

T.C.

GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-ME'ÂNÎ TEFSİRİ
EKSENİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN**

DOKTORA TEZİ

KADRİ OGUL

GAZİANTEP
ARALIK 2021

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

**ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-ME'ÂNÎ TEFSİRİ
EKSENİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN**

DOKTORA TEZİ

KADRİ OGUL

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şehmus DEMİR

GAZİANTEP
ARALIK 2021

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri Ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân

Kadri OGUL

Tez Savunma Tarihi: 20.12.2021

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Doç. Dr. Erol ERKAN
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.

Prof. Dr. Recep ASLAN
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımca tarafımızca okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Doktora tezi olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri: _____ İmzası

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Prof. Dr. Veysel GÜLLÜCE

Prof. Dr. Hasan YILMAZ

Prof. Dr. Recep ASLAN

Doç. Dr. Erol ERKAN

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Kadri OGUL

20.12.2021

ÖZET

ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-ME'ÂNÎ TEFSİRİ EKSENİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

Kadri OGUL

Doktora Tezi, Temel İslam Bilimleri ABD

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Aralık 2021, X+311 sayfa

Bu çalışmada, Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri Ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân konusu ele alındı. 19. yüzyılda İslam dünyasının yetiştirdiği önemli âlimlerden biri olan Âlûsî'nin hayatı, yazdığı eserler, hocaları, ilmi, kültürel ve siyasal çevresi hakkında ulaşılan bütün kaynaklardan istifade edilerek bilgi verildi. Kur'ân-ı Kerim'in bazı ayetleri arasında tenâkuz vehmine sebep olan işkâl ve bunun neticesinde söz konusu ayetleri istismar eden fırkalara veya kullanmak isteyen oryantalistlere karşı Müşkilü'l-Kur'ân ilminin önemine değinildi, bu alanda yazılan eserler tespit edildi. Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirinde müşkil ayetlere bakışı, Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında bütüncül yaklaşımı, ayetlerin nüzûl sebepleri gibi hususlarda getirdiği çözümleri ve değerlendirmeleri ele alındı.

Anahtar kelimeler: Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, Müşkilü'l-Kur'ân.

ABSTRACT

MUSHKILU'L QUR'ÂN ON THE AXIS OF EXEGESIS OF ÂLÛSÎ'S RÛHU'L-ME'ÂNÎ

Kadri OGUL

PhD Thesis, Basic Islamic Sciences MD

Thesis Advisor: Prof. Dr. Şehmus DEMİR

December 2021, X+311 pages

In this study, the topic of Mushkilu'l-Qur'ân on the Axis of Exegesis of Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî was discussed. Alusi, one of the scholars of the importance raised by the Islamic world in the XIX century, was informed about his life, written works, teachers, science, cultural and political environment by using all the sources we could reach. Difficulty causing contradiction among some verses of the Qur'an and as a result, the factions that abuse the verses in question the importance of the Mushkil al-Qur'an science to malevolent Orientalists and their collaborators who want to use it works written in this area have been identified. In Âlûsî's Rûhu'l-Me'ânî exegesis, his view of complex verses, holistic approach to correct understanding of the Qur'an the solutions and evaluations that he brought in this area, such as the reasons for the verses, were discussed.

Keywords: Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, Mushkilu'l Qur'ân

ÖN SÖZ

Kur'ân-ı Kerim'in gönderiliş amaçlarından bir tanesi de insanların üzerinde tefekkür etmelerini sağlamaktır. Allah (c.c.) bir ayette şöyle buyuruyor: “(O peygamberleri) apaçık deliller ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamaları ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik.”¹ Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra Müslümanlar Kur'ân'ı anlama, üzerinde tefekkür etme ve hayatlarına tatbik etme çabalarına girdikleri anlaşılıyor. Hz. Ebû Bekir (r.a) döneminde Hz. Ömer'in (r.a) teşviki ile Kur'ân-ı Kerim cem edilip kitap haline getirilmiş, üçüncü halife Hz. Osman (r.a) döneminde ise bu kitap çoğaltılarak değişik merkezlere gönderilmiş, böylece Kur'ân-ı Kerim'in muhafaza edilmesi için gereken ilk adım atılmıştır denilebilir.

Bu çabaların bir ürünü olarak Abdullah bin Abbâs (r.a) Mekke'de, Ubey bin Ka'b (r.a) Medine'de, Abdullah b. Mes'ûd (r.a) ise Kûfe'de tefsir medreselerini oluşturdular. Bu üç müfessirin ders halkalarına sahabe ve tabiinden birçok Müslüman Kur'ân tefsirini öğrendiler. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren tefsir ilminde Müstakil eserler yazılmaya başlanmıştır. Hicri 150 tarihinde vefat eden Mukâtil bin Süleyman Kur'ân-ı Kerimi baştan sona kadar tefsir etmiştir.

Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'e olan bağlılıkları Batılı müsteşriklerin hep dikkatini çekmiş, aradaki güçlü bağı kendileri açısından bir problem olarak görmüşlerdir. Bu sebeple onların bu noktadaki inançlarını zayıflatmak Kur'ân'ın onların üzerindeki etkisini kırmak, Kur'ân'ın Allah kelâmı olma özelliğini (vahiy) tartışılır hale getirmek maksadıyla Kur'ân'ın müşkil âyetlerini kullanmak istedikleri bilinen bir husustur.

Bazı grup veya kişilerin kendi ideolojik emelleri için âyetleri Kur'ân'ın bütünlüğünden kopararak istismar ettikleri biliniyor. Buna bazı oryantalistlerin Kur'ân hakkında oluşturmak istedikleri şüpheleri, Müslümanların zihinlerini bulandırma amaç ve hedeflerini de ilave edelim. Bunlarla mücadele edebilmek için Kur'ân'ı gerektiği gibi anlamının, metodolojik çalışmalar yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetleri arasında zâhiren çelişki varmış gibi görülen hususları inceleyen, bu çelişki iddialarını ortadan kaldıran, Ülümu'l-Kur'ân'ın bir dalı olarak ortaya çıkan “Müşkilü'l-Kur'ân” ilmi, Kur'ân'a bütüncül bakmada ve onu doğru anlamada temel bir işlev gördüğü söylenebilir.

Müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili birçok kitap yazılmış, yüksek lisans, doktora çalışmaları yapılmıştır. Ancak Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsir'il-Kur'ânî'l-Âzîm*

¹ en-Nahl, 16/44.

tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân hakkında böyle bir çalışmaya rastlamadık. Konunun önemine binaen Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* adlı eserinden yola çıkarak Müşkilü'l-Kur'ân ilmi temelinde; Kur'ân'da birbiriyle çelişen âyetler olmadığını, özellikle ihtilaf ve tefrikaya esas oluşturacak şekilde mezhebî görüşlerini desteklemek için söz konusu âyetleri istismar edip, bağlamından kopararak anlamaya çalışmanın yanlış okuma ve eksik anlama olacağını ifade etmeye çalıştık.

Müellifin söz konusu eserinde ilgili âyetleri nasıl yorumladığını tespit ederek Kur'ân'da çelişki olmadığını Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'i bir bütün olarak ele almalarının gerekliliğini bilimsel olarak ortaya koymaya gayret ettik. Bu alanda yazılan eserlerin ortak adı olan “Müşkilü'l-Kur'ân” ilmi sahasında İslam bilim tarihinde ilk asırlardan itibaren ortaya çıkmaya başlayan bilimsel edebiyatı ele almaya çalıştık. Ayrıca, günümüzde Kur'ân'a yönelik itiraz ve anlama problemlerinin büyük bir kısmının sosyal hayatı ilgilendirdiğini gördük. Dolayısıyla bugün sık sık gündemde tutulan ve İslam'la mücadelede malzeme yapılan zihin karıştırıcı problem ve sorulara ilgili âyetler bağlamında değinmeye çalıştık.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte Araştırmanın konusu, problemi, önemi ve amacı ile bilgi verdik. Birinci bölümde, üzerinde çalışmak istediğimiz tefsirin müellifi Âlûsî'nin hayatı, eserleri, ilmî konumu, bilhassa tefsir ilmindeki yeri ve tefsiri *Rûhu'l-Me'ânî* konusunda bilgiler verdik. Daha sonra Müşkilü'l-Kur'ân konusu, müşkilin kavram olarak tanımı, bu kavramın ilk ortaya çıkışı ve bu alanda yapılan bir kısım çalışmalar, âyetleri anlamada ihtilafın ortaya çıkış sebepleri, Kur'ân-ı Kerim'de gerçek manada çelişki olamayacağını bildiren âyetleri çeşitli müfessirlere göre inceledik.

İkinci Bölümde, tezin esas konusu olan Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* Tefsiri Ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân, müşkil konular, âyetler arası görülen teâruz, kıssalarda görülen müşkilller, nübüvvet, âhiret halleri ve insanın fiilleri ile ilgili âyetler arasında çelişki vehmi, dil ve ifade bakımından işkâl gibi konuları ele aldık.

Ayet meallerinde genellikle Diyanet İşleri Başkanlığının internet ortamındaki Kur'ân mealini esas aldık zaman zaman âyetlerin mealini kendimiz de verdik. Kaynak olarak atıf yaptığımız eserlerin bir baskısını esas alırken Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinin, biri Beyrut Dâru'l-Fikr 1981, diğeri de kitabın ciltlerini bölümlere ayıran aynı yayın evinin 1995 tarihli olan iki farklı baskısını kullandık. Cilt bölümlerini parantez içinde belirttik.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinde doğru yönlendirmeleriyle bana rehberlik eden, hem ilminden hem de güzel ahlakından çokça yararlandığım danışmanım Prof. Dr. Şehmus Demir hocama, derslerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Akpınar, Doç. Dr. Erol Erkan, jüri üyesi olmayı kabul eden Prof. Dr. Veysel Güllüce, Prof. Dr. Hasan Yılmaz ve Prof. Dr. Recep ASLAN hocalarıma, küçük yaştan itibaren eğitim hayatım boyunca üzerimde emeği ve hakkı olan hocalarıma, tez yazma aşamasında bana desteklerini esirgemeyen değerli aileme, özellikle dualarıyla bana her zaman güç veren anne ve babama çok teşekkür ederim. Allah Teâlâ hepsinden razı olsun.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

Kadri OGUL

Gaziantep 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ	15
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	18
IV. KONU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR	21
BİRİNCİ BÖLÜM ÂLÛSÎ VE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN	26
I. ÂLÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	26
1. Âlûsî'nin Hayatı	26
2. Âlûsî'nin Eserleri	46
2.1. Rûhu'l-Me'ânî	46
2.2. Âlûsî'nin Diğer İlmî Eserleri.....	69
2.3. Âlûsî'nin Edebî Eserleri	76
II. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN İLMİ.....	79
1. Müşkilü'l-Kur'ân'ın Tanımı	79
2. Müşkilü'l-Kur'ân İlminin Menşei.....	83
3. Kur'ân'da İşkâlin Muhtemel Sebepleri.....	86
3.1. Kur'ân'ın İndiği Ortamın Sahip Olduğu Edebî Durum	87
3.2. Kur'ân'ın Tedricen Nazil Olması.....	89
3.3. Anlam Zenginliğinin Ortaya Konulması.....	89
3.4. Düşünmeye Teşvik Etmesi.....	90
3.5. Farklı İlim Dallarında Araştırma Yapmaya Teşvik Etmesi	90

III. KUR'ÂN'DA TENÂKUZ OLMADIĞININ DELİLLERİ.....	92
1. Aklî Deliller	92
2. Naklî Deliller.....	94
2.1. Nisâ Sûresi 82. Âyet.....	94
2.2. Kehf Sûresi 1. Âyet	96
2.3. Zümer Sûresi 28. Âyet	98
IV. ÂYETLERİ ANLAMADA İHTİLAF SEBEBLERİ.....	99
1. İç Bağlamın Dikkate Alınmaması.....	99
2. Dış Bağlamın Dikkate Alınmaması	101
3. Konu ve Yer Farklılığı	107
4. Anlam Genişlemesi veya Daralması	109
4.1. Mecâz	111
4.2. Teşbih.....	113
4.3. Kinâye	114
İKİNCİ BÖLÜM.....	118
ÂLÛSÎ TEFSİRİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN KONULARI.....	118
I. TEVHİD İLE İLGİLİ AYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL.....	118
1. Allah'ın İlminin Mutlaklığı.....	118
2. Ru'yetullah.....	120
3. Allah'a Beşerî Sıfatların İzafe Edilmesi	126
3.1. Vech	126
3.2. Yed.....	128
3.3. A'yn	134
3.4. İstevâ Fiili	136
3.5. Câne ve Etâ Fiilleri	143
II. PEYGAMBERLER KONUSUNDA GÖRÜLEN İŞKÂL.....	147
1. Bazı Peygamberlerin Öldürülmeleri	147
2. Peygamberlerin İsmet Sıfatı.....	152
3. Peygamberlerin Mu'cizeleri.....	156
4. Peygamberler Arasında Üstünlük Hususu	162
5. Hz. İbrahim'in "İşte Rabbim!" Sözleri	164
III. KUR'ÂN KISSALARINDA GÖRÜLEN İŞKÂL	167
1. Kur'ân Kıssalarında Tekrar.....	167
2. Hz. Zekerîyyâ'nın Hz. Meryem'e Kefil Olması	171

