BÖLÜM

TEFSİR GELENEĞİNDE LAFZATULLAH TEFSİRİ

1. Beyzâvî Öncesi Klasik Tefsirlerde Lafzatullah Tefsiri

“Allah” lafzı lugatler, esmâ-i hüsnâ literatürü ve akâid kitapları gibi farklı ilim dallarına ait eserlerde ele alınmış,³⁴⁹ tefsir eserlerinde ise ilk defa Besmele tefsirinde lafzatullahla dair açıklamalarda bulunulmuştur. Müfessirler “Allah” lafzını etimolojik ve morfolojik olarak incelemişler ve temelde bu lafzın nasıl bir kökene sahip olduğunu tartışmışlardır. Bu noktada lafzın herhangi bir asılla ilişkili olmayan câmid bir yapıda olduğu görüşü ve belli bir manadan türediği görüşü ön plana çıkmıştır. Lafzın Arapça olmayıp başka bir dilden nakledildiği şeklinde bir görüş de zikredilmiş ancak müfessirlerden hiçbiri bu görüşün doğruluğunu kabul etmemiştir. Lafzın türemiş olduğunu söyleyenler de hangi asıldan ve nasıl türetildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Türetilen kökün anlamı ve bunun Allah’ın sıfatları ile ilgisi de müfessirlerin ele aldığı başka bir konu olmuştur. Bunlara ilaveten bazı âlimler lafzatullahın yazılışı ve okunuşu gibi meselelere de eserlerinde yer vermiştir. Tezin bu bölümünde, zikredilen konular müfessirlerin kullandıkları kavramlar korunarak deskriptif yöntemle ele alınacaktır. Tefsirlerde geçen “iştikâk, alem, vasıf” gibi kavramlardan neyin kastedildiği sorusunun cevabı ise bir sonraki bölümde, Beyzâvî şerh-hâşiye literatüründe hususen Konevî’nin hâşiyesinde aranacaktır.

³⁴⁹ Bunun bazı örnekleri için bk. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 3. bs., Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988, II, 195-196; Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hendâvî, Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 2003, I, 82; Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah tacü’l-luga ve sıhahî’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Kâhire: Matabiu Dâru’l-kitabî’l-Arabî, h. 1377, s. 2223; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mur’ib, Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsî’l-Arabî, VI, 222-224; Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl Zeccac, *Tefsiru esmâillahi’l-hüsna*, thk. Ahmed Yusuf Dekkak, Dımaşk: Dâru’l-Me’mun li’t-türâs, 1979, s. 25-26; Ebû’l-Kâsım Abdurrahman b. İshak Zeccâcî, *İştikaku esmâillah*, thk. Abdülhüseyn Mübarek, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1986, 23-32; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Kitâbu esmâillahi ve sıfâtihî*, thk. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd, y.y.: Dârü’s-şühedâ, t.y., I, 138-143; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Maksâdü’l-esnâ fi şerhi esmâillahi’l-hüsna*, Dımaşk: Matbâatü’s-sabâh, 1999, s.45; Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatib er-Râzî, *Levâmiü’l-beyyinâti şerhi esmâillahi teâla ve’s-sıfat*, Mısır: el-Matbâatü’s-şerefiyye, h. 1323, s. 79-101.

Tefsir literatüründe besmeledeki lafzatullahın ele alınışı kronolojik bir okumaya tabi tutulduğunda konuyla ilgili ilk açıklamaların Taberî'nin tefsirinde olduğu görülür. Mukatil b. Süleyman,³⁵⁰ Ferrâ,³⁵¹ Ebû Ubeyde,³⁵² Ahfeş,³⁵³ ve Mâtürîdî³⁵⁴ gibi erken dönem müfessirleri bu kısımda lafzatullahı dair herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Buna karşın Beyzâvî'ye kadar olan süreçte, Taberî, İbn Ebû Hâtîm³⁵⁵ Semerkandî, Sa'lebî, Vâhidî, Begavî, Zemahşerî, İbn Atıyye, Râzî ve Kurtubî gibi öne çıkan müfessirler besmeleyi tefsir ederken lafzatullahı dair açıklamalarda bulunmuşlardır. (Bk. Tablo 1)

Lafzatullah başlığı altında klasik tefsirlerde gündeme getirilen temel sorunun lafzın kökenine dair olduğu belirtilmişti. Tefsirlerin tamamına yakınında bu konuda iki görüş olduğu ve lafzatullahın türemiş bir isim olduğu görüşünün daha yaygın olduğu söylenmiştir.³⁵⁶ Bununla birlikte Ebu'l Leys es-Semerkandî, Sa'lebî ve Fahreddin er-Râzî'ye göre lafzatullah başka bir kökten türetilmemiş, bir alem olarak bu şekilde vaz' edilmiştir. Semerkandî bu görüşü Kisâ'î'ye (ö. 189/805) ve Muhammed b. el-Hasen'e (ö. 189/805) nisbet ederken³⁵⁷ Râzî de bu görüşün Hâlîl'in (ö. 175/791), Sibeveyhi'nin (ö. 180/796), usulcülerin ve fakihlerin çoğunun görüşü olduğunu belirtmektedir.³⁵⁸ İlâveten Râzî lafzatullahın alem olmasının aklî delillerine de yer vermektedir. Lafzatullahın müştak bir isim olması durumunda, o ismin altına pekçok ferdin girmesinin mümkün

³⁵⁰ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahake, Beyrut; Müessesetu Tarihü'l-Arabî, t.y., I, 35.

³⁵¹ Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meâni'l Kurân*, Beyrut: Alimu'l Kütüb, 1983.

³⁵² Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Temimî, *Mecazü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin, Kahire: Muhammed Sami Emin el-Hancı, 1954, I, 20.

³⁵³ Ebû'l-Hasen Saïd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Kara, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990, I, 3-7.

³⁵⁴ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilatu'l Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005, I, 5-14.

³⁵⁵ İbn Ebû Hatim, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Esat Muhammed Tayyib, Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997, I, 25.

³⁵⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut, Dârû'l kütübü'l-ilmiyye, t.y., I, 50-51; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcut ve dğr. Beyrut: Dârû'l kütübü'l-ilmiyye, 1994, I, 63-64; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Selman Müslim el-Hareş ve dğr., Riyad: Dâru Tıybe, h.1409, I, 50; Muhammed Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdîrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (İbn Atıyye), *el-Muharreru'l-veciz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed, Beyrut: Dârû'l kütübü'l-ilmiyye, 2001, I, 63; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2006, I, 157.

³⁵⁷ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve dğr. Beyrut: Dârû'l kütübü'l-ilmiyye, 1993, I, 76.

³⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I, 162.

olacağını düşünen Râzî'ye göre bu durumda “lâ ilâhe illallah” demek tevhidî ifade etmeyeceği gibi هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا “O’nun adını almaya lâyık başka birini biliyor musun?”³⁵⁹ ayetinin manası da sahih olmaz. O halde lafzatullahın müştak olması düşünülemez. Yine, her zatın sıfatlarını taşıyacak bir isme ihtiyacı olmasından hareketle “Allah” lafzının mürtecel alem olduğu Râzî tarafından vurgulanmıştır.³⁶⁰

Lafzatullahın herhangi bir kökten türemediği görüşü, bu görüşü savunmayan müfessirler tarafından da farklı isimlere nisbet edilmiştir. Vâhidî, mezkur görüşü Halîl ve Ahmed b. Keysan’a (ö. 320/932 [?]) nisbet ederken,³⁶¹ Begavî Halîl’e,³⁶² Kurtubî ise, Şafî (ö. 204/820), Hattâbî (ö. 388/998) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi âlimlere nisbet etmektedir. Kurtubî’nin naklettiğine göre mezkur görüş, lafzatullahın başındaki elif-lâmı tarif edatı olarak değil, kelimenin aslından kabul eder. Hattabî, lafzatullahın başına nidâ harfinin getirilebiliyor olmasını buna delil olarak gösterir. Harf-i târif ve nidâ edatı bir araya gelemeyeceği için lafzatullahın başındaki elif-lâm da kelimenin aslından olmaktadır.³⁶³

Lafzatullahın müştak bir isim olduğu görüşü ise Taberî’den itibaren pekçok müfessir tarafından dile getirilmiştir. Taberî ve Zemahşerî bu görüşte olduklarını beyan ederken diğer müfessirler bu görüşü başkalarının görüşü olarak nakletmişlerdir. (Bk. Tablo 2)

Lafzatullahın kökeni konusunda en yaygın görüş onun aslının “el-ilâh” kelimesi olduğudur. Müfessirler bu kelimeyi de farklı kök manaları ile ilişkilendirmişlerdir. Tefsirlerde lafzatullahın kökeni ile ilişkilendirilen dört temel fiil olduğu görülür:

1. E-le-he/ ye’-le-hu/ ilâheten إلهة، يألله،
2. E-li-he/ ye’-le-hu/ ilâheten إلهة، يألله،
3. Ve-li-he/ yev-le-hu/ velhen ولها، يولله،
4. Lâ-he/ ye-lî-hu/ leyhen ليها، يلله،

Allah lafzının “el-ilâh” kelimesinden türediği görüşünde olan Taberî’ye göre bu kelime kulluk etti manasındaki “e-le-he” fiilinden türemiştir. Allah lafzı da tüm

³⁵⁹ Meryem, 19/65.

³⁶⁰ Râzî, *Meḡâṭihu’l-gayb*, I, 162-170.

³⁶¹ Vâhidî, *el-Vasîṭ*, I, 64.

³⁶² Begavî, *Mealimu’t-tenzîl*, I, 50.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 159.

mahlukatın kendisine kulluk ettiği zâtın ismidir.³⁶⁴ Arapların, uluhiyet kelimesini bu şekilde anladığı noktasında her hangi bir hilaf olmadığını belirten Taberî sözünü desteklemek için Rü'be b. Accâc'ın (ö. 145/762) şu şiirini zikreder:

لله در الغانيات المده سبّحن واسترجعن من تألهي

Taberî şiirde geçen “teellüh” kelimesinin aslının “e-le-he” olduğunu, onun da kulluk etti manasına geldiğini söylemektedir.³⁶⁵ Ulûhiyet ve ubûdiyet arasında böyle bir mana ilişkisini delillendirmek için *Câmiu'l-Beyân*'da farklı rivayetlere de yer verilmiştir. Bu anlamda zikredilen temel rivayet, İbn Abbas ve Mücahid'in Âraf Suresi 127. ayetini “ve yezerake ve ilâheteke” (ويذكر وإلهتك) olarak okuduktan sonra “ilâheteke” kelimesini “senin kulluğunu” şeklinde anlamalarını ifade eden nakildir.³⁶⁶

Taberî sonrasında müfessirlerin genel olarak bu şablonu esas aldığı, onu detaylandırdıkları görülür. Nitekim, Sa'lebî, Mâverdî, Vâhidî ve İbn Atıyye de lafzatullah'a köken olarak gösterilen “e-le-he” kelimesini kulluk etmek manası ile ilişkilendirmişler, buna delil olarak da Tâberî'nin zikrettiği şiiri ve İbn Abbas rivayetini nakletmişlerdir.³⁶⁷ Begavî ve Kurtubî kulluk etti manası ile birlikte İbn Abbas rivayetini zikretmişlerdir.³⁶⁸ Râzî ise şiire ve rivayete yer vermeksizin kulluk etme manasını nakletmiştir.³⁶⁹

Lafzatullahın aslı olarak gösterilen “ilâh” kelimesinin kulluk fiili ile mi yoksa kulluğun istihkâkı ile mi ilgili olduğu noktasında da müfessirler arasında ihtilaf vardır. Tefsir eserleri içinde bu konuda ilk açıklamalar *en-Nüket ve'l-uyûn*'da görülür. Mâverdî, lafzatullahın (yahut aslının) kulluk etme fiilinden müştak olması durumunda ilâhlığın Hak Teâlâ'nın kadîm bir sıfatı olamayacağına dikkat çekmektedir. Zira kulların yaratılışı hâdistir. Yine bu görüşün doğru kabul edilmesi durumunda Hristiyanlar kendisine kulluk ettiği için Hz. İsa'nın, müşrikler kendilerine tapındıkları için de putların “ilâh” olarak isimlendirilmeleri gerekirdi. Ancak Mâverdî'ye göre doğru olan lafzın kulluğun istihkâkı manasından türemiş olmasıdır ki Hak Teâlâ ezelde de kulluk

³⁶⁴ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et- Türkî, y.y.: Dâru Hicr, t.y., I, 121.

³⁶⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, I, 122.

³⁶⁶ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, I, 122.

³⁶⁷ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 50-51; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 63-64; İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, I, 63.

³⁶⁸ Begavî, *Mealimu't-tenzil*, I, 50; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 157.

³⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I, 164.

edilmeye layık olduğundan bu, O'nun zâtî sıfatlarından olmuş olur.³⁷⁰ Vâhidî ve Begavî de bu kelimenin kulluğun istihkakı manasından türemiş olduğunu söylemektedir.³⁷¹

Bu tartışma *el-Keşşâf*'ta “el-ilâh” lafzının cins isim olması şeklinde ifade bulunmaktadır. Zemahşerî'ye göre “el-ilâh” lafzı cins isim olup hak batıl bakılmaksızın her türlü kulluk edilen için kullanılmakla bereber daha sonra hak ma'bûd için kullanılması yaygınlaşmıştır. Bu durum, “en-necm” kelimesinin önceleri tüm yıldızlar için kullanılırken daha sonra Süreyya yıldızı için kullanılması; “es-sene” kelimesinin özellikle kıtlık yılı için kullanılması, “el-beyt” kelimesinin Kâbe için kullanılması gibidir. Bununla birlikte Zemahşerî, “el-ilâh” kelimesinden türetilen lafzatullahın yalnızca Hak ma'bûd için kullanıldığının altını çizmektedir.³⁷² Râzî ise konuyla ilgili her iki görüşü de eleştirmiştir. Ona göre mab'ûda ilâh demek -Mâverdî'nin de belirttiği gibi- Hak Teâlâ'nın ezelde ilâhlık vasfını haiz olmadığını söylemek demektir. İlâhın mâ'bud olmayı hak eden olduğunu söyleyen görüş de ona göre hatalıdır. Zira, cemâdât, çocuklar ve mecnunlar ibadetle mes'ûl değildirler ve bu durumda da ilâhlık Hak Teâlâ'nın ezeli bir vasfı olmaz. Bu noktada Râzî, diğer tefsirlerde zikredilmeyen bir “ilâh” tanımı aktarmaktadır. Bu tanıma göre ilâh, bir takım fiillere güç yetiren bir varlıktır ki, o fiilleri işlemesi durumunda, ibadet etmesi mümkün olan varlıkların ibadetine müstehak olur. Râzî'ye göre ancak bu tanımla, Hak Teâlâ ezelde de ilâh olmuş olur.³⁷³

Lafzatullahın aslı olarak gösterilen “el-ilâh” lafzı kulluk etmek manasındaki “e-le-he” fiilinden farklı köklerle de ilişkilendirilmiştir. İlk olarak Sa'lebî bu farklı kökleri manalarını da izâh edecek şekilde ele almıştır. Zikrettiği görüşlerin kime ait olduğunu belirtmiş ve köklerin kullanımına dair şiirden şahitler getirmiştir. Sa'lebî'nin naklettiği bu görüşler şu şekildedir:

- 1- “el-Îlâh” lafzı sığındı manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir. Kullar zor zamanlarda Hak Teâlâ'ya sığındıkları için bu şekilde bir isimlendirme yapılmıştır.

³⁷⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, I, 50-51.

³⁷¹ Vâhidî, *el-Vasît*, I, 63-64; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I, 50.

³⁷² Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-meârif, 2009, I, 26.

³⁷³ Râzî, *Meâtilihu'l-gayb*, I, 165.

- 2- “el-Îlâh” şaşkırmak ve hayrete düşmek manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir. Akıllar O’nun azametini ve sıfatlarını bilmede şaşkın oldukları için bu şekilde bir isimlendirme yapılmıştır. Yazılan şeye (mektûb) kitâb denmesi gibi kendisinden şaşkınlığa düşülene de “ilâh” denmiştir. (Ebû Amr b. Alâ’nın (ö. 154/771) görüşü) ³⁷⁴
- 3- “el-Îlâh” lafzı sükûn bulmak manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir. Kullar O’nun zikriyle sükûn bulduğu için bu şekilde bir isimlendirme yapılmıştır. (Müberred’in (ö. 286/900) görüşü)
- 4- “el-Îlâh” lafzı çok sevdiği bir yakını kaybetmekten dolayı aklını kaybetmek manasında “veleh” kelimesiyle ilişkilidir. Bu kelimenin de aslı “e-li-he” fiilidir. “E-li-he”nin başındaki elif vâv’a kalb olmuştur. Bu kelimeler arasında “Îşâh” (إشاح) ve “vişâh” (وشاح) kelimeleri arasındaki değişime benzer bir değişim yaşanmıştır. Kullar O’nu çok özlediği ve kalpleri O’nun aşkıyla yandığı için bu şekilde bir isimlendirme yapılmıştır. ³⁷⁵
- 5- Kâim olmak manasında “e-li-he” fiili “el-ilâh” lafzının köküdür. Buna göre Hak Teâlâ’nın değişmez, sabit ve bâki olması bu şekilde isimlendirilmesine sebep olmuştur.
- 6- İhtiyaç duymak manasında “e-li-he” fiilinden türemiştir. Kulların her hâlukarda Hak Teâlâ’ya muhtaç olmaları sebebiyle böyle bir isimlendirme yapılmıştır. (Hâris el- Muhâsibî’nin (ö. 243/857) görüşü)
- 7- “el-Îlâh” lafzı gizlendi manasındaki “lâ-he” fiilinden türemiştir. Nitekim Araplar gizlenen şeye “ilâh” demektedir. Hak Teâlâ’nın rububiyetinin delilleri zahirdir. Ancak akıllar O’nun keyfiyyetini bilemez, bu açıdan gizlenmiştir.
- 8- Yükseldi manasındaki “lâ-he” fiilinden türemiştir. ³⁷⁶

Sa‘lebî’nin zikrettiği bu kök anlamların çoğu sonraki müfessirler tarafından da tekrar edilmiştir. Semerkandî birinci görüşü Dahhâk’a ve Halîl’e nisbet ederek zikretmiş, ³⁷⁷ Begavî ve Râzî de lafzatullahın müştak olduğunu söyleyenlerin görüşleri arasında bu

³⁷⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nîsâbü’rî, *el-Keşf ve l-beyân fî tefsiri l-Kur’ân: Tefsirü’s-Sa‘lebi*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâu’t-türâsi’l-Arâbî, 2002, I, 97.

³⁷⁵ Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, I, 97-98.

³⁷⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, I, 97-98.

³⁷⁷ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, I, 76.

görüşü zikretmiştir.³⁷⁸ Zemahşerî bu görüşlerden ikincisini tercih ederek lafzatullahın “şaşıрма ve hayrete düşme” anlamındaki “e-li-he” fiilinden türediğini söylemiştir. “Teellehe, iste’lehe ve ellehe” fiillerinin de bu kelimedenden (إله) türediğini belirten Zemahşerî bunu “nâka” kelimesinden “istenveka” ve “hacer” kelimesinden “istehcera” fiilinin türetilmesine benzetmiştir.³⁷⁹ Sükûn bulmak manasındaki “e-li-he” fiilinin lafzatullahın kökü olduğunu söyleyen üçüncü görüş ise yine Begavî ve Râzî tarafından nakledilmiştir.³⁸⁰

Müfessirler “el-ilâh” lafzının “veleh” (الوله) kelimesinden türediğini söyleyen dördüncü görüşü de zikretmişler ancak bu kelimeye şaşırmak ve sığınmak gibi farklı anlamlar vermişlerdir. Mâverî’nin naklettiği görüşe göre sığınmak manasındaki “veleh” (الوله) kelimesi “ilâh” kelimesinin aslıdır. Kendisine uyulan kimseye “imam” dendiği gibi kendisine sığınılana da “ilâh” denmektedir.³⁸¹ Begavî ise, aynı manadaki “veleh” kökünden türeyen “vilâh” (ولاه) kelimesinin “ilâh”ın aslı olduğunu düşünmektedir. “Vilâh” kelimesinin ilk harfi olan vavın elife kalb olması ile kelime “ilâh” olmuştur. Bu tıpkı “vişâh” (وشاح) kelimesinin “işâh” (إشاح) olması gibidir.³⁸² Bu, Halil b. Ahmed’e nisbet edilen bir görüştür.³⁸³ “Vilâh” kelimesinin “ilâh”ın aslı olduğu görüşü *el-Vasît*’te de yer alır. Begavî’den farklı olarak Vahidî bu kelimenin kökeni dair bir şey söylemez ama o da “vilâh” kelimesini sığınma anlamı ile ilişkilendirir.³⁸⁴ İbn Atıyye’nin naklettiği başka bir görüşe göre ise “ilâh” kelimesi, “vilâh” kelimesinden türemiştir. Ancak “vilâhın” aslı Begavî’nin söylediği gibi sığınmak manasındaki “ve-li-he” değil şaşırmak manasındaki “ve-li-he” fiildir.³⁸⁵ Kurtubî de bu görüşü aynen nakletmektedir.³⁸⁶ Sa’lebî’nin bu kök için zikrettiği aklın gitmesi anlamı Begavî ve Râzî tefsirlerinde de nakledilmiştir.³⁸⁷ Semerkandî ise, kulların kalplerinin O’na derin muhabbet beslediği için “Allah” diye isimlendirildiğini söyleyen bir görüş naklederken “yevlehu” (يوله) fiilini kullanmaktadır.³⁸⁸

³⁷⁸ Begavî, *Mealimu’t-tenzîl*, I, 50; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 168.

³⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

³⁸⁰ Begavî, *Mealimu’t-tenzîl*, I, 50; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 165.

³⁸¹ Mâverî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, I, 50-51.

³⁸² Begavî, *Mealimu’t-tenzîl*, I, 50.

³⁸³ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 158.

³⁸⁴ Vahidî, *el-Vasît*, I, 64.

³⁸⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, I, 63.

³⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, I, 158.

³⁸⁷ Begavî, *Mealimu’t-tenzîl*, I, 50; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 166.

³⁸⁸ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, I, 76.

Lafzatullahın kendisinden türediği düşünölen köklerden biri de “lâ-he/lâhun” kelimesidir. Bu lafzın “ilâh” kelimesinin kökeni olduğunu söyleyenler olduğu gibi “Allah” lafzının doğrudan “lâ-he” kökünden türetildiğini söyleyenler de olmuştur. Semerkandî, “Allah” lafzının aslının “lâ-he” kelimesi olduğunu söyleyen görüşlere tefsirinde yer vermektedir. Bu kelime yükseldi manasıyla lafzatullahı köken olarak gösterilmiştir. Araplar, (güneş gibi) yükselen şeyler için bu fiili kullanmaktadırlar. Yine aynı fiilin gizlendi manası da “Allah” lafzının kökeni olarak gösterilmiştir. Gözler, O’nu idrak edemediği için bu şekilde isimlendirilmiştir. “Allah” lafzının, “lâ-he”den türetildiğini söyleyen bu görüşü Kurtubî, Sibeveyhî’nin tericihi olarak nakletmektedir.³⁸⁹ Erken dönem dilcilerinden Zeccâc’ın Allah lafzının “ilâh” yahut “lâh” kökünden türediğini söylemesi de bu görüşü desteklemektedir.³⁹⁰ Buna karşın Râzî, Sa’lebî gibi bu kelimeye Semerkandî’nin zikrettiği gizlenmek ve yükselmek manalarını atfederek “ilâh” kelimesinin kökeni olarak kabul eden bir görüşü nakletmektedir.³⁹¹

Sa’lebî’nin lafzatullahın kökenine dair zikrettiği görüşlerden lafzın aslının, ihtiyaç duymak ve kâim olmak manalarıyla ilişkilendiren görüşler diğer tefsirlerde yer almamıştır. Bunların haricindeki manalar özellikle Râzî tefsirinde sıralanmış ve genişçe açıklanmıştır. Râzî, Sa’lebî’nin zikretmediği farklı bir görüş de nakletmiştir. Bu görüşe göre “ilâh” lafzı, memeden kesilen deve yavrusunun anasına çok düşkün olması manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir. Kulların her durumda Hak Teâlâ’ya niyaza çok düşkün olmaları bu isimlendirmenin sebebi olmuştur.³⁹²

Buraya kadar zikredilen görüşler dikkate alındığında, lafzatullahın aslı ile ilişkilendirilen manaların “kulluk etmek, sığınmak, çok düşkün ve bağılı olmak, sükûna ermek, şaşırmak ve dehşete düşmek, aklın gitmesi, yükselmek, gizlenmek, sâbit olmak ve ihtiyaç duymak” olduğu açığa çıkmaktadır. Buradaki bazı anlamlar farklı köklere atfedilerek lafzatullahı köken olarak gösterilmiştir. Mesela “sığınmak” manası “ve-li-he” nin anlamı olarak verildiği gibi “e-li-he” ile de ilişkilendirilmiştir. Yine “şaşırmak” manası hem “ve-li-he” ye hem de “e-li-he” ye anlam olarak verilmiştir. (Bk. Tablo 3)

³⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi’*, I, 157.

³⁹⁰ Zeccâc, *Teşîru esmâ’ illâhi’l-hüsnâ*, s. 25-26.

³⁹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 166.

³⁹² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 164-167.

“İlâh” kelimesinin yahut “lâh” kelimesinin nasıl bir türetimle “Allah” lafzını oluşturduğu konusunda da müfessirler farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Lafzatullahın aslının “el-ilâh” olduğunu söyleyen Taberî’ye göre bu türetim şu şekilde gerçekleşmiştir: Kelimenin ilk harfi olan hemze sâkıt olmuş, zâid elif lâmin sakın lâmı ile “ilâh” kelimesinin lâmı bir araya gelince idgâm edilmiş böylece lafızda şeddeli bir lâm olmuştur. Buradaki işlem ayette geçen لَكُنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي³⁹³ ifadesindeki işlem ile aynıdır. Ayetteki لَكُنَّا ifadesinin aslı لَكُنْ أَنَا şeklindedir.³⁹⁴

Zemahşerî bu hususta Tâberî’ye benzer açıklamalar yapmıştır. Ona göre, “el-ilâh” kelimesindeki dönüşüm “ünas” kelimesinin “nâs” e dönüşümü gibidir. Şöyle ki “el-ilâh” lafzının başındaki hemze hazfedilmiş ona ivaz olarak bu lafzın başına harf-i târif getirilmiştir. *El-Keşşâf* sahibine göre nidâda lafzatullahın hemzesinin vasl edilmeden okunmasının sebebi, aslının bu şekilde olmasıdır. Nitekim “yâ Allah” (يَا اللَّهُ) demek tıpkı “yâ ilâh” (يَا إِلَهَ) demek gibidir.³⁹⁵ Sa‘lebî³⁹⁶ ve sonrasında Râzî³⁹⁷ bu hususta temel iki görüşten bahsetmektedir:

Ehl-i Kûfe’ye göre lafzın aslı “ilâh” tır. Daha sonra tefhîm ve ta‘zim için lafza elif-lâm getirilmiştir. Bu haliyle söylenmesi zor olduğu (istiskâl) için hemze hazfedilmiştir. Hemzenin hazfinden sonra bir araya gelen iki lâm harfi idgâm edilmiş ve böylece “Allah” lafzı oluşmuştur (الله ⇒ ال له ⇒ الإله ⇒ أل + إله). Ehl-i Basra’ya göreyse lafzın aslı “lâh” kelimesidir. Bu kelimenin başına elif-lâm eklenmesiyle “Allah” lafzı oluşmuştur (الله ⇒ أل + لا).

İbn Atıyye bu iki görüşe ilâveten başka bir görüş daha nakletmektedir. Buna göre “ilâh” kelimesine elif-lâm getirilmiş daha sonra hemzenin harekesi lâm’a nakledilmiştir. Ardından lâmlar birbirine idgâm edilerek “Allah” lafzı oluşturulmuştur.³⁹⁸

Lafzatullahın iştikakı meselesinde Kurtûbî, hiçbir tefsirde bahsedilmeyen bir türetmeden bahsetmiştir. Onun naklettiğine göre lafzatullah gâib zamiri olan “hâ”dan

³⁹³ Kehf Suresi, 15/38.

³⁹⁴ Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, I, 124.

³⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

³⁹⁶ Sa‘lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, I, 95- 96.

³⁹⁷ Râzî, *Me‘âtilu l-gayb*, I, 169.

³⁹⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerûl-vecîz*, I, 63.

(الهاء) türetilmiştir. Allah her şeyin yaratıcısı ve sahibi olduğu için bu zamire mülkiyet lâmnı gelmiş, daha sonra ta‘zim için elif-lâm eklenince lafzatullah meydana gelmiştir.³⁹⁹

“Allah” lafzının bir aslının olup olmadığına ihtilaf edildiği gibi lafzın müştak bir asıldan geldiğini söyleyenler de bu aslın isim mi sıfat mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Zemahşeri “Allah” lafzının aslı olan “el-ilâh” kelimesinin sıfat değil isim olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, “ilâh” lafzı nitelenip başka bir kelimeyi niteleyemediği için lafzın sıfat olması mümkün değildir. Yâni “tek ilâh” denebilir ama “ilâh bir şey” denemez. Yine Hak Teâlâ’nın tüm sıfatlarını taşıyacak bir isminin olması aksi halde bu sıfatların belli bir mevsufun sıfatı olmamış olacakları gerekçesiyle de Zemahşerî lafza-i celâlin isim olduğu görüşünü savunmaktadır.⁴⁰⁰

Aslın sıfat olduğu görüşü ise *Mefâtihu’l-gayb*’da zikredilmiştir. Râzî, lafzın mürtecel alem olmasının muhalifi olan bu görüşü ve delillerini naklederek ona cevap vermiştir. Lafzın mürtecel bir alem olmayıp sıfat olduğunu söyleyenlerin ilk delili En‘âm sûresinin 3. ayeti olan اَللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ayeti ve Haşr sûresinin 22. ayeti olan هُوَ اللّٰهُ الَّذِي لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ayetidir. Bu görüştekilere göre ayetin anlaşılması için lafzatullahın sıfat olması gerekmektedir. Nitekim dildeki kullanıma bakıldığında هو زيد demek mümkün değilken هو العالم الزاهد في البلد demek mümkündür. Diğer iki delil ise tenzih ilkesine dayanmaktadır. Şöyle ki alem işaret yerine kâimdir. Hak Teâlâ’ya işaret etmek de mümkün olmadığından “Allah” lafzı mürtecel alem değildir. Alemin, şahsı benzerlerinden temyiz etmek için vaz‘ edilmesi de Hak Teâlâ’nın mürtecel bir aleminin olmasına manidir. Zira O’nun benzeri yoktur.⁴⁰¹

“Allah” lafzının kökeni konusunda temelde lafzın mürtecel bir alem veya müştak bir isim olduğu söylenmiştir. Râzî’nin zikrettiği bir görüşte ise, bu lafzın Arapça olmayıp İbranice veya Süryanice gibi farklı dillerden aktarıldığı söylenmiştir. Râzî iki dil arasında bulunan benzerliğin bu kelimenin Arapça olmasına hâlel getirmeyeceğini vurgulayarak bu görüşü reddetmiştir.⁴⁰²

Lafzatullahın yazılışına ve okunuşuna dair bazı hususiyetler de tefsir kitaplarında yer almaktadır. İbn Atıyye “Allah” lafzı yazılırken son elifin atıldığına dikkat çekmektedir. “Allah” lafzının yazılışının “el-lât”ın (اللات) yazılışına benzememesi

³⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘*, I, 159.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴⁰¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 163-164.