3. Allah'ın Kavimleri Topluca Helak Etmesi	173
IV. İNSAN İRADESİ İLE İLGİLİ GÖRÜLEN İŞKÂL	176
1. Hidâyet Meselesi.....	184
1.1. Her Toplumun Hidâyetçisin Olduğunu İfade Eden Âyet.....	187
1.2. Hidâyetin Kaynağı Olarak Kur'ân	188
1.3. "Allah Dilemeden Siz Dileyemezsiniz!" Âyetleri	191
2. Dalâlet Meselesi	194
2.1. Allah'ın Kötülüğü Emretme İddiası Bağlamında İdlâl	202
2.2. Sihir Meselesi ve İdlâl.....	204
V. TEKFİR İLE İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL.....	207
1. Allah'ın İndirdiği ile Hükmetmeyenler.....	207
2. Dinde Zorlamanın Olup Olmaması	209
3. Tağût Kavramının İstismarı ve Tekfir.....	221
VI. ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL	226
1. Cennet ve Cehennem Ebediliği.....	226
2. Büyük Günah İşleyen Cehennemdeki Durumu	234
3. Ehl-i Kitabın da Cennete Girecekleri İddiası	240
4. Cennetlikleri İfade Eden Âyetler	243
5. Şefâate Konu Olan Âyetler	245
6. Müşriklerin Âhîret ve Şefâat İnancı	259
VII. FARKLI KONULARDAKİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL	262
1. İçkinin Haramlığı	262
2. Allah'ın Âyetleri Değişmez İlkesi Bağlamında Nesh Âyetleri	269
3. Kocasını Ölen Kadının İddetini Konu Alan Âyetler	278
4. Kırâat Farklılıkları.....	280
5. Ganimetlerin Aidiyeti Konusu	288
6. Kur'ân'da Yabancı Kelimeler	291
SONUÇ.....	295
KAYNAKÇA.....	300

KISALTMALAR

a.mlf. : Aynı Müellif
a.s. : Aleyhisselam
a.y. : Aynı Yer
b. : Bin
bkz. : Bakınız
bs. : Basım Yeri Yok
c. : Cilt
c.c. : Celle Celâluh
çev. : Çeviren
DİB. : Diyanet İşleri Başkanlığı
haz. : Hazırlayan
h. : Hicrî
m. : Milâdî
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
sad.: Sadeleştiren
s.a.v. : Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
şrh. : Şerh Eden
thk. : Tahkik Eden
TDVY : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
ts. : Tarihi yok
vb. : Ve Benzerleri
vd. : Ve Diğerleri
vs. : Vesaire
y.y.: Yayıncı Yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE PROBLEMİ

İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran temel özelliği düşünme kabiliyetine (akla) sahip olmasıdır. Söz konusu yeteneği, onu sorumlu bir varlık kılmakta, kendisine birtakım görev ve sorumluluklar yüklemektedir. Bu sorumlulukların en önemlisi yaradılış gayesinin farkında olmasıdır denilebilir. Yüce Allah (c.c.) bu farkındalığı yakalaması için insana belli bir süre vermiştir ki biz buna dünya hayatı diyoruz. İmtihan hayatı olarak da nitelendirebileceğimiz bu hayatta, Allah, (c.c.) insanlara sorumluluklarını öğretmek için hem peygamberler hem de vahiy (semavî kitaplar) göndermiştir. Son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.v.) de Kur'ân-ı Kerim göndermiştir. Kur'ân'ı öğrenen, anlayıp ona göre yaşayanlar sorumluluğunu yerine getirmiş, dolayısıyla imtihanı da kazanmış olur. Bu arada yaşaması ve sorumluluğunu yerine getirmesi için öncelikle kendisine peygamber aracılığıyla gönderilen kitabı doğru anlaması gerekir; “*İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.*”² Kur'ân, Allah kelâmı olduğu için insanların kelâmına, yazdıkları kitaplara benzememesi doğaldır. Hatta bu özelliği onun mu‘cizevî olduğunun delilidir.

Kur'ân, Arap edebiyatını en iyi bilen ve aralarında İmruülkays b. Hucr (Tahmini olarak ö.540), Tarafe İbnu'l-Abd (564), Lebîd bin Rebia (ö. 40 veya 41/660 veya 661) gibi ünlü şair ve edebiyatçıların da olduğu bir topluma tahaddî ile şöyle der: “*Eğer kulumuza indirdiklerimizden (gönderdiğimiz kitaptan) herhangi bir şüphe duyuyorsanız, haydi ona benzer bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan*

² en-Nahl, 16/44.

başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.”³ İnsanın kelâmına benzemeyen, Peygamber’in bizzat vahiy kâtiplerine yazdırdığı⁴ ve açıkladığı Kur’ân, çok boyutlu olması sebebiyle, anlaşılması için üzerinde düşünmeye, araştırmaya, söyleniş sebebine ve zamanına bakmaya ihtiyaç vardır. Fakat her insanın bakış açısı aynı olmadığı, olayları kavrayışları farklı olduğu için âyetlerin anlaşılmasında ve Kur’ân’a bütüncül bir bakış açısında problemler meydana gelmiştir. Oryantalistlerin genelde sömürgeci güçlere, özelde de misyonerlere karşı Müslümanların direncini kırmak için özellikle âyetleri bağlamından kopararak Müslümanların zihninde mukaddes kitabımız Kur’ân’a karşı şüphe uyandırmaya çalışan faaliyetlerini de diğer bir problem olarak zikredebiliriz.⁵

Vahiy zincirinin son halkası olan Kur’ân, belli bir zamana ve belli bir topluluğa ait olmayıp bütün insanlığı kucaklayıcı niteliktedir. Yirmi üç senelik bir uygulama süresi içinde tedricen indirilen Kur’ân, bir taraftan muhatap kabul ettiği toplumun ihtiyaçlarına cevap verirken diğer taraftan o toplumun sonsuzluk âlemine uzanan hayat çizgisini fert ve cemiyetin muhtaç olduğu evrensel boyuta taşımıştır. Dolayısıyla Kur’ân, önceki vahiy içeriklerinin bir uzantısı olarak hem toplumu hem de fert olarak insanı, ruh, beden, duyular ya da çocukluk, gençlik, yaşlılık ve ölümden sonrası gibi bir ayrıma tabi tutmaksızın onu bir bütün olarak ele almak suretiyle hayatına yön vermek için indirilmiştir. Son ilahî vahyin amacı bu olunca doğal olarak muhatap aldığı kitleyi, bütün insanlığa model olacak biçimde, ideal bir ümmet meydana getirmek istemiştir.⁶

Kur’ân’ı Kerim, Arap dili ve edebiyatını yansıtan ilahî bir kitaptır,⁷ mucizevi yönü de bununla ilgilidir. Yani Arap üslubunu, eşsiz bir şekilde ortaya koyan bir kitaptır, Arapça yazılan hiçbir kitap ona benzeyemez. Hâl böyle olunca Kur’ân’ın bir kısım ibareleri kolay anlaşılabilirdiği gibi diğer bir kısmı ilk bakışta anlaşılabilir, eksik

³ Bakara 2/23.

⁴ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 96.

⁵ Mustafa Mahmûd, *Hivarün me’a Sadikî el-Mülhid* (Kahire: Dârü’l Meâ’rif, ts.), 3; İslama Cevap-Answering Islam (İslama Cevap) “Farklı Kur’anlar” (Erişim 13.12.2015).

⁶ Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Ana Konuları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 19.

⁷ Yahya b. Ziyâd Ebu Zekerîyye el-Farrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’l-‘İlm, 1955), 1/14.

veya yanlış anlaşılır. Bu ikinci gruptaki âyetleri anlamak için bir ön çalışmaya, hazırlık yapmaya ihtiyaç vardır.

Kur'ân'ın doğru anlaşılmasının önündeki engelleri maddeler halinde şöyle tespit edebiliriz:

- *Bir âyetin muhkem veya müteşâbih olma ihtimalini dikkate almamak,*
- *Mecâz, hakikat ve kinâye ihtimali olan ayetleri sadece hakiki manada değerlendirmeye çalışmak,*
- *Kur'ân'ı bir bütün olarak ele almamak ve âyetleri bağlamından koparmak,*
- *Konunun çeşitli aşamalarının olduğu hususunu dikkate almamak,*
- *Yer ve zaman farklılıkları,*
- *Kırâat farklılıkları,*
- *Müşterek lafızların kullanılması,*
- *Kelimenin zâhirî mânasının kastedilmemiş olma ihtimali,*
- *Âyete birden fazla mânanın verilebileceği ihtimali,*
- *Sünneti ve nüzûl ortamını göz ardı etmek.*

Bu ve benzeri hususları dikkate almadan, lâfzî/literal birtakım değerlendirmeler yaparak Kur'ân'a yaklaşmak onu anlamanın önünde engeller olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu sebeple bilgi eksikliği, anlayış zayıflığı veya farklı telakki sebebiyle, âyetler arasında çelişki varmış gibi bir vehme kapılabiliriz. Ne acıdır ki bazı grup veya kişiler, kendi ideolojik emelleri için âyetleri Kur'ân bütünlüğünden kopararak istismar ettikleri müşahede edilen diğer bir husustur. Daha da önemlisi bazı müsteşriklerin Kur'ân hakkında oluşturmak istedikleri şüphe, Müslümanların zihinlerini bulandırma ortamına engel olmak, amaç ve hedeflerini boşa çıkarmak için Kur'ân'ı gerektiği gibi açıklamak, hatta metodolojik çalışmalar yapmak zaruri bir görev olarak telakki etmek gerektiği kanaatindeyiz. İlk bakışta bazı âyetler arasında tenâkuz varmış gibi görünse de aslında bu, insanda oluşan geçici bir yargıdır. Zira Allah kelâmı olan Kur'ân'da, asla çelişki söz konusu olamaz. Kur'ân'da böyle bir eksikliğin olmadığını ispat etmek için yapılan çalışmalar “*Müşkilü'l-Kur'ân*” ilminin doğmasına sebep olmuştur. Bir *Ülûmu'l-Kur'ân* dalı olan *Müşkilü'l-Kur'ân*, özellikle bilgiye ulaşmanın çok kolay

olduğu, kirli bilginin temizini de bulandırdığı günümüzde daha fazla öneme haiz olduğu düşünülebilir.

Yukarıda da anlatıldığı gibi şu anda böyle bir problemle karşı karşıyayız. Bu problemler kimi zaman bilgi eksikliği, Kur'an'ın üslubundan bihaber olmak, kimi zaman ideolojik sebepler ve kimi zaman da -ki en tehlikelisi budur ve kutsal kitabımızla ilgili Müslümanların zihin dünyasını bulandırmayı hedeflemektedir- müsteşriklerin, Müslümanları zaafa uğratma, dirençlerini kırma veya kutsal kitaplarına karşı zihinlerde kalıcı şüpheler oluşturma şeklinde karşımıza çıkabilir. Her ne sebepten olursa olsun Müslüman, Allah'ın (c.c) kelâmı olan Kur'an'ı doğru anlamalıdır, çelişki gibi görülen hususların sebebinin Kur'an-ı Kerim olmadığını bilmeli, Kur'an'ı ve onun kullandığı üslubu iyi tanımalı ve Kur'an'a bütüncül bakmalıdır. Kur'an'ın doğru anlaşılması, âyetler arasındaki anlam bütünlüğü açısından çok önemlidir. Zira âyetler bir bütün olarak anlaşılmadığı, sözgelimi siyak-sibak dediğimiz âyetleri bağlamlarından kopararak anlamaya çalıştığımız zaman ortaya karmaşık, birbirinden kopuk, hatta zaman zaman çelişkili bir kitap çıkmış olacak ki Kur'an-ı Kerim asla böyle bir kitap değildir.

Kur'an'la ilk karşılaşan, onu yeterince tanımayan kişi, doğal olarak onu insan ürünü olan diğer kitaplarla kıyaslamakta ve onda insanlara has bir üslup aramaya çalışmaktadır. Böyle bir üslubu bulamayınca, Kur'an'ın başı ile sonu arasında ilişki olmayan zaman zaman tutarsız ve çelişkili bir kitap olduğu vehmine kapılabilir.⁸ Kasıtlı olarak Kur'an'da çelişki varmış gibi yapılan çalışmaları da dikkatten kaçırılmamalı. Son zamanlarda, özellikle dünyada internet kullanımının yaygınlaşmasından sonra misyoner teşkilatlarının kurdukları internet sitelerinde örnek olarak "*Contradictions in the Quran*" başlığı altında Kur'an'ın müşkil âyetlerini kendi gayeleri olarak düşündükleri plana hizmet edecek şekilde inceledikleri müşahade edilmektedir. Anlaşılan o ki misyonerlik faaliyetlerini Müslümanlar üzerinde daha etkili bir şekilde kullanmak için bir taraftan bu âyetleri istismar ederken diğer taraftan Hristiyanların kendi kutsal kitapları ve metinlerinde yaptıkları tahrifatın Müslüman âlim ve araştırmacıların bunu tespit edip dile getirmelerine mukabele ederek, karşılık

⁸ Süleyman Pak, *Müşkilü'l Kur'an*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2000), 4.

vererek onlar da Müslüman kitlenin zihin dünyasına kendi kutsal kitaplarına karşı birtakım şüpheler gönderme çabası içine girmişlerdir.⁹ Mesela Michael Cook:

*“Blok halindeki âyetlerde saçma bağlam kopuklukları, şaşırtıcı derecede sık görülür. Tanrı için tek ve aynı cümlede hem birinci hem de üçüncü tekil zamiri kullanılmaktadır. Bazı sözcüklerin metin dışında bırakılması sonucunda ve açıklayıcı yorumların yetersiz kaldığı durumlarda söylenilenler anlaşılabilir hale gelmektedir”*¹⁰ iddiasında bulunur. Bir diğeri Müslümanların, kendi mukaddes kitapları olan Kur’ân-ı Kerim’in isminde bile görüş birliğinde değiller diye kendince müftehir bir iddia ileri sürer.¹¹ Başka bir müsteşrik Kehf sûresinde geçen âyeti “...Allah, kimi hidâyete erdirirse, işte hidâyet bulan odur, kimi de saptırırsa ona, asla doğru yolu gösteren bir dost bulamazsın.”¹² ile Tevbe sûresinde geçen “De ki: (Yapacağınızı) yapın! Amelinizi Allah da Resul’ü de müminler de görecektir...”¹³