⁴⁰² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 169.

için bu şekilde yazıldığını söyleyenler olduğu gibi sondaki elifin tahfifen atıldığı da söylenmiştir. Bunun yazıda kullanılan bir dil olduğuna da bu babta zikredilen görüşlerdendir.⁴⁰³ Zemahşerî ise Allah lafzının “lâm”ının nasıl okunacağına dair bir açıklama yapmıştır. Zeccâac’dan nakille bu lâmin kalın okunması gerektiğini ve bunun Arapların sünneti olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁴

“Allah” lafzında bulunup da Hak Teâlâ’nın diğer isimlerinde bulunmayan bazı hususiyetlere de tefsir eserlerinde yer verilmiştir. Sa‘lebî’nin dikkat çektiği bu hususiyetlerden biri “Allah” lafzından sırası ile harflerin çıkarılması ile oluşan tüm kelimelerin yine Hak Teâlâ’ya işaret ediyor olmasıdır. Şöyle ki “Allah” lafzındaki elif kaldırıldığında geriye “lillâh” (الله) kalır ki bu da “Allah’a mahsus” demektir. Eğer “lillâh” lafzındaki ilk lâm kaldırılırsa geriye “lehû” (له) kalır, bu lâmin kaldırılmasından sonra geriye “hû” (هو) kalır ki bu da Allah’a delalet etmektedir.⁴⁰⁵ Râzî de bu özelliği zikretmiş ve buna ilaveten kafir kimsenin İslâm’a girmesinin kelime-i tevhitte ancak lafzatullahı zikretmekle mümkün olacağını bu lafzın hususiyetleri arasında saymıştır.⁴⁰⁶

2. Beyzâvî Tefsirinde Lafzatullah Tefsiri

Beyzâvî, lafzatullah tefsirinde kendisine kadar gelen süreçte ele alınan meselelerin neredeyse tamamını veciz ve sistemli bir şekilde ele almıştır. Bu noktada onun temel kaynakları el-Keşşâf ve Mefâtihu’l-gayb tefsirleridir. Bu tefsirleri tahkik tavrıyla ele alan Beyzâvî zikredilen görüşler arasında tercihte bulunduğu gibi önceki müfessirlerin yer vermediği meselelere de değinmiştir.

Lafzatullah tefsirinde müfessirlerin ele aldığı temel mesele, lafzın kökeniydi. Beyzâvî, “Allah” lafzının aslının “ilâh” (إله) olduğunu söyleyerek onun türemiş olduğunu söyleyen gruba dahil olmaktadır. Bununla birlikte o, Taberî ve Zemahşerî’den farklı olarak Allah lafzının aslının nekra haliyle “ilâh” kelimesi olduğunu düşünmektedir. “İlâh” lafzının hemzesi sâkıt olmuş, ona ivaz olarak elif-lâmın gelmesiyle “Allah” lafzı oluşmuştur (الله ⇒ ال + له ⇒ إله). Musannife göre elif-lâm aslî harften ivaz oldukları için aslî harf mesabesinde ve bu sebeple الله بـ nidasındaki elif

⁴⁰³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-veciz*, I, 63.

⁴⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴⁰⁵ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, I, 95- 96.

⁴⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 169.

kat' olarak okunur.⁴⁰⁷ Onun bu açıklamaları Zemahşerî'nin açıklamalarına çok benzemekle birlikte şöyle bir farklılık vardır; Zemahşerî, hafz edilen hemzenin yerine harf-i târif geldiğini söylerken⁴⁰⁸ Beyzâvî elif-lâmın geldiğini söylemektedir.⁴⁰⁹

Lafzatullahın aslı olarak kabul edilen “ilâh” lafzının hangi kökten türediği konusunda müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerdir. Beyzâvî bu hususta Taberî'nin görüşüyle paralel olarak bu lafzın “kulluk etmek” manasında “e-le-he” (آله) fiilinden türediğini düşünmektedir. “Teellehe” (تأله) ve “iste’lehe” (استأله) fiillerinin de “e-le-he” fiilinden türediğini söyleyen Beyzâvî, bu iki fiilin bizzat “el-ilâh” lafzından türediğini söyleyen Zemahşerî'ye muhalefet etmektedir.⁴¹⁰

Kulluk etme anlamından türeyen “ilâh” kelimesi kulluk edilen anlamına gelmektedir. Bu noktada müfessirler kendisine kulluk edilen herkese/her şeye “ilâh” denilip denilmeyeceğini tartışmışlardır. Beyzâvî, bu hususta Zemahşerî'nin ifadelerine çok benzer bir şekilde, “el-ilâh” lafzının aslında kulluk edilen her şey için kullanıldığını, daha sonra Hak mâ'bûd için kullanımının yaygınlaştığını söylemektedir. “Allah” lafzı ise Hak mâ'bûda hastır ve yalnız O'nun için kullanılmıştır.⁴¹¹

Tefsirlerde “ilâh” lafzına köken olarak gösterilen diğer kelimeler de *Envâru't-tenzîl*'de yer almaktadır. Beyzâvî, burada daha önce Râzî tarafından derlenen tüm manaları nakletmekte ve Râzî'nin bu manalarla ilgili yaptığı uzun açıklamaları birkaç cümlede ihtisar ederek aktarmaktadır. Râzî'nin zikretmediği görüşler de *Envâr*'da yer almaktadır. Mesela “ilâh”ın kökeni olarak gösterilen “ve-li-he” fiilinin aslının “vilâh” olup dile ağır gelmesi sebebiyle vavın hemzeye kalb olduğunu söyleyen görüş⁴¹² Râzî'nin tefsirinde bulunmazken *Envâr*'da yer almaktadır. Bununla birlikte Beyzâvî naklettiği bu görüşü eleştirmekte ve “ilâh” kelimesinin çoğulunun “âlihe” (آلهة) olarak gelip “evlihe” (أوليه) şeklinde gelmemesinden ötürü bu sözün geçerli olmadığını söylemektedir.⁴¹³

Lafzatullahın herhangi bir asıldan türememiş olduğu görüşü de *Envâr*'da ele alınmıştır. Beyzâvî bu kısımda Râzî'nin, “Allah” lafzının mürtecel bir alem olmasına

⁴⁰⁷ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Darû ihyâ-i't türâsi'l-Arabî, t.y, I, 26.

⁴⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴⁰⁹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴¹¹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴¹² Bu görüş Halîl b. Ahmed'e nisbet edilmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmî*, I, 158.

⁴¹³ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

dair zikrettiği delilleri naklederek değerlendirmiştir. Hatırlanacağı üzere Râzî “Allah” lafzının nitelenip başka bir kelimeyi niteleyememesinden ve O’nun sıfatlarının hamledileceği bir ismin bulunması gerektiğinden hareketle “Allah” lafzının mürtecel bir alem olduğunu söylemekteydi. Ona göre, şayet bu lafız, alem-i mürtecel değil de bir vasıf olsaydı “lâ ilâhe illallah” sözü tevhidi ifade etmezdi.⁴¹⁴ Beyzâvî ise bu görüşe itiraz etmektedir. Beyzâvî’ye göre “el-ilâh” lafzı esasında bir vasıftır. Bununla birlikte Hak Teâlâ’ya kullanılması yaygınlaşınca sanki onun özel ismi gibi olmuştur. “Süreyyâ” ve “Sai’k” kelimelerinin isimleşmeleri de bu tür değişime misaldir. “İlâh” kelimesi normalde sıfat olsa da isimleşmiş, kendisi ile niteleme yapılması mümteni’ hale gelmiş ve böylelikle lafzın başkaları için kullanılma ihtimali de ortadan kalkmıştır.⁴¹⁵

Beyzâvî, “el-ilâh” lafzının aslının vasıf olduğu görüşünü bir takım delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Bunlardan ilkinde, bütün niteliklerinden tecrîd edilmiş bir zât anlamının tasavvur edilemeyeceği için O’na delalet eden bir lafız vaz’ edilemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla ona göre lafzatullahta bir şekilde sıfat anlamı bulunması gerekmektedir. Şayet bu lafız, sıfatlardan tecrîd edilmiş zât anlamı için vaz’ edilmiş olsaydı “وهو الله في السماوات وفي الأرض”⁴¹⁶ ayeti sahih bir anlam ifade etmezdi. Diğer bir delil ise lafzatullah ile zikredilen asıllar arasında iştikak manasının tahakkuk etmiş olmasıdır. Beyzâvî’ye göre iştikak, “iki kelimedenden birinin diğerine mana ve terkiib açısından müşarık olması”dır.⁴¹⁷ Musannifin kendi görüşünü ispat sadedinde zikrettiği bu delillerden ilk ikisi benzer ifadelerle *Mefâtihu’l-gayb*’de yer almaktadır. Râzî “Allah” lafzının mürtecel bir alem olduğunu kabul etmeyenlerin delilleri başlığı altında bu maddeleri sıralayarak onlara cevap vermiştir.⁴¹⁸

Lafzatullahın aslı noktasında Beyzâvî’nin naklettiği son görüş ise lafzın aslının Süryanicedeki “lâhâ” (لاها) kelimesi olduğudur. Bu kelimenin sonundaki elifin hazf

⁴¹⁴ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 163. Râzî öncesinde Zemahşerî, aynı gerekçeler ile yani kendisinin nitelenip başka bir kelimeyi niteleyememesi ve diğer sıfatların kendisine haml edileceği bir isme ihtiyaç duyulmasından hareketle “el-ilâh” lafzının sıfat olmayıp isim olduğunu savunmuştur. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴¹⁵ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴¹⁶ En’am, 6/3. “O, göklerde ve yerde tek Allah’tır.”

⁴¹⁷ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴¹⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I, 163-164.

edilip başına bir lâm getirilmesi ile Arapçalaştırıldığı söylenmiştir.⁴¹⁹ *Envâr* öncesinde Râzî, bu görüşü nakledip eleştirirken Beyzâvî sadece nakletmekle yetinmiştir.⁴²⁰

Lafzatullah tefsirinde Beyzâvî'nin değindiği diğer bir husus lafzın okunuşu ile ilgilidir. Lafzatullahtan hemen önceki harekenin zamme ve fetha olması durumunda “Allah” lafzının kalın okunmasının (tefhîm) Arapların sünneti olduğunu söyleyen Beyzâvî, bu lâmin mutlak surette kalın okunduğuna dair bir görüş de nakletmiştir.⁴²¹ Beyzâvî'nin “قيل” ifadesi ile naklettiği lâmin mutlak surette kalın okunduğunu söyleyen görüşle işaret ettiği muhtemelen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta tasrih ettiği görüştür.⁴²² Zemahşerî lafzatullahın lâminin kalın okunmasının Arapların sünneti olduğundan bahsederken buna hiçbir kayıt düşmemiş Beyzâvî ise öncesinin zamme ve fetha olması durumunda kalın okunacağını belirtmiştir.

Beyzâvî, lafzatullah tefsirinin son kısmında incelediğimiz tefsirler içinde hiçbir müfessirin değinmediği, fıkıhta “Allah” lafzına dair hükümler konusunu da ele almıştır. Onun aynı zamanda bir Şâfi fakihî olması lafzatullahı fıkıhçı formasyonu ile de ele almasına sebep olmuştur. Musannif “Allah” lafzından elifin hazfedilmesi durumunda (“Alleh” şeklinde) namazın fâsid olacağını ve bu şekilde yeminin geçerli olmayacağını tasrih etmiştir. Bu kullanımın ancak şiirde zaruret dolayısıyla olabileceğini söyleyen Beyzâvî bunun için bir beyti de misal olarak getirmiştir.⁴²³

Bütün bu görüşler dikkate alındığında, lafzatullah tefsirinde Beyzâvî'nin, lafzatullahın bir asla sahip olması, bu asıldan nasıl dönüştüğü, “ilâh” aslının önce cins isim olup sonra Hak ma'bûd için kullanımının galip olması ve lafzatullahın okunuşu konularında Zemahşerî'nin açıklamalarına paralel görüş bildirdiği görülmektedir. Bununla birlikte onun, “قيل” diyerek naklettiği “ilâh” kelimesinin muhtemel kökenleri, lafzatullahın alemligi ve lafzatullahın aslının başka bir dilden olması görüşlerinin kaynağı Râzî'nin tefsiri gibi görünmektedir. Beyzâvî'nin bu bölümde esas kaynakları zikredilen bu iki tefsir olmakla birlikte, onun Taberî ile paralel görüşleri de vardır. Yine “ilâh” kelimesinin kökenine dair naklettiği bazı görüşler Sa'lebî, Begavî, Vâhidî, İbn Atıyye ve Kurtubî tarafından zikredilmiştir. Kendinden önceki müfessirlerden istifade

⁴¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I, 169.

⁴²⁰ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴²¹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

⁴²³ Beyzâvî, *Envâr*, I, 27.

eden Beyzâvî, lafzatullah kısmında seleflerinin ele almadığı bazı önemli meseleleri ele alıp özgün görüşler ortaya koymuştur. Lafzatullahın aslının vasıf olması ve bunun delillendirilmesi, lafzatullaha ait fikhî hükümler ve lafza-i celâlin aslının nekra olarak “ilâh” kelimesi olması Beyzâvî’nin özgün açıklamalarıdır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ŞERH-HÂŞİYE GELENEĞİNDE KONEVÎ'NİN LAFZATULLAH TEFSİRİ

Lafzatullah tefsirinde müfessirlerin yaptığı açıklamalar şârihler tarafından etraflıca ele alınmış ve ana metinde geçen kavramlar şerhlerde açıklanarak musanniflerin tercih gerekçeleri ortaya konulmuştur. Bu bağlamda “isim, sıfat, alem, galebe” gibi kavramlar farklılıkları da açığa çıkacak şekilde izah edilmiştir. Şârihlerin açıklamalarından yeni tartışmalar da uç vermiş ve lafzatullah tefsirinde çok sayıda farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şârihler lafzın izahı sadedinde bu kadar ihtilaf edilmesinin Hak Teâlâ'nın zatından kaynaklandığını düşünmüşlerdir. Sözgelimi Cürcânî şöyle söylemiştir:

“ Bil ki, celâlinin perdeleri ve azametinin nurlarıyla örtülmesinden dolayı Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında şaşırılmış olan âkil kimseler “Allah” lafzı hususunda da şaşkıncıdır. Sanki müsemâmâsının nurlarından bu lafza yansıyan ışıklar bakanların gözlerini onu idrakten alıkoymuştur...”⁴²⁴

Nisbeten geç bir dönemde yazılan Konevî hâşiyesinde müellif, gelenekteki tartışmaları da göz önünde bulundurarak “Allah” lafzını *Envâr* zemininde incelemiştir. Lafzatullah tefsirinde lafzın kökeni tartışmaları merkezî bir konumda olduğu için Konevî hâşiyesinde de bu konu genişçe ele alınmış daha sonra lafzın okunuşu ve ona bağlı fikhî hükümler izah edilmiştir. Bu bölümde, Konevî hâşiyesinin özelliklerini ve özgün taraflarını tespit etmek amacıyla zikredilen meselelerin hepsi *Envâr*'daki sırasıyla ayrı başlıklar altında incelenecektir.

⁴²⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiyetü'l-Cürcânî ale'l-Keşşâf* (Zemahşerî, *el-Keşşâf* içinde, y.y.: Dâru'l-fikr, 1977), I, 36.

1. Lafzatullahın Kökeni Tartışması

Lafzatullahın kökeni meselesinde *Envâr*'da sırasıyla şu üç görüş yer almaktadır:

- 1- Müştak bir asla sahiptir.
- 2- Mürtecel bir alemdir.
- 3- Başka bir dilden nakledilmiştir.

Bu görüşlerden ilki Beyzâvî'nin görüşüdür. Beyzâvî bu görüşü izah ederken ilk olarak “Allah” lafzını i‘lâl cihetinden ele almış yani “ilâh” lafzının nasıl “Allah” lafzına dönüştüğünü açıklamıştır. Daha sonra lafzın aslının kök anlamına dair görüşünü belirtmiş ve bu hususta zikredilen farklı görüşleri nakletmiştir. Musannif, görüşünün gerekçelerini hemen ifade etmeyip tehir etmiş ve muhalif görüşü naklettikten sonra zikretmiştir. Böylelikle kendi gerekçeleri aynı zamanda lafzın mürtecel alem olduğunu söyleyenlere cevap mahiyetinde olmuştur.

1.1. Lafzın Müştak Bir Aslının Olduğu Görüşü

1.1.1. İ‘lâl Cihetinden Lafzatullah

“Allah” lafzının aslının “ilâh” kelimesi olduğunu söyleyen Beyzâvî ilk olarak lafzı i‘lâl cihetiyle ele almıştır. Daha önce de değinildiği gibi musannife göre “ilâh” kelimesinin hemzesi hazfedilmiş ve ona bedel olarak elif-lâmın getirilmesiyle “Allah” lafzı oluşmuştur. Kelimeye getirilen elif-lâm aslî harfe bedel olarak getirildiği için “Yâ Allah” (يا الله) nidâsındaki hemze kat’ı hemzesi olarak okunmuştur. “Allah” lafzının Hak ma‘bûda has olarak kullanıldığını vurgulayan musannif lafzın aslı olan “el-ilâh” lafzının ise esasında hak batıl bakılmaksızın her türlü kulluk edilen için kullanılırken daha sonra hak ma‘bûd için kullanımının yaygınlaştığını ifade etmiştir.⁴²⁵

Musannifin lafzın i‘lâline dair vecîz ifadeleri Konevî tarafından detaylandırılarak izah edilmiştir. O, musannifin ibarelerinde yer alan “hemzenin hazfi”, “elif-lâmın getirilmesi”, “nidâ halinde lafzatullahın hemzesinin okunuşu” ve “el-ilâh lafzının kapsamı” meselelerini tahkik etmiştir.

⁴²⁵ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

1.1.1.1. Hemzenin Hazfi

Konevî, “ilâh” lafzından hemzenin hazfedilmesinin kıyasa muhalif bir hazif olduğunu düşünmektedir. Ona göre mahzûf hemzeye bedel olarak kelimeye elif-lâm eklenmesi ve sonrasında gerçekleşen idgâm da bu hazfin gayri kıyasî olduğunun delilidir. Zira hazif kıyasî olmuş olsaydı mahzûf harf sabit hükmünde olacağından kelimedeki idgâmın gerçekleşmesi mümkün olmayacaktı. Konevî bu durumun ancak kelimenin aslının Beyzâvî’nin tercihinde olduğu gibi nekra olarak “ilâh” kabul edilmesiyle gerçekleşeceğine dikkat çekmektedir.

O, lafzatullahın aslının nekra halinde “ilâh” olduğunu ve zikredilen şekilde bir değişim sürecinden geçtiğini düşünse de aslın “el-ilâh” olduğunu söyleyen musannifin zikretmediği bir görüşü de naklederek değerlendirmiştir. Ebû’l Bekâ’ya (ö. 616/1219)⁴²⁶ ait olan bu görüşe göre “el-ilâh” kelimesindeki hemzenin harekesi tarif lâmina nakledilmiş daha sonra da hemze, iki sessiz harfin bir araya gelmesi sebebiyle hazfedilmiş ve kelimedeki sakin lâmlar idgâm edilmiştir. Ona göre buradaki hazif kıyâsîyken hazfedilen hemzeye ivâz getirilmesi ve kelimedeki idgâm yapılması kıyasa muhaliftir. Aslında hemzenin hükmen bulunması sebebiyle idgâm yapılamaması ve ivâzın getirilmemesi gerekmektedir. Ancak Ebû’l Bekâ, gerek idgâmın gerekse ivâzın vacip olmasının bu isme has olmak üzere kıyasa muhalif bir şekilde gerçekleştiğini düşünmektedir. Konevî, bu durumun da aslın “el-ilâh” olarak kabul edilmesi halinde mümkün olduğunu ifade etmiştir.⁴²⁷

Konevî, aslın “el-ilâh” kabul edilmesi durumunda kelimedeki harf-i tarifi, hazfedilen hemzeden ivaz olamayacağına dair bir eleştiriyi de nakledip değerlendirmiştir. Lafzatullahın aslının marife olarak “el-ilâh” olduğunun kabul edilmesi halinde hazfedilen hemze ve ona ivaz olarak getirildiği düşünülen elif-lâm bir araya gelmiş olacaktır ki ivaz ve muavvazın bir araya gelmesi de dilde mümkün değildir. Kendisi aslın marife olduğunu kabul etmese de Konevî bu eleştiriyi

⁴²⁶ Ebû’l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî. Konevî’nin naklettiği görüşü için bkz. *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, y.y: 1976, I, 4.

⁴²⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 115.

cevaplandırmıştır. Ona göre hazf edilen hemzeden ivaz olan harf-i tarif değil “harf-i tarifi gereğidir (lüzûm).” Bu terkipte muzâf zikredilmeyip sanki ivaz olan harf-i tarifmiş gibi ifade edilmiştir.⁴²⁸

Konevî’nin naklederek cevaplandığı bu eleştiri benzer ifadelerle Şihâb hâşiyesinde de yer almaktadır. Şihâb’ın bu eleştiriye iki türlü çözümü olduğu görülmektedir:

- 1- Aslın “el-ilâh” olduğunu söyleyenlerin kastı da esasen “ilâh” tır. Ama aslın “lâh” olduğunu söyleyenlere muhalefet olması için “el-ilâh” demişlerdir.
- 2- Aslın “el-ilâh” olduğu kabul edilirse de ivaz harf-i tarif değil ‘harf-i tarifi gereğidir (lüzûm).’⁴²⁹

Konevî, Şihâb hâşiyesinde daha uzun ve detaylı bir şekilde ele alınan bu eleştiriye kısaca zikretmiş ve Şihâb’ın cevap sadedinde zikrettiği görüşlerden ikincisini tercih ederek hâşiyesinde yalnızca ona yer vermiştir. Yine Şihâb gibi Beyzâvî’nin bu problemlerden uzak kalmak amacıyla aslı marife değil nekra olarak belirlediğini ifade etmiştir.⁴³⁰

Konevî’nin hazfın kıyasa muhalif olması ve bunun dellillerine dair açıklaması ise Seyid Şerif Cürcânî’ye aittir.⁴³¹ Cürcânî öncesindeki *el-Keşşâf* şârihlerinden Kazvînî de hazfın gayrı kıyâsî olup idgâmın lüzûmunu buna delil olarak zikretse de⁴³² Cürcânî sonrası yazılan İbn Temcîd,⁴³³ Molla Hüsrev,⁴³⁴ Şeyhzâde⁴³⁵ hâşiyelerinde bu görüş Seyyid Şerîf’in ifadeleri ile yer almış, Suyûtî ise bu görüşü doğrudan Cürcânî’ye nisbet etmiştir.⁴³⁶ Ebû’l Bekâ’ya ait görüş ise Tîbî’den⁴³⁷ itibaren pekçok muhaşşî tarafından

⁴²⁸Konevî, *Hâşiye*, I, 115.

⁴²⁹Şihâb, *İnâyetü’l-Kâdî*, I, 79.

⁴³⁰Konevî, *Hâşiye*, I, 115.

⁴³¹Cürcânî, *Hâşiyetü’l-Cürcânî ale’l-Keşşâf*, I, 36.

⁴³²Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Fârisî el-Kazvînî, *el-Keşf an müşkilâtî’l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 81, vr. 5^b.

⁴³³Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî (İbnü’t-Temcîd), *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsiri’l-İmâmî’l-Beyzâvî ve maahû Hâşiyetü İbni’t-Temcîd*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2001. I, 115.

⁴³⁴Molla Hüsrev, *Hâşiye alâ Envâri’t-Tenzîl*, Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 341, vr. 21^b.

⁴³⁵Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed el-Kocevî, *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsiri’l-Kâdî el-Beyzâvî: Hâşiye alâ Tefsiri’l-Kâdî el-Beyzâvî*, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2013, I, 44.

⁴³⁶Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr ve şevâridü’l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman, (Doktora Tezi, Ümmü’l Kurâ Üniversitesi, Davet ve Usûlüddin Fakültesi, h. 1424), s. 129.

⁴³⁷Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah Tîbî, *Fütûhü’l-gayb fi’l-keşf an kânâi’r-reyb: Hâşiyetü’t-Tîbî ale’l-Keşşâf*, thk. İyad Ahmed el-Gavc ve Cemil Beni Ata, Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li’l-Kur’ânî’l-Kerîm, 2013/1434, I, 700.

gerek isim zikredilerek⁴³⁸ gerekse zikredilmeden⁴³⁹ nakledilmiştir. Konevî kendinden önceki muhaşşilere nisbetle Ebû'l Bekâ'nın sözünü daha detaylı bir şekilde aktarmış, seleflerinde görmediğimiz şekilde zikredilen görüşleri naklettikten sonra bunları tekrar kendi cümleleri ile özetlemiş ve bu görüşlerin neticelerini takip etmiştir. Yine hazfin kıyasa muhalif olması görüşünün ancak Beyzâvî'nin tercih ettiği şekilde lafzatullahın aslının nekra olarak “ilâh” şeklinde alınması, hazfin kıyasî olması görüşünün de ancak Zemahşerî ve Ebû'l Bekâ'nın tercih ettiği gibi marife olarak “el-ilâh” şeklinde alınması halinde mümkün olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁰ Bu şekilde Konevî, musannifin “hazif”ten neyi kastettiğini ve neyi kastetmediğini ortaya koyarak, onun tercihinin gerekçelerini belirtmiştir.

1.1.1.2. Elif Lâm'ın Getirilmesi

Beyzâvî, “ilâh” kelimesinden hazfedilen hemzeye bedel olarak “elif-lâm”ın getirildiğini söylemiştir. Konevî, musannifin bu ibaresinin *el-Keşşâf*'in ibaresinden farklılığına dikkat çekmektedir. *El-Keşşâf*'ta bedel olarak “harf-i tarif” getirildiği söylenirken *Envâr*'da “elif-lâm” ın getirildiği söylenmiştir. Konevî'ye göre musannifin böyle bir tercihte bulunmasının sebebi “harf-i tarif” dendiğinde akla sadece sakin lâmin gelmesidir. İvazın sadece sakin lâm olması durumundaysa lafzatullahın hemzesinin kat' olarak okunmasının sebebi ortadan kalkacaktır. Beyzâvî'nin tercihindeyse hemze, asıl harf yerine getirilmiş ivazın bir parçası olacağından kat' olarak okunması mümkün olmuştur.⁴⁴¹

Hazfedilen hemzenin yerine getirilen ivazın sadece lâm olduğu ve elifin bu lâm okunabilsin diye getirildiği şeklinde bir görüş de vardır. Bu görüşe göre elif, sakîn lâmin harekesi olarak kabul edilmiş ve böylelikle hemzenin kat'ı caiz olmuştur. Konevî, zikredilen görüşü, her örnekte geçerli olmaması/dilde tekrar etmemesi sebebiyle

⁴³⁸ Kazvîni, *el-Keşf*, vr. 5^b; Cürçânî, *Hâşiye*, 36; Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 21^b; Suyûti, *Nevâhidü'l Ebkâr*, s. 29; Siyalkûtî, *Hâşiye*, s. 35.

⁴³⁹ Ebussuud Efendi, *Tefsîru Ebi's-Suûd: İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru İhyâ-i'ttûrâsi'l-Ârabî, t.y. I, 10.

⁴⁴⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 115.

⁴⁴¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 116.

reddetmekte ve Beyzâvî'nin, yaptığı tercihle (elif- lâmin birlikte ivâz olduğu görüşüyle) bu eleştirilerden kurtulduğunu belirtmektedir.⁴⁴²

Konevî'nin naklederek eleştirdiği bu görüş Cürçânî hâşiyesinde aynı ifadelerle yer almaktadır. Cürçânî, hazfedilen hemze yerine getirilen ivazın elif lâm olduğu görüşünün yanında yukarıdaki görüşü de zikretmiştir.⁴⁴³ Konevî bu görüşü Cürçânî'den almış olabileceği gibi kendinden önceki Beyzâvî muhaşşilerinden Molla Hüsrev⁴⁴⁴ veya İbn Temcid'den de almış olabilir.⁴⁴⁵ Zikredilen muhaşşiler de aynı ifadelere eserlerinde yer vermişlerdir. Yine Şihâb, bu görüşe işaret etmektedir.⁴⁴⁶

Konevî, Beyzâvî'nin, elif lâmin hazfedilen hemzeye ivâz olarak getirildiği görüşünü kendinden önceki hâşiyelerden istifade ederek açıklamıştır. Bu noktada Siyâlkûtî'den bazı alıntılar yaparak onları detaylandırmış,⁴⁴⁷ Cürçânî hâşiyesinde yer alan bir görüşü nakelederek eleştirmiştir.⁴⁴⁸ Bununla birlikte Konevî Tîbî'den⁴⁴⁹ itibaren bazı *el-Keşşâf* ve *Envâr* hâşiyelerinde yer alan “Allah lafzındaki lâmin da ivaz olmadığı” görüşüne hâşiyesinde yer vermemeyi tercih etmiştir.⁴⁵⁰

1.1.1.3. Nidâ Halinde Lafzatullahın Hemzesinin Okunuşu

Beyzâvî, lafzatullahta “elif-lâm”ın hazfedilen hemzeye bedel olarak geldiğini söyledikten sonra bunun bir neticesi olarak “Yâ Allah” (يَا الله) ifadesindeki hemzenin kat' hemzesi olarak okunduğunu belirtmiştir. Bu, esasında *el-Keşşâf*'tan alınmış bir cümledir. Bu sebeple Konevî, bu kısmı açıklarken *el-Keşşâf* şârihlerinin açıklamalarını da göz önünde bulundurmuştur.

Konevî, ilk olarak Cürçânî'nin açıklamalarını, ona nisbet etmeden aktarıp değerlendirmektedir. Cürçânî'ye göre bahsi geçen durum nidâyâ has bir durumdur. Çünkü iki tarif edatı (nidâ harfi ve elif-lâm) bir araya gelemeyeceğinden nidâdan sonra

⁴⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 116.

⁴⁴³ Cürçânî, *Hâşiye*, s. 36.

⁴⁴⁴ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, 22^a.

⁴⁴⁵ İbn Temcid, *Hâşiye*, I, 116.

⁴⁴⁶ Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 80.

⁴⁴⁷ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 35; Konevî, *Hâşiye*, I, 115-116.

⁴⁴⁸ Cürçânî'nin zikrettiği görüş öncesinde benzer ifadelerle Kazvînî hâşiyesinde de yer almaktadır. Bk.

Kazvînî, *Hâşiye*, 5^b.

⁴⁴⁹ Tîbî, *Fütühu'l-gayb*, I, 699.

⁴⁵⁰ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 115.

zikredilen elif lâmin tarif şüphesi ortadan kalkar, sadece ivâzlık anlamı kalır ve bu sebeple de hemze kat' olarak okunur. Ancak nidâ haricinde harf, aslî haline döner ve vasledilerek okunur. Cürcânî'ye göre nidâda lafzatullahın başındaki hemzenin kat' olarak okunması bu elif lâmin ivazlığına delalet etmektedir. Onun kelimenin bir parçası haline gelmiş olmasıyla alakası yoktur. Seyyid Şerif daha kuvvetli bir gerektirici olmadıkça aslı muhafaza etmek gerektiğinin de altını çizmektedir.⁴⁵¹ Burada “asıl”dan maksat elif lâmin tarif anlamıdır. Lafzatullahta elif-lâmin ivaz olarak gelmesi bu asıldan kuvvetli bir gerektiricidir. Bu sebeple aslî harften ivaz olan tarif harfinin elifi kat' ile okunmuştur.

Cürcânî'nin bu konudaki görüşleri Konevî tarafından son derece zayıf bulunmuştur. Konevî'ye göre lafzatullah alem olduğu ve başındaki elif-lâm da alemin bir parçası olduğu için onda tarif manası zaten kalmaz. Lafzın tamamının alem olması ivazlık manasından daha kuvvetli bir gerektirici olduğu için Cürcânî'nin “daha kuvvetli bir gerektirici olmadıkça aslı muhafaza vaciptir” sözü de anlamsızlaşır.⁴⁵²

Konevî'ye göre hemzenin kat'ı noktasında doğruya en yakın görüş “Allah” ismine ta'zimden dolayı nidâ harfinden sonra durularak okunduğu görüşüdür. Teftazânî'nin açıklamasına göre azamet sahibine ismi ile nidâ etmek edebe uygun olmadığından nidâ burada kendinden sonraki kısımdan munkatı' gibidir ve yüce isim sanki kendisine nidâ edilmemiş gibi olmaktadır. Konevî bu görüşün doğruya en yakın görüş olduğunu düşünse de şöyle bir kayıt düşmektedir: Nidâ edilen isim ta'zim manasını içermiyorsa yahut nidâda tevazu ve boyun eğme yoksa nidâ su-i edebten sayılabilir. Halbuki Hak Teâlâ'ya nidâda böyle bir durum söz konusu değildir. Konevî'ye göre “Allah” ismi gibi kendisinden tüm kemâl sıfatlarının anlaşıldığı bir isimle nidâ etmek bilakis çok kıymetlidir.⁴⁵³

Konevî'nin bu kısımdaki açıklamalarında Şihâb'ın hâşiyesini temel aldığı görülür. Burada naklettiği görüşlerin tamamı Şihâb hâşiyesinde yer almaktadır. Bu nakiller üzerine kendi ifadeleriyle açıklamalar yapsa da bunların muhtevası da Şihâb'ın açıklamalarına paraleldir.⁴⁵⁴ Konevî'nin Şihâb'ın açıklamalarını kendi ifadeleriyle

⁴⁵¹ Cürcânî, *Hâşiye*, I, 36.

⁴⁵² Konevî, *Hâşiye*, I, 117.

⁴⁵³ Konevî, *Hâşiye*, I, 117.

⁴⁵⁴ Şihâb, *‘Înâyetü'l-Kâdî*, I, 80-81.

özetlediğini görülmektedir. Bununla birlikte Şihâb’a kıyasla Konevî, bu kısımda naklettiği görüşlerin tahkikinde kendi görüşünü daha belirgin bir şekilde ifade etmiştir.

1.1.1.4. “el-İlâh” Lafzının Kapsamı

Beyzâvî, “Allah” lafzının aslı olan “ilâh” lafzının kapsamı hakkında da açıklamalarda bulunmuştur. Onun ifadelerinden hareketle Konevî musannifin “ilâh” lafzının kapsamıyla alakalı şu şekilde düşündüğü kanaatindedir:

“Nekra halindeki “ilâh” lafzı mutlak manada ma‘bûdu ifade ederken marife haliye “el-ilâh” lafzı galebe yoluyla hak ma‘bûda has kılınmış ancak alem olmamıştır. “Allah” lafzı ise Hak Teâlâ’nın zatının alemidir.” Konevî’nin açıklamaları esasında bu konuda Teftâzânî ile Cürcânî arasındaki bir ihtilafta Beyzâvî’nin ve kendisinin konumunu beyan etme amacına mâtuftur. Konevî bu ihtilafı, diğer hâşiyelere nisbetle daha geniş bir şekilde, tarafların görüşleri ve delilleriyle ele almış gerek ana metinde gerekse hâmişte bu görüşleri kritik ederek kendi fikrini beyan etmiştir.

Teftâzânî, “ilâh” lafzının mutlak manada ma‘bûd için kullanıldığını, marife haliyle “el-ilâh” lafzının ise galebe yoluyla hak ma‘bûda has kılındığını ama alem olmadığını söylemekte “Allah” lafzının ise hak ma‘bûd olan zâta alem olduğunu belirtmektedir. Kendisi Zemahşerî’nin ilgili ibarelerini bu şekilde anlamakta ve onun “hak” kelimesini nekralı ve marife olarak kullanımlarını da buna delil olarak getirmektedir. Zemahşerî “el-ilâh” kelimesinin aslında mutlak olarak tüm ibadet edilenler için cins isim olduğunu ve sonra hak ma‘bûda galebe ettiğini belirtirken nekra haliyle “hak” kelimesini kullanmış ancak “Allah” lafzının hak mabuda has olduğunu söylerken marife şekliyle “el-hak” demiştir.⁴⁵⁵ Teftâzânî’ye göre “el-ilâh” küllî bir mefhum olan hak ma‘bûdun ismiyken “Allah” hak ma‘bûd olan zatın alemidir. Bu itibarla da “lâ ilâhe illallah” sözü tevhidi ifade etmektedir.⁴⁵⁶

Seyyid Şerîf ise “el-ilâh” lafzının, galebe yoluyla zata mahsus bir alem olduğunu, daha sonra kelimeye meydana gelen değişikliklerle hak ma‘bûda has kılınmasının teyit edildiğini düşünmektedir. Onun, Teftâzânî’den farklılaştığı nokta “el-

⁴⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26. İbareler şu şekildedir: ... اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بحق ... وأما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق

⁴⁵⁶ Sa‘deddin Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiyeye ale’l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 72, vr. 16^b.

ilâh” lafzının hazif ve ivazdan önce de sonra da (yani lafzatullah olduktan sonra da) muayyen zâta alem olduğudur. Bununla birlikte o, haziften önce “el-ilâh” lafzının başka zâtlara da isim olabileceğini düşünmektedir. Tıpkı “en-necm” kelimesinin Süreyya yıldızına galip olmasına rağmen başkaları için de kullanılabilmesi gibi. “Allah” lafzı içinse böyle bir kullanım söz konusu değildir. O, hak ma‘bûda hastır.⁴⁵⁷

Cürcânî isim vermeden Teftâzânî’nin bu konudaki görüşlerini nakledip eleştirmiştir. İlk olarak onun Zemahşerî’nin “hak” kelimesini kullanımından hareketle yaptığı yorumu ve bu şekilde kendi görüşünü delillendirmesini ele almıştır. Cürcânî’ye göre kendisine ibadet edilen zatın tayin edilip edilmemesi “hak” kelimesiyle ilgili değil “ma‘bûd” kelimesinin marife veya nekra olmasıyla alakalıdır. Seyyid Şerîf, جاء الذي له الحق ve عليك حق cümlelerini kendi görüşünü izah sadedinde zikreder. Ona göre bu cümlelerdeki “hak” kelimesinin marife veya nekra olması gelen kişi noktasında hiçbir değişikliğe sebep olmamaktadır. Böyle olunca Teftâzânî’nin getirdiği bu delil ona fayda sağlamamaktadır. Seyid Şerîf, Zemahşerî’nin “hak” kelimesinin kullanımında Teftâzânî’nin düşündüğü şekilde bir kasıt olmadığı kanaatindedir. Ona göre bâtıl kelimesinin mukabili olan hak kelimesi teaddüdü kabul etmez. Zemahşerî üslupta çeşitlilik olsun diye böyle bir kullanımı tercih etmiştir. Cürcânî, *el-Keşşâf* müellifinin kullandığı “ma‘bûd” kelimelerinin mefhuma değil de zâta delalet ettiğine dikkat çekerek Teftâzânî’nin bu husustaki görüşünü de reddetmektedir. Cürcânî’ye göre nekra haliyle “ma‘bûd” ibadet edilen zatlar marife haliyle bu zatlar içinden bir zatı ifade etmek için kullanılmıştır. Hatırlanacağı üzere Teftâzânî ise ma‘bûd manasındaki “el-ilâh” lafzının küllî bir mefhum olduğunu düşünmekteydi.

Cürcânî, Teftâzânî’nin kelime-i tevhîdi bu bağlamda zikretmesi ve onu delil olarak getirmesini de son derece zayıf bulmaktadır. Çünkü kelime-i tevhitte yer alan “ilâh” kelimesi zaten nekradır ve nekra umum ifade eder. Tartışma ise marife haliyle “el-ilâh” kelimesi hakkındadır.

Tartışmayı ve tarafların delillerini nakleden Konevî, bu konuda Teftâzânî’yi desteklemekte ve Cürcânî’yi eleştirmektedir. Konevî’nin temel eleştirisi “el-ilâh” lafzının alem olduğu görüşüdür. Konevî’ye göre alemlik iddiası kesinlikle bir delili gerektirmektedir. “Lâ ilâhe illallâh” ın tevhidi ifade ederken “lâ ilâhe illâ el-ilâh”ın

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Hâşiye*, I, 36.

tevhidi ifade etmemesi ise aksi yönde bir delildir.⁴⁵⁸ Konevî bu noktada “el-ilâh” ve “er-Rahmân” kelimelerinin benzerliklerine dikkat çekmektedir. İkisi de galebe yoluyla hak ma‘bûda has kılınmıştır ama alem değildir, tevhidi ifade etmez. Zikredilen iki kelime bu noktada aynı olmasına rağmen Cürcânî ilkinin alem olduğunu iddia etmiştir. Konevî’ye göre bu, delilsiz ve keyfî bir tercihtir.

Yukarıda geçtiği üzere Cürcânî’nin Teftâzânî’ye yönelttiği eleştirilerden biri de onun kelime-i tevhidi delil olarak kullanmasıydı. Kelime-i tevhitteki “ilâh” lafzının nekra olması sebebiyle onun konu dışı olduğunu düşünen Cürcânî’nin bu eleştirisi de Konevî tarafından çok zayıf bulunur. Zira ona göre buradaki “ilâh” lafzı nekra olsa da ondan kastetilen daha has bir manadır (hak ma‘bûd manası). Burada âmm bir kelime zikredilip daha has bir mana kastedilmiştir.

Konevî, “hak” kelimesinin kullanımıyla ilgili olarak da Teftâzânî’yi desteklemektedir. Kelimenin Zemahşerî tarafından nekra ve marife kullanımında özel bir kasıt olmadığını ifade ederek Teftâzânî’yi eleştiren Cürcânî’nin görüşü Konevî tarafından reddedilir. Bu meyanda yaptığı açıklamalar ve getirdiği misal Konevî’ye göre Cürcânî gibi bir alime yakışmamaktadır. Konevî hâşiye yazarlarının bu noktalarda Cürcânî’ye çokça eleştirileri olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁹ İncelediğimiz hâşiyeler arasında Suyûtî⁴⁶⁰ ve Kâzerûnî⁴⁶¹ de kısaca bu iki ismin görüşlerine yer vermiş; İbn Temcîd⁴⁶² ve Siyâlkûtî⁴⁶³ de görüşleri hem nakletmiş hem de Cürcânî’yi eleştirmişlerdir. İbn Temcîd’in eleştirisi de “el-ilâh” lafzının alem kabul edilmesi noktasındadır. İbn Temcîd bir ismin alem olmasının o ismin başkası için kullanılmasını men ettiğini vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ Bu konuda en detaylı açıklama ise Şihâb hâşiyesinde bulunmaktadır. Konevî de bu kısmı yazarken ondan istifade etmiş olmalıdır. Bu istifade özellikle iki tarafın görüşlerini ve delillerini zikrettiği kısımda açıkça görülür. Şihâb öncesinde Beyzâvî şerhleri arasında tartışmayı Cürcânî’nin yönelttiği eleştirileri de içerecek şekilde aktaran ve değerlendiren bir muhaşşî görebildiğimiz kadarıyla yoktur. Konevî de muhtemelen bu sebeple ilgili kısmı Şihâb’dan birebir nakletmiştir. Yalnız

⁴⁵⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 119.

⁴⁵⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 120.

⁴⁶⁰ Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 138.

⁴⁶¹ Kâzerûnî, *Hâşiye*, I, 16.

⁴⁶² İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 118.

⁴⁶³ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, I, 36.

⁴⁶⁴ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 118.

Şihâb, Teftâzânî ve Cürcânî'nin görüşlerini Beyzâvî'nin kelamının muhtemel manaları olarak ana metinde naklederken Konevî, ana metinde sadece Teftâzânî'nin görüşünü Beyzâvî'nin maksadı sadedinde nakletmekte Cürcânî'ye ait olan görüşü de nakledip kısaca eleştirmektedir. İki tarafın görüş ve delillerini ise hâmişte naklederek değerlendirmeyi yine hâmişte yapmaktadır.

Konevî'nin Cürcânî eleştirileri tamamen Şihâb'dan alınmamış olsa da onun etkisindedir. Nitekim Şihâb da kelime-i tevhitteki âmm olan “ilâh” lafzının husus ifade ettiğini düşünmekte, Cürcânî'nin “hak” kelimesinin nekralı kullanımıyla alakalı değerlendirmelerinin onun makamındaki bir alime yakışmadığını ifade etmektedir.⁴⁶⁵ Bununla birlikte iki hâşiyenin bu konuda birebir aynı olduğunu söylemek de doğru olmayacaktır. Konevî Şihâb'a nisbetle daha özet bir anlatım tercih etmiştir. Şihâb'ın bu kısımda zikrettiği galebenin gerçekleşme yolları ve türlerine dair açıklamalar Konevî hâşiyesinde yer almamaktadır. Yine Şihâb'ın Cürcânî'ye yönelttiği eleştiriler Konevî'nin hâşiyesinde bulunanlardan daha fazladır. Konevî'nin eleştiri üslubunun Şihâb'a nisbetle daha şiddetli olduğu söylenebilir. Nitekim o, Cürcânî'nin sözlerini nakledip onları “çok zayıf” ve “delile dayanmayan keyfi” açıklamalar olarak nitelemiştir.⁴⁶⁶ Konevî'nin Cürcânî'nin “el-ilâh” lafzının alem olduğuna dair görüşlerine yönelttiği eleştiriler ise Şihâb hâşiyesinde ve incelediğimiz diğer hâşiyelerde bulunmamaktadır. Bunların özgün eleştiriler olması kuvvetle muhtemeldir.

Konevî her ne kadar Cürcânî'yi eleştirse de “el-ilâh” lafzının kapsamı hususunda ona yöneltilen farklı eleştirileri nakledip cevaplandırmıştır. Bu eleştirilerden biri “el-ilâh” lafzının zaruret haricinde Hak Teâlâ'ya delalet edecek şekilde kullanılmadığıdır. Buna göre çokça kullanım sebebiyle onun alem kılınması çok uzak bir ihtimal olmaktadır. Konevî, “el-ilâh” lafzının Hak Teâlâ için kullanımının başkaları için kullanımına nispetle daha fazla olmasının galebe için yeterli olduğunu söyleyerek bu eleştiriye cevaplandırmaktadır.⁴⁶⁷ Cürcânî'ye yöneltilen başka bir itiraz galebe yoluyla alem olmuş isimlerin cüzlerinin hazfedilemeyeceğidir. Konevî bu itirazın geçerli olmadığını da bir misal üzerinden açıklamaktadır.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 83.

⁴⁶⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 120.

⁴⁶⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 120.

⁴⁶⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 120.

Lafzatullahın i‘lâline dair açıklamalarının son kısmında Konevî, “Allah” lafzının “ilâh” aslından geldiğini söyleyen Zemahşerî ve Beyzâvî’ye muhalif bir görüş nakletmektedir. İbn Mâlik’e ait olan bu görüşe göre “Allah” lafzı sanıldığı gibi “el-ilâh” kelimesinden türememiştir. O, elif-lâm ile vaz’ edilmiş ve esma-i hüsnânın tamamının manasını kapsayan bir alemdir. İbn Mâlik’e göre bunun delili de “Allah” ve “ilâh” kelimelerinin lafız ve mana itibarıyla farklı olmasıdır. Konevî, İbn Mâlik’in bu görüşünü reddetmektedir.⁴⁶⁹

Konevî’nin İbn Mâlik’in ilgili sözüne i‘lal meselelerini ele aldığı bu kısımda yer vermesinin sebebi İbn Malik’in, lafzatullahın aslının “el-ilâh” olduğunu iddia edenlerin görüşlerine yönelttiği sarfî itirazlar olsa gerektir. Bu noktada da ona kaynaklık edenin Şihâb hâşiyesi olduğunu görülmektedir. Şihâb lafzatullahın i‘lali ile ilgili meselelerin sonunda *Şerhû’t-teshîl*’den nakille İmam Mâlik’in sözlerini uzun ve detaylı bir şekilde nakletmektedir.⁴⁷⁰ Açıklamalarından Şihâb’ın İmam Malik’i desteklediği anlaşılmaktadır.⁴⁷¹ Konevî, Şihâb hâşiyesi üzerinden İmam Mâlik’in görüşünü özet bir şekilde nakletmiş ve Şihâb’ın aksine onun görüşlerini zayıf bularak eleştirmiştir.⁴⁷²

Lafzatullahın i‘lâliyle ilgili meselelerin ele alındığı bu bölümde Konevî’nin temel başvuru kaynağının Şihâb hâşiyesi olduğu açıktır. Konevî ilgili meseleleri Şihâb hâşiyesi üzerinden okumuştur. Fakat bu, pasif bir okuma değildir. Öncelikle Konevî, ondan aldıklarını seçerek alıp daha özet bir anlatımla aktarmıştır. Konevî, Şihâb’ın muhtemel manalar olarak zikrettiği görüşler arasından tercihte bulunarak kendisine göre muteber olan görüşlere yer vermiştir. Üslup açısından mukayese edildiğindeyse Konevî’nin Şihâb’a nisbetle eleştiride daha keskin bir dil kullandığı söylenebilir. Konevî hâşiyenin bu bölümünde Şihâb’ın yahut eserinin adını hiç zikretmez. Ondan aldığı kısımların alıntı olduğuna dair bir işaret de bulunmamaktadır. Keza Siyâlkutî hâşiyesinden aldığı kısımlarda da benzer bir tutum içerisinde. Bu bölümde, Konevî, muhaşşiler arasından Cürcânî ve Teftazânî’nin isimleri açıkça zikrederek onlardan alıntı yapmıştır. Bu alıntılar için, Cürcânî ve Teftâzânî’nin kendi hâşiyelerine başvurmuş olabileceği gibi sadece Şihâb hâşiyesinden de istifade etmiş olabilir. Zira genelde Şihâb’ın aktardığı görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşlerde Konevî genelde Cürcânî’yi

⁴⁶⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 120-121.

⁴⁷⁰ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 83-85.

⁴⁷¹ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 85.

⁴⁷² Konevî, *Hâşiye*, I, 121.

tenkit etmektedir. Bu değerlendirmeler arasında Şihâb'a ait olanlar bulunduğu gibi Konevî'nin özgün tenkitleri ve değerlendirmeleri de vardır.

1.1.2. İştikak Cihetinden Lafzatullah

“Allah” lafzının aslının “ilâh” lafzı olduğunu düşünen Beyzâvî i‘lale dair açıklamalardan sonra lafzı iştikak cihetinden ele almaktadır. İştikâk terim olarak “aralarında mana ve terkip ilişkisi bulunan farklı kiplerdeki iki kelimedenden birinin diğerinden alınması ve türetilmesi” demektir.⁴⁷³ Bu tanım iştikâkın “amel” itibara alınarak yapılan tanımıdır. İştikâkın “ilim” itibara alınarak yapılan tanımını ise şu şekildedir: “İki lafzın mana ve terkip açısından uyumlu olduğunu bilmek ve birini öbürüne dayandırmaktır.”⁴⁷⁴

Kendisinden türetilen asıl köke “müştak minh”, ondan türeyen kelimeye de “müştak” denir. Müştak olan kelimenin bir aslının olması ve bu asılla harflerinin ve manasının uyum göstermesi zorunludur.⁴⁷⁵ İştikâkın aslının hangi kelime türü olduğu tartışmalıdır. Basralı dil alimleri türeyen tüm kelimelerin aslının masdar, Kûfeli dil alimleri ise mâzî fiil kipinin müzekker üçüncü tekil şahsı olduğunu söylemektedirler.⁴⁷⁶ Klasik dil alimleri üç tür iştikâktan söz etmiştir:

- 1- el-İştikâku’s-sağîr: Kipleri ayrı olmakla birlikte asıl harfleri ve sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasında cârî olan türetimdir. Mutlak olarak iştikâk denildiğinde ilk akla gelen bu türdür. Sülâsi ve rubâi mücerred fiillerin masdarlarından türetilen fiil ve isimler ile mücerred fiillerden mezid fiillerin türetilmesi bu iştikâklardır. الضرب kelimesinden يضرب، مضروب vb. nin türetimi bu şekildedir.

⁴⁷³ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Haneî Cürcanî, *et-Ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşavî, Kahire: Dâru'l-fazîle, (t.y), s.26.

⁴⁷⁴ Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Haneî Tehanevî, *Keşşâfu ıstılahâtî'l-fünûn*, thk. Refik el-Acem, Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996, I, 207.

⁴⁷⁵ Tehânevî, *Keşşâfu ıstılahâtî'l-fünûn*, I, 207.

⁴⁷⁶ Kemâleddin el-Enbârî, *el-İnsâf fî mesâ'ili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Mebrûk, Kahire: Mektebetü'l Hâncî, (t.y), s. 192.

- 2- el-İştikâku'l-kebîr: Aynı harflerden oluşan ancak sıralanışları farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türetimdir. مدح - حمد arasındaki türetim bu türe örnektir.
- 3- el-İştikâku'l-ekber: İki asıl harfi aynı olan veya harfleri arasında mahreç birliği yahut yakınlığı bulunan kelimeler arasındaki türetimdir. مدح - مده arasındaki türetim bu şekildedir.⁴⁷⁷

Allah lafzının kökeni hususundaki tartışmada lafzın müştak bir asla sahip olduğu görüşü sıklıkla dile getirilmiş ve farklı anlamlar lafzatullah'a köken olarak gösterilmiştir. Lafzın isticakı noktasında Zemahşerî, “Allah” lafzının aslının “hak ma'bûd” manasında “el-ilâh” olduğunu söylemektedir. Ona göre “te'ellehe” (çok ibadet etmek), “elehe” (kulluk etti) ve “iste'lehe” (ilah edinmek) fiilleri de “el-ilâh” lafzından türemiştir. *El-Keşşâf* sahibine göre “el-ilâh” lafzı ise “şaşırmak, hayrete düşmek” anlamındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir.⁴⁷⁸ Lafzatullahın müştak bir lafız olması noktasında Zemahşerî ile hemfikir olan Beyzâvî'ye göre “Allah” lafzının aslı nekra haliyle “ilâh” lafzıdır. Beyzâvî, bu lafzın “kulluk etti” manasındaki “e-le-he” fiilinden türediğini söyleyerek *el-Keşşâf* sahibine muhalefet etmiştir. Yine onun, “teellehe” ve “iste'lehe” fiillerinin de “e-le-he”den türediğini söylemesi Zemahşerî'nin bu konudaki görüşünden farklıdır. *El-Keşşâf*'ta “el-ilâh” lafzı sadece “hayret etmek, dehşete düşmek” manasındaki “e-li-he” fiiliyle ilişkilendirilirken Beyzâvî bu noktada, muhtemelen Fahrettin Râzî'nin tefsirinden istifadeyle bu lafızla ilişkilendirilen başka muhtemel kökleri ve onların “ilâh” lafzıyla olan ilişkilerini de zikretmiştir. Beyzâvî'nin ilgili açıklamaları şu şekildedir:

واشتقاقه من أله ألهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله، وقيل من أله إذا تحير لأن العقول تتحير في معرفته. أو من ألهة إلى فلان أي سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته. أو من أله إذا فزع من أمر نزل عليه، وألهة غيره أجاره إذ العائد يفزع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه. أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه، إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد. أو من وله إذا تحير وتخبط عقله، وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها استئصال الضمة في وجوه، فقليل إله كإعاء وإشاح، ويرده الجمع على ألهة دون أولهة. وقيل أصله لاه مصدر لاه يلبه ليها ولاها، إذا احتجب وارتفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار، ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر: كجلفة من أبي رباح يسمعها لاهة الكبار.

⁴⁷⁷ Cürçânî, *et-Ta'rifat*, s.26; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Hamîlâvî; *Şeze'l-arf fî fenni's-sarf*, haz. Muhammed b. Abdulmu'dî, Mısır: Dârü'l Keyân, t.y, s.111-112; Hulusi Kılıç, “İştikak”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak> (01.10.2020).

⁴⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

Onun (Allah yahut ilâh lafzının) türemesi “kulluk etti” manasındaki “e-le-he” fiilindendir. “Teellehe” ve “iste’lehe” fiilleri de (bu) “e-le-he” kökünden türemiştir. Onun şu köklerden de türemiş olabileceği söylenmiştir:

Akıllar hak ma’bûdu bulma noktasında şaşkın ve hayret içinde olduklarından “şaşırmak” manasındaki “e-li-he” kökünden; kalpler Onun zikriyle tatmin olup ruhlar Onu bilmekle sükûn bulduklarından “sükûn bulmak” manasındaki “e-li-he” fiilinden; ilâh kendisine sığınanı hakikaten yahut sığınanın zannına göre muhafaza ettiğinden “başına gelen sıkıntılı bir olaydan sığındı” manasındaki “e-li-he” fiilinden - nitekim “âlehehû gayruhu” sığınanı korumak manasındadır-; kullar zor zamanlarda ona yöneldikleri, ona çok düşkün olduklarından “yavru devenin anasına çok düşkün olması” manasındaki “e-li-he” fiilinden; aklın karışması manasındaki “ve-li-he” fiilinden.

Onun aslının “vilâh” olup kelimenin başında bulunan vâv harfine kesranın ağır gelmesi sebebiyle hemzeye kalb olduğu da söylenmiştir. (Bu durumda) “ilâh” lafzının “işâh” (إِشَاح) ve “iâ” (إِءَاء) gibi olduğu söylenmiştir. Ancak “ilâh” lafzının çoğulunun “evlihe” değil de “âlihe” olarak gelmesi bu görüşün yanlış olduğunu göstermektedir. Onun aslının, “gizlendi” ve “yükseldi” manalarındaki “lâhe-yelîhu” fiilinin masdarı olan “lâh” olduğu da söylenmiştir. Nitekim Hak Teâlâ gözlerden gizlenmiştir ve şanına yaraşmayan her şeyden yücedir. Bu kökle ilgili görüşe şu beyit şahit olarak getirilmiştir:

*Ebû Rebâh’ın yemini gibidir/ Onu en büyük ilâhı iştirmektedir*⁴⁷⁹

Zemahşerî ve Beyzâvî’nin lafzatullahın iştikâkına dair yaptığı bu açıklamalar şârihler tarafından çok daha detaylı bir şekilde ele alınarak tartışılmıştır. İncelediğimiz *el-Keşşâf* hâşiyelerinin bu kısımda en çok üzerinde durduğu nokta “el-ilâh, e-le-he ve e-li-he” arasındaki türetim ilişkisidir. Hatırlanacağı üzere Zemahşerî, “kulluk etti” anlamındaki “e-le-he” fiilinin “el-ilâh” lafzından türediğini söylerken “el-ilâh” lafzının da “şaşırdı” manasındaki “e-li-he” fiiliyle bir türetim ilişkisi içinde olduğunu düşünmekteydi. (e-li-he ⇔ el-ilâh ⇔ e-le-he) Müellifin bu türetim yoluyla ilgili şârihlerin iki farklı açıklaması vardır. Bâzı şârihler türetimin bu şekilde yapılmasında kelimelerin vazî önceliklerinin etkili olduğunu düşünmektedir. “El-ilâh” “e-le-he” den, “e-li-he” de “el-ilâh” tan önce vaz’ edildiği için Zemahşerî bu şekilde bir türetimden bahsetmiştir.⁴⁸⁰ Diğer açıklamaya göreyse türetimde etkili olan husus kelimelerin şöhretleridir. İki lafız terkipte uyumluysa ve birinin diğerinden ortak manada daha

⁴⁷⁹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴⁸⁰ Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 15^a; Musannifek Alâeddin Ali b. Mecdüddin Muhammed Şahrûdî el-Bistâmî; *Şerhu’l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 326, vr. 57^a.

meşhur olduğu biliniyorsa meşhur olandan türetmek gerekmektedir. Bu görüşteki alimlere göre “el-ilâh” “ibadet etmek” manasında “e-le-he” den daha meşhurken “e-li-he” de “şaşkınlık” manasında “el-ilâh” tan daha meşhurdur. Bu sebeple Zemahşerî böyle bir türetim yapmıştır.⁴⁸¹ Şârihlerin bu husustaki açıklamalarının tamamen aklı çıkarımlara dayalı olup ispat edilemeyeceği görülmektedir. Şerh ve hâşiyelerin metin merkezli çalışmalar olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda şârihlerin ilgili açıklamalarının türetimdeki asıl-fer’ ilişkisinin hakikatini aramaktan ziyade musannifin kastını belirlemeye matuf olduğunu söyleyebiliriz.

El-Keşşâf hâşiyelerinin ele alıp tartıştığı diğer bir husus “e-li-he” ve “el-ilâh” (yahut Allah) lafzı arasındaki türetimin istikâkın hangi türüyle olduğu noktasındadır. Meşhur dil alimi Cevherî, “e-li-he” nin aslının “ve-li-he” olduğunu dolayısıyla “el-ilâh” lafzıyla “e-li-he” fiili arasında istikâk-u ekber olduğunu söylemiştir. Şârihlerden onun görüşünü destekleyenler olduğu gibi⁴⁸² musannifin sözünün istikâk-ı sağîrden başkasına hamledilemeyeceğini düşünüp Cevherî’nin görüşünü reddedenler de vardır.⁴⁸³ Bu kısımda dilsel bir olgu olarak istikâka dair tafsilatlı açıklamalarda bulunan *el-Keşşâf* hâşiyeleri de vardır.⁴⁸⁴

Lafzatullahın türetimine dair Beyzâvî’nin Zemahşerî’den farklılaştığı noktalar *Envâru’t-tenzîl* şerhlerinde ele alınmıştır.⁴⁸⁵ Beyzâvî, lafzatullahın istikâkına dair Zemahşerî’den farklı olarak başka muhtemel kökler zikrettiği için *Envâru’t-tenzîl* hâşiyelerinde bu köklere dair açıklamalar da yer almaktadır. Bu kısımda, Beyzâvî şârihleri musannifin “اشتقاقه” ibaresindeki “hû” zamirinin hangi kelimeye (“Allah” lafzına mı yoksa “ilâh” lafzına mı) râci olduğunu tartışmışlardır.⁴⁸⁶ Beyzâvî’nin istikâka dair farklı kökler zikretmesi, şârihlerin “ilâh” kelimesindeki hemzenin aslî olup olmaması meselesini de ele almalarına sebep olmuştur.⁴⁸⁷ Beyzâvî hâşiyelerinde bu konulardaki geniş tartışmalara rağmen dilsel bir olgu olarak istikâkın mahiyetine ve türlerine dair tafsilatı bir açıklama bulunmamaktadır.

⁴⁸¹ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 37; Musannifek, *Hâşiye*, 57^a.

⁴⁸² Musannifek, *Hâşiye*, 57^a.

⁴⁸³ Cürcânî, *Hâşiye*, s.39-40.

⁴⁸⁴ Örneğin bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (Kutbüddin er-Râzî), *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 146, vr. 11^a-12^b.

⁴⁸⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 22^a; Suyûtî, *Nevâhidü'l- ebkâr*, I, 119.

⁴⁸⁶ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 22^a; Siyâlkûtî, *Hâşiye*, I, 36; Şihâb, *‘Înâyetü'l-Kâdî*, I, 85.

⁴⁸⁷ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 125; Şeyhzâde, *Hâşiye*, I, 49.

Lafzatullahın iştikâkı meselesini ele alırken Konevî, kendinden önceki tefsir ve hâşiyeleri bir muhakkik tavrıyla inceleyip bu birikimin hem naklini hem de daha ileriye taşınmasını sağlamıştır. Musannifin ibaresindeki zamirin mercî meselesi Konevî'nin bu kısımda tekrar tekrar ele alıp tartıştığı bir konu olmuştur. Bununla bağlantılı olarak musannifin diğer ihtimalleri zikrederken niçin temrîz sigasını kullandığı da Konevî tarafından açıklanmıştır. Konevî, musannifin ve kendisinin zayıf bulduğu görüşlerin nasıl anlaşılabilirliğine dair de izahlarda bulunarak ilgili tartışmaları zenginleştirmiştir. Kendinden önceki Beyzâvî hâşiyeleriyle kıyaslandığında Konevî'nin, Beyzâvî'nin Zemahşerî'den farklılaştığı noktalarda daha kapsamlı açıklamalar yaptığı görülür. Yine muhtemel kökler ve bunların anlamları da Konevî hâşiyesinde geniş bir yer tutmaktadır. Konevî bu kök anlamlarının birbirleriyle ilişkisine de dikkat çekmiştir.

Görebildiğimiz kadarıyla Beyzâvî'nin ibarelerini dilsel açıdan en çok eleştiren ve tashih eden şârih de Konevî'dir. Konevî'nin bu kısımda temel hâşîye kaynakları Molla Hüsrev, Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyeleridir. Bunlar temel kaynakları olsa da o, mezkur hâşiyelerle sınırlı kalmamış farklı kaynaklardan nakiller de yapmıştır. Ayrıca bu kısımda o, diğer hâşiyelerde görmediğimiz şekilde Beyzâvî'nin tefsirini de kaynak olarak kullanmıştır. Konevî kaynakların kullanılması noktasında hiçbir zaman sadece nakilci pozisyonunda olmamıştır. Farklı kaynaklardan naklettiği görüşlere dair muhakkak değerlendirmede bulunmuş, bazen nakilde bulunmadan şârihlerin görüşlerine örtük şekilde cevaplar vermiştir.