âyetini ve benzerlerini bağlamlarından kopararak Kur’ân-ı Kerim’de tenâkuz olduğunu, insanın kendi fiillerinde özgür olup olmadığının anlaşılmadığını iddia ederek Müslümanların zihninde tereddüt oluşturmaya çalışıyor.¹⁴

Aslında insan ürünü olan eserlerin anlaşılması için bile bir ön hazırlık yapılır. “Hangi konuda yazmış, delilleri, teorileri nelerdir?” gibi birtakım çalışmalar yapılır ancak o şekilde istifade edilebilir. Allah tarafından indirilmiş bir kitap ve onun sonsuz ilminin ürünü olan Kur’ân-ı Kerim’i anlamaya çalışırken, onu referans gösterip anlatmaya gayret ederken, elbette Allah (c.c.) merkezli düşünmek gerekir. Onu bir bütün olarak ele almadan, onu getiren elçi Hz. Muhammed’in (s.a.v.) açıklamalarını, bir bütün olarak sünnetini dikkate almadan, söz gelimi “sebeb-i nüzul” dediğimiz âyetlerin iniş sebeplerine, âyetlerin iç bağlamına (siyak-sibak) vb. hususlara bakmadan doğru anlamamız mümkün değildir. Ancak o zaman Kur’ân ile ilgili çelişki, tutarsızlık iddiaları veya kendi ideolojisine uygun yorumların yanlışlığı anlaşılabilir ve önüne geçilebilir diye düşünüyoruz. Buna, Kur’ân’ın yirmi üç senede Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hitap ederek bir toplum inşa ettiği gerçeğini de ilave edelim. Kur’ân’ın ilk muhataplarının, sözlü anlatımın egemen olduğu bir kültür ortamına sahip oldukları bilinmektedir. Buna göre Kur’ân’ın üslubunun, sözlü kültürün üslup ve anlatım

⁹ Adem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (09 Aralık 2007), 30.

¹⁰ answering-islam.org/İslama-Cevap “Farklı Kur'anlar” (Erişim 15.12.2015).

¹¹ İbrahim Avad, *el-İstişrakıyye Edâil ve Ebâtil* (Kahire: Mektebetü'l-Beledi'l Emin, 1978), 7.

¹² el-Kehf, 18/17.

¹³ et-Tevbe, 9/105.

¹⁴ Avad, *el-İstişrakıyye*, 95.

özelliklerini taşıdığını söylenebilir. Söz konusu sözlü kültürün özellikleri, ilk muhatapları açısından herhangi bir sorun teşkil etmediği halde, sonraki muhataplar açısından birtakım anlama problemlerini beraberinde getirmiştir.¹⁵ Binaenaleyh Kur'ân'ı anlamaya gayret eden kişi, öncelikle zihnini birtakım tasavvurlardan arındırarak, onun hakkında ön çalışma yapıp ondan sonra muhtevasını anlamaya çalışmalıdır.

Kur'ân'ı yanlış anlamamanın sebeplerinden bir tanesi de âyetleri bir bütün olarak ele almamaktır. Söz gelimi âyetler arasında, amaç, konu, yer ve zaman benzerliği ya da farklılığı dediğimiz tabî bir bağlam var. Onları, söz konusu bağlamlarından kopararak anlamaya çalışmak, çoğu zaman bizi yanlış sevk eder. Hatta bazı durumlarda âyetin, anlatmak istediği ile yorumcunun delil olarak kullandığı konunun farklı olduğu görülebiliyor. Yukarıda da belirttiğimiz gibi bunu her zaman masum bir tahlil olarak göremeyiz. İslam karşıtı akımların, ideolojilerine destek bulmak için âyeti kasten bağlamından koparmanın ihtimal dışı olmadığını hesap etmek gerekir diye düşünüyoruz. Kur'ân, Müslümanların hayatını aydınlatan kaynaktır. O, hayatı bir bütün olarak ele alır. İnsanların hayatlarında karşılaştıkları problemleri çözmek ister. Bu sebeple birçok yerde *nur* veya *münir*¹⁶ (aydınlatan) olarak geçer. Bunu iyi bilen İslam karşıtları, Kur'ân ile Müslümanlar arasına bazı sunî engeller koymaya çalışmışlardır. Zira hırsızlar, girmek istedikleri yerin ışıkla irtibatını kesmeye çalışırlar ve birtakım yapay engeller oluşturma çabasına girerler. Bu sebeple Kur'ân karşıtları, onu inkâr etmek yerine Müslümanların zihnini meşgul edecek şüphe ve tereddütler ortaya koymayı tercih etmişlerdir. Orta çağda, bedevî bir topluma nazil olan Kur'ân'ı modern bir hayata uygulamanın imkânsız olduğunu, anlaşılmasız bir dille indiğini, yaşayanlardan çok, ölümlere hitap ettiğini vb. iddia ederler.¹⁷ Tüm bu iddiaların asıl sebebi vahiyle insan zihni arasında bariyerler kurmak, bazı önyargılarla zihinleri bulandırma çabasından kaynaklanmaktadır.

Müslümanların Kur'ân-ı Kerim'e olan bağlılıkları Batılı müsteşriklerin hep dikkatini çekmiş, aradaki güçlü bağı kendileri açısından bir problem olarak

¹⁵ Mustafa Karagöz, "Dilin İşlevleri açısından Kur'an'ın Üslubu", KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (10 Haziran 2007), 173.

¹⁶ el-Mâide, 5/15; Fâtır, 35/25.

¹⁷ Abdulcelil Candan, *Müşkilü'l Kur'ân "Kur'ân'dan Zihne Takılan Âyetler"* (İstanbul: Elest Yayınevi, 2004), 15, 16.

görmüşlerdir. Bu sebeple onların bu noktadaki inançlarını zayıflatmak Kur’ân’ın onların üzerindeki etkisini kırmak, Allah Kelâmı olma özelliğini (vahiy) tartışılır hale getirmek maksadıyla müşkil âyetleri kullanmak istemişlerdir. Buna benzer gayretleri İslamiyet’in ilk yıllarında, Arap yarımadasının dışına çıkıp diğer medeniyetlerle karşılaştığında da görmek mümkündür.¹⁸

Son dönemlerde ise özellikle dünyada internet kullanımının yaygınlaşmasından sonra misyoner teşkilatlarının kurdukları internet sitelerinde Kur’ân’ın müşkil âyetlerini kendi amaçlarına uygun bir şekilde kullanmak istedikleri müşahade edilmektedir. Anlaşılan o ki misyonerler, bu gibi âyetler üzerinden bir yandan Müslümanlara yönelik misyonerlik faaliyetlerini daha etkili kılmaya çalışırken diğer yandan rövanşist bir duyguyla tarih boyunca Müslüman alimler ve araştırmacılar tarafından Hıristiyan kutsal kitapları (dört İncil) ve metinleri hakkında iddia edilen birtakım kuşku ve tereddütlere aynıyla karşılık vererek, Müslümanların kafasında Kur’ân-ı Kerim’e karşı da bazı tereddütler hatta şüpheler oluşturma çabasına girmişlerdir. Sadece oryantalistler değil kimi zaman bilgi eksikliği; Kur’ân’ın üslubundan bihaber olmak, kimi zaman ideolojik sebeplerle bazı kişi veya grupların söz konusu âyetleri istismar ettikleri kendi emelleri için kullandıklarını bugün bile müşahade ediyoruz.

Bütün bunların önüne geçmek için Müşkilü’l-Kur’ân ilmi, Kur’ân’ı doğru anlamada temel bir işlev görebilir kanaatindeyiz. Tarihte Kur’ân’ın ilahiliği ve güvenilirliği konusunda gerek Müslümanların zihninde oluşan bazı istifhamları izale etmek, gerekse tarih boyunca gayrimüslimler tarafından ileri sürülen iddialara cevap verme gibi önemli fonksiyonlar icra eden Müşkilü’l-Kur’ân disiplini, henüz misyonunu tamamlamamış, süreç devam etmektedir.¹⁹ Binaenaleyh tarihte icra ettiği görevini bugün de çağın ihtiyaçlarına cevap verecek donanımlarla devam etmesi gerektiği hususu önem arz etmektedir.

Bu arada usûl ulemâsının yaptıkları çalışmaların da âyetlerin doğru ve gerektiği gibi anlaşılması için önemli ve dikkate değer gayretler olduğunu ifade

¹⁸ Yerinde, “Müşkil Âyetler”, 61.

¹⁹ Yerinde, “Müşkil Âyetler”, 29.

edelim. Söz konusu ulemâ; Kur’ân lafızlarını, içerdikleri mâna bakımından açık ve kapalı olmak üzere iki gruba ayırırlar. Açık lafızlar muhkem, zâhir, nass ve müfesser; anlamları kapalı olan lafızlar ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde taksim ederler:

Delâleti Vazıh Olan Âyetler

Bu gruba dâhil olan âyetleri anlamak, ayrıca hâricî bir delil ve karîneye ihtiyaç duymaksızın, lafzın ortaya koymak istediği mâna bizzat kendisinden anlaşılmakta ve lafız üzerinde bir yorum veya te’vile imkân bırakmamaktadır. Fakat bu lafızların tamamı aynı açıklıkta değildir. Kendi aralarında da bir sıralama vardır. Mesela muhkem ilk sırada yer alır daha sonra sırasıyla; müfesser, nass ve zâhir onu takip eder. Bunların tamamının mânası açık olsa da aslında nasslar birbiriyle çatıştığında bu sıralamaya göre hüküm verilir, önemi burada ortaya çıkar. Bunları kısaca anlatalım.

a. Muhkem

Kastettiği mâna bakımından en açık olanıdır. Farklı mânalarda olma ihtimali yoktur. Başka bir ifade ile muhkem, te’vil, tahsis ve nesh gibi yorumlara açık olmayan Kur’ân âyetleridir.²⁰ Bu gruba giren âyetler Kur’ân’ın temelini oluşturan âyetlerdir. Allah’ın varlığına, birliğine, meleklerle, kitaplara âhiret gününe, peygamberlere vb. imanla ilgili âyetlerle; ana-babaya iyilik, adalet, doğruluk, samimiyet, hayır, emânet, sözde durmak gibi temel ahlakî konuları işleyen âyetlere muhkem denir. Bunlar yoruma açık olmayan kişiden kişiye değişmeyen, değişmemesi gereken temel imanî ve ahlakî ilkeleri konu edinirler. Onun için Kur’ân bu gibi konuları “kitabın anası” temel konuları olarak ele alır. “...Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir...”

b. Müfesser

Bir sözün (âyetin) ifade ettiği hükmü, te’vil ve yoruma imkân vermeden net olarak anlatan lafızlardır. Muhkem ile arasındaki fark, muhkem nesh’e açık değilken

²⁰ Tuncay Başoğlu, “Muhkem- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 16 Haziran 2021).

müfesser, risâlet [Hz. Peygamber (s.a.v.)] döneminde nesh'e açıktır.²¹ Müfesser, zahir ve nass'a göre mânası daha açık ve te'vile açık olmadığından onun hükmü ile amel etmek elzemdir.

c. Nass

Nass, lafzın kastettiği mâna açık olmakla beraber, te'vil ve tahsis gibi yorumlara açık olan âyetlerdir. Ayrıca neshe kapalı olmayan lafzı da ifade eder.²²

d. Zâhir

Söyleyenin maksadı, düşünmeye ihtiyaç duymadan anlaşılan sözdür. Fakat nass ile arasındaki temel fark şudur: Sözün bulunduğu bağlam içerisinde ondan kastedilen, asıl sevk sebebi olmadığı görülmektedir.²³ Siyâk-sibâk dediğimiz sözün bağlamından, onun hüküm için sevk sebebi olmadığına şu âyeti örnek olarak verebiliriz. *“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir.” demelerinden dolaydır. Oysa Allah, alışverişini helâl, faizi haram kılmıştır...”* âyete baktığımız zaman *“Helal kıldı.”* ifadesinden alışverişin helal, *“Haram kıldı.”* ifadesinden ise faizin haram kılındığı, başka bir delile ihtiyaç duymadan anlayabiliyoruz. Fakat âyetin bağlamına baktığımızda asıl sevk sebebinin alışverişin helal, faizin haram hükmünü anlatmak değil, burada âyetin asıl anlatmak istediği konu; müşriklerin savundukları *“Alışveriş de faiz gibidir.”* görüşünü redderek *“Hayır! Alışveriş (vadeli olan da dâhil) faiz gibi değildir, helal ve haram hiçbir zaman aynı olmaz!”* aradaki farkı vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Demek ki bazen âyetin hükmü ile sevk sebebi farklı olabilir. Nass'ta ise sözün sevk sebebi ile hüküm aynıdır.

Delâleti Vazıh Olmayan Âyetler

Tezimizin ikinci bölümünde geniş bir şekilde değineceğimiz gibi mânaları kolay anlaşılmayan, lafızla mâna ilişkisi bakımından manaları kapalı olan, lafzın

²¹ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *el-Hudûd fî'l-l-Usûl (el-İşârât fî Usûli'l-Fıkıh adlı eserle beraber basılmış)*, thk. Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1424/2003),108; Ferhat Koca, *“Müfesser- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021).

²² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1403), 1/294,295; H. Yunus Apaydın, *“Nas-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021).

²³ Bâcî, *“el-Hudûd fî'l-l-Usûl”* 106.

delâleti vazıh olmayan ayetleri “az kapalıdan çok kapalıya doğru” hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih şeklinde tasnif edebiliriz.

Ayrıca konumuzu dolaylı olarak ilgilendirdiğini düşündüğümüz için Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının önündeki engellere ilave olarak İmam Gazzâlî’nin savunduğu bazı soyut engellere, Kur’ân’ı doğru anlama noktasında sarf edilen manevi çabalara değinmeyi faydalı gördük. Şöyle diyor Gazzâlî:

Kur’ân okurken vahyin sahibi olan Allah’ı (c.c.) tazim etmek, yüceltmek manasında “*Kelâmın aslını tefekkür*”,

Tilavet’ten önce kalbî hazırlık aşaması üzerinde yoğunlaşarak, Kur’ân’ı anlamaya çalışmak olan “*Huzurü’l-Kalb*”,

Her âyeti, layık olduğu şekli ile anlamaya çalışmak “*Tefehhüm*”,

Kur’ân’ı anlamamanın önündeki engellerden arınarak, onu anlamaya çalışmak “*et-Tahallî*”,

İnsanları ilgilendiren bütün âyetlerde kendini muhatap addetmek, söz konusu âyeti/âyetleri okuduğunda, o âyetlerin kendisine bakan yönüne yoğunlaşmak anlamındaki “*et-Tahsîs*”,

Kur’ân’ı okurken Kur’ân’la etkileşim halinde olup sözgelimi azap âyetlerini okuduğunda korku ve hüzn gibi kalben müteessir olmak, rahmet âyetleri tilavet edildiğinde ümit haline bürünmek, ilgili âyetleri okuduğunda Allah’a sığınmak gibi etkilenerok okumak olan “*Teessür*”,

Kur’ân’ı Allah Teâlâ’dan dinliyormuş gibi Allah’ın huzurunda Allah’ın (c.c) kendisi ile konuştuğu bir halet-i ruhiye ile Kur’ân’ı tilavet etmek olarak anlattığı “*Terâkkî*”,

Ve Hz. Ömer’in, “*Şüphesiz insan çok zalimdir, çok nankördür*” âyetini okuduğunda yaptığı gibi “Allah’ım zalimliğimi ve nankörlüğümü bağışla” şeklinde dua da “*Teberrî*” yöntemini kullanarak, böylece iyileri anlatan âyetler zikredildiğinde nefesine bir pay biçmeden, onlardan olmayı temenni ve dua etmek; azabı hak edecek kişiliklerden söz edilen âyetler okunduğunda, kendi nefesine hitap ettiğini, nefsin bu potansiyel cürmünden arınma çabasına girerek Kur’ân’ı ele almak manasındaki

“*Teberri*” gibi on şartı sıralarken, Kur’ân’ı doğru anlamının önündeki engellerden söz ediyor.²⁴

Kur’ân Allah’ın insanlara gönderdiği en büyük nimettir. Hz. Ali’ye atfedilen şu söz Kur’ân’ın gönderiliş gayesini güzel bir şekilde beyan etmektedir: “*Kur’ân sizden öncekilerin ahvalini, gelecek nesillerin haberlerini kapsar. Onda sizler için hükümler vardır. Ondan yüz çeviren zorbaları Allah zelil eder. Onun dışında bir hidâyet arayana Allah dalâlete düşürür, Kur’ân Allah’ın kopmaz ipidir...*”²⁵ Kur’ân, Allah’ın Müslümanlara Peygamber aracılığıyla gönderdiği hayat rehberidir. Kur’ân, ahireti ilgilendirdiği gibi dünyada da huzurlu bir hayat, erdemli bir toplum olarak yaşamak için birtakım ilkeler tavsiye eder. Müslümanın en çok okuması, anlaması ve üzerinde tefekkür etmesi gereken kitaptır. Anlaşılması bu kadar önemli olan Kur’ân ile insan arasına birtakım engeller söz konusu olabilir. Dolayısıyla kişi, Kur’ân’dan yeterince istifade edemeyebilir. Aslında insan Kur’ân’ın esrarını anlayabilir kabiliyettedir. Aradaki engelleri kaldırırrsa elbette Kur’ân’ın nuruyla aydınlanabilir.

Gazzâlî’ye göre Kur’ân’ı anlamının önündeki engeller şunlardır:

a. Kur’ân Okurken Tüm Çaba ve Gayretini Maharic-i Hurufa Odaklamak

Gazzâlî özellikle Kur’ân kârîlerine (okuyucularına) musallat olup Kur’ân’ın manalarını anlamaktan alıkoyan bir şeytandan söz eder. Bu şeytan, Kur’ân okuyucusunun bütün gayretini harflerin çıkış yerlerine sarfetmesi için onu oyalar, vesvese yapar. Sadece bununla meşgul olur ve Kur’ân’ın mesajına yoğunlaşma fırsatı bulamaz. “*Şeytan için bunlardan daha büyük bir oyuncak düşünülemez.*”²⁶ der. Böyle bir kişi tecvidi, Kur’ân okumanın asıl gayesi olarak görür. Onun için asıl hedef Kur’ân’ı anlamak değil, kırâat imamlarının ihtilaflarına riâyet etmek ve onları uygulamaya çalışmaktır. Burada kırâat vecihleri ve tecvid ilminin ehemmiyetsiz olduğu sonucuna varmamak gerekir. Gazzâlî’in anlatmak istediği, Kur’ân’ı anlamının önündeki engellerden bir tanesi de sadece bu konuya yoğunlaşıp Kur’ân’ın asıl

²⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu’Ulumi’d-din* (Beyrut: Dâru İhya’it-Turasi’l ‘Arabî, ts.), 1/280-288.

²⁵ Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. es-Sevre, *Sünenü’t-Tirmizî, Fedâilu’l-Kur’ân* 14,(İstanbul: 1992), 7/172.

²⁶ Candan, *Müşkilü’l Kur’ân*, 61; Gazzâlî, *İhyâ*, 1/285.

gayesinin bu olduğuna kendini inandırırrsa, bütün hayatını Kur’ân lafzının nasıl okunacağına hasrederse, Kur’ân’ın asıl amacı olan manayı gözden kaçırabilir.

b. Taklit ve Taassup

Kur’ân’la ilgili müşkilatın giderilmesinde en önemli faktörlerden bir tanesi de taassup ve körü körüne taklit gelmektedir. İmam Gazzâlî, Kur’ân’ın anlaşılmasının önündeki engellere değinirken şöyle der: Mukallit taklit yoluyla duyageldiği mezhebin görüşlerinde taassup edip kalmıştır. Böyle bir mukallidin basiret ve müşahade gücü körelmiştir. Ruhunu kaplayan taassuptur. Taassupla bağlandığı konular kendisini hareketsiz ve düşüncesiz bırakmıştır. Öyle ki herhangi bir âyetin tefsiri eğer taklit ettiği görüşe uymuyorsa ona inanmaz, hatta beyinde şimşekler çakıp hakikati öğrenebilecek bir durumda bile “taassup şeytanı” hemen devreye girer ve ona der ki: “Senin taklit ettiğin meşrebine uymayan bir tefsiri nasıl düşünürsün?” Taklit ettiği görüş batıl da olabilir tabi. Söz gelimi istivâ meselesinde Allah’ın (c.c) arşa istivâsını, “oturması” şeklinde anlamaya çalışır. Hâlbuki eğer taklidinden kurtulup “*Her türlü noksanlıktan münezze olan Allah (c.c.) hiçbir şeye benzemez*” derse, o zaman adı geçen taklit onu bu yanlış inanişe götüremezdi. Fakat o taklidinin peşinden gidip doğruyu anlama çabasında bile olmadı.²⁷

c. Günahlara Dalmak

Kur’ân’ın hedefi, okuyucusuna Allah’ın rızasını kazandırmaktır. Günahlar ise insanları Allah ile sohbet etme anlamına gelen Kur’ân’ı okuyup anlamaktan alıkoyar. Günahkârın kalbi kararmış, kalbini günah sisi örtmüş Kur’ân’ı anlamaktan alıkoymuştur. Kur’ân’ı şeffaf bir ayna veya cama benzetirsek, günahlar onun üzerinde oluşan toz tabakasına benzetebiliriz. Kalp gözü dediğimiz basiretin üzerinde oluşan katarakt tabakası artık onun Kur’ân’ın dünyasına dalmasına engel olmuştur. Kur’ân’dan tam mânasıyla ancak hem gözü hem de kalp gözü açık olanlar istifade edebilirler. “*Bütün bunlar, samimiyetle Allah’a yönelen her kulun gönül gözünü açmak ve ona öğüt ve ibret vermek içindir.*”²⁸

²⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/284.

²⁸ Kâf, 50/8.

d. Tekebbür (Büyükleme)

İnsanları, Allah ve peygamberlerinden alıkoyan büyük engellerden bir tanesi de kibir duygusudur. Kibirli insanlar gerçeği kabul ettikleri takdirde, makam ve mevkilerini kaybedeceklerini düşünürler ki bu durum insanın nefesine çok ağır gelir. Dolayısıyla bir âlimin özellikle de Kur’ân konusunda ilim iddia eden kişinin, tamamen kibir duygusundan arınması faydalı olur. “Hem mütekebbir hem de Kur’ân müfessiri düşünülemez.” ifadesi çok iddialı bir yargı olsa da kibir duygusunun özellikle ilim yapan kişiyi olumsuz etkileyeceği düşünülmelidir. Okuduğu ilimle kibirlenen, bilme ve öğrenme nimetinin asıl sahibini unutarak, nimeti kendinden bilme şuuruzluğu, elbette büyük bir günah hatta nankörlük olarak addedilebilir. Bu açıdan baktığımızda kibir insanı nankörlüğe de götürebilir. Kur’ân’ın ifadesine göre, böyle biri Kur’ân’dan uzaklaştırılacağı için “...Yeryüzünde haksız yere kibirlenenleri âyetlerimden uzaklaştıracam...”²⁹ onu doğru anlaması ve doğru bir şekilde anlatması, aktarması mümkün görülmemektedir.

“...(Bunu) ancak akıl sahipleri anlar.” Dünya hayatındaki kibir ve gururu ahiret hayatındaki nimetlere değiştiren kişi, akıl sahibi sayılmayacağı için bu âyete göre mütekebbir olanın, Kur’ân’ı tezekkür etmesi, fehmetmesi zor olarak telakki ediliyor.³⁰

Kibirli ve kendini beğenen kişiler, tarih boyunca risâlete dolayısıyla Allah'ın gönderdiği vahye karşı çıkmışlardır. Kur’ân-ı Kerim Firavun'un Mûsâ peygambere karşı kibirli-zorba davranışlarını, Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’e (s.a.v.) iman eden kişilere karşı tepeden bakma, onları hor görme tutumlarını örnek gösteriyor: “*Bu Kur’ân, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!*” dediler.”³¹ “*Yoksa ben, kendisi zayıf ve neredeyse söz anlatamayacak durumda bulunan şu adamdan daha hayırlı değil miyim?(dedi)*”³² Gördüğümüz gibi Firavun, Hz. Mûsâ (a.s.) ve ona tabi olanları; Mekkeli müşrikler de Hz. Muhammed (s.a.v) ve onun ashabını küçümsedikleri, onlara karşı kibirlendikleri için onlara haklılık payı vermiyorlardı. “*Herhangi bir topluma peygamber gönderdiğimizde, oranın şımarık ve kibirli kişileri:*

²⁹ el-A’râf, 7/146.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 1/284, 285.

³¹ ez-Zuhruf, 43/31.

³² ez-Zuhruf, 43/52-53.

‘Gönderilen Peygamberi inkâr ediyoruz.’ diyorlardı.”³³ meâlindeki âyette görüldüğü gibi kibirlenme, peygamberleri ve onlara inananları hor görme anlayışı bütün peygamberlere karşı yapılmıştır.

Abdulcelil Candan, Kur’ân’ı anlamanın önündeki engellere şu hususları da ilave eder:

a. Kur’ân’ı Hedefinden Saptırmak

Kur’ân’ı doğru anlamanın önündeki engellerden biri de Kur’ân’ı asıl hedefinden saptırmaktır. Kur’ân’ı Kerim, bize birçok yerde ne maksatla gönderildiğini açıklar.³⁴ “... (Bu Kur’ân), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkaran...”³⁵ Kur’ân’ın asıl amacını beyan eden buna benzer birçok âyet var. Kur’ân, İdeolojik gayelerini gerçekleştirmek, dünyevî çıkar elde etmek veya güzel sesle okuyup şan şöhret vb. elde etmek için değil Hz. Muhammed’e (s.a.v.) bir hidâyet kaynağı olarak, Allah’ın emrettiği gibi hükmetmek ve insanları her türlü manevî karanlıklardan (küfür, zulüm, adaletsizlik ve kötü ahlak gibi) aydınlığa çıkarmak için gönderilmiştir. Asıl gayesi budur.

b. Âhireti İnkâr Etme veya Dünyayı Âhirete Tercih Etme

Tevhit’ten yani tek ilah inancını yerleştirme gayesinden sonra, Kur’ân’ın üzerinde en fazla durduğu konu âhiret inancıdır diyebiliriz.³⁶ Kur’ân’ın birçok sûresinde âhiretten söz edilir. Kur’ân’da âhiretin meydana gelişi, hesap günü, orada verilecek ceza, mükâfat vb. sık sık işlenir. Bu sebeple âhirette Allah’a hesap vereceğini bilen / şuur eden kişi, Kur’ân’ı doğru anlamak için çaba gösterir. “...Âhirete iman edenler, ona da inanırlar...”³⁷

c. Okunanın Anlamını Bilmeme ve Ondaki Habersiz Olma

Kur’ân, “(Resûlüm!) Sana bu mübarek Kitabı, âyetlerini düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye indirdik.”³⁸ İmam Kurtubî, Kur’ân okuma adabı bölümünde şöyle der: Okuyan kişi onu yavaş ve tertil ile okumalı, rahmet âyetlerine varınca,

³³ Sebe’, 34/34.