Aşağıda Konevî'nin ana metin çerçevesinde lafzatullahın iştikâkı meselesini nasıl ele aldığı temel kaynaklarıyla da mukayeseli olarak, tartışmaların merkezinde yer alan farklı kök manaları üzerinden incelenecektir.

1.1.2.1.Kulluk Etti Manasında “E-le-he” Kökü

Beyzâvî, lafzatullahın “e-le-he” fiilinden türemesi noktasında şöyle söylemektedir:

واشتقاقه من أله إلهة وألوهة وألوهية بمعنى عبد، ومنه تأله واستأله

O (Allah yahut ilah lafzı) “kulluk etti” manasındaki “e-le-he” fiilinden türemiştir. “ilâheten”, “ulûheten” ve “ulûhiyyeten” de bu fiilin mastarlarıdır. “Teellehe” ve “iste’lehe” fiilleri de “e-le-he” fiilinden türemiştir.⁴⁸⁸

Bu cümlede geçen “o” zamiriyle musannifin neyi kastettiği şârihler arasında tartışılmıştır. Metinde zamirle işaret edilenin Hak Teâlâ olduğunu düşünen Konevî’ye göre zamir “Allah” lafzına râcîdir. Bununla birlikte Hak Teâlâ’ya has kullanılan “el-ilâh” lafzının kastedilmiş olması da muhtemeldir.⁴⁸⁹ Siyâlkûtî ise “o” zamiriyle kastedilenin nekra olarak “ilâh” lafzı olduğunu düşünmekte ve zamirin mercînin “el-ilâh” olduğunu söyleyen görüşü şu gerekçelerle eleştirmektedir:

1- Tarîf lâmi ile iştikak anlamsızdır.

2- Zamirin “el-ilâh” lafzına döndüğü kabul edilirse musannifin daha sonra gelecek olan şu ibaresi doğru anlaşılamaz: “İlâh kendisine sığınanı hakikaten yahut sığınanın zannına göre muhafaza ettiğinden “başına gelen sıkıntılı bir olaydan sığındı” manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir.”⁴⁹⁰ Zamirin hak ma’bûd manasında “el-ilâh”a râcî olması durumunda zikredilen ibarenin doğru anlaşılamamasının sebebi hak ma’bûdun kendisine sığınanı hakikaten muhafaza edeceği, bunun bir zandan ibaret olmadığı gerçeğidir. İsim vermeden Siyâlkûtî’nin konuyla ilgili görüşlerini nakleden Konevî onun itirazlarını da cevaplandırmıştır. İlk itirazla alakalı olarak musannifin ibaresindeki iştikâktan maksadın “bir asıldan bir çeşit tasarrufla almak” olduğunu ve bu sebeple lâmin itibara alınmasının buna zarar vermeyeceğini söylemiş, ikinci itirazın da esasında kendi görüşünü destekler nitelikte olduğuna dikkat çekmiştir. Nitekim musannifin zikrettiği kök manalarının Siyâlkûtî’nin zikrettiği hariç hepsi ancak zamirin “Allah” yahut “el-ilâh” lafzına râcî olmasıyla doğru bir şekilde anlaşılabilmektedir.⁴⁹¹

Bu kısımda Konevî’nin üzerinde durduğu bir diğer husus Beyzâvî’nin “ilâh” lafzının türetiminde Zemahşerî’ye muhalefet ettiği noktalardır. Konevî bunları tespit ederek ihtilafın sebeplerini izah etmiştir. Daha önce ifade edildiği gibi Zemahşerî, “e-le-he”, “teellehe” ve “iste’lehe” fiillerinin “el-ilâh” lafzından türediğini söylemiş ve fiilin masdar haricinde başka bir şeyden türetimi yaygın olmadığı için “hacer” (taş) kelimesinden türeyen “istehcera” (taşlaşmak) fiili ile “nâka” (dişi deve) kelimesinden

⁴⁸⁸ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁴⁸⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 121.

⁴⁹⁰ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 36.

⁴⁹¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 121.

türeyen “istenveka” (yaşlı bir dişi deveye dönüşmek) fiillerini de bu sözüne delil olarak getirmiştir. Daha sonra da “el-ilâh” lafzının “e-li-he” fiilinden türediğini söylemiştir. Zemahşerî’nin görüşünü bu şekilde aktaran Konevî, Beyzâvî’nin açıklamalarının bu görüşten farklılaştığı yönleri izah etmiştir. İlk olarak dikkat çektiği farklılık “teellehe” ve “iste’lehe” fiillerinin türetimidir. Zemahşerî’nin aksine musannif bu fiillerin de “e-le-he” fiilinden türediğini söylemektedir. Konevî, zikredilen mezid fiillerin sülasi “e-le-he” fiilinden türemesinin zahir olmasına rağmen Beyzâvî’nin bunu açıkça belirtmesini Zemahşerî’nin konuyla ilgili görüşüne bir eleştiri olarak anlamaktadır. Konevî’ye göre bir gerektirici olmaksızın fiillerin âyândan tüetimi kıyasa muhalif olduğu için Beyzâvî böyle bir tercihte bulunmuştur. Musannif bu ibareleriyle aynı zamanda “teellehe” ve “iste’lehe” fiillerinin Zemahşerî’nin tercih ettiğı gibi “ilâh oldu” (sâra ilâhen) manasına gelmeyip bilakis “çokça kulluk etti” (teabbede) ve “kendisine kul etti” (ista’bede) manalarına geldiğine dikkat çekmiştir. Konevî, bu noktada Beyzâvî’nin itirazlarının yerinde olduğunu düşünmektedir.⁴⁹²

Konevî’nin dikkat çektiğı ikinci ihtilaf ise, Zemahşerî’nin “ilâh” lafzının kökü olarak “hayrete düştü” manasındaki “e-li-he” fiilini gösterirken Beyzâvî’nin “kulluk etti” manasındaki “e-le-he” fiilini göstermesidir.⁴⁹³ Konevî, “ilâh” lafzının anlamının Zemahşerî’nin de belirttiğı gibi “kulluk edilen/ma’bûd” olması durumunda onun “kulluk etti” manasındaki “e-le-he”den tüemesi gerektiğini düşünmektedir. Zira “ma’bûd” ile “e-li-he” fiilinin anlamı olan “hayrete düştü” arasında doğrudan bir bağlantı yoktur. Her ne kadar Zemahşerî, “e-li-he”nin kardeşleri olarak zikrettiğı “a-li-he” ve “ve-li-he” fiillerinin şaşkınlık manalarını içermelerinin isticak için yeterli olduğunu düşünse de Konevî’ye göre Beyzâvî’nin tercihi daha sağlam ve tekellüften daha uzaktır.⁴⁹⁴

Zikredilen iki ihtilaf noktasında da Beyzâvî’nin tercihlerini daha yerinde bulan Konevî, *el-Keşşâf* sahibinin görüşlerinin hangi kayıtle doğru olabileceğini de izah

⁴⁹² Konevî, *Hâşiye*, I, 122.

⁴⁹³ Cürçânî, içinde bu iki eleştirinin de yer aldığı Zemahşerî’ye yöneltilen eleştirilere yer vererek onları cevaplandırmıştır. Bk. Cürçânî, *Hâşiye*, I, 37; İbn Temcîd ise, Zemahşerî’nin üslubundan hareketle onun “el-ilâh”ın şaşırma manasındaki “e-li-he”den tüemiş olmasının kesin bir görüşü olmadığını belirtir. Bk. İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 119.

⁴⁹⁴ Suyûtî de bu noktada Teftâzânî ve Belkînî’den nakille Beyzâvî’nin bu husustaki görüşünün *el-Keşşâf*’a kıyasla kurallara daha uygun ve daha sağlam olduğunu belirtmiştir. Bk. Suyûtî, *Nevâhid’ül-ebkâr*, I, 139. İbn Temcîd’e göreyse burada Zemahşerî’nin tercihi daha yerindedir. Bk. İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 119.

etmeye çalışmıştır. Bunun için İmam Merzûkî ve Sâhibû'l-Medârik'e nisbet edilen bir görüş nakletmiştir. "İlâh" lafzının "ilâheten" (إلهية) gibi masdar olduğunu ifade eden bu görüş meşhurun hilafına olduğu için reddedilmiştir.⁴⁹⁵ Konevî'ye göre şayet *el-Keşşâf* sahibi "e-li-he'den müştaktır dediğimizde kastımız 'ilâh'ın masdar olmasıyken onun genel anlamda müştak olduğunu söylediğimizde kastımız me'lûh (kendisine kulluk edilen) manasında isim olmasıdır" demiş olsaydı, yani ilâh lafzının bu iki cihetini vurgulasaydı mezkur iki sıkıntı da giderilirdi.⁴⁹⁶

Konevî bu kısımda musannife yöneltilebilecek bir eleştiriyi de zikrederek cevaplandırmıştır. Bu eleştiri musannifin "e-le-he" fiilinin masdarlarını gereksiz yere zikretmiş olmasına yöneliktir. Konevî ise zikredilen masdarların farklı anlamlara geldiğine dikkat çekerek böyle bir eleştiri yapılamayacağını ifade etmektedir.⁴⁹⁷

Görebildiğimiz kadarıyla bu meseleyi ele alırken Konevî'nin elinin altında yine aynı kaynaklar vardır: Molla Hüsrev Hâşiyesi, Siyâlkûtî Hâşiyesi ve Şihâb Hâşiyesi. Konevî'nin, bu kısımda, "o" zamirinin merci noktasındaki açıklamalarında ve Zemahşerî-Beyzâvî ihtilafının izâhında Molla Hüsrev Hâşiyesi'ni⁴⁹⁸ kaynak olarak kullandığını söyleyebiliriz. İhtilafın hangi noktalarda olduğunu anlatırken Konevî'nin kullandığı ifadeler Molla Hüsrev'e aittir. Konevî bu kısımda iki ihtilaf noktasından bahsederken Molla Hüsrev lafzatullahın aslının sıfatlığı noktasındaki ihtilafa da burada yer vermektedir. Konevî ise aslın sıfatlığı konusunda bu kısımda detaylı bir açıklama yapmayıp okuyucuyu bu hususta Molla Hüsrev hâşiyesine yönlendirmektedir.

Şihâb ve Siyâlkûtî'nin görüşlerine ise daha çok eleştireceği zaman hâşiyesinde yer vermiştir. Siyâlkûtî'nin zamirin "ilâh" lafzına döndüğünü söyleyen görüşünü delilleriyle birlikte naklederek cevaplandırmıştır. Şihâb'dan eleştireceği kısımlarıysa nakletmemiş sadece o konuyla ilgili kendi görüşünü serdetmiştir.⁴⁹⁹ Bu kısımların Şihâb'a eleştiri olduğu ancak mukayeseli bir okumayla açığa çıkmaktadır. Konevî, bu kısmı Şihâb'a nisbetle daha geniş ele almıştır. Şihâb kendi görüşünü izhar etmezken Konevî naklettiği görüşlerden sonra muhakkak değerlendirci açıklamalarda bulunmuş, onları desteklemiş veya eleştirmiştir. Zemahşerî-Beyzâvî ihtilafına geniş bir şekilde yer

⁴⁹⁵ Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 86.

⁴⁹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 122.

⁴⁹⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 121.

⁴⁹⁸ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 22^a.

⁴⁹⁹ Bu kısımlar için bk. Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 85; Konevî, *Hâşiye*, I, 121.

vermesi ve Zemahşerî'nin görüşlerinin hangi kayıtlarla geçerli olabileceğine dair yaptığı açıklamalar Konevî'nin lafzatullahın isticâk-ı tartışmasındaki özgün katkılarıdır.

1.1.2.2. “Şaşırdı, Hayret etti” Manasında “E-li-he” Kökü

Lafzatullahın isticâkına dair musannifin zikrettiği ikinci kök “şaşırdı” manasındaki “e-li-he” fiilidir. O, bu konuda şu ifadelere yer vermektedir:

وقيل من أله إذا تحير لأن العقول تتحير في معرفته.

“Onun isticâkının “şaşırmak” manasındaki ‘e-li-he’ fiilinden olduğu da söylenmiştir. Zira akıllar onu bilme noktasında şaşkınlırlar.”⁵⁰⁰

Hatırlanacağı üzere “el-ilâh” lafzının “şaşırmak” manasındaki “e-li-he” fiilinden türediği görüşü Zemahşerî'ye aitti. Beyzâvi kendi görüşünü ifade ettikten sonra “kıyle” diyerek temrîz sigasıyla konuyla ilgili zikredilen başka görüşlere de yer vermiştir. Bunlardan ilki Zemahşerî'nin mezkur görüşüdür. Konevî, bu kısımda ilk olarak Beyzâvî'nin bu görüşü niçin temrîz sigasıyla naklettiğine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Ona göre musannifin bu görüşü temrîz sigasıyla ifade etmesinin sebebi “el-ilâh” lafzının isticâk-ı sağır ile türeyip türemediğinin dil alimleri arasında tartışmalı olmasıdır.

İsticâk-ı sağırda, türeyenin kendisinden türediğinin anlamını tamamıyla taşıdığını söyleyen Konevî, böyle olduğu için, fiilin masdardan türetilmesinin tercih edildiğine dikkat çekmektedir. Nitekim fiil asıl ve masdar ondan türemiş olsaydı bu durumda türeyen masdar kendisinden türediğinin aynı olmayacaktı. Çünkü onda zaman anlamı eksik kalacaktı. Konevî “ilâh” lafzının “şaşkılık” anlamını tamamıyla taşımak şöyle dursun gerek bu kelimedede gerekse “Allah” lafzında bu anlamın bulunmadığına dikkat çekmektedir. Konevî, Zemahşerî'nin söz konusu açıklamasının sahih olmasının ancak isticâk-ı sağır veya kebîr olmasına bakılmaksızın mutlak manasında alınmasıyla sahih olacağını söylemektedir. Konevî'ye göre musannifin de her ne kadar temrîz sîgasıyla nakletmiş olsa da bu sözü yanlışlamayıp zikretmesinin sebebi de budur.

Konevî'nin Zemahşerî'nin ilgili açıklamalarını yorumlarken *el-Keşşâf* hâşiyelerini dikkate alıp o arka plana sahip olarak açıklama yaptığı görülmektedir.

⁵⁰⁰ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

Hatırlanacağı üzere bazı şârihler “e-li-he” ve “el-ilâh” (yahut “Allah”) lafızları arasındaki türetimin iştikâk-ı sağîr ile olduğunu söylemekteydi. Bununla birlikte bazıları gerek “Allah” lafzında gerekse “ilâh” lafzında şaşkınlık manasının bulunmamasını da delil getirmişler ve “e-li-he” in aslının “ve-li-he” olduğunu söyleyip buradaki türetimin iştikâk-ı ekberle yapıldığını söylemişlerdir.⁵⁰¹ Konevî ise bu grupların kendi delillerini kullanarak “ilâh” lafzının “e-li-he”den türetiminin aslında zayıf bir görüş olduğunu ve musannifin bu sebeple temrîz sigasıyla bu görüşü zikrettiğini belirtmektedir. Ona göre buradaki iştikâk sağîrdir. İştikâk-ı sağîrde ise türeyen aslın anlamını tamamıyla taşımak zorundadır. Halbuki “el-ilâh”ta şaşkınlık anlamı yoktur. Beyzâvî bu sebeple *el-Keşşâf*’ın görüşünden ayrılmıştır.

Envâr şârihlerinden ve Konevî’nin kaynaklarından Siyâlkûtî⁵⁰² ve Şihâb⁵⁰³ da “e-li-he” nin aslının “ve-li-he” olduğunu ve burada iştikâk-ı ekber olduğunu söyleyen görüşü eleştirmiştir. Konevî’nin onlardan farkı Zemahşerî’nin ibarelerinin hangi durumda geçerli olacağını açıklamasıdır. Konevî’ye göre Zemahşerî’nin ibareleri iştikâkın mutlak manada alınmasıyla anlaşılabilir. Konevî’nin “iştikâkın mutlak manası” ifadesi müphemdir. Ancak *el-Keşşâf* şerhlerindeki açıklamalar dikkate alındığında Konevî’nin “ve-li-he” “e-li-he” ilişkisini göz önünde bulundurarak açıklama yaptığını söylenebilir. İbarelerine baktığımızda Konevî’nin burada iştikâk-u ekberi kastettiğini anlayamasak da *el-Keşşâf* şârihlerinin yaptığı açıklamalar bunu anlaşılır kılmaktadır.

Zemahşerî, “el-ilâh” lafzı ve “e-li-he” fiili arasında bir iştikâk bağlantısı olduğunu söylemekte, türeyen ve kendisinden türetilen arasındaki mana ilişkisi izah sadedinde de “ma‘bûdu bilme noktasında akılların şaşkın olması”nı zikretmektedir.⁵⁰⁴ Konevî’ye göre bahsi geçen şaşkınlık esasında kâmil insanların şaşkınlığıdır ve marifetten kaynaklanmaktadır. Buradaki durum Hz. Ebubekir’e nisbet edilen “İdrakten aciz olduğunu idrak etmek idrâktir.” sözündeki gibidir. Yoksa bu şaşkınlık daha sonra zikredileceği gibi “aklın kaybedilmesi” manasındaki “ve-li-he”nin ifade ettiği bir şaşkınlık değildir. Zikredilen şaşkınlık (tehayyur) ibadete sebep olan bir şaşkınlıktır. Konevî’ye göre Beyzâvî’nin muhtemel kökleri sıralarken “kulluk etti/ibadet etti”

⁵⁰¹ Musannifek, *Hâşiye*, vr. 67^a.

⁵⁰² Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 36.

⁵⁰³ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 86.

⁵⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26.

anlamındaki “e-le-he” fiilinden sonra “şaşırdı” anlamındaki “e-li-he” fiilini zikretmesi bu iki fiil arasındaki münasebet sebebiyledir.⁵⁰⁵

Konevî’nin konuyla ilgili görüşleri dikkate alındığında onun aslında Zemahşerî’nin hilâfına Beyzâvî’nin görüşü olan “kulluk etti” manasındaki “e-le-he” fiilini kök olarak kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte o, şerhlerde sıklıkla rastlandığı üzere Zemahşerî’nin görüşünün nasıl anlaşılabilirliğine dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamaları sebebiyle sanki Zemahşerî’nin görüşünü de kabul etmiş ve bir çelişki içerisindeymiş görünümü vermektedir. O, bu çelişki görüntüsünü gidermek için bir çaba sarf etmemiştir.

Bu kısımda çelişki gibi duran başka bir nokta, Konevî’nin ana metinde şaşkınlığın marifetten kaynaklandığını söyleyip hâmişte bu şaşkınlığın akılların ilâhı tanıma noktasındaki şaşkınlıkları olduğunu belirtmesidir. Akıllar ilâhı tanıma noktasında şaşkın oldukları için insanlar çok çeşitli tanrılar edinmiş herkes kendi ilâhını hak ilâh zannetmiştir. Siyalkûtî’ye ait olan bu görüşü⁵⁰⁶ Konevî’nin yorumsuz ve nakil olduğunu ifade etmeden nakletmesi çelişki görüntüsüne sebep olmuştur.

Bu kısımda, görebildiğimiz kadarıyla Konevî’nin diğer şârihlerden istifadesi çok azdır. İştikâk-ı sağîrde türeyenin kendisinden türediğinin anlamını tamamıyla taşıdığına dair ifadeleri Cürcânî hâşiyesinden alınmış olabilir. Cürcânî, bu cümleyi Zemahşerî’ye yönlitebilecek muhtemel eleştirileri cevaplandırırken serdetmektedir.⁵⁰⁷ Yine “e-li-he” fiilindeki şaşkınlık anlamına dair Siyâlkûtî hâşiyesine müracaat etmiş, müellifin görüşüne hâmişinde yer vermiştir.⁵⁰⁸

Konevî, musannifin ibaresinde temrîz sigasını kullanmasından hareketle bu görüşün neden zayıf görüldüğünü açıklamış, bu noktada istikâk-ı sağîrden bahsetmiştir. Konevî’nin bu bağlamda yaptığı, Zemahşerî’nin görüşünü kurtarma çabası olarak okunabilecek açıklamaları onun özgün ifadeleridir.

Bazı *el-Keşşâf* hâşiyelerinde⁵⁰⁹ istikâk meselesi çok detaylı bir şekilde ele alınırken Konevî, sadece meseleyle doğrudan ilişkili olan istikâk-i sağîre dair kısa bir açıklamayla iktifa etmiştir. Yine, bazı hâşiyelerde, bu kısımda “e-li-he” fiilinin aslının

⁵⁰⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

⁵⁰⁶ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 37.

⁵⁰⁷ Cürcânî, *Hâşiye*, s. 37.

⁵⁰⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

⁵⁰⁹ Mesela Kutbüddin er-Râzi, *Hâşiye*, vr. 12^b.

“ve-li-he” fiili olduğu söylenmiş ve mezkur iki kök arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmıştır.⁵¹⁰ Konevî bu iki fiil arasında herhangi bir asıl-fer’ ilişkisinden bahsetmeyip sadece “ve-li-he” deki şaşkınlık ile “e-li-he” deki şaşkınlık manalarının birbirilerinden farklı olduğunu vurgulamıştır.

1.1.2.3. “Sükûn Buldu” Manasında “E-li-he” Kökü

Beyzâvî’nin “ilâh” lafzının kendisinden türemiş olabileceğini söylediği köklerden biri de sükûn bulmak manasındaki “e-li-he” fiilidir. Bu konuda musannif şöyle demiştir:

أو من ألّهت إلى فلان أي سكنت إليه، لأن القلوب تطمئن بذكره، والأرواح تسكن إلى معرفته.

“Yahut o “birisinde sükûn buldu” manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir. Çünkü kalpler O’nun zikriyle tatmin olur ve ruhlar O’nu bilmekle sükûna ererler.”⁵¹¹

Musannifin naklettiği bu görüşte de “el-ilâh” lafzıyla “sükûn bulmak” manası arasında bir türetim ilişkisi kurulmuştur. Ancak Konevî, “şaşırmak” manasında zikrettiği gerekçelere dayanarak bu görüşün de zayıf olduğu ve Beyzâvî tarafından zayıf görüldüğünü söylemektedir. Lafzatullahın (yahut el-ilâh lafzının) türemesi iştikâk-ı sağîr iledir ve bu anlamdaki bir kelimeyle lafzatullah arasında böyle bir türetim söz konusu olamaz. Bu durumda ya “iştikâk”ı mutlak manada almak yahut iştikâk-ı sağîrde bulunması gereken manayı, iltizâmî ve mutâbikî manayı da içerecek şekilde genişletmek gerekmektedir. Bu iki yol da zahirin hilafıdır. Konevî’ye göre musannifin burada da temrîz sigasını kullanmasının sebebi budur.⁵¹²

Konevî her ne kadar lafzatullahın sükûn ve itmi’nan manasını içeren kökle ilişkilendirildiği görüşü zayıf olsa da bu çerçevede gündeme gelen itmi’nan kavramını genişçe ele almıştır. Onun sükûn manasına dair açıklamaları hâşiye metnilerindeki meselelerin nasıl dallanabildiğinin çarpıcı bir örneğidir.

Konevî ana metinde geçen “itmi’nan”ın manasını yine Beyzâvî’nin Ra’d sûresi 27. ayetine ve Fecr sûresindeki “mutmain olmuş nefis” kavramına dair açıklamalarına başvurarak açıklamaktadır. Fecr sûresinde “mutmain olmuş nefis”ten bahsederken musannif şöyle demektedir: “Nefsü’l mutmainne Allah’ın zikri ile tatmin olmuş nefistir.

⁵¹⁰ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 119; Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 86.

⁵¹¹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁵¹² Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

Nefis, sebep ve netice silsilesi içinde vâcibu'l-vücûd olan Allah'a yükselir. O'nun marifetinde ilerler ve başkasından müstağni hale gelir." Konevî, bu marifet sebebiyle kişide Allah'a teslimiyetin, belalara sabretmenin ve O'nun emri altında huzura kavuşmanın gerçekleşeceğini ve onun şehvetlere muhalefet ederek huzursuzluktan kurtulacağını söylemektedir. Konevî'ye göre burada zikirden kasıt Allah'ı bilmektir. Musannifin "Ruhlar, onu bilmekle sükûn bulur" ifadesinde de bu manaya işaret vardır. Yani, ruhlar sebepler ve neticeler silsilesinde ilerlemedeki huzursuzluktan O'nu bilmekle kurtularak sükûna ererler. Konevî, musannifin ibaresinde kullanılan nefsin ve kalbin itmi'nanının mecazi olduğunu ancak bu şekilde çokça kullanılması sebebiyle neredeyse hakikat gibi olduğunu söylemektedir.⁵¹³

Konevî, musannifin bu görüşü dile getirirken kullandığı "Zira kalpler O'nun zikriyle tatmin olur ve ruhlar O'nu bilmekle sükûna erer" ibaresini istenen hasr manasını vermediği gerekçesiyle eleştirmiş ve mananın nasıl daha doğru ifade edilebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte yine aynı ifadenin Ra'd sûresi 27. ayetle uyumlu bir şekilde tanzim edilmesi Konevî tarafından "hoş bir tertib" olarak övülmüştür.⁵¹⁴

Musannifin "iştikâkuhû" ibaresindeki zamirin merci meselesi bu kısımda tekrar gündeme gelmiştir. Nitekim zamirin nekra haliyle "ilâh" lafzına döndüğü kabul edildiğinde batıl ilahlarla ve onların zikriyle kalplerin sükûn bulması gibi bir anlam problemi ortaya çıkmaktadır. Konevî zamirin "Allah" lafzına yahut galebeden sonraki haliyle "el-ilâh" lafzına râci olduğunu söylemekle bu problemi aştığını düşünmektedir. Bununla birlikte bu hususta zikredilen farklı çözüm yollarını da naklederek değerlendirmiştir. "Şaşkınlık" ve "sükûn bulma" vecihlerinin batıl mabudlarda câri olmasının nakıs akılların kullukta şaşkınlıkları ve katı kalplilerin o batıl ilahlarla sükûn bulması itibarıyla olduğu söylenerek bu problem aşılmaya çalışılmıştır. Konevî'ye göre bu açıklama zamirin mercînin "ilâh" lafzı olduğu görüşüne dayandığından tekellüfle yapılmış bir açıklamadır ve bu tekellüfe gerek yoktur.⁵¹⁵

Bu konuda nakledilen başka bir görüş ise dilin vaz' edicisinin "ilâh" lafzını, kendisi zikredildiğinde kalplerin tatmin bulduğu hak ilâh için vaz' ettiği ancak daha

⁵¹³ Konevî bu bilgiyi *el- Esâs* isimli kitaptan nakille yapmaktadır. Kastedilenin Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga* isimli eseri olması kuvvetle muhtemeldir. Bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

⁵¹⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

⁵¹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 123.

sonra batıl ma'bûdlara ibadet edilmesinin akabinde onlar için de bu lafzın kullanıldığıdır. Yahut müşrikler de dahil herkesin Hak Teâlâ'nın en yüce ilâh olduğunu kabul etmesi vechiyle zamirin "ilâh" lafzına râci olması mümkün görülmüştür.⁵¹⁶ Konevî, naklettiği sözde geçen "ilâh lafzının dilin vâzı" tarafından sükûn duyulana vaz' edilmesini kabul edilen bir görüş (el-ma'mûlu aleyh) olduğunu söylese de bu görüşün problemi çözümede işe yaramayacağı kanaatindedir. Zira söz, "el-ilâh" lafzının bu iştikâkla (iştikâk-ı sağırla) batıl ma'bûdların tesmiyesi hakkındadır ve müşriklerin Hak Teâlâ'nın ilâhların en büyüğü olduğu itirafı zikredilen problemi çözememektedir.⁵¹⁷

"İlâh" lafzının sükûn bulmak manasıyla ilişkisini irdelediği bu kısımda Konevî'nin genelde başvurduğu kaynaklardan istifadesi son derece sınırlıdır. Zamirin "ilâh" lafzına râci olduğunu söyleyen son görüşü Şihâb da naklettiği için bu nakli Şihâb hâşiyesi üzerinden yaptığını söyleyebiliriz. Ancak Şihâb görüşü yorumsuz bir şekilde aktarırken Konevî onu değerlendirerek eksik taraflarını ortaya koymuştur. Bu bölümde Konevî hâşiyesi ve Şihâb hâşiyesi nakledilen görüşler ve ele alınan meseleler itibarıyla farklılaşmaktadır. Konevî'nin Şihâb'dan farklılaştığı bu noktaların onun özgün açıklamaları olması kuvvetle muhtemeldir. Konevî bu kısımda diğer hâşiyelerde görmediğimiz şekilde musannifin ibarelerini musannifin tefsirine başvurarak şerh etme yolunu tercih etmiştir. Yine Konevî'nin musannifin "kalpler O'nun zikriyle tatmin olur ve ruhlar O'nu bilmekle sükûna ererler" ifadesine yönelik tashihi de kendi yorumudur.

1.1.2.4. "Sığındı" Manasındaki "E-li-he" Kökü

Zikredilen muhtemel köklerden biri de "sığınmak" manasındaki "e-li-he" fiilidir. Beyzâvî bu konuda şu açıklamayı yapmıştır:

أو من أله إذا فرغ من أمر نزل عليه، وآلهة غيره أجاره إذ العائد يفرع إليه وهو يجيره حقيقة أو بزمعه.

"Yahut o, başına gelen sıkıntılı bir durumdan sığındı manasındaki "e-li-he" fiilinden türemiştir. "Âlehehû gayruhû" başkasını korumak demektir. Nitekim bir sıkıntıdan kaçan O'na sığınır, O da hakikaten yahut sığınanın zannına göre onu (sığınanı) muhafaza eder."

⁵¹⁶ Bu görüşün kime ait olduğunu tespit edemedik. Ancak Şihâb da aynı görüşü nakletmektedir. Konevî muhtemelen bu görüşü Şihâb hâşiyesinden nakletmektedir. Şihâb hâşiyesinde ilgili görüş için bk. Şihâb, *Înâyetü'l-Kâdî*, I, 87.

⁵¹⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 124.

Konevî musannifin zikredilen ibarelerini ilk olarak dilsel açıdan analiz etmiş, kelimelerin farklı okunuşlarına yer verip anlamlarını açıklamıştır. O, musannifin buradaki “veya başa gelen bir işten sığındı manasında ‘elihe’ dendir.” cümlesini tashih ederek “veya ‘ilâh’ başa gelen bir işten sığındı manasında ‘elihe’ den müştaktır” denmiş olsaydı maksadın daha sarîh ifade edileceğini söylemiştir. Zira bu durumda “ilâh” mef’ul manasında “fi’âl” vezninde olacak yani “kendisine sığınılan” anlamına gelecektir. Konevî’ye göre musannifin cümlesinde bu haliyle zayıflık sebebi addedilen bir hazif vardır.⁵¹⁸ Konevî’nin bu tashihi, musannifin “iştikâkuhu” ibaresindeki zamirin mercinin nekra haliyle “ilâh” lafzı olduğu anlamına gelmektedir ki Konevî bu görüşü daha önce gerekçelerini de izâh ederek reddetmişti. Şayet onun bu ifadeleri meseleyle ilgili görüşleri toplamak amacıyla naklettiği bir alıntı değilse kendi görüşü ile çelişmektedir.

Beyzâvî bu kısımda “e-li-he” nin sığındı manasında olduğunu belirttikten sonra aynı fiilin if’âl kalıbında da “kendisine sığınanı korudu” manasına gelecek şekilde “âlehe” (آله) olarak kullanıldığını belirtmişti. Konevî, bu ibarelerin izahı sadedinde ilk olarak “âlehe” fiilini dilsel açıdan analiz etmekte daha sonra da Beyzâvî’nin “âlehehû gayruhu” ibaresiyle yeni bir kökten bahsetmediğini ifade eden bir kavil nakletmektedir. Bu kavle göre “â-le-he” fiili, “e-li-he” fiili ve “el-ilâh” lafzının lazımıdır ve bu lüzûm ilişkisinin dikkate alınmasıyla “el-ilâh” lafzının “â-le-he”den de alındığı söylenebilir. Burada kastedilen, “el-ilâh” ve “e-li-he” arasındaki ilişkinin “ilâh” ve “â-le-he” arasındaki ilişkiyi gerektirmesidir. Sanki “el-ilâh” lafzı “sığındı manasındaki “e-li-he” ve “kendisine sığınanı korudu” manasındaki “â-le-he” fiillerinin mecmuundan türemiş gibidir. Bu söz sahibine göre İmam Beyzâvî’nin bu ikisini iştikâkın beyanında birlikte zikretmesinin sebebi budur. “İlâh” kendisine sığınılan ve sığınanı koruyandır. Konevî, “el-ilâh” lafzının “â-le-he” fiilinden türediğini söyleyen bu görüşe göre “el-ilâh”ın fi’âl vezninde ve fâil manasında olduğuna dikkat çekmekle birlikte bunda bir problem olmadığını da söylemektedir. Nitekim esas olan, kelimenin sığınmak manasında yaygın bir şekilde kullanıldığını anlatmaktır, iştikâkı beyan etmek değildir.⁵¹⁹

Musannifin ibaresindeki zamirin mercî meselesi bu kısımda da Konevî’nin temel meselesidir denilebilir. Tartışmanın bu kısımda tekrar gündeme gelmesinin sebebi

⁵¹⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 124.

⁵¹⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 124.

musannifin sığınmak manasındaki “e-li-he” fiilini ilâh (yahut “Allah”) lafzının kökeni olarak zikreden görüşü naklederken getirdiği أو بزعمة kaydıdır. Siyâlkûtî musannifin bu kaydı lafzın batıl ilâhları da kapsadığını göstermek için kullandığını düşünmektedir. Ona göre kelam nekra haliyle “ilâh” lafzı hakkındadır. Bu kök anlamı (sığınanı korumak) kafirlerin zannında vardır, yani onlar ilâhın onları koruyacağını zannederler. Ancak diğer kök anlamları hakikaten mevcuttur. Zira kafirler kulluk ederler ancak onların noksan akılları şaşırır, kalpleri onda sükûn bulur ve ona sığınır. ⁵²⁰

Konevî, Siyâlkûtî’nin zikredilen açıklamalarının tamamını reddetmektedir. Kafirlerin taptıkları şeylerin hakikatini bildiklerini, batıl ilâhlara sadece kendilerini Allah’a yaklaştırsın diye taptıklarını hatırlatan Konevî onların Hak ilâh konusunda şaşkın olmadıklarını düşünmektedir. Yine başları derde giren kafirlerin dini Allah’a has kılarak yalnızca O’na sığındıklarını söyleyen Konevî Kur’ân’da bu manada ayetler olduğunu hatırlatarak kendi görüşünü delillendirmektedir. Ona göre bu konuda söylenmiş en doğru söz her iki vecihte de “iştikâkahû” daki zamirin “Allah” lafzına râci olduğunu ifade eden görüştür. Zira Allah herkesi muhafaza etmez fakat herkes kendisini muhafaza ettiğini zannetmektedir. ⁵²¹

Konevî, musannifin ilgili ibarelerinin şerhinde yine Molla Hüsrev, Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyelerinden istifade etmiştir. Onun “â-le-he” fiiliyle ilgili değerlendirmeleri benzer bir şekilde Molla Hüsrev ⁵²² ve Siyâlkûtî ⁵²³ hâşiyelerinde yer almaktadır. Yine aynı bağlamda isim zikretmeden naklettiği söz Şihâb hâşiyesinde alıntı olarak yer almaktadır. ⁵²⁴ Ancak Konevî’nin nakli daha geniş ve uzundur. Bu durumda ya Şihâb’ın nakli muhtasar bir şekilde yapıp tamamını almadığı yahut Konevî’nin nakli açarak kendi cümleleriyle ifade ettiği düşünülebilir. Konevî’nin Siyâlkûtî’nin görüşünü eleştiri sadedinde zikrettiği “Allah herkesi muhafaza etmez fakat herkes kendisini muhafaza eder zanneder” sözü de Şihâb hâşiyesinde yorumsuz olarak nakledilmiştir. Konevî bu görüşün konuyla ilgili söylenenlerin en iyisi olduğunu belirterek nakletmektedir. Konevî, meseleyi derinleştirme noktasında Şihâb hâşiyesinde nakledilen görüşlerden istifade etmiş ancak onda olmayan başka nakillere de yer vermiştir.

⁵²⁰ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 37.

⁵²¹ Şihâb hâşiyesinde de bu görüş yorumsuz olarak nakledilmiştir. Bk. Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 87.

⁵²² Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^a.

⁵²³ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 37.

⁵²⁴ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 87.

Zamirin mercî meselesinde Molla Hüsrev hâşiyesinin Konevî'ye kaynaklık ettiği düşünülebilir. Molla Hüsrev de zamirin “Allah” lafzına râcî olduğunu söylemektedir. Ancak Konevî'deki ısrarlı vurgu onda yoktur. Konevî bu meseleyi defaatle ele almış ve ibarelerin uyumu ve sözün Allah lafzıyla ilgili olmasından hareketle zamirin “Allah” lafzına râcî olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada zamirin “ilâh” a râcî olduğunu söyleyen Siyâlkûtî'yi de eleştirmiştir.

Aslında zamirin ikisine de râcî olduğu söylenebilir. Zira bakıldığında Beyzâvî'nin bahsettiği türetim “ e-le-he> ilâh> Allah” şeklindedir. Allah lafzı direkt “e-le-he”den türetilmemiştir. Böyle olunca zamirin “ilâh” lafzına dönmesi mâkuldür. Ancak ibarede açıklanmak istenen lafzatullahın türetimi olduğu için zamirin ona dönmesi de muhtemeldir. İbarelerin uyumu noktasında bakıldığında bazı ibarelerin “Allah” lafzıyla bazılarının da “ilâh” lafzıyla daha uyumlu olduğu görülür. Belki de Konevî musannifin zamiri “Allah” lafzına müsamahalı bir kullanımla gönderdiğini düşünmektedir. Yani sanki Konevî şöyle demektedir: Musannif mevzubahis Allah lafzı olduğu için ve diğer ibarelerle uyumu dolayısıyla zamiri Allah lafzına gönderiyor. Ama bu onun, aslın ilâh olduğu görüşünü nefyetmez. Beyzâvî müsamahalı bir kullanımda bulunmuş olabilir. Bu cihetten bakıldığında tartışmanın lafzî bir düzlemde olduğu söylenebilir.

1.1.2.5. “Çok Sevmek, Düşkün Olmak ” Manasında “E-li-he” Fiili

Beyzâvî'nin zikrettiği kök manalarından birisi de sütten ayrılan devenin annesine çok düşkün olması manasındaki “e-li-he”dir. Musannif, bu konuda şöyle demiştir:

أو من أله الفصيل إذا ولع بأمه، إذ العباد يولعون بالتضرع إليه في الشدائد

“Veya kullar zor zamanlarda ona yöneldikleri, ona çok düşkün olduklarından “yavru devenin anasına çok düşkün olması” manasındaki “e-li-he” fiilinden türemiştir.”

Bu kök manayı açıklarken Konevî dilsel açıklamalarla iktifa etmiş, kelimelerin doğru okunuşlarını izah ederek sözlük anlamlarını vermiştir. Sütten ayrılan her canlı yavrusunun annesine düşkün olmasına rağmen mananın burada deveyle ilişkili olarak zikredilmesinin sebebi Konevî'ye göre “el-fasîl” kelimesinin dilde deveye has olarak kullanılmasıdır. Konevî, musannifin ifadesinden hareketle, kulların ilâhın lütfunu istemeye ve korktukları şeylerden O'na sığınmaya çok düşkün oldukları için bu

isimlendirmenin yapıldığını söylemiştir. “İlâh” bu kullanımda mef’ûl olarak “ kendisine yakarılan” (متضرع إليه) anlamına gelmektedir.⁵²⁵

İncelediğimiz hâşiyeler arasında bu kök hakkında en detaylı açıklama Şihâb hâşiyesinde yer almaktadır.⁵²⁶ Bu kısımda da Konevî’nin elinin altında bu hâşiyeye mevcuttur ve sanki o, selefiyle bir diyalog halindedir. Şihâb’ın bu kısımda yorumsuz olarak naklettiği görüşler Konevî tarafından değerlendirilerek aktarılmıştır. Konevî daha önceki açıklamalarına atıfla burada da bâtil ilahın kastedilmediğini söylerken, Şihâb zamirin mutlak manada “ilâh”a râci olmakla birlikte hem hak hem batıl ilaha şâmil olabileceği görüşündedir.⁵²⁷

1.1.2.6. “Şaşkınlık ve Aklın Karışması” Manasında “Ve-li-he” Fiili

Beyzâvî’nin lafzatullahla ilgili olarak zikrettiği bir diğer kök “şaşırp aklın karışması” anlamındaki “ve-li-he” fiilidir:

أو من وله إذا تحير وتخبط عقله.

“Yahut aklın karışması manasındaki “ve-li-he” fiilinden türediği söylenmiştir.”

Konevî musannifin ibaresinde yer alan şaşkınlığın aklın iyi çalışmamasından ve kişinin cehaletinden neşet ettiğini düşünmektedir. Bu tarz bir şaşkınlık ariflere nisbet edilemeyeceğinden Konevî’ye göre burada kastedilen cahillerin şaşkınlıdır. Daha önce “e-li-he” köküyle ilgili olarak geçen şaşkınlık ise kemale ermiş ariflere mahsus olan şaşkınlıktır. Önceki kökte “onu bilmekle” (fî ma‘rifetihî) kaydının yer alması da bunu destekler niteliktedir.

Konevî’nin bu açıklaması Şihâb’ın bu konudaki görüşüne bir eleştiri olarak okunabilir. Nitekim Şihâb’a göre musannif “e-li-he” ve “ve-li-he” fiillerinin dilde yeri olan ayrı kullanımlar (لغة) olduğunu tasrih etmekte ve bu iki fiildeki şaşkınlık manasının aynı olduğunu düşünmektedir.⁵²⁸

Konevî musannifin “aklın karışması” nı burada bahsi geçen şaşkınlığa sebep olarak ifade ettiğini düşünmekte ve musannifin şaşkınlığa herhangi bir sebep

⁵²⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 125.

⁵²⁶ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 88.

⁵²⁷ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 88.

⁵²⁸ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 88.

göstermediğini söyleyen Molla Hüsrev'i eleştirmektedir.⁵²⁹ Molla Hüsrev, musannifin daha önceki “akıllar O’nu bilmede şaşkındır” diyerek şaşkınlığın sebebini açıklamasıyla iktifa edip buradaki şaşkınlığın sebebini açıklamadığını söylemiştir.⁵³⁰

Bu kısımda hâşiyelerde “e-li-he” ve “ve-li-he” arasındaki ilişkiye de değinilmiş, şârihler bu konuda “e-li-he” fiilinin aslının “ve-li-he” olduğunu söyleyen Cevherî’nin görüşünü ya onaylamış yahut eleştirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla sadece Kutbüddin er-Râzî⁵³¹ ve Cürcânî⁵³² bu hususta Cevherî’yi destekleyerek “e-li-he”nin aslının “ve-li-he” fiili olduğunu söylemiştir. Teftâzânî,⁵³³ Kâzerûnî,⁵³⁴ Molla Hüsrev,⁵³⁵ Sîyâlkûtî,⁵³⁶ Şeyhzâde⁵³⁷ ve Şihâb⁵³⁸ ise gerek Cevherî’nin görüşüne atıf yapıp eleştirerek gerekse onun ismini zikretmeksizin “e-li-he” ve “ve-li-he” fiillerinin iki ayrı sözlük anlamına sahip olduğunu söylemektedirler.

Kendinden önceki şârihlerin görüş belirttiği mezkûr iki fiil arasındaki türetim ilişkisine dair Konevî herhangi bir şey söylememiştir. Ancak onun, “e-li-he” ve “ve-li-he” deki şaşkınlık manalarının farkına dikkat çekmesi bu iki fiili farklı fiiller olarak gördüğünün işaretidir.⁵³⁹

1.1.2.7. Aslın “Vilâh” Olduğu Görüşü

Beyzâvî’nin naklettiği bir diğer görüşe göre “ilâh” lafzının aslı “vilâh”tır. Bu görüşe göre esre vâv harfine ağır geldiği için (istiskâl) vâv harfi hemzeye kalb olmuş ve “ilâh” lafzı bu şekilde oluşmuştur. Buradaki değişim “vücûh” kelimesindeki değişim gibidir. “İlâh” lafzı da bu açıdan “işâh” (إشاح) ve “i’a” (إعاء) gibidir. Beyzâvî, “ilâh” lafzının çoğulunun “evlihe” değil de “âlihe” olarak gelmesi sebebiyle bu görüşün doğru olmadığını düşünmektedir. Musannifin ilgili ibareleri şu şekildedir:

⁵²⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 126.

⁵³⁰ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^a.

⁵³¹ Kutbüddin er-Râzî, *Hâşiye*, vr. 13^b.

⁵³² Cürcânî, *Hâşiye*, s. 39.

⁵³³ Teftâzânî, *Hâşiye*, vr. 17^b.

⁵³⁴ Kâzerûnî Ebû'l-Fazl el-Kureşî es-Siddîkî el-Hâfîb, *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*, (Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl* içinde, Beyrut: Müessesetü Şa‘ban, t.y.), I, 16.

⁵³⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^a.

⁵³⁶ Sîyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 38.

⁵³⁷ Şeyhzâde, *Hâşiye*, I, 49.

⁵³⁸ Şihâb, *‘Înâyetü'l-Kâdî*, I, 88.

⁵³⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 126.

وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها استئصال الضمة في وجوه، فقليل إله كإعاء وإشاح، ويرده الجمع على آلهة دون أولهة.⁵⁴⁰

Konevî bu kısımda musannifin ibaresini dilsel açıdan inceleyip gerekli gördüğü kelimelerin sözlük anlamlarını vermiş ve musannifin maksadını daha iyi ifade edecek şekilde ibareyi tashih etmiştir.⁵⁴¹

Beyzâvî bu görüşü teşbih lafzı olan “كأن” ile nakletmiştir. Konevî’ye göre bunun sebebi “vilâh” aslının sadece kıyasa dayanıyor olup dilde kullanımının olmamasıdır. Yani Konevî, kıyasa dayanması sebebiyle musannifin bu kökle ilgili söylenenleri zayıf bulduğunu ve bu sebeple de teşbih edatı kullandığını düşünmektedir.

Konevî’nin aktardığına göre Molla Hüsrev de bu hususta “vilâh”ın “ve-li-he”nin meşhur olmayan bir masdarı olduğunu ve meşhur olmadığı için de musannifin teşbih sigasıyla bu görüşü zikrettiğini söylemektedir. “Vilâh”ın masdar olduğunu kabul etmeyen Konevî bu noktada Molla Hüsrev’i eleştirmektedir.⁵⁴²

Beyzâvî, naklettiği görüşü “ilâh” lafzının çoğulunu delil getirerek yanlışlamıştı. Konevî her ne kadar kendisi bu aslı kabul etmese de çoğulun bu şekilde gelmesinin mazûr görülebileceğini düşünmektedir. Söylendiği üzere “vilâh”ın dilde kullanılmaması sebebiyle “ilâh”ın hemzesinin asıl kabul edildiğini hatırlatmakta ve “vilâh” kullanılmazken onun aslının bu şekilde nasıl kabul edilebileceğini sormaktadır.⁵⁴³

Bu kısmı yazarken Konevî’nin temel kaynağı -referans vermese de- Siyâlkûtî’dir. Konevî’nin musannifin teşbih sigasını kullanma sebebiyle ilgili olarak yaptığı açıklama⁵⁴⁴ ve “ilâh” lafzının çoğuluna dair musannifin görüşüne getirdiği eleştiri Siyâlkûtî’ye ait ifadelerdir.⁵⁴⁵ Konevî onun cümlelerini doğrudan nakletmiş ve ondan hareketle meseleleri genişletmiştir. Musannifin üslûbuna dair değerlendirmeler ve *et-Tavzîh*’ten yapılan alıntı ise diğer hâşiyelerde bulunmayıp Konevî’nin yer verdiği kısımlardır.

⁵⁴⁰ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁵⁴¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 126.

⁵⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 126.

⁵⁴³ Konevî, *Hâşiye*, 127.

⁵⁴⁴ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 38. Aynı görüş benzer ifadelerle Şihâb hâşiyesinde de yer almaktadır. Şihâb cümlelerin başlangıcındaki edatın “keenne” değil “kâne” olabileceğini de söylemektedir. Bk. Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 88.

⁵⁴⁵ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 38.

1.1.2.8. “Yükselmek” ve “Gizlenmek” Anlamlarında “Lâh” Kökü

Lafzatullahın iştikakıyla alakalı *Envâr*’da nakledilen son görüş lafzın aslının “lâh” kökü olduğunu söylemektedir:

وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها، إذا احتجب وارتفع لأنه سبحانه وتعالى محجوب عن إدراك الأبصار،
ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به ويشهد له قول الشاعر: كجلفة من أبي رباح يسمعها لاهة الكبار.

“Onun (Allah lafzının) aslının “gizlenmek” ve “yükselmek” manalarında “lâh” olduğu söylenmiştir. Nitekim Hak Teâlâ gözlerden gizlenmiş ve şanına yaraşmayan her şeyden yücedir. Şairin şu sözü de bu kökün şahididir:

Ebu Rebâh’ın yemini gibidir

Ki duymaktadır onu ilâhların büyüğü”

Bu görüşü açıklamadan önce Konevî lafzatullahı köken olabileceği söylenen tüm görüşleri özetleyerek hem okuyucu için meseleyi daha derli toplu hale getirmiş hem de zikredilen son görüşün onlardan farkına dikkat çekmiştir. Buraya kadar yapılan açıklamalar Allah lafzının aslının “ilâh” lafzı olması görüşüne dayanırken bu görüş lafzatullahın aslının “lâh” olduğunu söylemektedir.

Lafzatullahın iştikâkıyla alakalı zikredilenlerin kısa özetinden sonra Konevî Beyzâvî’nin naklettiği görüşü niçin temrîz sîgasıyla zikrettiğini açıklayıp ifadesinde yer alan zamirin mercîni belirlemiştir. Zikredilen köke dair sarfî açıklamalarda bulunup, konuyla ilgili görüşleri nakletmiş ve değerlendirmiştir. Musannifin ibaresinin dilsel tashihini de yapan Konevî’nin bu başlık altında *Envâr* hâşiyelerindeki açıklamaları imbikten geçirerek muhassılasını okuyucuya sunduğu görülmektedir.

Sibeveyhî’ye nisbet edilen bu görüş “Allah” lafzının aslının “lâh” kelimesi olduğunu ifade etmektedir. Konevî’nin açıklamalarına göre “lâhe-yelîhu-leyehen ve lâhen” fiilinin masdarı olan bu kelime “gizlenen” ve “yükselen” anlamlarında fail manasındadır. “Leyehen” “taleben” veznindedir. Bu kelimedede “yâ” “elif”e kalb olmuş “lâhen” olmuştur. Aslının “lûhen” veya “levhen” olduğu da söylenmiştir. “Lâhe” fiilinin masdarından lafzatullahı dönüşüm şu şekilde olmuştur: “Lâh” kelimesine elif-lâm dahil olmuş ve bu şekilde Hak Teâlâ’ya galebe yoluyla alem olmuştur. (الله ⇒ ال + لاه) Kelimeye eklenen “lâm” kelimenin bir cüzü olmuştur. Konevî’ye göre hemze bu durumda aslî harften ivaz olmayacağından kat’ olarak okunamamaktadır. Musannifin bu görüşü zayıf görüp temrîz sîgasıyla nakletmesinin sebebi de budur. Siyâlkûtî hemzenin

kat'ının lafzatullaha ta'zimden dolayı olduğunu hatırlatarak bu görüşe itiraz etse de⁵⁴⁶ Konevî'ye göre onun itirazı zayıftır. Çünkü isme ta'zim nidâ harici durumlarda da gereklidir.⁵⁴⁷

Beyzâvî, bu kök için “yükselmek” ve “gizlenmek” anlamlarını zikretmiştir. Konevî, burada musannifin “lef ve neşr” üslubunu kullandığına ve kelimenin iki manayı da aynı anda taşıyor olmasını kastetmediğine dikkat çekmiştir.⁵⁴⁸ Her ne kadar musannifin müşterek lafızlardaki mezhebi buna izin verse de Konevî'ye göre burada musannifin kastettiği iki ayrı anlamdır. Nitekim “lâhe-yelîhu-leyhen”in “gizlenmek” manasında; “lâhe- yelûhu-lâhen”in ise “yükselmek” manasında olduğu dilde sabittir.

Musannifin “gizlenmek” manasını ifade ederken kullandığı “mâhcûb” (محجوب) ifadesi Konevî tarafından çok dakîk bulunmayarak eleştirilmiştir. Ona göre evlâ olan “muhtecib” ifadesidir. Zira “mahcûb” ifadesi sanki Hak Teâlâ böyle olmaya mecburmuş izlenimi vermektedir ki bu da O'nun şanına yakışmaz. Konevî bazı kimselerin Allah'ın kendi zatına bunu zorunlu kıldığı şeklinde bir açıklamaya başvurduğunu⁵⁴⁹ nakletse de ona göre bu yorum da doğru değildir. Çünkü, Allah'ın görülmüyor oluşu O'nun zatının gereklerinden olmuş olsa ahirette de görülmemesi gerekirdi. Ama durum böyle değildir. Konevî ifadeyi bu şekilde eleştirse de Beyzâvî'nin şahsını hedef almamış bunun ilk nasihin kaleminden çıkmış bir hata olmasının muhtemel olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁰

“Allah” lafzının aslının “lâh” olduğunu düşünenler bu görüşü teyit etmek için bir beyit zikretmişlerdir. Konevî, musannifin yer verdiği bu şiirdeki kelimelerin hareketlerini belirtip anlamlarını açıklamış, şiirin hikayesinden bahsedip şahit olma yönünü izah etmiştir. Bu yön, zaruretlerin şeyleri aslına döndürmesidir. Şiirde de “lâh” şeklinde bir kullanım vardır. Ancak Konevî, bu şahidin yerinde olmadığını düşünmektedir. Zira, “lâh” burada zarureten bulunmaktadır ve aslı “el-ilah”tır, sair zamanlarda böyle bir kullanım söz konusu değildir. Ona göre musannifin aslın “lâh” olması görüşünü zayıf bulmasının sebebi de budur. “Lâh” kökü için şâz kıraatle

⁵⁴⁶ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 38.

⁵⁴⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 127.

⁵⁴⁸ Lef ü neşr: “Nesir veya nazım şeklindeki anlatımda önceden zikredilen unsurların her biriyle ilgili öğeler getirme anlamında bedî‘ sanatı.” M. A. Yekta Saraç ve İsmail Durmuş, “Leff ü Neşr”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/leff-u-nesr> (23.09.2020).

⁵⁴⁹ Şihâb'ın *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan yaptığı bir alıntıya göre Hak Teâlâ zatını mahcûb kılmıştır, çünkü gizlilik zuhurun şiddetindendir. Bk. Şihâb, *İnâyetü'l-Kâdî*, I, 89.

⁵⁵⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 128.

istişhadın evlâ olduğu söylene de Konevî şâz kıraatin Kur’ân’dan olmaması sebebiyle bu görüşü de eleştirmektedir. Sonuç olarak Konevî, aslın “lâh” olduğunu söyleyen görüşü reddetmekte “ilâh” kelimesinin çokça kullanılması, “el-ilâh” lafzının Hak Teâlâ için kullanılması gibi sebeplerle aslın “ilâh” olması görüşünün muteber olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁵¹ Bununla birlikte buraya kadar ıstıkâkla ilgili zikredilen görüşlerden çok farklı bir görüşe de hâşiyede yer vermektedir. Konevî’nin naklettiğine göre İbn Harûf bu konuda zikredilenlerin aksine lafzatullahın vehmî bir kökten türetildiğini yahut “veleh”ten maktûb olduğunu düşünmektedir. Zira, “levh” ve “leyh” lafızları Araplar tarafından kullanılmamaktadır. Yine “lâhe-yelîhu”nun da “yükseldi” manasında Araplar tarafından kullanılmadığı söylenmiştir.⁵⁵²

Musannifin “lâh” köküne dair açıklamalarını izah ederken Konevî Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyelerinden çokça istifade etmiştir. Konevî “lâh” köküyle ilgili olarak Siyâlkûtî’nin yaptığı açıklamaların neredeyse hepsine -isim zikretmeksizin- yer vermiş, gerekli gördüğünde de bunları eleştirmiştir. Ancak Siyâlkûtî daha özet bir anlatımı tercih ederken Konevî, onun değindiği noktalarda farklı görüşleri de naklederek meseleyi daha derin ele alıp tartışmıştır.⁵⁵³ Meseleyi derinleştirip farklı görüşleri de tartışmaya dahil etme noktasında ise Konevî’nin Şihâb’dan istifade ettiğini söyleyebiliriz. Konevî, Şihâb’ın naklettiği görüşleri tahkik tavrıyla ele almıştır. Onun muhtemel görüş olarak zikrettiklerinden doğru olduğunu düşündüğüne eserinde yer vermiş, Şihâb’ın sadece nakledip yorumlamadığı görüşlerden seçtiklerini alıp değerlendirmiş ve konuyla alakalı kendi görüşünü ifade etmiştir. Musannifin “asluhû” ibaresindeki zamirin mercîi konusunda,⁵⁵⁴ “lâh” kökünün sarfî ve manaya dair özelliklerini açıklamasında⁵⁵⁵ ve İbn Harûf’un görüşünü naklederken⁵⁵⁶ Konevî’nin Şihâb’ı kaynak olarak kullandığı çok açıktır. Bu noktada onun ifadelerini aynen tekrarlamıştır.⁵⁵⁷

⁵⁵¹ Konevî’nin burada kullandığı ifadeler Teftâzânî’nin ifadeleridir. Bk. Teftâzânî, *Hâşiyeye*, vr. 14^a. Ondan sonra pek çok hâşiyede yer alan bu ifadeleri Konevî muhtemelen Siyâlkûtî’den almıştır. Bk. Siyâlkûtî, *Hâşiyeye*, s. 37.

⁵⁵² Konevî, *Hâşiyeye*, I, 127.

⁵⁵³ Siyâlkûtî, *Hâşiyeye*, s. 37.

⁵⁵⁴ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 88.

⁵⁵⁵ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 89.

⁵⁵⁶ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 89.

⁵⁵⁷ İbn Hârûf’un görüşüne yer verip bunu açıklayan ilk isimse görebildiğimiz kadarıyla Suyûtî’dir. Açıklaması için bk. *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 139.

Konevî'nin “mahcûb” ifadesiyle ilgili olarak Beyzâvî'ye yönelttiği eleştiri de önceki şerhlerde bulunmaktadır. Konevî'nin sıkça kendisine müracaat ettiğini düşündüğümüz Molla Hüsrev,⁵⁵⁸ Siyâlkûtî⁵⁵⁹ ve Şihâb⁵⁶⁰ hâşiyeleri de bu ifadenin problemli olduğu görüşündedir. Bu noktada Konevî'nin açıklamaları Siyâlkûtî'ninkilerden daha geniş, Şihâb'inkilerden daha özettir. Şihâb konuyla ilgili çok farklı yorumları genelde değerlendirmeden aktarmış, Konevî bunlar içinde gerekli gördüklerini hâşiyesine alarak değerlendirmiştir. Yine o, Şihâb'ın zikrettiği ihtimallerden hangisini doğru görüyorsa sadece ona yer vermiştir.

Molla Hüsrev,⁵⁶¹ Suyûtî,⁵⁶² ve Şihâb⁵⁶³ gibi şârihler de musannifin zikrettiği şiire dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Şârihlerin üslupları ve açıklamalarının genişlikleri dikkate alındığında Konevî'nin bu kısımda da Şihâb hâşiyesini kaynak olarak kullandığı görülmektedir. Fakat Şihâb, bu şiirin şâhit olarak kullanılmasına dair herhangi bir yorum yapmazken Konevî bu şahitliği doğru bulmamış ve bunun gerekçelerini izah etmiştir. Suyûtî, bu noktada Kirmânî'den nakille bu kavlin şâz bir kıraatle desteklenmesinin daha yerinde olduğunu zikrederken⁵⁶⁴ Konevî şâz kıraatin şahit olarak kullanılma görüşünü eleştirmiştir.⁵⁶⁵

1.2. Arapça Mürtecel Bir Alem Olduğu Görüşü

Lafzatullahın kökeni tartışmasında alimlerin zikrettiği ikinci görüş bu lafzın müştak olmayıp alem olduğu görüşüydü. Bu görüşte olanlar, “Allah” lafzının bir asıldan geldiğini iddia edenlere muhalif olarak lafzın herhangi bir kök mana ile ilişkisinin olmayıp doğrudan Hak Teâlâ için vaz‘ edilen bir alem olduğunu söylemektedirler.

Alem, müsemmasını mutlak olarak tayin eden isimdir.⁵⁶⁶ Alemin farklı itibarlar dikkate alınarak yapılmış çeşitli bölümlmeleri vardır.⁵⁶⁷ Konumuzu ilgilendiren

⁵⁵⁸ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^b.

⁵⁵⁹ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 37.

⁵⁶⁰ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 89.

⁵⁶¹ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^b.

⁵⁶² Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 140.

⁵⁶³ Şihâb, *‘Înâyetü’l-Kâdî*, I, 90.

⁵⁶⁴ Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 140.

⁵⁶⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 128.

⁵⁶⁶ Ebû Muhammed Bahaeddin Abdullah b. Abdurrahman İbn Akil, *Şerhu İbn Akil*, Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 2015, s. 113.

taksime göre alem mürtecel ve menkûl olmak üzere ikiye ayrılır. Mürtecel ilk vaz' edildiği andan itibaren alem olarak vaz' edilen, alemlikten önce başka bir şey için kullanılmayandır.⁵⁶⁸ Menkûl ise asıl vaz'ında alem olmayan bir lafzın asıl manasından alemlige taşınmasıyla oluşan alemdir. Müfred ve mürekkep isimlerden, sıfatlardan menkûl alemler olabildiği gibi seslerden ve fiillerden nakledilen alemler de mevcuttur.⁵⁶⁹

Tefsirlerde ve tefsir şerhlerinde lafzatullahın müştak olduğuna mukabil zikredilen lafzın alem olmasından kasıt onun mürtecel alem olması, herhangi bir asılla ilgili olmamasıdır. Lafzın aslının müştak olduğunu söyleyenler ise onun menkûl bir alem olduğunu düşünmektedir. Bu durumda tartışma lafzın alem olmasında değil alemlığın hangi yolla gerçekleştiği noktasındadır denebilir.

Lafzatullahın müştak bir asıldan menkûl olduğunu düşünen Beyzâvî'ye göre nakil yoluyla oluşan alem, alem olmak bakımından mürtecel alemle eş seviyededir. Lafzın mürtecel alem kabul edilmesi de bazı anlam problemlerine yol açacağından vasıf olan bir asıldan menkûl olduğu görüşü tercih edilmelidir. Musannif bu problemlerin neler olduğunu izah etmek için lafzın mürtecel alem olduğunu söyleyenlerin delillerini zikrederek cevaplandırmıştır.

Beyzâvî'nin naklettiğine göre “Allah” lafzının herhangi bir asılla ilişkilendirmeyip onun Hak Teâlâ'nın zatına mahsus bir alem olduğunu söyleyenler bu iddialarını şu şekilde delillendirmişlerdir:

-Bu lafzı niteleyebilirsin ancak onunla başka bir şeyi niteleyemezsin. (Onu sıfat olarak kullanamazsın)

-Hak Teâlâ'nın sıfatlarını taşıyacak, başkasına itlâkı mümkün olmayan bir isminin olması gerekir.

-Şayet lafzatullah vasıf olsaydı “lâ ilâhe illallah” sözü tevhidi ifade etmeme/ edememe noktasında “lâ ilâhe illa'r-rahmân” sözü gibi olurdu.

Zikredilen delillerden bu görüş sahiplerinin lafzın mürtecel bir alem olmasının karşısına onun vasıf olması görüşünü koydukları ve lafzatullahın aslının herhangi bir vasıf manasıyla ilişkilendirmeyi reddettikleri anlaşılmaktadır. Buna mukabil Beyzâvî

⁵⁶⁷ Alemin bu bölümlerine dair detaylı bilgi için bkz. Cemaleddin Abdullah b. Ahmed b. Ali el-Fakihi, *Mücibü'n-nida ila şerhi Katri'n-nedâ*, Amman: Dârü'l-usmâniyye, 2008, s. 174-178.

⁵⁶⁸ Tehânevi, *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*, I, 1217.