³⁴ Candan, *Müşkilü’l Kur’ân*, 63.

³⁵ İbrâhîm, 14/1-2.

³⁶ Candan, *Müşkilü’l Kur’ân*, 65.

³⁷ el-En’âm, 6/92.

³⁸ Sâd, 38/29.

Allah'tan rahmet dilemeli, azap âyetlerinde, Allah'a sığınmalıdır. Kişi, Kur'ân'ın anlamını, muhkem ve muteşâbihini bilmeden, Kur'ân'ı bildiğini iddia edemez.³⁹ yeri gelmişken şu hususu da ifade etmek yerinde olur. Sadece meal okuyarak Kur'ân adına konuşmak, bilhassa ahkâm âyetleri ile ilgili değerlendirme yapmanın büyük bir yanılgıya götüreceğini kabul etmek gerekir kanaatindeyiz. Tarihte Hâricilerin yaptığı gibi Kur'ân'ı asıl amacının dışına çıkarıp kendi ideolojisine malzeme yapmamalı veya böyle yapmak isteyenlere ilmî noktada fırsat verilmemelidir. Kur'ân'ı ehlinden öğrenmenin isabetli olacağını “...insanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik”⁴⁰ âyetinden de anlamak mümkündür. Her şeyden önce Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân'ın asıl müfessiridir. Daha sonra onun talebeleri olan ashab, Kur'ân'ı tefsir etmişlerdir. Dolayısıyla Kur'ân'ı, doğru anlamak isteyen kişinin buna bir ön hazırlık yapması icab eder. Yoksa yanlış temel üzerine bina edilen yorum ve tahliller, bırakın doğru anlaşılmasını, tam aksine yanlış anlaşılmaya zemin hazırlama tehlikesine sebep olabilir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kur'ân, Allah'ın kelâmı olduğuna göre, kendine has özelliklerinin olması doğaldır. Dolayısıyla onu anlamak ve âyetleriyle istidlal etmek isteyen kişi, her şeyden önce kendi kanaatlerini bir tarafa bırakarak yukarıda zikrettiğimiz hususları dikkate alarak anlamaya çalışmalıdır. Kanaatimiz şudur ki Kur'ân'ın doğru anlaşılması, bugün bile İslam âleminin yaşadığı birçok problemi çözecektir. Bazı aşırı grupların ürettikleri şiddet ortamına bile Kur'ân'ı referans göstermeleri ne kadar acı bir durumdur. Masum bir Müslümanı katlederken onu tekfir ederek güya hayırlı bir iş yaptıklarını, Kur'ân'a göre hareket ettiklerini iddia ederler. Bu durum, Müslümanları böldüğü ettiği gibi İslamî bir zenginlik olan ve dinin hayata uygulanmasını kolaylaştıran, İslam'ın evrensellik ruhuna uygun olarak ilmî yorumlar üreterek, çağlar üstü özelliğini ciltler dolusu kitaplara satır satır işleyen mezhepleri, bir tefrika aracına dönüştürdü. Böylece

³⁹ Candan, *Müşkilü'l Kur'ân*, 67.

⁴⁰ en-Nahl, 16/44.

amacının tam tersine, birleştirici olması gereken mezhep ve meşrepler bir taassuba dönüşüp, adeta kin ve nefret üreten birer düşmanlığa tahavvül ettiğini üzülerik izliyoruz. Bunların bir kısmının Kur’ân’ı yanlış anlamadan kaynaklandığını belirtelim.

İslam tarihinin gönül yarası, ilk ifrat hareketi olan Haricîliği doğuran sebeplerden biri de Kur’ân’ı yanlış anlamaktır. Başlangıçta tamamen siyasi amaçlarla ortaya çıkan bu hareket kısa bir zaman sonra kendilerini haklı göstermek ve taraftar toplayabilmek için başta “*Allah’tan başka hüküm verecek yoktur. Hüküm Allah’ındır.*”⁴¹ gibi âyetleri veya âyetlerden alınma ifadeleri, sloganlaştırarak, kendi çıkarlarını destekleyen bir araç olarak kullanmaktan çekinmediler. Onları böyle davranmaya sevk eden asıl unsur, zihin dünyalarıdır. Zira Haricîler ibadete düşkünlüklerine, zahitliklerine, takva ve ihlaslarına, Kur’ân’ı ezberleme ve çok okumalarına rağmen, âyetleri anlamadaki sathîlikleri, nassların zahirine sarılmaları gibi sebeplerle, kendi anladıklarını tek doğru kabul ediyorlardı. Başkalarının -ne kadar açık seçik ve hakka yakın olursa olsun- görüşlerini benimsemezlerdi.⁴² Bunlar, Hz. Ali’yi tekfir ederek şehit ettiler. Ne yazık ki açtıkları yara günümüze kadar devam ediyor. Devam eden diğer bir problem de İslam karşıtlarının, Müslümanların zihin dünyasını bulandıran, zahiren çelişki gibi görülen âyetleri kullanıp iman noktasında birtakım şüphe ve tereddüt oluşturma çabalarıdır.

Burada Kur’ân-ı Kerim’i diğer semavî kitaplardan ayıran evrensel özelliğini de hatırlatalım. Kur’ân, çağlar üstü olduğu için sadece belli bir millete, coğrafyaya veya döneme hitap etmemiştir. Aksine tüm insanlığı ve bütün zamanları muhatap almıştır. “*Biz, seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik. Fakat insanların çoğu bilmezler.*”⁴³ Bu sebeple, insanın ırkı, yaşadığı coğrafya veya dönem ne olursa olsun fark etmez, Kur’ân’ın muhatabı insandır. Onun muhatabı, insanın insanlığıdır. Bu özelliği sebebiyledir ki hedef kitle, belli bir kavim veya dönem değildir, sadece onları düşünerek kurallar tanzim etmemiştir. Aksine insanoğlu ne zaman nerede, hangi şartlarda yaşarsa yaşasın Kur’ân onun seviyesine ve ihtiyaçlarına uygun hükümler getirmiştir. İlk indiği zaman cahiliye toplumunun içinde bulunduğu

⁴¹ Yusuf, 12/40; el-Kasas, 28/70.

⁴² Halil İbrahim Bulut, “Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları”, *Usul İslam Araştırmaları* 11/11 (01 Haziran 2009), 46-48.

⁴³ Sebe’, 34/28.

çalkantılara cevap verdiği gibi bugün de modern insanın iç dünyasında yaşadığı karmaşa ve huzursuzluklara ışık tutmakta ve onlara yol göstermektedir.⁴⁴ Hâl böyle olunca bu nitelikteki bir kitapta çelişki ve tutarsızlığın olması mümkün değildir. Mesela onun beşer sözü olduğu iddialarına rağmen onlara meydan okuması ve onları aciz bırakması, hatırlanması gereken önemli bir husustur. Ayrıca farklı yer ve değişik zamanlarda nazil olan âyetlerin tertibi, birbirini tamamlaması, aynı zamanda onun mükemmel bir tasavvur ahengi taşıdığını da göstermektedir. Nitekim Kur’ân nüzul sırasına göre inmiş olsaydı bir tarih kitabı gibi algılanabilirdi. Ama öyle değildir. Süleyman Pak’ın dediği “Kur’ân iniş sırasıyla davranış birliğini, diziliş sırasıyla da fikir birliğini vurgulamaktadır.”⁴⁵

Kur’ân’ı anlamak için sadece Arapçayı veya lafızların manasını bilmek yetmez. Bunu bilmenin yanında onun Allah’ın (c.c.) kelâmı olduğunu, hangi amaçla söylendiğini, kaynağa yakın olanların (Peygamber (s.a.v.), sahabe hatta tabiîn) onu nasıl anladıklarını bilmek gerekir. Örneğin insanların sözlerinde, yazdıkları kitaplarda değişim veya çelişki bulunabilir. Zira insanın içinde yaşadığı şartlar, dönem, anlayış kabiliyeti vb. faktörler onu etkisi altına alabilir. Fakat Allah’ın sözlerinde bir çelişki düşünülemez. Çünkü sözleri etkileyen zaman mekân, bilgi kısıtlılığı ve başkasından etkilenme gibi bir sözü noksan veya tutarsız yapan etkenler Allah (c.c.) için söz konusu değildir.

Kur’ân-ı Kerim âyetleri arasında, ilk bakışta çelişki gibi görülen hususları inceleyip onları bir şekilde izale etmek ve Kur’ân’da asla çelişki olmadığını, olamayacağını ispat etmek Müslüman ilim adamlarının en temel görevi olduğu, buna göre Kur’ân ilimlerinde Müşkilü’l-Kur’ân konusunun ehemmiyetinin canlı tutulması gerektiği kanaatindeyiz.

Bu çalışmamızda Âlûsî’nin *Rûhu’l-Me’ânî* adlı eserinden yola çıkarak Müşkilü’l-Kur’ân ilmi temelinde; Kur’ân’da birbiriyle çelişen âyetler olmadığını, özellikle ihtilaf ve tefrikaya esas oluşturacak şekilde mezhebî görüşlerini desteklemek için söz konusu âyetleri istismar edip bağlamından kopararak anlamaya çalışmanın yanlışlığını ispat etmeye çalışmak, İslam karşıtı bazı akımların ve oryantalistlerin

⁴⁴ Bkz. Yûnus 10/57.

⁴⁵ Pak, *Müşkilü’l Kur’ân*, 3.

Kur'ân âyetleri arasında tenakuz ve ihtilaf olduğu iddiasının önüne geçmek, genelde sömürgeci güçlere, özelde de misyonerlere karşı Müslümanların direncinin kırılmasını engellemek, dolayısıyla bu yönde Müslümanların zihninde oluşabilecek şüpheleri gidermeyi amaçladık.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Kur'ân'ın indiği dönemi bilmeden, âyetlerin iniş sebep ve şartlarını araştırmadan, Peygamberin (s.a.v.) âyetlerle ilgili yorum, açıklama ve uygulamalarına bakmadan hatta kaynağa yakın, tebliğin ilk muhatapları olan sahabe ve tabiînin görüşlerini analiz etmeden Kur'ân'ı anlamaya çalışmak eksik ve yanlış anlamaya yol açabilir. Bu, iddia edildiği gibi Kur'ân'ı belli bir zaman veya alana sıkıştırmak değil, aksine onu kendi şartlarında, doğru anlama çabası olarak görmek gerekir. Arap toplumuna hitap eden ve Arapça olan Kur'ân, eşsiz bir üsluba sahip ve i'cazını da bu yönde ortaya koyuyor. Dil ve üslup yönünden eşsiz bir eser olduğunu, bütün insanlar bir araya gelseler bile kendisine benzer bir eser ortaya koyamayacaklarını tahaddî ile savunur.⁴⁶ Mekkelilere, kendini yok etmek isteyenlere, kendisiyle amansızca mücadele edenlere meydan okuyor. “... insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”⁴⁷ Kur'ân, tebliğin ilk muhatabı olan toplumu ikna etmiş fakat bununla yetinmemiş, Hz. Peygamberin (s.a.v.), yaşadığı topluma göre bir üslup seçmesine rağmen, onları aciz bırakmıştır. Bu da Hz. Peygamberin (s.a.v.) işini kolaylaştırma olarak görülmelidir. Dolayısıyla Kur'ân'ın kullandığı dili ve üslubu bilmek, bizi doğru anlamaya götüren diğer bir faktördür. Örneğin âyetlerde, zaman zaman teşbih, kinâye, istiâ'ra ve mecâz gibi edebî anlatımlar olur. Bunları göz önünde bulundurarak ancak sahih bir analize ulaşabiliriz. Fakat her hâlükârda Kur'ân, bir edebiyat kitabı değildir, bir hayat rehberi ve bir mucizedir. İnsanın hem maddî hem de manevî hayatını, kimi zaman edebî üslubunu da kullanarak, ikna yoluna gitmiştir. Bu sebeple, edebî üslubunun arkasındaki asıl manayı, psikolojik arka planı yakalamak için ilk kaynaklara

⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 163.

⁴⁷ el-İsrâ, 17/88.

gitmek şarttır. Okuyucu, Kur’ân’ı incelemeye başlamadan önce onun okunan diğer kitaplardan farklı ve eşsiz bir kitap olduğunu aklından çıkarmamalıdır. Sıradan kitapların aksine Kur’ân, edebî bir sıraya göre tertip edilip, belirli konular hakkında bilgi, fikir ve tartışmaları ele almaz. Bu nedenle, Kur’ân’a yabancı olan, onunla ilk kez karşılaşan kişi, bölümlere, kısımlara ayrılmadığı, değişik konuların farklı bir şekilde ele alındığı, hayatın farklı yönleriyle ilgili emirlerin, düzenli bir şekilde verilmemiş olduğunu görünce bir şaşkınlık yaşar. Buna mukabil daha önce hiç karşılaşmadığı ve onun kitap anlayışına hiç uymayan bir metinle karşılaşır. Kur’ân’ın imanla ilgilendiğini, ahlaki direktifler verdiğini, kanunlar koyduğunu, tarihi olaylardan ibretli dersler verdiğini, uyarılarda bulunduğunu ve bunların hepsinin bir ahenk içinde sunulduğunu görür. Aynı konu farklı şekillerde tekrar edilir ve görünürde hiç ilgisi olmayan bir konu diğerini takip eder. Tarihsel olaylar anlatılırken tarih kitaplarındaki gibi anlatılmaz. Aynı şekilde, kanunları ve prensipleri sosyologlardan ve hâkimlerden farklı bir şekilde ele alır.