⁵⁶⁹ Tehânevi, *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*, I, 1216; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, s. 119.

aslım vasıf olduğunu düşünmektedir. Lafzın başkası için kullanılmayıp Hak Teâlâ için kullanımı yaygınlaşınca alem olmuştur. Vasıftan nakil yoluyla oluşan bu alem sıfatların üzerinde câri olması, başka bir kelimeyi niteleyememesi ve tevhidi ifade etmesi noktasında mürtecel alem gibi olmuştur. Musannif “es-Süreyya” ve “es-Sa‘k” kelimelerinin alemleşmelerini de buna misal olarak zikretmektedir. Beyzâvî’ye göre lafzatullahın mürtecel bir alem olması ise mümkün değildir. Çünkü Hak Teâlâ’nın zatı sıfatlarından mücerret bir şekilde beşer için idrak edilebilir değildir. Zihinde idrak edilemeyene ise delalet etmek için isim vaz‘ etmek mümkün değildir. Şayet “Allah” lafzı Hak Teâlâ’nın mücerret zatına delalet ediyorsa “O Allah göklerde dir.” (وَهُوَ) ⁵⁷⁰ ayeti sahih bir mana ifade etmezdi. Bunlara ilaveten musannife göre “Allah” lafzı ve zikredilen deliller arasındaki mana ilişkisi de lafzın istikâkla meydana geldiğinin delillerindendir. ⁵⁷¹

Konevî musannifin zikrettiği bu görüşleri gerekçelerine de işaret ederek izah etmiş ve değerlendirmiştir. Konevî’nin lafzatullahın kökeni konusunda musannifin görüşünü desteklediği görülmektedir. O da lafzın galebe yoluyla Hak Teâlâ’ya alem olduğunu düşünmektedir. Konevî’ye göre bu şekilde oluşan menkûl alem alemlik noktasında mürtecel alemle eş seviyededir. Bu açıdan o, musannifin lafzatullahın alemleşme sürecini anlatırken “alem gibi oldu” demesini bile gereksiz görerek eleştirmiştir. Bununla birlikte buradan hareketle iki grup arasındaki tartışmanın lafzî olduğu da düşünülmemelidir. Zira Konevî’nin de dikkat çektiği üzere her ne kadar alem olma noktasında eşit olsalar da alemin bu iki türü arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. ⁵⁷²

Zikredilen delilleri bu açıdan değerlendiren Konevî’ye göre lafzatullahın mürtecel alem olduğunu söyleyenlerin ilk iki delili (lafzı sıfat olarak kullanamamak ve zatın sıfatlarını taşıyacak bir ismin gerekliliği) doğru kabul edilse bile bunlar mürtecelliğe değil mutlak manada alemliğe delil olabilirler. Böyle olunca lafzatullahın

⁵⁷⁰ En’am, 6/3.

⁵⁷¹ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26. Musannifin ilgili ibareleri şu şekildedir:

والأظهر أنه وصف في أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره وصار له كالعلم مثل: الثريا والصعق أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه، وامتناع الوصف به، وعدم تطرق احتمال الشبهة إليه، لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول للبشر، فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ، ولأنه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى: وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ معنى صحيحاً، ولأن معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب، وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة.

⁵⁷² Konevî, *Hâşiye*, I, 132.

menkûl alem olduğunu ifade etmek bu delilleri boşa çıkarmak için yeterli olacaktır. Bu bağlamda hâşiyelerde genelde el-Cenzî'ye⁵⁷³ nisbetle zikredilen “Araplar her şeye sıfatlarını taşıyacak bir isim vaz’ etmişlerken her şeyin yaratıcısı olan Hak Teâlâ’yı nasıl isimsiz bırakırlar?” şeklindeki itiraz Konevî'ye göre iknâî bir söz olmaktan öteye geçemez.⁵⁷⁴ Zira “Allah” lafzının mürtecel alem olmadığını söylemek onun alem olmadığını söylemekle bir ve aynı değildir. Konevî'ye göre Araplar Hak Teâlâ'ya isim itlak etmeyi ihmal etmemişler ancak bu isimlendirme menkul alem olarak yapılmıştır. Ayrıca “Arapların her şeye isim vaz’ etmeleri” öncülü de Konevî'ye göre geçerli değildir. Çünkü bu hususta tam istikranın yapılması mümkün değilken nâkıs istikra da fayda vermemektedir.⁵⁷⁵

Zikredilen üçüncü delile gelince Konevî bu delilin lafzatullahın mürtecel alem olduğunu söyleyenlerin en kuvvetli delili olduğunu düşünmektedir. Bu delil, lafzatullahın aslının vasıf olması durumunda “lâ ilâhe illallâh” sözünün tevhidi ifade etmeyeceğini söylemektedir. Çünkü sıfat muayyen bir zata değil manaya delalet etmektedir. Bu görüşte olanlar tevhidin ancak lafzatullahın mürtecel alem olmasıyla gerçekleşebileceğini düşünmekte ve sonradan alemleşmeyi kabul etmemektedir.

Konevî'ye göre her ne kadar lafzatullahın aslı müştak ise de nihayetinde muayyen bir zâtın alemi olmuştur ve başkası için kullanılması mümkün değildir. Bu durumda “lâ ilâhe illallah” sözü de tevhidi ifade etmektedir. Bu noktada Konevî'nin temel argümanı cüzî bir şeyin küllî bir yolla idrâk edilmesinin idrak edilen şeyin küllî olmasını gerektirmediğidir. Şöyle ki Hak Teâlâ'nın duyularla idrâki beşer için mümkün olmadığından O'nun zihne getirilmesi küllî bir yolla olmaktadır. Ancak bu zihne getirilenin yani Hak Teâlâ'nın küllî olduğu anlamına gelmez. Tıpkı daha önce hiç görmediğimiz Zeyd isimli bir adamın idrakinin küllî olması gibidir. Her ne kadar Zeyd hakikî manada muayyen cüzî bir fert olsa da görmeden önce onu idrak ettiğimiz küllîdir. Hak Teâlâ'nın idrakinde de durum bu şekildedir. Şayet kavrananın küllî olduğu söyleneydi bu durumda bir şirkten bahsedilebilirdi. Konevî'ye göre buradaki hata zihne getirme işlemi/idrâk ile zihne getirilenin karıştırılmasından neşet etmektedir. Hak

⁵⁷³ Ömer b. Osman b. Hüseyin Ebu'l Hafs el-Cenzî olması muhtemeldir. Detaylar için bk. *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 142, 5. dipnot.

⁵⁷⁴ Bu söz farklı hâşiyelerde de nakledilmiştir. Bunlardan bazıları için bk. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 704; Suyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, I, 142; Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40.

⁵⁷⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

Teâlâ'nın idrâki her ne kadar ancak küllî bir şekilde oluyorsa da “Allah” lafzı cüzî ve tek olan muayyen ferde delâlet etmektedir.⁵⁷⁶

Tevhidin lafızla ilişkili olmayıp şeriatten yahut karineler yoluyla bilindiğine dair Beyzâvî'den bir nakilde bulunulmuştur. “Allah” lafzının lafzî delalet dolayısıyla tevhidi ifade ettiğini düşünen Konevî'ye göre gelecek ibarelerle uyumsuzluğu sebebiyle bu kavlin musannife aidiyeti şüphelidir. Konevî lafzî delaletleri dolayısıyla Şârînin “lâ ilâhe illallah”ı tevhid kılıp “lâ ilâhe ille'r-Rahmân”ı tevhid kılmadığını düşünmektedir. Şayet, Şârî' onun tevhid kıldığı için tevhid olduğu söylenirse bu durumda kısır döngü ortaya çıkacaktır. Konevî, musannifin gelecek olan ibarelerinden hareketle onun da tevhidi lafzî delaletle ilişkilendirdiğini düşünmektedir.⁵⁷⁷ Konevî, “lâ ilâhe ille'r-Rahmân” ifadesinin tevhidi ifade etmemesinin gerekçesi olarak da “er-Rahman” lafzının her ne kadar Hak Teâlâ'nın zâtına has olsa da O'nun zatına delalet etmede kastî alem gibi olamamasını göstermektedir. Bunun delili de onun mevsuf olarak değil sıfat olarak kullanılmasıdır. Musannifin Allah lafzı için “alem gibi oldu” ifadesi de “Allah” ve “er- Râhmân” lafızları arasındaki bu ayrıma dikkat çekmek içindir.⁵⁷⁸ Bu bağlamda Konevî “er-Rahmân” lafzının “Rahmânû'l-Yemâme” de olduğu gibi başkalarına izafe edilebilmesi dolayısıyla tevhidi ifade etmediğini söyleyen bir görüşü de nakletmiştir.⁵⁷⁹

Konevî kelime-i tevhidle ilgili bu açıklamalarında sadece muhalif grubun görüşlerini ele alıp onlara cevap teşkil eden meselelere yer vermiştir. “Lâ ilâhe illallah” sözünün haberine dair tartışmaları vs. ele almamış ve bu meselenin bu kısımda ele alınmasının uygun olmadığını belirtmiştir.⁵⁸⁰

Lafzatullahın mürtecel bir alem olduğunu söyleyenlerin delillerini bu şekilde değerlendiren Konevî daha sonra musannifin konuyla ilgili görüşünü izah edip getirdiği delilleri incelemiştir.

⁵⁷⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

⁵⁷⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 130.

⁵⁷⁸ Konevî bu açıklamayı Siyâlkûtî'ye nisbetle nakletmektedir. Bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 132. Aynı ifadenin Siyâlkûtî hâşiyesindeki yeri için bk. Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40.

⁵⁷⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 130. Bu söz aynı şekilde Şihâb hâşiyesinde de yer almaktadır. Şihâb, *İnâyetü'l-kâfî*, I, 92.

⁵⁸⁰ Konevî hâşiyede yer vermediği bu meseleleri *Kelime-i Tevhid Risâlesi*'nde detaylı bir şekilde ele almıştır. Kelime-i tevhide dair *Envâru't-tenzîl* hâşiyesinde yer alan bu ifadeler birebir aynı olacak şekilde *Kelime-i Tevhid Risâlesi*'nin başında da yer almaktadır. Konevî'nin *Kelime-i Tevhid Risâlesi* için bk. Ahmet Karaarslan, “İsmâil el-Konevî'nin Kelama Dair Risalelerinin Tahkiki”, s. 20-32.

Beyzâvî'nin bu kısımda “Onun aslının vasıf olması daha açıktır (el-ezhar)” diye ifade ettiği bu görüşün lafzatullahın kökenine dair yeni bir görüş mü yoksa “Onun aslı ‘ilâh’tır, ıstıkakı da ‘e-le-he’ dendir” şeklinde ifade ettiği ilk görüşün delillendirmesi mi olduğu şârihler tarafından tartışılmıştır.⁵⁸¹ Konevî’ye göre bunun ilk görüş olması daha doğrudur. Onun böyle düşünmesinin sebebi de musannifin delil olarak burada tekrar ıstıkâkı zikretmesidir. Şayet bu, yeni bir görüş olsaydı ıstıkakı bu kısımda tekrar ele almazdı. Beyzâvî'nin bu ifadeleri lafzatullahın aslının daha önce zikrettiği köklerden türemiş bir vasıf olmasını ifade ederken aynı zamanda mürtecel alem olmasına da bir cevap teşkil etmektedir.⁵⁸²

Beyzâvî lafzatullahın aslının vasıf olduğunu söyleyerek aslın sıfat değil isim olduğunu vurgulayan Zemahşerî’ye muhalefet etmiştir. Müfessirlerin bu husustaki kasıtlarının tayini için şârihler isim ve sıfat türleri arasındaki farkları detaylı bir şekilde ortaya koymuşlardır. Cürcânî lafzatullahın aslı olarak gösterilen “ilâh” lafzının “sıfata benzeyen isim” kategorisinde olduğunu söylemiş kendinden sonraki şârihler de onun konuyla ilgili açıklamalarına hâşiyelerinde yer vermişlerdir.⁵⁸³ Konevî, Cürcânî'nin isim-sıfat ayırımına dair açıklamalarına daha önce yer verdiği için lafzatullah tefsirinde yer vermemiş ama o arka plana sahip olarak tartışmaya katılmıştır.⁵⁸⁴

Cürcânî'nin tanımladığı şekliyle sıfat, müphem bir zata muayyen bir mana itibariyle itlâk edilen isimdir. Bu durumda o, kendisinde bir hususiyet bulunmayan müphem bir zât ve muayyen bir sıfattan mürekkebdır ki bu sıfat neyde/kimde varsa ona itlakı caiz olur. Bu mananın kendisinde kâim olduğu zatın tayini için bu sıfata lafzen yahut takdire bir mevsuf gerekir. “Ma’bûd” kelimesi bu kategoriye örnek verilebilir. (Sıfata benzemeyen) isim ise muayyen bir zata belirli bir mana gözetilmeksizin itlâk edilendir. “At” ve “deve” kelimeleri gibi. Sıfata benzeyen isim/sıfat ismi ise muayyen bir zata vaz‘ edilip vaz‘ esnasında zata talluk eden bir mana dikkate alınır. Bu da iki kısımdır:

- 1- Kendisine isim verilenin haricinde olan bu mana ismin tayin sebebidir. Tıpkı kendisinde kırmızılık olan çocuğun “Ahmer” diye isimlendirilmesi gibi.

⁵⁸¹ Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 24^a; Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 93.

⁵⁸² Konevî, *Hâşiye*, I, 131.

⁵⁸³ Bunlardan bazıları için bk. Musannifek, *Hâşiye*, vr. 59^b; Suyûtî, *Nevâhidü’l-ebkâr*, I, 143; Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 94.

⁵⁸⁴ Daha önce zikrettiği yer için bk. Konevî, *Hâşiye*, I, 53.

Yine “emeklemek (debib)” özelliği dikkate alınarak dört ayaklı hayvanların “dâbbe” diye isimlendirilmesine sebep olmuştur. Dikat edilirse bu lafzın mefhumundan değildir. Emeklemek, debelenmek dört ayaklılara bu ismin verilmesine vesile olmuş, yani bu isimleşmiş bir sıfat konumundadır. Bu durumda, hayvan felç de olsa ona dabbe demeye devam edilir. Çünkü bu isim o hayvan grubunu (zatı) ifade etmek için itlak edilmiştir.

- 2- Bu mana, isim verilene dahildir. Bu durumda muayyen bir zât ve hususi bir mana vardır. Alet ismi, zaman ismi, mekan isminin isimlendirilmesi böyle olduğu gibi “dâbbe” kelimesi “emekleme (debib)”i ile birlikte dört ayaklıya isim olursa bu durumda bu kategoriye girer. Burada isim verilirken esas verilmek istenen mana sığata dair olduğu için mesela bir dört ayaklı felç olsa bu durumda ona bu isim verilemez.

Bu kategorilere dair açıklama yaptıktan sonra Cürçânî sığata benzeyen isim kategorisinin (hususen onun ikinci kısmının) sığata çokça benzemekle birlikte isim olduğuna dikkat çekmektedir. İkincisinin daha çok sığata benzemesinin sebebi vaz’ edilirken dikkate alınan mananın bu kısımda mefhuma dahil olmasıdır. Cürçânî’ye göre sığata benzeyen isim ve sıfat arasındaki en temel fark ilkinin bir şeyi niteleyememesidir. Kullanımda “ilâh bir şey” denilemeyeceğini hatırlatan Cürçânî’ye göre bu lafız sığata benzeyen isim/sıfat ismi kategorisinde yer alır. “Kitâb” ve “imâm” kelimelerinde de durum bu şekildedir. Yine sığata benzeyen isim kategorisinde dikkate alınan mana kendisinde bulunan herşeye bu ismin itlakını zorunlu kılmamak cihetiyle sıfat kategorisinden farklıdır.⁵⁸⁵

Konevî’ye göre bu arka plan musannifin “onun aslı isimdir, vasıf değildir.” demesini gerektirirdi. Halbuki musannif “daha açık olan onun vasıf olmasıdır” demiştir. Bu durumda ya musannifin Cürçânî’nin dediklerini kabul etmediği yahut “sıfattır” derken esasında mübalağalı bir ifade kullandığı yani “sığata benzer isim” kategorisini “sıfat” diyerek ifade ettiği akla gelmektedir. Ancak Konevî’ye göre musannifin sözlerinde sığata benzeyen isme işaret yoktur. Hatta o bu kategoriyi kabul etmemektedir. Yani Beyzâvî aslın sığata benzeyen isim değil sıfat olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Konevî musannifin aslın sıfat olduğunu söylerken esas maksadının mürtecel

⁵⁸⁵ Cürçânî, *Hâşiye*, s. 38.

alem diyenlere cevap vermek olduğunu düşünmekte ve aslın vasıf olmasına daha ikincil bir önem atfettiğini düşünmektedir. Onun musannifin getirdiği delilleri de bu şekilde değerlendirdiği görülmektedir.

Beyzâvî'nin aslın vasıf olmasına getirdiği ilk delil “Hak Teâlâ'nın zatının sıfatlardan mücerret bir şekilde insan için bilinir olmadığı, dolayısıyla ona lafız vaz' etmenin mümkün olmadığı” şeklindeydi. Musannifin getirdiği bu delilin izahı sadedinde şârihler lafzın vaz' edicisinin kim olduğu, ismin neyi isimlendirdiği ve isim vaz' etmek için mevzû lehini biliniş şekline dair vaz' ilmiyle ilgili farklı meselelere temas etmişlerdir. Konevî'nin “Allah” lafzının vaz'ına dair izahları vaz' literatüründe tartışılan meselelerin tefsir literatüründe alimler tarafından nasıl değerlendirildiğini göstermesi açısından son derece mühimdir.

Konevî'ye göre Beyzâvî'nin bu delili vaz' edicinin insan olduğu görüşüne dayanır ve vaz' edicinin Allah olduğu görüşüyle uyuşmaz.⁵⁸⁶ Zira alem vaz' edebilmek için zâtın kühünün bilinme şartı varsa Hak Teâlâ kendi zatının kühünü bildiği için Beyzâvî'nin bu delili geçersiz olacaktır. Bu hususta vaz' edicinin Allah olduğu kabul edilse bile kelimelerin anlamlarının insanların onları nasıl anlayıp kullandıklarının araştırılmasıyla açığa çıkacağı şeklinde bir görüş nakledilmiştir. Konevî, esas maksad olan lafzın ibtidaen vaz' edilmesinin nefyini ifade etmemesi sebebiyle bu görüşün zayıf olduğunu düşünmektedir.⁵⁸⁷

Konevî, musannifin delilini şerh ederken lafız vaz' edebilmek için mevzû lehini kühünün bilinmesi meselesini ele almıştır. O, Siyâlkûtî'nin konuyla ilgili görüşlerini isim vermeden nakledip eleştirmiştir. Siyâlkûtî lafzın zâta itlak edilmesinin ancak zâtın kühünün idrak edilmesiyle mümkün olduğunu düşünmektedir. Ona göre musannifin sözünden anlaşılan da budur. Beşer zâtın kühünü idrak edemediği için Hak Teâlâ'ya isim itlak edemez.⁵⁸⁸ Konevî ise bu görüşü kabul etmemektedir. Çünkü ona göre şayet isim vaz' etmek için zâtın kühünün idrak edilmesi şart koşulursa bu durumda galebe yoluyla da Hak Teâlâ'nın isimlendirilmesi mümkün olmayacaktır. Hatırlanacağı üzere Konevî'ye göre galebe de bir çeşit vaz'dı ve zâta delalet etme noktasında mürtecel alemle eşitti.

⁵⁸⁶ İslâm dil düşüncesinde manalara lafızları kimin vaz' ettiğine dair tartışmaların özeti için bk. İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006, 38-42.

⁵⁸⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 133.

⁵⁸⁸ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40; Konevî, *Hâşiye*, I, 133.

Konevî'ye göre isim vaz' etmek için zâtın künhünün bilinmesi gerekmez. Konevî bir şeyi bir yönüyle bilmenin ona isim vaz' edebilmek için yeterli olduğu kanaatindedir. O, bu kanaatini farklı nakillerle ve çıkarımlarla desteklemiştir. *Şerhü'l Mevâkıf*'tan yaptığı bir alıntıda Seyyid Şerîf zatın bir yönüyle idrak edilip ona has bir isim vaz' edilmesinin caiz olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁹ Yine mevzû' lehin bir yönüyle bilinmesinin alem vaz' edilmesi ve kullanım esnasında muhatabın lafzı anlaması için yeterli olduğuna dair musannife nisbet edilen bir not nakletmiştir.⁵⁹⁰ Konevî naklettiği bu kavillere ilaveten görüşünü aklî çıkarımlarla da desteklemiştir. Ona göre şayet vaz' künhün idrakine bağlı olmuş olsaydı Allah'tan başka kimsenin isim vaz' edememesi gerekirdi. Zira eşyanın hakikatini bilen ancak onun yaratıcısıdır. İsim vaz' etme hususunda muhalif görüşün söylediği geçerli olmuş olsaydı babanın kendisi uzaktayken doğan çocuğuna isim koyamaması gerekirdi ki bu da vakıya muhaliftir.⁵⁹¹

Konevî ve Siyâlkûtî arasındaki isim vaz' etmek için mevzû' lehin nasıl bilineceği tartışması esasında mütekaddim ve müteahhir dilciler arasındaki başka bir tartışmaya dayanmaktadır. Mütekaddim dilciler bir şeyi bir yönüyle/vechiyle bilmenin o şeyi değil o yönü bilmek olduğunu düşünmektedir. Müteahhir dil alimleri ise şayet bu yön/vecih söz konusu şeyi göstermek için mülâhaza edilen bir araç konumundaysa bir şeyi o vasıtayla bilmenin o şeyi bilmek olduğunu söylemişlerdir.⁵⁹² Siyâlkûtî bu hususta mütekaddim dilciler gibi düşünmekte ve Hak Teâlâ'nın zatının bir vecihle idrak edilip ona isim vaz' edilmesi durumunda vaz' edilen bu ismin Hakkın zâtına değil o veche vaz' edildiğini ifade etmektedir.⁵⁹³ Hâşiyesinde bu sözü nakleden Konevî'ye göre bu yaklaşım doğruluktan son derece uzaktır. Siyâlkûtî'nin "bir şeyi bir vecihle bilmek o vechi bilmektir" görüşüne mukabil Konevî vechi bilmekle bir şeyi o vecih vasıtasıyla bilmek arasında açık bir fark olduğunu savunmaktadır. Bu durumda Siyâlkûtî'nin savunduğu ayniyyet iddiası Konevî'ye göre geçersizdir. Zira bir yönü/vecih bilmek o vechin künhünü bilmektir. Ancak bir şeyi bir vecih vasıtasıyla şeyi bilmek, künhünü idrak etmeden o vecih vasıtasıyla şeyi bilmektir. Hak Teâlâ'ya isim vaz' etmek söz

⁵⁸⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 133.

⁵⁹⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 134.

⁵⁹¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 134.

⁵⁹² Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, s. 110.

⁵⁹³ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, 41.

konusu olduğunda vaz‘ aleti Hak Teâlâ’nın kendine has sıfatlarıyla onu bilmemiz, mevzû‘ leh⁵⁹⁴ de onun zât-ı mahsûsasıdır.⁵⁹⁵

Hülâsa Konevî, zâtın sıfatlar muvacehesinden bilineceğini, bunun zâtın künhünü bilmek olmadığı ancak sıfatlar dolayımında zâtı bilmenin de sıfatları bilmekten fazla bir anlam ifade ettiğini düşünmektedir. Zâtın isimlendirilmesi için künhü bilmeyi gerekli gören ve Hak Teâlâ’nın künhü bilinmediği için de isimlendirilemeyeceğini söyleyen önerme Konevî tarafından reddedilmektedir. Zira bu önermeden zâta galebe yoluyla da isim vaz‘ edilemeyeceği sonucu çıkmaktadır ki gerek musannif gerekse Konevî lafzatullahın galebe yoluyla alem olduğunu düşünmektedir. Konevî her ne kadar bu delili değerlendirirken Siyâlkûtî’yi eleştiriyor gibi gözüke de esasında muhatabı musanniftir. Nitekim Siyâlkûtî musannifin getirdiği delili sadece izah etmiştir. İsim vaz‘ etmek için zâtın bir vecihle bilinmesini yeterli gören Konevî’nin musannifin bu delilini çok sağlam bulmadığı anlaşılmaktadır.

Beyzâvî’nin lafzatullahın aslının vasıf olmasına getirdiği ikinci delil ise yukarıda zikredildiği üzere “Allah” lafzının mürtecel olması durumunda وهو الله في السماوات ayetinin sahih bir mana ifade etmeyeceğiydi. Konevî ayetteki câr ve mecrûrun (في السماوات) Allah lafzına onun “ma‘bûd” manası itibariyle taalluk etmesiyle ayetin anlaşılır olacağını ifade etmektedir. Musannifin ayetin “zahiri”nin sahih mana ifade etmeyeceğini söylemesi Konevî’ye göre câr ve mecrurun lafzatullahı taallukunun lafız mürtecel alem olsa da mümkün olabileceği ihtimali dolayısıyla. Lafız her ne kadar mürtecel de olsa bu sıfatla iştihar etmiş olabilir. Zarfın taalluk etmesi için ise fiilin kokusunun bulunması bile yeterlidir. Konevî buna şiiirden bir şahit getirmiş ve bu vecihle ayeti anlamının câr ve mecrûrun ayetin devamındaki “يعلم سرهم” ifadesine taalluk etmesi görüşünden evlâ olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁶

Konevî’nin musannifin ifadesini şerh sadeddinde zikrettiği izahlar da açıklamaya muhtaçtır. Mürtecel alem olması halinde ayetin doğru anlam ifade etmemesinin sebebi Konevî hâşiyesinde çok açık ifade edilmemiştir. Musannifin ifadelerinin şöyle anlaşılması mümkündür: Şayet “Allah” lafzı mürtecel alem olsaydı/sıfatlardan tecrit edilmiş zâtın ismi olsaydı Hak Teâlâ’nın mekanda bulunduğu

⁵⁹⁴ Bu ve benzeri vaz‘ kavramlarının tanımları için bk. Abdülhamid Anter, *İlmü’l- vaz’*, y.y: Dârû’z-zahiriyye, 2017, s. 28-29.

⁵⁹⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 134.

⁵⁹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 135.

anlamını verirdi. Çünkü bu durumda zarf hal veya başka bir haber olurdu ve anlam bozulurdu. Zira mana “Allah kâinun” olurdu. Ancak sıfat olması durumunda, kullanımda o sıfat anlamı dikkate alınmasa bile zarf, içerdği fiil anlamı dolayısıyla ona taalluk etmiş, mana ise “O göklerde ma’bûddur” şeklinde olmuştur.⁵⁹⁷

Beyzâvî’nin lafzın aslının vasıf olma noktasında öne sürdüğü son argüman “Allah” lafzı ve zikredilen kökler arasında bir mana ilişkisi olmasıdır. Musannife göre iştikâk da iki lafzın mana ve terkip açısından uyumlu olması anlamına geldiğine göre Allah lafzının aslının müştak bir vasıf olduğunun kabul edilmesi gerekir.⁵⁹⁸ Ancak musannifin bu görüşü eleştirilmiş ve lafzın müştak olmasının onun sıfat olmasını gerektirmediği öne sürülmüştür. Nitekim lafzın müştak olduğunu söyleyen Zemahşerî’ye göre bu lafız sıfat değil isimdir.⁵⁹⁹ Bu eleştiriyi kısaca nakleden Konevî musannifin bu şekilde eleştirilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü câmid olmama noktasında sıfat ve sıfata benzeyen isim ortaktır. Konevî’ye göre musannifin amacı lafzın câmid olmayıp müştak olduğunu ispat etmek olduğu ve önerme de zannî olduğu için musannifin delili bu noktada yeterlidir.⁶⁰⁰

Konevî bu noktada musannifin başka bir yönden eleştirilebileceğini ifade etmektedir. Bu da iştikâkın ilim ve amel itibara alınan tanımlarının musannifin görüşünü ispat etmede kendisine fayda sağlamayacağıdır. Şayet Beyzâvî’nin iştikâkla kastettiği onun ilim itibara alınarak yapılan tanımıysa⁶⁰¹ bu durumda delil fayda vermeyecektir. Çünkü bu şekilde müştak ve müştak minh arasındaki uyumun bilinmesi iştikâkın bulunmasının bir parçasıdır. Ancak münkir -yani iştikâkın olmadığını söyleyen- esasında böyle bir mana ilişkisini de kabul etmemektedir. Konevî’ye göre musannifin tanımı iştikâkın ilim itibara alınarak yapılan bu tanımına daha yakındır ve bu açıdan bir eleştiri gelebilir. İştikâktan kasıt onun amel itibara alınarak yapılan tanımı olsa da bu şekilde de delil fayda vermeyecektir. Çünkü bu da ispatlanmak istenen neticeyi delil olarak kullanmak olacaktır (müsâdera ale’l matlûb). Zira bu tanımda

⁵⁹⁷ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 134.

⁵⁹⁸ Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁵⁹⁹ Bu eleştirilerden bazıları için bk. Kâzerûnî, *Hâşiye*, s.18; Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 25^a; Şeyhzâde, *Hâşiye*, I, 47; Ebûssuûd, *İrşâdu akli’s-selîm*, I, 10.

⁶⁰⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 135.

⁶⁰¹ Daha önce de geçtiği gibi bu tanım şu şekildedir: “İştikâk iki lafzın mana ve terkip açısından uyumlu olduğunu bilmek ve birini öbürüne dayandırmaktır.”

iştikâk lafızdan ona uygun olanın alınması olarak tanımlanır ki muhalif grup bu işlemin varlığını baştan reddetmektedir.⁶⁰²

Konevî, Beyzâvî'nin bu açıklamalarını izah sadedinde bir nakilde de bulunmuştur. Siyâlkûtî'ye ait olan bu nakile göre “Allah” lafzı ve zikredilen kökler arasında iştikâk manasının sabit olması lafzın müştak olarak kabul edilmesi için dilsel konularda yeterli bir zannî delildir. Musannifin zikrettiği bu delile göre lafız mürtecel bir alem olmayıp zikredilen köklerden türemiş sonra galebe yoluyla Hak Teâlâ'ya alem olmuştur. Onun aslının vasıf olması da daha doğru bir tercihtir.⁶⁰³ Konevî bu açıklamanın dilde kıyasa dayanması sebebiyle eleştirilip reddedilebileceğini düşünmektedir. Bir Hanefî olan Konevî dilde kıyasın batıl olduğunu düşünmekte ve bu hususta *et-Tavzîh* kitabını referans göstermektedir. Beyzâvî ise bir Şâfi fakîhidir ve ona göre dilde kıyas cârîdir.⁶⁰⁴ Bu durumda Konevî kendi mezhebini itibara alarak musannife kıyası kabul etmesi sebebiyle bir eleştiri gelebileceğini düşünmektedir. Konevî'nin musannifin görüşüne eleştiri gelebileceğini söyleyip bu eleştirileri cevaplandırmaması onun musannifin bu delilini de çok sağlam bulmadığını göstermektedir. Bu durumda Konevî'nin, lafzatullahın menkûl bir alem olduğu görüşünde olduğunu ancak musannifin bu görüşü delillendirmesini çok sağlam bulmadığını söyleyebiliriz.

Beyzâvî lafzatullahın mürtecel bir alem olmadığını söylerken onun galebe yoluyla oluştuğunu ifade etmiş ve bu şekilde alem olan başka kelimeleri de misal getirmişti. Konevî musannifin ibarelerinde yer alan galebenin türünü ve bu türün özelliklerini izâh ederek musannifin kastının okuyucu için daha anlaşılır olmasını sağlamış ve aynı zamanda galebe yoluyla alemlige gelecek eleştirileri de bu şekilde bertaraf etmiştir.

Konevî'nin belirttiği üzere galebe iki şekilde gerçekleşir: Tahkikî galebe ve takdîrî galebe. Tahkikî galebede lafız bir mana için kullanılırken daha sonra belirli bir şahıs için kullanımı gâlip olur. Takdîrî galebede ise lafız ilk vaz' edildiği andan itibaren başkası için kullanılmaz sadece belirli bir mana için kullanılır. Ancak kıyas gereği bu lafzın başkası için kullanımı da mümkündür. Beyzâvî'nin getirdiği misallerden “es-

⁶⁰² Konevî, *Hâşiye*, I, 135.