Mevdûdî şöyle der:

“Yabancı bir okuyucu kendi kitap anlayışına uymayan bu tip şeylerle karşılaştığında şaşkınlık yaşar ve Kur’ân’ın âyetleri arasında hiç ilgi ve bağlantı olmadığı vehmine kapılır. Bütün bu problemler, Kur’ân’ı eşsiz bir kitap olarak kabul etmediğinde, ortaya çıkar. Kur’ân’ın birçok yerinde arka plan tasvir edilmez ve pasajın özel nüzul sebebi olan olay ve durumlara değinilmez. “Bunların bir sonucu olarak da sıradan okuyucu orada veya burada birkaç parça cevher keşfetse de Kur’ân’ın değerli hazinelerinden tam olarak istifade edemez.”

Bu kimseler sadece, Kur’ân’ın eşsiz ve ayırıcı özelliklerini bilmedikleri için bu tür şüphelerin kurbanı olurlar. Kur’ân’ı iyi anlamak için bu kitabın karakterini, ana düşüncesini, gaye ve maksadını bilmek gerekir. Mesela bir bölümü incelerken o bölümün indirildiği zaman ve ortamı dikkate almak gerekir.⁴⁸

Âlûsî’nin *Rûhu’l-Me’ânî fî Tefsir’il-Kur’ânî’l-Âzîm* adlı eseri, kendine has birtakım özellikleri ile beraber (Eserleri bölümünde bu özellikleri anlattık) Kur’ân’ın doğru anlaşılması noktasında önemli bir boşluğu doldururken Müşkilü’l-Kur’ân açısından bu şüpheleri büyük oranda giderdiğini müşahade ettik.

⁴⁸ Ebu’l A’lâ Mevdûdî, *Tefhimu’l Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayanî, vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1/16.

Bu çalışmamızda yöntem olarak, Âlûsî'nin adı geçen eserinin ilgili âyetleri nasıl yorumladığını tespit ederek bir sonuca varmak, Kur'ân'da çelişki olmadığını ispat etmek için Müslümanların kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'i bir bütün olarak ele almanın gerekliliğini bilimsel olarak ortaya koymak, bu alanda yazılan eserlerin ortak adı olan "Müşkilü'l-Kur'ân " ilmi ve bu sahada İslam bilim tarihinde ilk asırlardan itibaren ortaya çıkmaya başlayan bilimsel edebiyatı ele almaya çalışacağız. Ayrıca, günümüzde Kur'ân'a yönelik itiraz ve anlama problemlerinin büyük bir kısmının sosyal hayatı ilgilendirdiğini gördük. Dolayısıyla bugün sık sık gündemde tutulan ve İslam'la mücadelede malzeme yapılan zihin karıştırıcı problem ve sorulara, ilgili âyetlerin bağlamında değinmeyi planlıyoruz. Özel anlamda Müşkilü'l-Kur'ân üzerinde yapılmış çalışmaları da ayrıca tespit etmeye çalışacağız.

Çalışmamızı bir giriş ve iki bölümden oluşturmayı planladık. Giriş bölümünde Araştırmamızın konusu, problemi, amacı, önemi, yöntemi ve bu konuda yapılan çalışmaları ele aldık.

Birinci Bölümde, üzerinde çalışmak istediğimiz tefsirin müellifi Âlûsî'nin hayatı, eserleri, ilmî konumu, bilhassa tefsir ilmindeki yeri ve tefsiri *Rûhu'l-Me'ânî*, daha sonra Müşkilü'l-Kur'ân hakkında genel bilgi verdik. Burada, müşkilin kavram olarak tanımı, bu kavramın ilk ortaya çıkışı ve bu alanda yapılan bir kısım çalışmalar, âyetleri anlamada ihtilafın ortaya çıkış sebepleri, Kur'ân-ı Kerim'de gerçek manada çelişki olamayacağını bildiren âyetleri, çeşitli müfessirlere göre inceledik.

İkinci Bölümde, tezin esas konusu olan Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* Tefsiri Ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân konusu, müşkil konuları, âyetler arası görülen teâruz, kıssalarda görülen müşkiller, nübüvvet, âhiret halleri ve insan fiilleri ile ilgili âyetler arasında çelişki vehmine götüren hususlar, dil ve ifade bakımından işkâl konuları gibi başlıklar altında ele aldık.

Ayet meallerinde genellikle Diyanet İşleri Başkanlığının internet ortamındaki Kur'ân mealini esas aldık zaman zaman âyetlerin mealini kendimiz de verdik. Kaynak olarak atıf yaptığımız eserlerin bir baskısını esas alırken Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı eserinin, biri Beyrut Dâru'l-Fıkr 1981 diğeri de kitabın ciltlerini bölümlere ayıran aynı yayın evinin 1995 tarihli olan, iki farklı baskısını kullandık. Cilt bölümlerini parantez içinde belirttik.

IV. KONU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Müşkilü'l-Kur'ân alanında yapılan çalışmalar yeni olmayıp Kur'ân'ın indiği ilk döneme kadar gider diyebiliriz. Ashap, Kur'ân dilini çok iyi bilmelerine rağmen bazı âyet ve lafızların manasını Peygamber Efendimize (s.a.v.) sormuşlardır. İbn Abbas'a da benzer sorular sorulmuştur. Bir adam İbn Abbas'a gelir ve Kur'ân'da ihtilafli konular görüyorum deyince, İbn Abbas: “Sana şüphe veren âyet mi var?” diye sorar. Adam: “Hayır, şüphem yok, fakat ihtilaf var.” der. İbn Abbas, Kur'ân'da ihtilafli gördüğü âyetleri söylemesini isteyince, adam şu âyetleri okur: “...*Rabbimiz (olan) Allah hakkı için vallahi biz müşrik değildik!..*”⁴⁹ ile “*Onlar hiçbir sözlerini, hiçbir kabahatlerini Allah'tan gizleyemezler.*”⁵⁰ Birinci âyette müşriklerin şirklerini gizlemeye çalıştıkları, “Biz müşrik değildik.” diyerek yemin ettikleri anlatılırken, ikinci âyette “Onlar işledikleri suçlarını gizleyemeyecekler!” diye anlatılıyor. İşte bu bir ihtilaf (çelişki) değil mi? diye sorar. İbn Abbas şöyle cevap verir: “Müşrikler, kıyamet gününde Allah'ın Müslümanları affettiğini, günahlarını bağışladığını, hiçbir günahın Allah'ın affının yanında, affedilmeyecek kadar büyük olmadığını, sadece şirki affetmediğini görünce, bağışlanmak ümidiyle “...*vallahi biz müşriklerden değildik.*” derler. Bunun üzerine Nisâ sûresi 42. âyeti kerimede geçtiği gibi “*O gün, Allah'ı inkâr edip Peygamber'e karşı gelenler, (müşrikler) yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah'tan hiçbir söz gizleyemezler.*” Allah (c.c.) ağızlarını mühürler elleri ve ayakları dile gelip yaptıklarını anlatır.⁵¹ Görüldüğü gibi aslında bu iki âyet arasında bir çelişki yoktur.

Mervân bin Hakem de İbn Abbas'a benzer bir soru sormuştur.

Şöyle ki: لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم “*Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma.*”⁵² âyetiyle ilgili yanlış algısını, İbn

⁴⁹ el-En'âm, 23.

⁵⁰ en-Nisâ, 42.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ, (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1410/1990), “Tefsîr”, (No: 301).

⁵² Âl-i İmrân, 3/188.

Abbas'a sorduğu bir soruyla düzeltmesini istemiştir. “Yapmadığı şeyden dolayı övülmeyi benimseyen ve kendisine verilen herhangi bir şeye sevinen herkese azap edilecek olursa hiçbirimiz kurtulamayız.” dediğinde İbn Abbas, âyetin Peygambere verecekleri cevabı gizleyen ve bununla öğünen Yahudiler hakkında indiğini (âyetin nüzûl sebebini açıklayarak) anlatarak yanıtlar.⁵³ Daha başka örnekler de var.⁵⁴ Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının önündeki engeller kaldırıldığı, işin ehline verilip ideolojik veya başka saiklerle Kur’ân ayetlerini istismar etmek isteyenlere fırsat verilmediği zaman İslam alemi Kur’ân’la bütünleşebilir. Kur’ân’la bütünleşen ümmetin şimdiki dağınık hâlden kurtulabileceğini iddia etmek, ulaşılamaz bir hedef olmadığını düşünüyoruz.

Müşkilü'l-Kur’ân ile İlgili Yapılan Çeşitli Çalışmalar

İmam Suyûtî, *el-İtkân* adlı eserinde Müşkilü'l-Kur’ân konusunda ilk eser yazan kişinin Kutrub⁵⁵ olduğunu savunur. Sîbeveyhi⁵⁶ ve diğer Basra ekolü âlimlerden lügat ve nahiv dersleri almıştır.⁵⁷ Eserinin adının da *er-Red a'le'l-Mülhidîn fi Muteşâbihi'l-Kur’ân* olduğunu söyler. Fakat Kutrub’tan önce bu alanda eserler yazanlar olmuştur. Mesela, Süfyan bin Uyeyne ve Mükatil bin Süleyman her ikisi de “*Cevabatu'l Kur’ân*” adıyla Müşkil’ul Kur’ân alanında eser yazmışlar ki ikisi de Kutrub’tan öncedir.⁵⁸ Ancak bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır.

⁵³Harun Bekiroğlu, *el-Burhan ve el-İtkan Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 58.

⁵⁴Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'il Kur’ân*, thk. Merkezu'd-Dirasati'l-Kur’âniyye (Medine: Mecme'ul-Melik Fahd li Tiba'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 911 h.), 4/1471; Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l- Kur’ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dari't-Turas, 1948), 2/45.

⁵⁵Ebû Ali Kutrub Muhammed bin el-Müstenîr bin Ahmed (ö. 210/825 civarı). Lügat, nahiv ve edebiyat âlimi olup Basra'da doğdu. Hocası Sîbeveyhi'nin her sabah seher vaktinde kapısını açınca karşısında kendisini görmesi üzerine, “*Sen bir gece böceğisin*” (Kutrubu'l leyl) demesi sebebiyle Kutrub lakabını almıştır. Muharrem Çelebi, “Kutrub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

⁵⁶Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr bin Osmân bin Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

⁵⁷Mutayrî, *Deavi't-Ta'inin*, 47.

⁵⁸Mukâtil bin Süleyman bin Beşir el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767); Süfyan bin Uyeyne bin Meymûn el-Hilâlî el-Kûfî (107/725)'de Kûfe'de doğdu. (198/813)'de Mekke de vefât etti. Ömer Türker, “Mukâtil B. Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2021); İbrahim Hatiboğlu, “Süfyan B. Uyeyne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2021).

Bu alanda yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış olan ilk müstakil eser İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) “*Te’vil-u Müşkil’il Kur’ân*” adlı eseridir.⁵⁹

Ayrıca Müşkilü'l-Kur’ân konusunda yazılan eserlerin bir kısmını buraya almak istedik.

Kitabu'l Müşkil fî Me’âni'l Kur’ân, Ebû Bekr Muhammed İbn Kasım İbn Yesar, İbnu'l-Enbari (v. 328 / 939)⁶⁰

Müşkilatu'l Kur’ân veya Tefsiru'l Müşkili min Ğaribi'l Kur’âni'l Azîm, Mekki Ebû Muhammed bin Ebi Talib el-Kaysî (v. 437 / 1045).⁶¹

el-Bürhan fî Müşkilati'l Kur’ân, Ebû'l- Meâlî Azîzî bin Abdi'l-Melik el-Cilî (v. 494 / 1100).⁶²

Behcetü'l Erib lima fî'l-Kitabi'l ‘Azizi Mina'l Ğarîb, Alaaddin, Ali bin Osman bin İbrahim et-Türkmâni el-Mardinî, el-Hanefî (v. 750 h.).⁶³

Fethu'r-Rahman bi Keşfi ma Yeltebisü minel Kur’ân, Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî eş-Şafîî (v. 926/1506) eseri tahkik eden Muhammed Ali es-Sabunî: Biri Medine-i Münevvere el-Mahmudiyye kütüphanesinde diğeri de Mekke Ümmül-Kürâ Üniversitesi Kütüphanesinde olmak üzere iki ayrı yazma (el yazısı) nüshaya rastladığını ifade eder.⁶⁴

Hidâyet ü's-Sibyan li Fehmi Müşkil'l-Kur’ân, Ali bin Ömer bin Ahmed el-Mihî (v. 1204 / 1790) el-Mihî eseri şiirsel olarak kaleme almış, Abdulveli Ebû Bekr Abdulveli'nin üzerine şerh yazıp tahkik ettiği eser, Mektebetu Evladi's-Şeyh li't-Turasi yayınevi tarafından 2001 yılında Mısır Gize'de basılmıştır.

De'avi't-Ta'inine fî'l-Kur’ân, Abdülmühsin el-Mutayrî, 2003 yılında Kahire'de basılmış doktora tezi.

⁵⁹ Yerinde. “*Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat*”, 31,

⁶⁰ İsmail Paşa Bağdadî, *İzahu'l Meknun Fî'z-Zeyli A'la Keşfi'zZunun A'n Esami'l Kutubi ve'l Fünun* (Beyrut: Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, ts.), 2/332.

⁶¹ Mustafa bin Abdilâh Kâtip Çelebi Hacı Halife, *Keşfü'z zünun A'n Esami'l Kütübi ve'l Fünûn* (Beyrut: Dâru İhayai't turasi'l Arabî, ts.), 2/1695.

⁶² İsmail Paşa Bağdadî, *Hediyyetu'l-Arifin* (İstanbul: Vekâletü'l-Maârifü'l-Celile, 1951), 1/663.

⁶³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z Zünun*, 2/1208.

⁶⁴ Eser, 1983'te Beyrut Darü'l-Kur'ani'l-Kerimde basılmıştır.