⁶⁰³ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s.42; Konevî, *Hâşiye*, I, 135.

⁶⁰⁴ Beyzâvî'nin bu husustaki görüşü için bk. Beyzâvî, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmâil, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007, s. 197.

Süreyyâ” kelimesinin galebesi takdirî galebedir. “es-Süreyya” aslında vasıftır. Adedin fazla olması anlamındaki “servâ” (ثروى) kelimesinin ism-i taşğîridir. Daha sonra bu anlam, takdirî galebe yoluyla içerisinde altı yahut dokuz yıldız ihtiva eden takım yıldızına alem olmuştur. Vaz’ının başlangıcından itibaren bu yıldızdan başkası için kullanılmamıştır. Tıpkı lafzatullahın vaz’ının başlangıcından itibaren hak ma’bûddan başkası için kullanılmaması gibi. “es-Sa’ik” (الصقى) kelimesindeki galebe ise tahkikî galebedir. Bu kelime esasında kendisine yıldırım isabet eden kişiyi anlatan bir sıfat-ı müşebbehedir. Yıldırım çarpan kişi için kullanılırken daha sonra Huveylid b. Nüfeyl isimli adam için kullanılması galip olunca onun alemleri olmuştur. Konevî, musannifin verdiği bu iki misal arasındaki farka dikkat çekmiş ve musannifin ikinci misali sadece galebe olması cihetiyle zikrettiğini belirtmiştir. O, sadece “es-Süreyya”nın örnek verilmesinin benzeyen ve benzetilen arasındaki uyum açısından daha yerinde olacağı kanaatindedir.⁶⁰⁵

Konevî, lafzatullahın takdirî galebe olduğunu ifade etmekle bu konudaki farklı eleştirilere cevap verdiği kanaatindedir. İlk olarak, “Allah” lafzının mürtecel alem olduğunu söyleyenler Arapların hiçbir şeyi isimsiz bırakmadıklarını söyleyerek kendi görüşlerini temellendiriyorlardı. Konevî, takdirî galebenin de isim vaz’ etmenin bir türü olduğunu söyleyerek Arapların eşyanın yaratıcısını bu yolla isimlendirdiğini muhalif grubun getirdikleri delilin kendilerine fayda sağlamadığını ortaya koymuştur. Galebe yoluyla isim vaz’ edildiğinde ismin Hak Teâlâ’ya kullanımının galip olduğu zamana kadar geçen sürede başkaları için kullanılması ihtimali gündeme gelmektedir. Konevî, lafzatullahın takdirî yolla galebe olduğunu belirtmekle bu problemi de aştığını düşünmektedir. Zira takdirî galebe tanımı gereği lafız başlangıcından itibaren tek bir zât için kullanılır.⁶⁰⁶

Konevî bu kısımda da musannifin ibarelerini izâh ederek tercih sebeplerini açıklamış onun tercihlerinin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koymuştur. Hâşiye literatüründe meseleyle ilgili nakillerden gerekli gördüklerine eserinde yer vermiş ve onları tetkik etmiştir. Bu konu özelinde eserin bir hâşiyeden beklenen tüm fonksiyonları icrâ ettiğini söyleyebiliriz. Lafzatullahın mürtecel alem olduğunu söyleyen görüşün ele alınıp değerlendirildiği bu kısımda da Konevî’nin kaynakları ayındır: Molla Hüsrev,

⁶⁰⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 131-132.

⁶⁰⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 132.

Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyeleri. Molla Hüsrev, Konevî'nin ismini zikrederek referans verdiği bir kaynaktır. Bu bölümde ondan ana metinde ve hâmişte kısa bir alıntı yapmakla yetinmiştir.⁶⁰⁷ Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyeleri ise Konevî'nin bu bölümde de yakından takip ettiği kaynaklardır.⁶⁰⁸

Konevî'nin muhalif grubun delillerine getirdiği itirazlar noktasında Siyâlkûtî'den istifade etmiş olduğu açıktır. İkinci ve üçüncü delile dair Siyâlkûtî'nin getirdiği izâhlar aynen Konevî hâşiyesinde yer almaktadır. Konevî'nin bu bölümdeki temel argümanı olarak ortaya koyduğumuz “cüzînin küllî şekilde idrak edilmesinin kavrananın külliliğini gerektirmediği” görüşü de Siyâlkûtî tarafından zikredilmiştir.⁶⁰⁹ Konevî ise bu ifadeyi alıp örneklendirerek okuyucu için daha da anlaşılır kılmıştır.⁶¹⁰ Siyâlkûtî'nin isim vaz' edebilmek için künhün bilinmesini gerekli görmesi⁶¹¹, mevzû' lehin bir vecihle bilinmesininin vechi bilmeye denk olduğunu söylemesi⁶¹² ve iştikâka dair açıklaması⁶¹³ ise Konevî tarafından nakledilerek eleştirilmiştir.

Konevî Şihâb'tan ise farklı yönlerde istifade etmiştir. Şihâb'ın sadece aktarmakla yetindiği bazı nakiller Konevî tarafından gerekli kısımları nakledilerek açıklanmış ve değerlendirilmiştir.⁶¹⁴ Mesela musannifin bu kısımda ele alınan görüşünün farklı bir görüş mü yoksa ilk görüşün aynısı mı olduğu konusundaki tartışma Şihâb hâşiyesinde de yer almakta ancak Şihâb niçin ilk görüş olduğuna dair bir açıklama yapmamaktadır.⁶¹⁵ Konevî ise bu hususta tercihini belirtmekte ve gerekçesini de açıklamaktadır.⁶¹⁶ Yine Şihâb'ın, musannifin ilk görüşüne dair yorumsuz bir şekilde aktardığı bir nakil⁶¹⁷ Konevî hâşiyesinde özetle nakledilerek değerlendirilmektedir.⁶¹⁸

⁶⁰⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 129; Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 23^b.

⁶⁰⁸ Şihâb'ın *Envâr*'ın nüshaları arasındaki farklara dikkat çektiği ifadeler Konevî hâşiyesinde de yer alır. Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 97; Konevî, *Hâşiye*, I, 134. Konevî'nin *Şerhü'l-Mevâkıf* alıntısı da muhtemelen Şihâb dolayımıyla. Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 95; Konevî, *Hâşiye*, I, 133. Musanniften nakledilen hâşiye için de benzer bir durum söz konusudur. Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 97; Konevî, *Hâşiye*, I, 134. Siyâlkûtî'den ise musannifin “alem gibi oldu” ifadesini açıklarken yaptığı yorumu alarak hâmişte onun sözüne yer vermiştir. Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40; Konevî, *Hâşiye*, I, 132.

⁶⁰⁹ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 39.

⁶¹⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 130.

⁶¹¹ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40.

⁶¹² Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 41.

⁶¹³ Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 42.

⁶¹⁴ Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 91-92; Konevî, *Hâşiye*, I, 130.

⁶¹⁵ Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 93.

⁶¹⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 131.

⁶¹⁷ Şihâb, *'Înâyetü'l-kâdî*, I, 96.

⁶¹⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 133.

Konevî Şihâb'ın katılmadığı görüşlerine bazen onun sözlerini naklederek bazen de nakletmeden cevaplar vermiştir. Mesela, Şihâb Arapların her şeye isim verdiğini ve bunun istikrâî olduğunu söylerken⁶¹⁹ Konevî burada istikrânın zor olduğunu söyleyerek Şihâb'a cevap vermiştir.⁶²⁰ Yine Şihâb'ın lafzatullahın menkûl bir alem olmasının yetmeyeceğine dair ifadeleri⁶²¹ Konevî tarafından birebir nakledilmiş ve eleştirilmiştir.⁶²² Şihâb'ın sözlerine yer vermeden onu eleştirmesinin bir örneğini ise musannifin üçüncü delilinin izahında görebiliriz. Şihâb bu kısımda istikâkın ilim ve amel itibara alınan tanımlarına yer vermiş ve bunlar dikkate alınarak musannifin eleştirilemeyeceğini söylemiştir.⁶²³ Konevî ise bu tanımlara yer vermeksizin bu tanımlar dikkate alındığında musannifin eleştirilebileceğini ifade etmiştir.⁶²⁴ “Lâ ilâhe illallah” ifadesinin haberi meselesi hakkında Konevî'nin “Bu meseleyi burda konuşmak uygun değildir.” ifadesi⁶²⁵ de bu meseleye dair uzun açıklamalar yapan Şihâb'a⁶²⁶ zımnen bir eleştiri olarak okunabilir.

Şihâb ve Konevî hâşiyelerini mukayese ettiğimizde Konevî her ne kadar daha özet bir anlatımı tercih etse de Şihâb'a kıyasla tahkik tavrının onda daha belirgin olduğunu görürüz. Yorumsuz bir nakil Konevî'de yok denecek kadar azdır. Zaten bu yorumlar hâşiyesinin özgün taraflarıdır. Konevî'nin tahkik tavrı sadece şârihleri değerlendirmesinde değil aynı zamanda musannifin tercihlerini eleştirisinde de ön plandadır. Bu kısımda da musannife -görebildiğimiz kadarıyla- diğer hâşiyelerde yer almayan bir eleştiri yöneltmiştir.⁶²⁷

1.3. Aslın Süryânice Olduğu Görüşü

Lafzatullahın kökeni konusunda *Envâr*'da zikredilen son görüş lafzın aslının Süryânice olduğu görüşüdür. Beyzâvî öncesinde İmam Râzi bu görüşü zikrederek eleştirmiştir. Beyzâvî de konuyla ilgili görüşler sadedinde sadece bu görüşü nakletmekle yetinmiştir.

⁶¹⁹ Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 91.

⁶²⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

⁶²¹ Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 91.

⁶²² Konevî, *Hâşiye*, I, 129.

⁶²³ Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 96.

⁶²⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 133. Benzer bir örnek için bk. Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 97; Konevî, *Hâşiye*, I, 135.

⁶²⁵ Konevî, *Hâşiye*, I, 130.

⁶²⁶ Şihâb, *‘Înâyetü’l-kâdî*, I, 92-93.

⁶²⁷ Konevî, *Hâşiye*, I, 132.

Musannifin nakletmekle yetindiği bu görüş muhaşşiler tarafından izah edilmiştir. Konevî, bu görüşün lafzatullahın kökenini açıklama konusunda dördüncü yol olduğunu ifade eden bir nakilde bulunmuş ve bu yolların neler olduğunu kısaca özetlemiştir.⁶²⁸ Bu görüşün dördüncü yol olması yukarıda tartışılan aslın vasıf olması görüşünü üçüncü yol olarak kabul edenlere göredir. Açıklandığı üzere Konevî ise böyle düşünmemektedir. Konevî'ye göre musannifin bu görüşü en sonda zikretmesinin sebebi, Kur'ân'daki kelimelerin Arapça olmasının zahir olup Arapçalaştırılmış (mu'arreb) kelimelerinse az olmasıdır. Herhangi bir delil olmadan da bir kelimenin Arapçalaştırılmış olduğunu söyleyemez. Sadece lafzî benzerlik bu noktada onun başka bir dilden geldiğine hükmetmek için yeterli bir delil değildir. Zira lafzın iki dilde ortak olarak kullanılan bir kelime olduğu da söylenebilmektedir.⁶²⁹

Beyzâvî son görüşü zikrederken Süryanicedeki “lâhen” (لاهن) lafzının sonundaki elifin hazfedilip ona lam eklenmesiyle Arapçalaştırıldığından bahsetmiştir. Konevî kelimenin burada zikredilen i'lâli ile ilk görüşte zikredilen i'lâl arasındaki farka da dikkat çekmektedir. Konevî'nin belirttiğine göre ilk kısımdaki i'lâlde musannif hazfedilen hemzenin yerine ivaz olarak “elif-lâm”ın getirildiğini söylerken burada sadece “lâm”ın getirildiğinden bahsetmekte böylece bu kısımda kelimenin başındaki elifin kelimenin aslından olmayıp okuyuşu kolaylaştırmak için getirildiğine dikkat çekmektedir. Bu noktada Konevî, musannifin ifadesine dair bir tashihte bulunmuş ve musannifin “Ona lâm dahil oldu ve böylece alem oldu” demesinin daha iyi olacağını belirtmiştir. Konevî kelimedeye meydana gelen bu sarfî değişikliğin onun başka dilde alem olmadığına delil olduğunu söyleyen bir kavli de yorumsuz olarak nakletmiştir. Son olarak lafzın aslının Süryânice olduğunu söyleyenler olduğu gibi İbranice olduğunu söyleyenlerin de olduğundan bahseden Konevî bu iki dile dair bilgiler vermiştir.⁶³⁰

Konevî'nin bu kısımdaki açıklamalarının neredeyse tamamı Şihâb hâşiyesinden alınmıştır. Musannifin ilgili ibarelerine dair en kapsamlı açıklama tesbit edebildiğimiz kadarıyla Şihâb hâşiyesinde dir. Bu kısımda Şihâb, Beyzâvî'ye de kaynaklık eden Râzî tefsirine müracaat ederek musannifin ibarelerini izâh etmiştir.⁶³¹ Konevî de Şihâb'ın bu kısımda zikrettiklerinin neredeyse tamamını birebir almıştır. Bu noktada lafzın ilk

⁶²⁸ Konevî'nin kaynaklarından olan Molla Hüsrev bu görüştedir. Bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 25^b.

⁶²⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 136.

⁶³⁰ Konevî, *Hâşiye*, I, 136.

⁶³¹ Şihâb, *İnâyetü'l-kâdî*, I, 98.

kısımdaki i'lâli ve bu kısımdaki i'lâli arasındaki farka dikkat çekmesi ve musannifin ibaresine yönelik tashihi Konevî'nin konuya katkısı olarak değerlendirilebilir.

2. Lafzatullahın Okunuşu

Lafzatullah tefsirinde müfessirler “Allah” lafzının okunuşunu da ele almışlardır. Beyzâvî, “Allah” lafzından önce gelen kelimenin harekesi fetha yahut zamme ise lafzatullahın lâminin kalın okunacağını söylemektedir.⁶³² Musannif lafzatullahın okunuşuyla ilgili bu görüşü “تفخيم لامه” diyerek zamirle ifade etmiştir. Konevî musannifin burada kastettiğinin “ilâh” lafzı olmayıp “Allah” lafzı olduğuna dikkat çekmektedir. İştikâk bölümünde açıklandığı üzere Konevî musannifin ibarelerindeki zamirin ilâh lafzına râci olmasını reddediyor ve onun Allah lafzına râci olduğunu vurguluyordu. Onun bu düşüncesinde ısrar etmesinin sebebi belki de iştikâk sonrasında gelen “تفخيم لامه” ibaresinin Allah lafzına râci olduğu hususunda şârihler arasında bir ittifak olmasıdır.⁶³³ Şayet bu ibaredeki zamir lafzatullahâ râci ise “إشتقاقه” ibaresinde bulunan zamirin de lafzatullahâ râci olması metin içi uyum açısından gereklidir. Cürcânî her ne kadar bu sorunu aşmak için burada “el-ilâh” kelimesinin haziften sonraki lâminin kalın okunmasının kastedildiğini söylemiş olsa da bir bütün olarak bakıldığında Konevî'nin tercihi daha tutarlı gözükmektedir.⁶³⁴

Konevî musannifin ibaresinde yer alan “et-tefhîm” kelimesinin farklı anlamlarını zikretmekte ve bu bağlamda kastedilenin kalın okunmak olduğunu belirtmektedir. Şihâb musannifin ilgili ibaresinin tefhimin lafzatullahâ has olduğunu ihsas ettiğini söyleyerek onu eleştirmektedir.⁶³⁵ Konevî ise musannifin ibaresinin böyle bir şey ihsas ettirmediğini belirterek zımnen Şihâb'ı eleştirmekte ve musannifi müdafa etmektedir.⁶³⁶ Konevî'ye göre lâmin bu şekilde kalın okunmasının sebebi Hak Teâlâ'yı tâzim içindir. Bu tâzim her durumda gerekli olmasına karşın lafzatullahtan hemen önce kesralı bir

⁶³² Beyzâvî, *Envâr*, I, 26.

⁶³³ İbn Temcîd, *Hâşiye*, I, 136; Molla Hüsrev, *Hâşiye*, vr. 25^b; Cürcânî, *Hâşiye*, 40; Şihâb, *Hâşiye*, I, 98.

⁶³⁴ Cürcânî, *Hâşiye*, 40.

⁶³⁵ Şihâb, *İnâyetü'l-kâdî*, I, 98.

⁶³⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 137.

harf olduğunda kalın lâma geçişin dile ağır gelmesi sebebiyle bu durumda kalın okuyuş terk edilmiştir.⁶³⁷

Musannif lafzatullahın lammın öncesi fetha ve zamme olduğunda kalın okunmasının eski zamanlardan beri takip edilen bir yol (السنة) olduğunu söylemekle beraber bu lâmin her durumda kalın okunduğunu söyleyen bir görüşü de nakletmiştir. Beyzâvî'nin naklettiği bu görüş Zemahşerî'nin görüşü olabilir. Nitekim Zemahşerî *el-Keşşâf*'ta lafzatullahın lammının kalın okunduğunu söylemiş ve buna hiçbir kayıt getirmemiştir.⁶³⁸ Konevî musannifin bu görüşü temriz sigasıyla naklettiğine yani zayıf gördüğüne dikkat çekerek zayıflığın sebebi olarak da fasih Arapların uygulamasının kesralı durumda kalın okumayı terk etmelerini gösterir. Konevî'ye göre musannifin “السنة” ile kastettiği ıstılâhî manada sünnet olmayıp tutulan yol anlamındadır. Bu ifadesiyle Beyzâvî kadim ulemanın öncesi kesra olduğunda lâmı ince okumadığını bunun müteahhir ulemanın yeni bir uygulaması olduğuna işaret etmiştir.⁶³⁹

Lafzatullahın okunuşuna dair açıklamalar hem *el-Keşşâf* hâşiyelerinde hem de *Envâr* hâşiyelerinde benzer şekilde ele alınmıştır. Konevî konuyla ilgili geçmiş birikimi aktarmış gerekli gördüğü yerlerde ise tenkitte bulunmuştur.

3. Lafzatullaha Dair Fıkhî Hükümler

Beyzâvî'nin “Allah” lafzını tefsir ederken değindiği son husus lafzın telaffuzuyla ilgili bazı fıkhî meselelerdir. Aynı zamanda bir Şâfi fakihî olan musannif “Allah” lafzındaki ikinci elifin hazfının lahn olması sebebiyle bu şekilde telaffuzun (“Allah” demek yerine “Alleh” demenin) namazı bozacağı ve yeminin hüküm doğurmasına (*in'ikad*) mani olacağını söylemektedir. Konevî musannifin ilgili ibarelerini açıklama sadedinde farklı alimlerden alıntılar yaparak Şâfi ve Hanefî mezheplerinin konuyla ilgili görüşlerini mukayeseli bir şekilde değerlendirmektedir.

Musannifin ibarelerini açıklarken Konevî ilk olarak “lahn” kelimesinin anlamını Firuzâbadi'nin *el-Kâmûs*'undan hareketle açıklamıştır. Lahn, okuyuştaki hata demektir ve dildeki hatanın neticesidir. Konevî bu şekilde okuyuşun Şâfiler'e göre namazı

⁶³⁷ Benzer ifadelerle Siyâlkûtî'de de yer alır. Siyâlkûtî, *Hâşiye*, s. 40.

⁶³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26. Tîbî, Zemahşerî'nin kastının lâmin mutlak olarak kalın okunması olduğunu belirtmektedir. Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, I, 707.

⁶³⁹ Konevî, *Hâşiye*, I, 137.

bozmasının açık olduğunu belirtmiştir. Nitekim lafzatullahın bu şekilde telaffuzu Şâfilere göre sûreyi değiştirir. Çünkü bir parçanın noksan olması bütünün noksanlığını beraberinde getirir. Lafzatullahta meydana gelen bir noksanlık sûrede noksanlık meydana getirir. Şâfilerde Besmele Fâtiha'dandır ve Fâtiha tamam olmadıkça namaz tamam olmaz. Lafzatullah da Besmele'den bir parça olduğu için bu şekilde hatalı okuyuş namazın bozulmasına sebep olur. Hanefilere göreyse lafzatullahın eksik okunmasıyla namazın bozulmasının sebebi ya mananın değişmesi yahut Kur'ân harici bir lafzın namazda zikredilmesidir. Konevî bu noktada konunun daha iyi anlaşılması için Kâdîhân'dan⁶⁴⁰ namazı bozacak okuyuş hatalarının neler olduğunu misalleriyle nakletmiştir.⁶⁴¹

İftitah tekbirindeki hatalı telaffuzun namazı bozup bozmayacağı da bu bağlamda gündeme gelmiştir. Konevî iftitah tekbiri namazdan olmadığı için hatalı bir okuyuşun namaza zarar vermeyeceğini düşünmekte ve *et-Tefsîru 'l-kebîr*'de bunun aksini söyleyen Râzî'nin görüşünü müsamahalı bir görüş olarak değerlendirmektedir.⁶⁴²

Konevî lafzatullahın eksik telaffuz edilmesinin yemine olan tesirini de iki mezhebin görüşlerini mukayese ederek değerlendirmektedir. Gazzâlî *el-Vecîz*'de kişinin hile için lafzatullahtaki hemzeye hafzederek “ٱللّٰه” (nemlilik manasına gelir) şeklinde telaffuz etmesiyle yeminin gerçekleşmeyeceğini ancak yemine niyet ederse yeminin gerçekleşeceğini söylemektedir. Gazzâlî'nin bu sözünü nakleden Konevî, Şâfilerin lafzatullahın namazdaki okunuşuna dair verdikleri hükmü hatırlatarak niyetin dahil olmasıyla yeminde hükmü değiştirmelerini kabul etmemektedir. Ona göre elifin düşmesiyle oluşan lafız “Allah” lafzı olmadığı için yemin de gerçekleşmez. Konevî bu noktada kendi görüşünü destekleyecek şekilde yine Şâfi bir alim olan Nevevî'nin (ö. 676/1277) sözünü nakletmektedir. Nevevî de bu kelimenin “rutubet, nemlilik” anlamlarına gelebileceğini dolayısıyla mananın değişmesi sebebiyle yeminin sahih olmayacağını ve namazın bozulacağını söylemektedir. Konevî'ye göre Nevevî'nin bu sözü Hanefilerin konuyla ilgili görüşünü destekler mahiyettedir. Bununla birlikte el-Makdîsî Hanefiler'e göre ٱللّٰه demenin yemin olarak kabul edilmediğini ancak yemin

⁶⁴⁰ Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö. 592/1196). *Fetâvâ*'sıyla tanınan Hanefî fakihi. Detaylı bilgi için bk. Ahmet Özel, “Kâdîhan”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadihan> (14.01.2021).

⁶⁴¹ Konevî, *Hâşiye*, I, 137.

⁶⁴² Konevî, *Hâşiye*, I, 138.

kastıyla bu şekilde söylenir yahut kelimenin sonundaki “ha”nın harekesi kesra olarak telaffuz edilirse yeminin onlara göre de geçerli olduğunu belirtmiştir. Makdisî'nin sözünü nakleden Konevî'ye göre bu durumda Şâfilere yöneltilecek eleştiri Hanefilere de tevcih edilebilir. Konevî ise lafzatullah olmayan bir ismin niyet yahut irâbla geçerli bir yemin haline getirilemeyeceği fikrinde ısrarcıdır.⁶⁴³

Yeminle ilgili câri olan tartışma yeminin “bâ” harfiyle yapılması durumundadır. Zira eksik telaffuz edilen lafzın başına bâ harfi geldiğinde çok farklı bir mana ortaya çıkmaktadır. Konevî yeminin “bâ” harfiyle değil de “tâ” veya “vâv” harfiyle yapılması durumunda, yemin kastı olması yahut kelimenin sonundaki harfin kesrelenmesiyle yeminin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği sorusunu sormaktadır. Konevî'nin bildirdiğine göre her ne kadar şârihler bu konuya değinmemişlerse de onların önceki söylediklerinin gereği bu şekildeki yeminin geçerli olmasıdır. Bu durumda “bâ” harfiyle yeminde olduğu gibi kandırma ihtimali de ortadan kalkacaktır.⁶⁴⁴

Konevî bu kısımda musannifin tercihinin mezhebiyle de ilişkilendirerek izah etmiş ve bu tercihin gerekçelerini ortaya koymuştur. Bunun yanında kendi mezhebinin konuya yaklaşımını belirterek musannifin mezhebinin tutarsız gördüğü kısımlarını eleştirmiştir. Diğer bölümlere kıyasla son kısımda Konevî birçok isim ve esere referans vermiştir. Kanaatimizce o, zikredilen eserlerden doğrudan istifade etmeyip Şihâb hâşiyesi dolayısıyla gerekli gördüğü nakilleri yapmıştır. Zira bakıldığında bu bölümde Şihâb'ın da *el-Kâmûs*'tan, *et-Tefsîrû'l-kebîr*'den, İmam Nevevî'den ve el-Makdisî'den aynı alıntıları yaptığı görülmektedir.⁶⁴⁵ Şihâb'ın yorumsuz bir şekilde naklettiği bu görüşler Konevî tarafından değerlendirilerek ele alınmıştır.⁶⁴⁶ Şihâb'ın nakledip Konevî'nin yer vermediği görüşler olduğu gibi⁶⁴⁷ sadece Konevî'de olup başka hâşiyelerde zikredilmeyen görüşler de vardır. Onun Kâdîhân'dan yaptığı nakil bu şekildedir.⁶⁴⁸ Konevî'nin de belirttiği üzere yeminin farklı harflerle yapılması durumunda geçerli olup olmayacağı meselesi de Konevî'den başka bir şârih tarafından ele alınmamıştır. Bu bölümde yaptığı açıklamalar ve konuyla ilgili görüşleri

⁶⁴³ Konevî, *Hâşiye*, I, 137.

⁶⁴⁴ Konevî, *Hâşiye*, I, 138.

⁶⁴⁵ Şihâb, *Hâşiye*, I, 99.

⁶⁴⁶ Konevî, *Hâşiye*, I, 137-138.

⁶⁴⁷ Mesela İsnevî'nin görüşü. Bk. Şihâb, *İnâyetü'l-kâdî*, I, 99.

⁶⁴⁸ Konevî, *Hâşiye*, I, 137.

değerlendirirken ortaya koyduğu tahkik tavrı Konevî'nin dilsel meselelerde olduğu gibi fikhî meseleleri de derinlikli bir şekilde ele aldığıının işaretidir.



SONUÇ

Bu çalışmada İsmâil el-Konevî'nin *Envâr* hâşiyesinin muhteva, yöntem ve kaynaklarını incelenmiş, özellikle de eserin özgünlük değeri soruşturulmuştur. Konevî, Osmanlı'nın "Gerileme Dönemi" olarak isimlendirilen zaman diliminde yaşamış bir Osmanlı âlimidir. Gerek yaşadığı döneme gerekse eser telif ettiği türe dair ön yargılar Konevî'nin ve eserlerinin hak ettiği ilgiyi görmemesine sebep olmuştur. *Envâr*'ın en önemli şerhlerinden biri olarak gösterilmesine rağmen Konevî şerhinin yeterince araştırma konusu yapılmamış olması şerh-hâşiye literatürüne yönelik önyargıların yanı sıra bu türdeki bir eseri incelemenin zorluklarından da kaynaklanmış olabilir. İlk bakışta karmaşık gözüken yazım tarzları bu türde telif edilmiş eserleri anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu noktada araştırmacıya yol gösterecek yerleşmiş bir araştırma yönteminin olmaması çoğu el yazması halinde bulunan bu eserleri hak ettiği şekilde incelemenin önündeki en büyük engeldir. Çalışmamızda kronolojik-mukayeseli okuma yöntemi uygulanarak bu engel aşılmaya çalışılmıştır. Konevî'nin lafzatullah tefsiri hâşiyesini incelerken kullandığımız bu yöntem alanda yapılacak benzer çalışmalar için bir yöntem teklifi sunmaktadır.

Şerh-hâşiye literatürünün en geniş kapsamlı eserlerinden olan Konevî hâşiyesinin niçin kaleme alındığı çalışmada cevabı aranan önemli bir sorudur. Yaşadığı dönemde Osmanlı başkentinde *Envâr* tedrisiyle meşhur olmuş bir alim olan İsmâil el-Konevî'nin medrese, cami ve saraydaki tedris faaliyetlerinin merkezinde yer alan metni, dönemin yaygın telif türü olan hâşiye ile incelemesi son derece beklenen bir durum olsa da kanaatimizce hâşiyenin telif gerekçesi Konevî'nin eserinde neyi nasıl yaptığı sorularının cevaplandırılmasıyla açığa çıkmaktadır.

Konevî, *Envâr* metnini tavzih, tahkik ve ikmal ederek daha üst bir seviyeye taşımıştır. Bu noktada onun ana metinle ilişkisinde tavzih ve ikmal boyutlarının ön planda olduğu tahkik tavrının ise ikincil literatürle ilişkisinde daha baskın olduğu görülmektedir. Metnin tavzih edilip musannifin kastının ortaya koyulması noktasında Konevî *Envâr*'ın kendisinden çokça istifade etmiştir. O, Beyzâvî'nin ibarelerini izah ederken musannifin farklı yerlerdeki açıklamalarını sık sık referans olarak göstererek hem kendi yorumlarının geçerliliğini desteklemiş hem de ana metindeki iç tutarlılığı

göstermiştir. Metnin izâhı aşamasında hâşiyenin diğer bir karakteristik özelliğiye *el-Keşşâf*'a çokça atıf yapmasıdır. *El-Keşşâf*, *Envâr*'ın temel kaynaklarından olması nedeniyle *Envâr* şârihlerinin temel başvuru metinlerindendir. Bununla birlikte Konevî'nin ondan istifadesi dikkat çekici ölçüde fazladır. Konevî adeta iki metni birlikte değerlendirmiş, benzer ve farklı yönlerini gerekçeleriyle birlikte ortaya koymuştur.

Ana metnin ikmali noktasında Konevî, konuyla ilgili musannifin zikretmediği görüşleri zikretmiş, farklı mezheplerin yaklaşımlarını aktararak okuyucuya meseleleri daha geniş perspektiften görme imkanı sağlamıştır. Onun, Beyzâvî'nin tefsir etmediği bazı ayetleri tefsir etmesi de hâşiyenin metni ikmali olarak değerlendirilebilir.

Konevî'nin musannife yöneltilen ya da yöneltilebilecek eleştirileri zikredip cevaplandırması ve zaman zaman musannifi temize çıkarma çabası içinde olması da göz önüne alındığında onun musannife karşı nispeten teslimiyetçi bir tutumda olduğu söylenebilir. Her ne kadar musannifin ibarelerini dilsel açıdan sık sık tenkit ve tashih etse de onun bu tashihlerinin metni kusursuzlaştırma çabasına matuf olduğunu söylemek mümkündür. Hâşiyede musannifin görüş ve tercihlerine yönelik eleştiriler bahsedilen dilsel tashihlere oranla daha azdır.

Konevî'nin tahkik tavrı şerh-hâşiyeler literatürüyle ilişkisinde çok daha belirgindir. Nispeten geç bir dönemde ve başkentte yaşamış olması Konevî'ye geniş bir kaynak hazinesinden istifade imkânı sunmuştur. Hâşiyede İslâmi ilimler başta olmak üzere farklı ilim dallarına ait çok sayıda esere referans verilmekle birlikte Konevî'nin metnini inşa ederken daha çok Osmanlı medrese müfredatında takip edilen şerh-hâşiyeler türündeki eserleri dikkate aldığı görülmektedir. Gerek musannifin ibaresinin anlaşılması gerekse ana metinden uç veren tartışmaların tahlilinde Konevî bu eserlere müracaat etmiştir. Konevî şerh-hâşiyeler literatürünün kullanımında sadece nakilci pozisyonunda kalmamıştır. Naklettiği görüşleri ekseriyetle değerlendirmiş, bunlar arasından hatalı gördüklerinin problemli yönlerini izah edip hatadan âri bir şekilde aynı argümanın nasıl ifade edilebileceğini belirtmiştir. Tartışmalı meselelerde hakem rolü oynayıp konuyla ilgili kendi görüşlerini ifade etmiştir. Konevî hâşiyesinde mutlak otorite olarak görülen bir yazarın bulunmadığını söyleyebiliriz. Onun kaynak olarak kullandığı isimler aynı zamanda eleştirilen isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Konevî şerh literatürünü nakledip tahkik ettiği gibi kendinden önceki *Envâr* şerhlerinin eksik bıraktıkları

noktaları da ikmal etmiştir. Onun hâşiyeyi kaleme almasının temel gerekçelerinden biri de muhtemelen seleflerinin şerhlerde eksik bıraktığı noktaları tespit edip eksiklikleri gidermektedir.

İncelenen kesit özelinde Konevî'nin Molla Hüsrev, Siyâlkûtî ve Şihâb hâşiyelerini düzenli bir şekilde izlediği tespit edilmiştir. Bu üç şârih arasından ismini neredeyse hiç zikretmese de Şihâb hâşiyesi Konevî'nin temel kaynağıdır. Konevî pek çok yerde önceki birikime Şihâb aracılığıyla ulaşmıştır. Ancak onun *Înâyetü'l-Kâdî*'yi okuması pasif bir okuma değildir. Şihâb hâşiyesinde uzun ve detaylı bir şekilde ele alınan meseleler Konevî tarafından süzgeçten geçirilmiş ve gerekli görülenler hâşiyeye alınmıştır. Bu görüşler arasında Şihâb'ın yorumsuz olarak aktardıkları Konevî tarafından değerlendirilerek okuyucuya sunulmuştur. Bu bağlamda Konevî'deki tahkik tavrı Şihâb'a kıyasla daha baskın gibi durmaktadır. Gerek bu alıntıları değerlendirmesi gerekse Şihâb'ın görüşlerini tahlil ve tenkit etmesi Konevî hâşiyesinin literatüre önemli katkılarından. Bununla birlikte Konevî'nin *Înâyetü'l-Kâdî*'den istifade tarzı zaman zaman hâşiyenin Şihâb'ın eseri olmaksızın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Müellifinin müderris olması hâşiyenin üslubunu etkilemiş ve eserde pedagojik bir yöntem tatbik edilmiştir. Konevî, Beyzâvî'nin ibarelerini daha anlaşılır kılmak için ibaredeki müphemliği gidermeye çalışmış, misaller getirmiş, görüşleri özetleyerek sonuçlarına işaret etmiştir. Böylece metin ve metin üzerinde gerçekleşen yorum faaliyeti okuyucu/talebe için daha anlaşılır kılınmıştır. Konevî'nin ilmî yönelim ve ilgileriye hâşiyenin muhtevasına rengini vermiştir. Kelâmın muhtelif konularına dair risâleler kaleme alan Konevî'nin kelâmcı kimliği *Envâr* hâşiyesinde kelâmla ilgili konuları ele alırken kendini göstermektedir. Konevî akide ve kelâmla ilgili meseleleri diğer konulara nispetle daha geniş bir şekilde ele almış, farklı kelâmî mezheplerin görüşlerine yer vererek bunları değerlendirmiştir.

Konevî'nin hâşiyesine dair zikredilen tespitler lafzatullah tefsiri hâşiyesinin incelenmesi sonucu elde edilmiştir. Besmeledeki lafzatullah kısmı için müfessir ve şârihler temelde lafzatullahın kökeni meselesini ele almışlardır. Lafzın sarf, isticlak ve vaz' cihetinden incelendiği bu kısımda birbirinden farklı pek çok görüş ortaya konulmuş ve neredeyse her noktada ihtilaf edilmiştir. Kanaatimizce "Allah" lafzının tefsirinde bu kadar ihtilafın olmasının esas sebebi müfessirlerin ve şârihlerin lafzı ele alırken meseleleri dilsel düzlemin sınırlarından çıkarıp ontolojik boyuta kaydırmaları olmuştur.

Müfessirlerin dilsel tercihlerini tenzih kaygısı şekillendirmiş, tenzih anlayışlarının farklılaşması da dilsel açıklamaları farklılaştırmıştır. Böyle olunca lafzatullah tefsiri şârihler tarafından bile anlaşılması zor bir kısım olarak değerlendirilmiştir. Konevî, musannifin lafzatullah tefsirini kendinden önceki birikimi de dikkate alarak şerh etmiştir. Onun özellikle lafzın vaz‘ıyla ilgili açıklamaları alet ilimlerindeki derinliğini de gösteren özgün açıklamalardır. Bu kısımda Konevî vaz‘ ilminden gelen malzemeyi tefsir eserinde ustalıkla tatbik etmiştir.

Konevî hâşiyesi *el-Keşşâf* ve *Envâr* yorum geleneklerinin birikimlerini taşıyıp tahkik eden ve bunların özünü okuyucuya sunan şerh geleneğinin önemli bir ürünüdür. Hâşiyeye, yazıldığı telif türü dolayısıyla ana metne ve bir halkası olduğu şerh-hâşiyeye literatürüne bağlıdır. Bununla birlikte bazı ayetleri tefsiri, musannife getirdiği dilsel tashihler, şerh literatüründeki bilgileri seçişi ve bunları aktarmadaki üslubu, konuyla ilgili şerh ve hâşiyelerde nakledilen ve savunulan görüşleri değerlendirmesi ve hâşiyelerde yer verilmeyen bazı önemli noktaları izahı Konevî hâşiyesinin literatüre önemli katkılarıdır.

Bu çalışmada ulaşılan neticeler, Konevî hâşiyesinin belli bir kesiti üzerine yapılan incelemeler sonucunda elde edilmiş olup hâşiyeyi kuşatma iddiası taşımamaktadır. Konevî’nin yöntemi olarak tespit edilen noktaların hâşiyenin farklı bölümlerinde de takip edildiği görülse de bu tespitlerin esere ve müellife dair yapılacak başka çalışmalarla desteklenmeye ve geliştirilmeye ihtiyacı vardır. Farklı konu ve kavramların hâşiyede izinin sürüldüğü mukayeseli yöntemle hazırlanmış çalışmalarla Konevî hâşiyesinin özellikleri açığa çıkacak ve onun *Envâr* yorum geleneğindeki yeri belirlenebilecektir. Müellifinin kelâmcı kimliği de dikkate alındığında bu noktada kelâmî konuların öncelenmesi daha isabetli olacaktır. Konevî’nin felsefeye yaklaşımı da araştırılmaya değer dikkat çekici bir konudur. Hâşiyede felsefe, dilsel ve şer‘i meselelerde kendisine itibar edilmeyen bir pozisyonadadır. Konevî’nin felsefeye karşı tutumunun arkasındaki sebepler, bunun devrin ulemasının yaygın bir yönelimi olup olmadığı, “felsefe” ile neyi kastettiği soruları Konevî düşüncesini anlamada önemli sorulardır.

Konevî hâşiyesinin kendinden sonrakilere etkisi bu çalışmada ele alınamamış cevaplanmayı bekleyen önemli bir sorudur. Yazıldıktan kısa bir süre sonra basılmış olması eserin Osmanlı ilim çevrelerinde kolay ulaşılabilir bir tefsir ürünü olduğunu

göstermektedir. Bu bağlamda Konevî hâşiyesinin etki alanını tespit etmek eserin ilk muhatapları tarafından nasıl değerlendirildiğini de gösterecek mühim bir araştırma olacaktır. Konevî'nin yaşadığı dönemin ilmi ve siyasî durumuna dair verdiği bilgiler de dönemin tarihini, başkentte saraya yakın bir âlimin gözüyle okumak isteyen araştırmacılar için kayda değer veriler sağlayacaktır. Bir telif tarzı olarak tefsir şerh ve hâşiyelerinin bugün Kur'ân dili ve yorumu çalışmalarına yön verecek ya da katkı sağlayacak imkânları barındırıp barındırmadığı sorusunun cevabı ise farklı disiplinlerden istifadeyle yapılmış uzun soluklu çalışmaların neticesinde verilebilecektir.



KAYNAKLAR

- Abay, Muhammed. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası: Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (1999): 249-303.
- _____, “Osmanlı Döneminde Tefsir Hâşiyeleri”, *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Kur'an Tefsirine Hizmetleri -Tebliğler ve Müzakereler- Tartışmalı İlmi Toplantı 21-22 Ekim 2011*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012, s. 167-194.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Meâni'l-Kur'an*, thk. Hüdâ Mahmûd Kara, Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Aktepe, M. Münir. “Abdülhamid I”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdulhamid-i> (10.02.2021).
- Arabacı, Caner. “1900-1924 Konya Medreseleri.” Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 1996.
- Anter, Abdülhamid. *İlmü'l- vaz'*, y.y: Dârû'z-zahiriyye, 2017.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Mahmûd. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, nr. 198, vr. 1^a-169^a.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmaü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, y.y.: Müessesetü't-târihi'l-Arabî.
- _____, *İzâhü'l-meknun fî zeyl-i alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Beyrut: Dâru İhyâ-i't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- Bayram, İbrahim. “Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risâlesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklif Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 137-179.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Selman Müslim el-Hareş ve dğr., Riyad: Dâru Tıybe, h.1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Kitâbu esmâillahi ve sıfâtihî*, thk. Muhammed Muhibbiddin Ebu Zeyd, y.y.: Dârû's-şühedâ, t.y.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Darû İhyâ-i't-türâsi'l-Arabî, t.y.
- _____, *Minhâcü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmâîl, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.

- Bıykoğlu, Yakup. “Muhaşşî Sinan Efendi’nin *Hâşiye ‘alâ Tefsiri’l-Kâdî* İsimli Eserindeki Müddessir Sûresinde Uyguladığı Tefsir Metodunun Tahlili”, *Osmanlı Döneminde Tefsir* (2018): 99-121.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019.
- Can, Betül. “Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretiminde Kullanılan Kitaplar”, *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* XII/34, (2017): 487-499.
- Cerrahoğlu, İsmâil. “Envâru’t-tenzîl ve Esrâru’t-te’vîl”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/envarut-tenzil-ve-esrarut-tevil> (21.03.2021).
- Cevdet Bey. *Tefsir Usulü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Târih-i Cevdet*, haz. Emre Karakuş ve Yasin Babuçoğlu, Ankara: TOBB Yayınları, 2017.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhah tâcü’l-luga ve sıhahi’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar, Kahire: Matâbiu Dârü’l-kitabî’l-Arabî, h. 1377.
- Cündioğlu, Düccane. “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası”, *İslâmiyât Dergisi*, 2/4 (1999): 51-73.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiyetü’l-Cürcânî ale’l-Keşşâf* (Zemahşerî, *el-Keşşâf* içinde, y.y.: Dâru’l-fikr, 1977).
- _____, *et-Ta’rifat*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire: Dâru’l-fazîle, (t.y).
- Çârperdî, Fahreddin Ahmed. *Şerhu’l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa, nr. 162, vr. 1^a-380^b.
- Çelik, Ersin. “Şeyhülislâm Sa’dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi”, *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu’nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014* (2014): 637-651.
- Çelik, İmam Rabbani. “XV. Y.y. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar.” Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2020.
- Dağ, Mehmet. “Bâbertî’nin *Hâşiyetü’l- Keşşâf* Adlı Eseri-Üslûbu, Muhtevası ve Şerh-Hâşiye Geleneğindeki Yeri-” *Ekmeliüddîn Bâbertî’yi Keşif Yolunda I. Ekmeliüddîn Bâbertî Sempozyumu, 28-30 Mayıs 2010*, (2014): 501-514.
- Dikici, Recep. “Hafız İsmail Konevî Efendi”, *Konya Ansiklopedisi*, IV, 141.

Doğru, Erdinç. “Lâfzatullâh’ın Etimolojik, Semantik ve Fonetik Analizi”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 32, (2016): 7-14.

Durmuş, İsmail. “Semerkandî, Ebû’l-Kâsım”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/semerkandi-ebul-kasim> (11.02.2021).

Ebû’l-Bekâ, Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî. *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, y.y: 1976.

Ebussuûd Efendi. *Tefsîru Ebi’s-Suûd: İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, Beyrut: Dâru ihyâ-i’ttûrâsi’l-Ârabî, t.y.

Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü’l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih Hazzî, Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 1997.

Efe, Muhammed Emin. “İsmail Konevî Efendi’nin *Hâşiye ale’l-Mukaddimâti’l-Erba’* Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli.” Yüksek Lisans Tezi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2018.

Enbârî, Kemaleddin. *el-İnsâf fî mesâ’ili’l-hilâf beyne’n-nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Mebrûk, Kâhire: Mektebetü’l Hâncî, (t.y).

Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü’l-luga*, thk. Muhammed İvaz Mur’ib, Beyrut: Dâru ihyâi’t-tûrâsi’l-Arabî, 2001.

Fakihî, Cemaleddin Abdullah b. Ahmed b. Ali. *Mücibü’n-nidâ ilâ şerhi Katri’n-nedâ*, Amman: Dârü’l-usmâniyye, 2008.

Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık: Fikrî Bir Geleneğin Değişimi*, çev. Alparslan Açıkgenç ve M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1998.

Ferâhidî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü’l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hendâvî, Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye, 2003.

Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyad. *Meani’l Kurân*, Beyrut: Âlimu’l Kütüb, 1983.

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksâdü’l-esnâ fî şerhi esmâillahi’l-hüsna*, Dimeşk: Matbâatü’s-sabâh, 1999.

Görkaş, İrfan. “Ebu Said Muhammed Hâdimî’de Bilgi Meselesi.” Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2005.

Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiü’ş-şüruh ve’l-havaşî: Mu’cemü şâmilî’l-esmâi’l-kütübî’l-meşrûha fî’t-tûrasi’l-İslâmî ve beyânî şürûhihâ*, Abudabi: el-Mecmau’s-sekâfî, 2004/1425.

- Hafâcî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsir'l-Beyzâvî: İnâyetü'l-Kâdî ve kifayetü'r-Râzî Hâşiyeye alâ Tefsiri'l-Beyzâvî*, haz. Abdürrezzak el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Hâkim Efendi, Mehmed. *Hâkim Efendi Tarihi*, haz. Tahir Güngör, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Hamlâvî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Şeze'l-arf fî fenni's-sarf*, haz. Muhammed b. Abdulmu'dî, Mısır: Dârü'l Keyân, t.y.
- Hamzâvî, Muhammed Ebû'l Âla, "Mesâilu ilmû'l-meânî fî-hâşiyeti'l-Kûnevî alâ tefsîri'l Beyzâvî." Doktora Tezi. Ezher Üniversitesi Arap Dili ve Belâgatı Bölümü. 2005.
- Hıtâî, Mollazâde Nizameddin Osman b. Abdullah. *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 318, vr. 125^a-166^a.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahaeddin Abdullah b. Abdurrahman. *Şerhu İbn Akil*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2015.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-veciz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut: Dârü'l kütübü'l-ilmîyye, 2001.
- İbn Temcîd, Muslihuddin Mustafa b. İbrahim er-Rûmî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve maahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Îcî, Ebu'l Fazl Adûdüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaflar. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, nr. 70, vr. 1^a- 389^a.
- İpşirli, Mehmet. "Dersiâm", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/dersiam> (09.02.2021).
- _____, "Huzur Dersleri", *DİA*, XVIII, 442.
- İstanbûlî, İsmail Müfid. *Şerh'u'l Ahlâki'l Adûdiyye*, çev. Selime Çınar, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2014.
- Kâzvînî, Ebu Hafs Siraceddin Ömer b. Abdurrahman b. Ömer el-Fârisî. *el-Keşf an müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 81, vr. 1^a- 326^b.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: Terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993/1414.
- Kara, İsmail. *Şeyh Efendi'nin Rüyasındaki Türkiye*, İstanbul: Kitabevi, 1998.
- _____, "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiyeye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (2010):1-67.

- _____, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz: Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- Kara, Osman. “Osmanlıda Tefsir Hâşiyesi Geleneği: Atûfî Örneği”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2017): 41-65.
- Karaarslan, Ahmet. “İsmail Konevî’nin Kelâm İlmiyle Alakalı Eserlerinin Tahkiki.” Yüksek Lisans Tezi. Aksaray Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri. 2019.
- Kaya, Mesud. “Osmanlı İlim Geleneğinde Şerh ve Hâşiye Yazıcılığı: Ahmet el-Karamânî’nin Tefsiri/Zemahşerî Şerhi Örneği”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 1 (2015): 9-31.
- _____, “Osmanlı’da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı-Taşköprizâde’nin Keşşâf Hâşiyesi Örneği”, *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eseler XVI. Yüzyıl* (2017): 59-82.
- _____, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı , 2019.
- Kâzerûnî Ebû’l-Fazl el-Kureşî es-Sıddîkî el-Hâtîb, *Hâşiye alâ Envârî’t-tenzîl*, (Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl* içinde, Beyrut: Müessesetü Şa‘ban, t.y.).
- Kılıç, Hulusi. “İştikak”, *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/istikak> (01.10.2020).
- Kirmânî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yusuf. *Enmûzecü’l-Keşşâf*, Köprülü Kütüphanesi, Ahmed Paşa, nr. 13, vr. 1^a-157^b.
- Konevî, Ebû’l-Müfeddâ İsâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa İsmail Efendi, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsiri’l-İmâmi’l-Beyzâvî ve maahû Hâşiyetü İbni’t-Temcîd*, haz. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-ilmîyye, 2001.
- _____, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ tefsiri’l-Beyzâvî*, İstanbul: Matbâatü’l-Âmire, 1285.
- _____, *Risâle Kelime et-tevhîd*, İBB Atatürk Kitaplığı, 105/01.
- Köksal, Âsım Cüneyt. “Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* XIV/27, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 2006.
- Maden, Şükrü. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislam Sa’dî Çelebi’nin (ö. 945/1539) *Hâşiye-i Sûre-i Mülk ‘ale’l-Kâdî el-Beyzâvî* İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme-”, *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* 2 (2013): 57-89.

- _____, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*, haz. İsmail Sungurbey, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilatu'l Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut: Dârü'l kütübü'l-ilmiyye, t.y.
- Mehmed Tâhir, Bursalı. *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz ve dğr., İstanbul: Meral Yayınevi, t.y.
- Molla Hüsrev. *Hâşiye alâ Envârî't-Tenzîl*, Âtîf Efendi Kütüphanesi, nr. 341, vr. 1^a-263^a.
- Murâdî, Ebû'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed. *Silkü'd-dürer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer*, Bulak: Matbaatü'l-miriyyeti'l-âmire, h. 1301.
- Musannifek, Alâeddin Ali b. Mecdüddin Muhammed Şahrûdî el-Bistâmî; *Şerhu'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 326, vr. 1^a-117^a.
- Özel, Ahmet. "Ayıntâbî, Mehmed Münîb", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ayintabi-mehmed-munib> (09.02.2021).
- _____, "Kâdîhan", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadihan> (14.01.2021).
- Özdemir, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatib. *Levâmiü'l-beyyinâti şerhi esmâillahi teâla ve's-sıfat*, Mısır: el-Matbâatü's-şerefiyye, h. 1323.
- _____, *et-Tefsirü'l-kebîr: Mefâtihi'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1981.
- Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs (İbn Ebû Hâtim). *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Esat Muhammed Tayyib, Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1997.
- Râzî, Kutbüddin. *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 146, vr. 1^a-454^a.
- Ross, Samuel J. "The Importance of Ottoman Tafsir: A Codicological Perspective", *Osmanlı'da İlm-i Tefsir*, ed. M. Taha Boyalık ve Harun Abacı, İstanbul: İsar Yayınları, 2019, s. 521-539.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an: Tefsirü's-Sa'lebi*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr, Beyrut: Dâru İhyâu't-türâsi'l Arâbî, 2002.
- Saleh, Walid A. "The Gloss as Intellectual History: Hashiyahs on al-Kashshaf", *Oriens* 41 (2013), s. 217-259.
- _____, "Medieval Exegesis: The Golden Age of Tafsir", *The Oxford Handbook of Qur'anic Studies*, ed. Mustafa Shah ve Muhammad Abdel Haleem, Oxford: Oxford University Press, 2020, s.666-681.
- Saraç, M. A. Yekta. "Leff ü Neşr", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/leff-u-nesr> (23.09.2020).
- Sarhan Ahmad K. ve Firas F. Farhan, "Risâletü'l-İmâm el-Konevî fî teklîf-i mâ lâ yutâk li-İsmâil b. Muhammed b. Mustafa el-Konevî (h.1195) -Dirâse ve Tahkîk-", *Mecelletü Câmiati'l-Enbâr li'l-ulûmi'l-İslâmiyye* 9/35 (2018): 228-274.
- Sarıkaya, Yaşar. "Osmanlı Dönemi Konyasında Medrese Kurucusu ve Patronu Olarak Sufiler ve Alimler (18.-19. Yüzyıllar)", *Turkish Studies: Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/1 (2007): 162-195.
- _____, *Ebu Said el-Hâdimî: Merkez ile Taşra Arasında Bir Osmanlı Âlimi*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2008.
- Serin, Muhittin. *Ekrem Hakkı Ayverdi Hatıra Kitabı*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1995.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve dğr. Beyrut: Dârü'l kütübü'l-ilmîyye, 1993.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisî. *Kitâbu Sibeveyhi*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, 3. bs., Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988.
- Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Muhammed el-Hindî el-Pencabî. *Hâşiyetü'l-Kâdî li-Abdülhakîm es-Siyâlkûtî*, İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1270.
- Süleyman, Mukatil b. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahâke, Beyrut; Müessesetu târihu'l-Arabî, t.y.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayer, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. Doktora Tezi. Ümmü'l Kurâ Üniversitesi Davet ve Usûlüddin Fakültesi. h. 1424.
- Şensoy, Sedat. "Şerh", *DİA*, , <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#1> (21.03.2021).

- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed el-Kocevî, *Hâşiye Muhyiddin Şeyhzade alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî: Hâşiye alâ Tefsiri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, Beyrut: Dârü'l-kütübî'l ilmiyye, 2013.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, y.y.: Dâru Hicr, t.y.
- Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farukî el-Hanefî, *Keşşâfu ıstılahâtı'l-fünûn*, thk. Refik el-Acem, Lübnan: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, nr. 72, 1^a-476^b.
- Temimî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecazü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Fuat Sezgin, Kahire: Muhammed Sami Emin el-Hancî, 1954.
- Tezcan, Tuğrul. "Hayruddin Hızır el-Atûfî ve *Keşşâf* Hâşiyesi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 5 (2018): 782-802.
- Tibî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Abdullah. *Fütûhü'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-reyb: Hâşiyetü't-Tibî ale'l-Keşşâf*, thk. İyad Ahmed el-Gavc ve Cemil Beni Ata, Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013/1434.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/allah#1> (26.04.2021).
- Uzun, Nihat. *İslam Tefsir Geleneğinde Muhalefet ve Eleştiri: Şihâbüddin el-Hafâcî'nin Beydavi'ye Eleştirileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1984.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1979.
- Üsküdârî, Behcetî İsmail Hakkı. *Merâkid-i mu'tebere-i Üsküdar: Ünlülerin Mezarları*, haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu, İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1976.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Vasît fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcut ve dğr. Beyrut: Dârü'l kütübü'l-ilmiyye, 1994.
- Yayla, Mustafa. "Hâdimî, Ebû Saîd", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hadimi-ebu-said> (08.02.2021).
- Yılmaz, Selahaddin. "Arapça'da Allah İsminin Etimolojisi ve O'nunla Yapılan Deyimlerin Filolojik Yapısı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003): 201-207.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim b. es-Seri b. Sehl. *Tefsiru esmâillahi'l-hüsna*, thk. Ahmed Yusuf Dekkak, Dımaşk: Dârü'l-Me'mun li't-türâs, 1979.

Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak. *İştikaku esmâillah*, thk. Abdülhüseyin Mübarek, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1986.

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut: Dârü'l-meârif, 2009.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melayîn, 1984.

Ziyâdî, Tevfik Ali Murad. “Menhecu İbni't-Temcîd fî Hâşiyetihî ala Tefsîri'l-Beyzâvî (*Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*)”, *Osmanlı Döneminde Tefsir* 1 (2018): 187-247.

EKLER

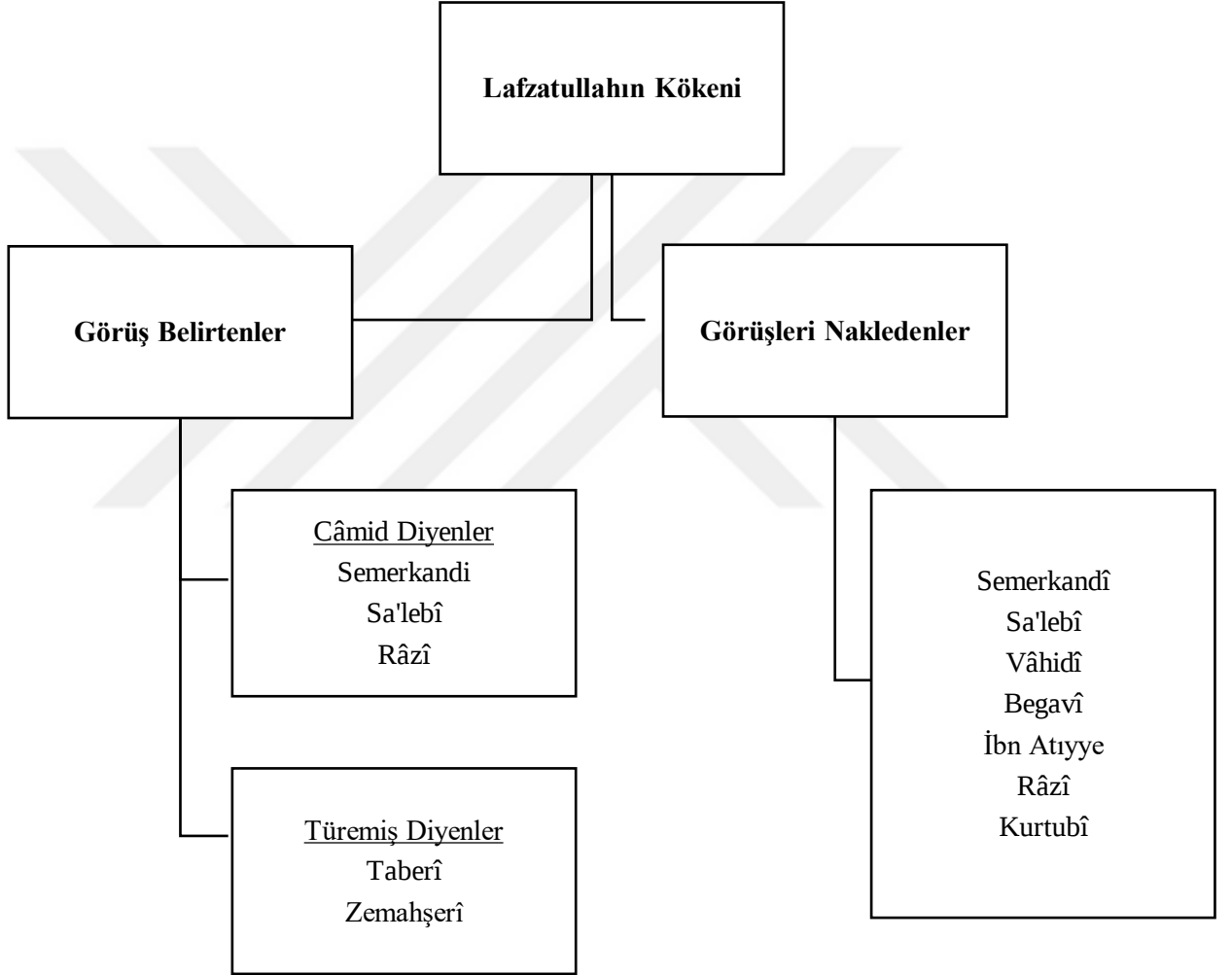
Tablo 1

Beyzâvî Öncesi Öne Çıkan Tefsirlerde Lafzatullahın Ele Alınma Durumu

	Yer Verenler	Yer Vermeyenler
Mukâtil		×
Ferrâ		×
Ebû Ubeyde		×
Ahfeş el-Evsat		×
Taberî	✓	
Zeccâc	✓	
İbn Ebû Hatim	✓	
Mâturîdî		×
Semerkindî	✓	
Sa‘lebî	✓	
Maverdî	✓	
Vâhidî	✓	
Begavî	✓	
Zemahşerî	✓	
İbn Atıyye	✓	
Râzî	✓	

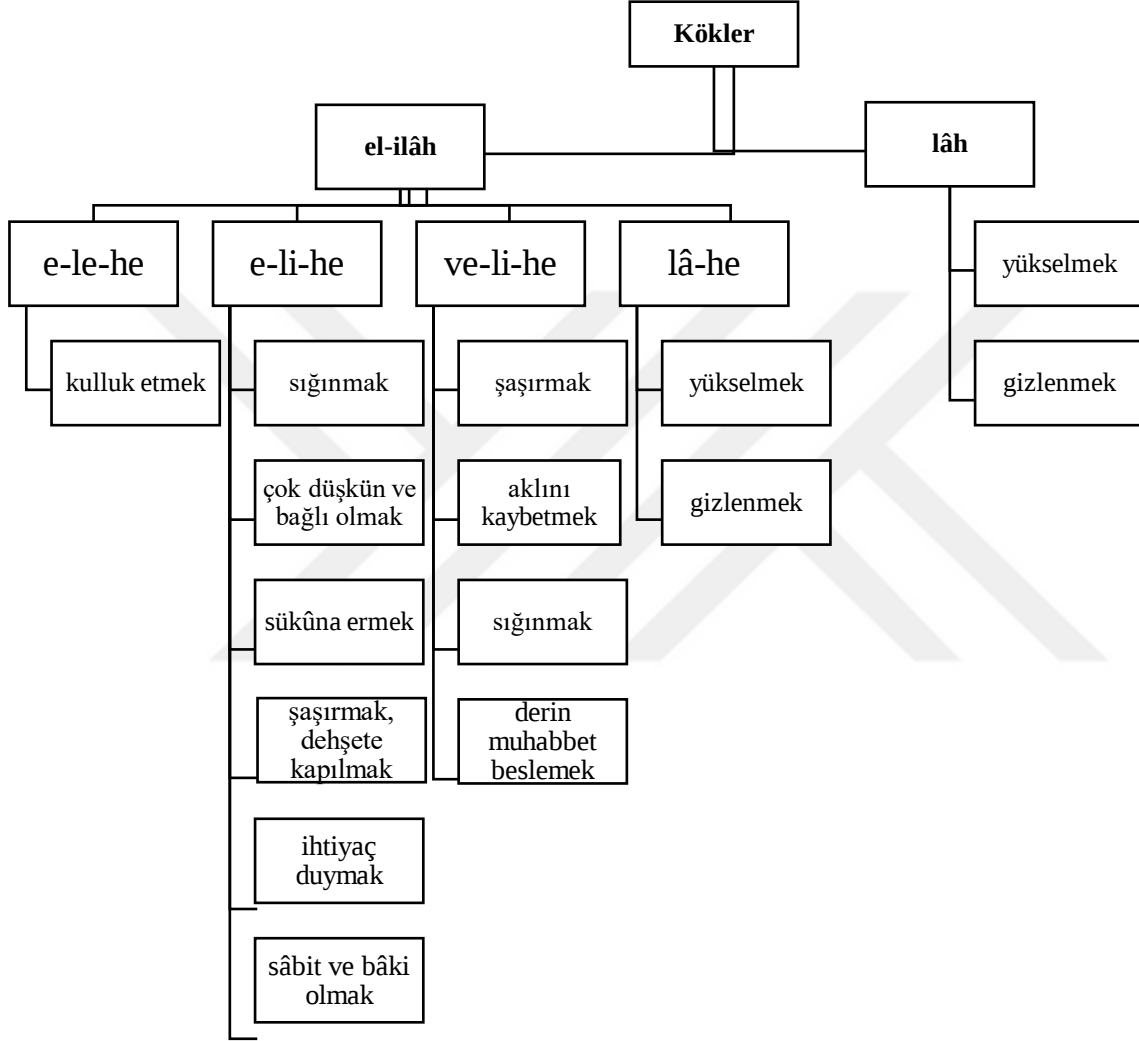
Tablo 2

Lafzatullahın Kökeni Meselesi



Tablo 3

Lafzatullahın Kökeni



ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Sümeyra Hatice		SANDIKÇI
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	Çok iyi		İyi
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2006	2010	Eyüp Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2012	2017	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2018	2021	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
2.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih			17.06.2021
İmza			
Adı Soyadı			Sümeyra Hatice SANDIKÇI