Müşkil'ul Kur'ân (Kur'ân'dan Zihne Takılan Âyetler), Abdulcelil Candan. 2004'te Elest Yayınevi, İstanbul basılmıştır.

Ayrıca Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri Hakkında Yapılan Çalışmalar

A. Doktora Çalışmaları

- 1) el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî isimli eserinde İşarî tefsir, Ahmet Çelik, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- 2) Âlûsî'nin Tefsirinde Âyetlerin İşarî Açısından Yorumu, Vehbi Karakaş, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- 3) et-Tefkîru'l-Lisânî İnde'l-Âlûsî, Safiyye Tabenî, Cezayir Batna Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arab Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2013.⁶⁵
- 4) Kurâ'nın anlam farklılaşmasına i'râbın etkisi Âlûsî Tefsiri örneği Harun Abacı, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- 5) el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî isimli Eserinde Ahkam Ayetleri, Murat Sarıgül, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- 6) Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsirinde Seyr-u Sülûk, İbrahim Türkoğlu, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018⁶⁶

B. Yüksek Lisans Çalışmaları

- 1) Âlûsî Kişiliği ve tefsiri Alican Dağdeviren, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- 2) el-Âlûsî Müfessiran, Muhsin Abdulhamid, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arab Dili Bölümü, 1967.
- 3) el-İtticâhü'l- Fıkhî fî Tefsiri'l-Âlûsî, Ali Ahmet Aklete Beni Said, Ürdün Üniversitesi Yüksek Öğrenim Fakültesi 2005.
- 4) Menhecü'l-İmam Âlûsî fî'l-Kırâ'ât ve Eseriha fî Tefsîrihi Rûhi'l-Me'ânî, Bilal Ali Aselî, Gazze İslam Üniversitesi Usûlü'd-Din Fakültesi, 2009.

⁶⁵ <https://123dok.net/document/8yd2xm1q-ltfkyr-lls-ny-aand-lalosy.html>

⁶⁶ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

5) Menhecü'sh-Şeyh Âlûsî fî Tefsirihi Rûhi'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî, Abdullah Rebi' el-Cüneyd, 2011.

6) Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde isrâiliyyât, Mehmet Ergün, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

7) Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Tasavvuf, Abdülkerim Seber, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

8) Âlûsî'nin Şîa'ya Karşı Reddiyesi, Hasan Münir, Ankara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

9) Âlûsî'nin Rûhül-Meânî Adlı Tefsirinde Kur'ân Kıssalarını Yorumlama Metodu (Kasâs Sûresi Örneği), Yousif Khudhair, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

10) Rûhu'l-Meânî'nin çeşitli ciltlerine yapılan fihristler.⁶⁷

⁶⁷ <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>

BİRİNCİ BÖLÜM ÂLÛSÎ VE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

I. ÂLÛSÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1. Âlûsî'nin Hayatı

Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî 19. yüzyılın büyük âlimlerinden fakih, şair, edip, en önemlisi müfessir kimliğiyle öne çıkmış Irak-Bağdat âlimi merhum Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd bin Abdillâh bin Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, ilim ehli bir ailede yetişmiştir. İlme emek vermiş, hayatının sonlarına doğru da hep ilimle meşgul olmuştur. En önemli eserlerinden biri olan *Rûhu'l-Me'ânî*, birçok âlim tarafından övülmüştür. Faslı meşhur âlim Muhammed bin Ca'fer el-Kettânî, Âlûsî için şöyle der: “Bağdat’tan, Mahmud el-Âlûsî el-Bağdadî’nin yazdığı *Rûhu'l-Me'ânî* tefsiri bize ulaştı. Gönül dünyamın kalemi, onunla ilgili ‘Batı’nın ve Doğu’nun âlimi’ diye yazmamı istiyor. Eğer bu kişi, ben müçtehidim dese asla ona itiraz etmem.”⁶⁸ Eserini okuduktan sonra bu kadar etkilenmiş, sevinç ve hayretini gizleyememiştir.

Akademik sahada onun hayatı detaylı bir şekilde, Muhsin Abdülhamîd tarafından ele alınmıştır.⁶⁹ Ayrıca farklı amaçlarla hayatı çok defa kaleme alınmıştır. Biz de yaptığımız bu çalışmada Âlûsî'nin hayatını kısaca ele almaya çalışacağız.

⁶⁸Muhammed, el-Menûnî Muhammed, *Mezahiru Yekzati'l-Mağribi'l-Hadis* (Rabat: el-Cem'iyetü'l-Mağribiyyetu li'n-Neşri ve't-Tercemeti ve't-Tevzî', 1985), 2/373.

⁶⁹ Muhsin Abdülhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî ve Menhecuhu fi't-tefsir* (Amman: Darü'l-Fetih, 2015).

Yaşadığı Dönem

Müellifin doğduğu şehir olan Bağdat, yüzyıllar boyunca İslam dünyasının bilim, kültür ve ticaret merkezi olmuştur. 19. yy. da Osmanlı hâkimiyetinde olan bu şehir, devletin siyasi ve ekonomik yönden zayıflamasına rağmen ilmî ve edebî çalışmaların yeniden canlandığı, tefsir alanında taklitçiliğe son verme çabalarının olduğu bir dönemdir. Özellikle tasavvufî bir hareketlilik söz konusudur.⁷⁰ Böylece Bağdat, tarihteki ilmî ve kültürel ehemmiyetine tekrar kavuşma çabasıdadır, denilebilir. İlim meclisleri kuruluyor, tedrisat çok güçlü bir şekilde kendini gösteriyor. Bu ilmî iklim Sa'deddin et- Tefâtânî'nin⁷¹ telif etmeye çalıştığı gibi akaid olarak Eş'arî, fikhî olarak da Hanefî mezhebini; Cüneyd-i Bağdadî, Abdulkadir Geylânî, İmam Şâzelî, Bahauddin Nakşibend'in yaptıkları gibi sünnet ve tasavvufu mezc ederek merkeze alıyordu.

Söz konusu tasavvuf ekolleri şer'î ilimlerle donanmış, Rafizî ve Batınî akımlara karşı mukavemet görevi de üstleniyorlardı. Bilindiği üzere Şiilik ve Batınîlik, kitlelere nüfuz etmeye çalışıyor, bu aynı zamanda Osmanlı devlet sistemini de rahatsız ediyordu. Adı geçen tasavvuf ekolleri genel olarak halk tabakasına rahatlıkla hitap edebildikleri, doğudan batıya Müslüman halkları etkileyen, daha doğrusu etkisi altına almaya çalışan Batınîlik hareketlerine ve Şia'nın yayılmacı siyasetinin önüne geçebilecekleri düşünüldüğünden Osmanlının onlara daha fazla önem vermesine sebep olmuştur. Burada, onların tasavvufî bir hareket olmalarının yanında ilmî faaliyetlerde de öncülük etmelerini de ilave etmek gerekir. Şam'da Hamza ailesi, Âbidîn ailesi; Irak'ta Geylani ve Kadirî'ler daha sonra Âlûsî ailesi gibi bu yükü sırtlamada öncülük eden ve soyları Peygamber Efendimize ulaşan ailelere özel bir ehemmiyet atfedildiğini görüyoruz.⁷²

İlmî kişiliğinin yanında yukarıda saydığımız sebeplerden dolayı, Âlûsî döneminin valileri tarafından beğenilmiş ve çeşitli ilmî görevlendirmeler almıştır.

⁷⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr, 1996), 2/311; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluh* (y.s: Mecmeu'l-buhusil-İslamiyye, 1997), 146, 147.

⁷¹ Fikhî mezhebi şafiî olmasına karşın, İhtisâru Şerhi Telhîsil-Câmî'l-Kebîr, el-Fetâva'l-Hanefiyye, Şerhu'l-Ferâ'idî's-Sirâciyye ve Şerhu'l-'Akâ'idî'n-Nesefiyye gibi Hanefî eserleri üzerine birçok şerh ve hâşiye yazmıştır.

⁷² İbn Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluh*, 119.

Hatta Rıza Paşa döneminde Irak müftüsü olmuştur. Âlûsî ailesi, Şafî mezhebine mensup idi hem babasından hem de diğer hocalarından fıkıh dersi olarak önceleri Şafî fikhını öğrendi daha sonra Hanefî fikhî derslerini de okumuştur. Buna rağmen, kendisi Hanefî mezhebinde fetva verecek kadar bilgi sahibiydi. Ve on beş yıl Bağdat'ın Hanefî müftülüğünü yapmıştır. Ancak siyasi yetkililerle kurduğu ilişki sebebiyle zaman zaman çeşitli sıkıntılarla da karşılaşmıştır. Rıza Paşa'nın görevlendirilmesi ile müftülük görevine getirilmiş, daha sonra gelen Mehmet Necip Paşa, araya giren bazı kıskançların kışkırtma ve fitne hareketleri sebebiyle onun bu görevine son vermiştir.⁷³

Doğumu ve Ailesi

Âlûsî, 1217/1802 yılında, Bağdat'ta dünyaya gelmiştir⁷⁴. Dedeleri, Hülagu'nun Bağdat'ı istilasına üzerine buradan göç edip Bağdat yakınlarında Âlûs adasına yerleşmişler ve “Âlûsî” nisbesiyle anılmışlardır.⁷⁵ Âlûsîler bir ilim ailesidir. Bu aileden değerli âlimler yetişmiştir. Bunlardan biri de Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'dir.⁷⁶ Tam ismi, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd bin Abdillâh bin Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî el-Bağdadî'dir.⁷⁷ Âlûsî'nin künyesi “Ebû's-Senâ”, lakabı ise “Şihâbüddîn”dir.⁷⁸ Babası Abdullah Efendi, dini ilimlerde ihtisaslı Bağdat'ta da müderrislik yapmış değerli bir zattır. 40 yıl İmam Ebû Hanife medresesinde hocalık yapıp talebe yetiştirmiştir. Abdullah Efendi müderrisliği kadar aynı zamanda zahit bir kişidir. Ebû Hanife'ye olan saygısından dolayı medreseye yalın ayak gidip gelmiştir.⁷⁹ Kaynaklarda babasının nesebinin Hz. Hüseyin'e dayandığı belirtilir.⁸⁰ Âlûsî, babasını çok muttakî bir zat olarak ifade ederken şöyle diyor: “Seher vaktinde mutlaka onu

⁷³ Süheyl Sapan, "İraklı Âlim Mahmud el-Âlûsî'nin Hatıralarında İstanbul" edt. Feridun M. Emecen Ali Akyıldız Emrah Safa Gürkan (IV. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2016), 50.

⁷⁴ Mahmud Şihâbüddîn Âlûsî, *Garâibü'l-Iğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb fi'z-Zehâb ve'l-Ikâme ve'l-Iyâb* (Bağdat: Paşender Matbaası, ts.), 5; Mahmud Şükrî el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer* (Beyrut: ed-Darü'l-A'rabiyyetu li'l-Mevsu'at, 2007), 11-130.

⁷⁵ Muhammed Eroğlu, "Şehâbeddin Mahmud Âlûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21.11.2020).

⁷⁶ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/301, 302.

⁷⁷ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Ris'ale, 1993), 3/815; Ebû Gays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-Â'lâm Kâmus ve Terâcîm li Eşheri'r-Ricâl ve'n-en-Nisâ mine'l-Arabi ve'l-Müste'rbîne ve'l-Müsteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melayîn, 2002), 8/176, 177.

⁷⁸ Ziriklî, *el-Â'lâm*, 1/177; Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/300.

⁷⁹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 43.

⁸⁰ İbn Aşûr, *et-Tefsîr ve Ricaluhu*, 148.

ayakta yani teheccüd namazını kılarken; hayır mevsimlerinde de onu oruçlu olarak görürdün.” Henüz evlenmeden önce üç defa hacca giden babası seksen yaşındayken, ülkede çıkan tâun hastalığı sebebiyle vefat etmiştir.⁸¹ Abdullah Efendi’nin eşi salih bir kadın olan Fatıma Hanım, meşhur âlim, büyük eserler telif eden eş-Şeyh Hüseyin bin Şeyh Ali er-Aşşâri’nin kızıdır.⁸² Kaynaklarda onun soyunun da Hz. Hasan’a dayandığı belirtilir. Bu sebeple baba tarafından Hz. Hüseyin’e anne tarafından da Hz. Hasan’a dayandığı ifade edilen Âlûsî, küçük yaşta annesini kaybetmiştir.⁸³ İki erkek kardeşi vardır. Bunlar Abdurrahman (ö.1284/1867) ve bir yaşında iken gözünü kaybeden Abdülhamîd’tir (ö.1324/1906). Abdülhamid, tasavvuf ehli, şair ve âlim bir kişiliğe sahipti. Ayrıca Âlûsî’nin Necmettin Muhammed Hâmid, Bahâeddin Abdullah, Sa‘deddin Abdulbâki, Ebû'l-Berekât Hayreddin Nu‘mân ve Ahmet Şâkir adlarında beş oğlu vardır. Bunların ilk dördü eser sahibi birer âlimdir.⁸⁴

Çocukluk Yılları ve Öğrenim Hayatı

Âlûsî, ilim öğrenmeye müderris olan babası Abdullah Efendi’nin yanında başlamıştır. Ondan Arap dili, Hanefî ve Şafî fıkhi ile hadis okumuştur.⁸⁵ Kur’ân-ı Kerim’i çocukken ezberlemeye başlamış ve birçok Arapça metni de bu sırada ezberlemiştir. Bu sırada *Ecrumiye* ve *Elfiye* gibi nahiv kitaplarının bazı bölümlerini ezberlemiştir.⁸⁶ Çok güçlü bir hafızası olduğunu kendisi de ifade ediyor.⁸⁷ Bağdat’ta Atike Hatun el-Keylâniyye Medresesi’nde eğitim alan Âlûsî,⁸⁸ ilminden en çok istifade ettiği hocası, Musullu Alâüddin Efendi’dir.⁸⁹ Yanında uzun süre dersler okumuş ve yirmi bir yaşına ulaştığında icazetini de ondan almıştır.⁹⁰ Muhsin

⁸¹ Azzavî, *Zikrâ Ebi’s-senâ*, 4; Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 43.

⁸² Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 43.

⁸³ Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 41; Ali Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı Eserleri ve Tefsiri Ruhu’l Meânî”, *Sakarya Ün. İlh. Fak. Dergisi* 3 (2001), 361.

⁸⁴ İbrahim Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak’ında Edebî ve Kültürel Çevre*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi) (İstanbul Üniversitesi, 2011), 117; Abdülfettâh el-Bağdadî el-Şevvâf, *Hadikatü’l-Vürûd, fî Medhi ebî’s-Senâi Mahmud*, (Riyad: Kral Suud Üniversitesi, Yazma eser, 262 varak No: 810.8 ب ح), 66, 67.

⁸⁵ Mahmud Şihabuddin Âlûsî, *Şehiyyu’n-Neğâm fî Tercemeti Veliyyi’n-Ni’am Şeyhi’l-İslâm Ârifî’l-Hikem*, thk. Muhammed el-Î’d el-Hatravî (Şam: Müessesetü Ulumi’l-Kur’an, 1983), 24; Şevvâf, *Hadikatü’l-Vürûd*, 9.

⁸⁶ Abbas ‘Azzavî, *Zikrâ Ebi’s-Senâ*, *el-Âlûsî* (Bağdat: Matbaatu z.m.m., 1985), 12; *Mevsu’atu, Alâmi’l-Fikri’l-İslâmî*, (Kahire: 2004, (isam, 146442).

⁸⁷ ‘Azzavî, *Zikrâ Ebi’s-senâ*, 12.

⁸⁸ Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak’ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 117; ‘Azzavî, *Zikrâ Ebi’s-Senâ*, 17.

⁸⁹ Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 60.

⁹⁰ Âlûsî, *Garâib*, 10-11.

Abdulhamîd, Âlûsî'nin ondan rivâyet ve dirâyet ilimlerini iyice öğrendiğini ve onun yanında tam on dört yıl kaldığını aktarır.⁹¹

Âlûsî, ilmî yetenekleri sayesinde daha on üç yaşında iken kitap yazmaya⁹² ve ders okutmaya başlamıştır. Devrin meşhur âlimlerinden ders almıştır. Ali Es-Süveydî (ö.1237/1821), Alâüddîn Ali el-Mavsîlî, Abdülaziz Efendi Eş-Şevvâf (ö.1246/1830), Es-Seyyid Muhammed Emin (ö.1246/1830) ve Halidiyye tarikatının kurucusu Mevlânâ Halid en-Nakşibendî (ö.1242/1826) onun hocaları arasında yer alır.⁹³ Âlûsî yaşadığı asrın ilimlerinden olan pozitif ilimleri de öğrenmiştir.⁹⁴

21 yaşına geldiğinde Bağdat'ın meşhur âlimlerinin hazır bulunduğu el-Hatûniye medresesinde yapılan bir merasimle icazet aldı.⁹⁵ O dönem Bağdat tüccarlarının başkanı olan Hacı Nu'man Bacacı da merasime katılmıştı Âlûsî'yi çok beğendi ve inşa ettiği medresede müderris olması için teklifte bulununca Âlûsî bu teklifi kabul etti. Burada uzun süre devam edemedi. Fakat Hacı Nu'man, Bağdat'ın başka bir yerinde inşa ettiği cami ve medreseye Âlûsî'nin görevlendirilmesini isteyince, Davut Paşa onu müderris olarak tayin etti. Buna ilave olarak, Mescidu'l-Kameriye, Es-Seyyide Nefise, Camiu'l-Mercane ve Mescidu'l-Molla Abdilfettah camilerinde de ders halkaları oluşturdu.

Tefsir yazdığı ve müftü olduğu günlerde, günde 13 ders verdiği kaynaklarda geçiyor.⁹⁶ Derslerine rağbetin yoğun olması, ilmî birikimin yanı sıra, ta'lim ederken sahip olduğu samimiyet ve takvası olarak zikredilir.⁹⁷ Babasının vefatından sonra, Abdulkadir Geylanî caminin civarına yerleşip ilmî faaliyetlere devam eden Âlûsî, camilerde hatiplik ve vaizlik görevlerini yürütüyor, gündüzleri ders okutup, fetva işleriyle meşgul oluyordu. Eserlerini yazmaya ancak gece vakit ayırabiliyordu.

⁹¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 60.

⁹² 'Âzzavî, *Zikra Ebi's-Sena*, 85; Âlûsî, *Havâşî Şerhi'l-Katr* adlı eseri bu yaşta yazmaya başlamış ancak tamamlayamamıştır. Daha sonra oğlu Ebu'l-Berekât Hayreddin Nu'mân, kitabı "*et-Tarîf ve't-Tahid fî ikmalî Haşiyeti'l-Valid*" ismiyle tamamlamıştır.

⁹³ Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Kasım 2020).

⁹⁴ Şevvâf, *Hadikatü'l-Vürûd*, 7; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 63, 65, 245.

⁹⁵ Mevsu'atu Beyti'l-Hikmeti li 'A'alâmi'l 'Arabi fî'l-Kirneyni et-Tasî'i 'Aşere ve'l-İşrin, Bağdat, 2000, (İsam Kütüphanesi 89183), 1/23.

⁹⁶ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 45.

⁹⁷ Allâmetü'l-İrak, es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *el-Misk'ül-ezfar fî Neşri Mezaye'l-Kirneyni's-Sanî 'Aşer ve's-Salis 'Aşer*, thk. Abdullah el-Ciburî (Beyrut: ed-Darü'l-'Arebiyyetu li'l-Mevsû'ât, 2007), 19.

Yazdığı yazılar, daha sonra kâtipleri tarafından temize çekiliyordu.⁹⁸ Süheyl Sapan Âlûsî'nin sıradan bir âlim olmadığını, çok yönlü bir bilge olduğunu şöyle ifade ediyor: *Âlûsî'nin İslami ilimlerde değerli ilim adamı vasfı yanında, edebiyat ve belagât alanında da üst seviyede olduğu, İstanbul seyahati ile ilgili yazdığı kitapta olduğu gibi diğer eserlerinden de kolaylıkla anlaşılabilir. Kullandığı edebî dil, takip ettiği belagâtî üslup Mesela İstanbul'a gidiş nedenini anlatınca külfetli cümleler kurduğunu görürüz:*

سافرت من الزوراء لأمر يتشقق لسان القلم عن ذكرها، ويسود وجه القرطاس مما يصيبه من لطم
أكف سودها لدى سطرها

“Zevra (Bağdat) dan İstanbul'a gidiş nedenimi anlatmaya kalksam, kalemin dili çatlar, defterin beyaz sayfaları, elin siyah kirliliğinden karaya dönüşür.”⁹⁹

Dört bir tarafa nam salınca daha önce onu çekemeyen kişilerin hased duyguları depreşti. Davut Paşa'nın yerine Ali Rıza Paşa'nın gelişini fırsat bilen hasetçi güruh, Âlûsî'yi şikâyet ettiler, iftiralarla yeni gelen valinin gözünden düşürdüler.¹⁰⁰ Âlûsî, bu dönemde saklanmak zorunda kaldığı hikâyesini şöyle anlatıyor: “Bu fakir kula, (Allah'ın fakir kulu demek istiyor, âlimler ve büyük zatlar kendilerinden söz ederken bu ifadeyi kullanırlar.) atılan bazı iftiralardan, kendisine isnad edilen birtakım hususlardan (suçlardan) dolayı, bazı dostlarının yanında üç gün gizlenmek zorunda kaldı.” Abdülğani Efendi (1780-1861) Bağdat müftüsü olarak atanınca Âlûsî onun evine sığındı ve kendisine durumu anlattı. Müftü Abdülğani, valiye Âlûsî'nin durumunu anlatınca, kendisini affedip hem müftülük emini (genel sekreter) hem de el-Kâdiriyye medresesinde, ona müderrislik görevi verdi. Müftü Abdülğani görevden azledilince vali bir kez daha Âlûsî'ye hiddetlendi. Bu sefer Nakşibendi tarikatının bazı ileri gelenleri araya girince vali kendisine ceza vermedi fakat el-Hâlidîyye tekkesinde oturmasını emretti. (Onu çekemeyenler rahat durmamış olacaklar ki) bir kez daha vali nezdinde onu şikâyet ettiler, Nakîb Mahmud Efendi bizzat onu valiye şikâyet edince bir buçuk sene sürececek olan ev hapsi cezasına çarptırıldı.

⁹⁸ Eroğlu, “Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 23 Kasım 2020).

⁹⁹ Sapan, *Âlûsî'nin Hatıralarında İstanbul*, 49; Abdulcebbar Kavak, “Bağdat'ta Selefi Bir Çevrede Yetişen Sûfî Bir Âlim: Ebü's-Senâ Mahmûd Şihâbüddin el-Âlûsî”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (2016), 48.

¹⁰⁰ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 67.

Nitekim sene 1832 Ramazan ayında Geylaniyye camiinde vaaz vermeye çağrıldı, Âlûsî istemeye istemeye icabet etti. Bu vaazı dinleyenler arasında Vali Ali Rıza da var. Âlûsî'nin konuşmasından, ilmî birikiminden çok etkilenen Vali, bayramda kendisine gelmesini istedi, bayram günü kendi sarayında onu güzel bir şekilde ağırladı ve daha önce azledildiği bütün görevlerini kendisine iade etti. Artık vali ile çok samimi bir arkadaş, bir dost olan Âlûsî, haftada 2 defa onun yanına gidiyor, meclisinde tek muhatabı kendisidir.¹⁰¹ Bu arada yazmış olduğu *et-Tibyân Şerhu'l-Burhân fî Itâ'ati's-Sultân* adlı eseri Osmanlı devleti tarafından hüsn-ü kabul görmüş bu yüzden kendisine “İstanbul Baş Müderrisi” ünvanı verilmiştir.¹⁰² Ardından çok zaman geçmeden 1249/1833 yılında da Bağdat'ın Hanefî Müftüsü olmuştur.¹⁰³ Vali, onun vaazına katıldığı gün kendisine bu sözü vermişti.¹⁰⁴ Bazı kaynaklarda Âlûsî'nin fikhî mezhebi Şafiî olarak anlatılır. Fakat tefsirine bakıldığında Hanefî mezhebine bağlı olduğunu söylemek mümkündür.¹⁰⁵ Kanaatimizce Bağdat'ta Hanefî Müftülüğü makamına gelinceye kadar Şafiî mezhebine bağlıydı müftülük makamından sonra Hanefî mezhebini benimsediği anlaşıyor. Osmanlı devletinin resmi mezhebi Hanefî olduğu için halk bu mezheple amel ediyordu. Âlûsî bu görevi on beş yıl sürdürmüş¹⁰⁶ ve yeri geldiğinde kendisi de bazı meselelerde icthad yapmıştır.¹⁰⁷ Döneminde en büyük âlimlere verilen paye olan Mercaniye Medresesi Mütevelli Heyeti Başkanı olmuştur.¹⁰⁸

Mehmet Necip Paşa vali olunca onu azletti.¹⁰⁹ Azledilmesinin sebebi, Şeyhülislam, Sultan Abdülmecit'in oğlunun sünnet törenine, katılması için kendisine mektup göndermişti. Vali Necip Paşa, kendisine tuzak kurup törene katılamayacağını belirten bir mektup yazmasını istedi. Âlûsî de özrünü beyan eden bir mektup yazıp,

¹⁰¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 46.

¹⁰² Sapan, *Âlûsî'nin Hatıralarında İstanbul*, 107.

¹⁰³ Harun Abacı, *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabın Etkisi: Âlûsî Tefsiri Örneği* (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015), 10.

¹⁰⁴ Âlûsî, *Garâib*, 24; *Şehiyyu'n-Neğâm*, 56-57.

¹⁰⁵ Murat Sarıgül, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî* isimli Eserinde Ahkam Ayetleri, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2016), 19.

¹⁰⁶ Âlûsî, *Garâib*, 25; Eroğlu, “Âlûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21.11.2020).

¹⁰⁷ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 294-296.

¹⁰⁸ Âzzavî, *Zikra Ebi's-Sena*, 51.

¹⁰⁹ İbn Aşûr; Âlûsî'nin, müftülükten azledilmediğini, “*Rûhu'l-Meânî*” adlı tefsirini tamamlamak için uzun zamandır istifa etmeyi düşündüğünü, Sultan Mahmud'un ölümünden sonra ilk fırsatta kendisinin istifa ettiğini savunuyor. “*et-Tefsir ve Ricâluh*” 160.

resmi evraklarla birlikte İstanbul'a gönderilmesi için valiye teslim etti. Mektubu resmi evraklarla değil Fransız Konsolosluğu aracılığıyla İstanbul'a gönderdi. Devamında Âlûsî'nin Fransız Konsolosluğu ile iş birliği halinde olduğunu belirten resmi bir yazı gönderdi. Böylece Bağdat müftüsü Âlûsî'nin Fransızlarla iş birliği halinde olduğu intibahını uyandırdı ve görevden azletti. Âlûsî İstanbul'dayken, Şeyhülislam onun yakın arkadaşlarından birisine bu durumu açıkça söylemiş ve Âlûsî'ye tuzak kurulduğunu kabul etmiştir.¹¹⁰ Buna rağmen Âlûsî, bu duruma hiç üzülmemiş aksine sevinmiştir. Müftülük görevi zamanının büyük bir bölümünü işgal ediyor, bitirmeyi çokça arzuladığı *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirine zaman ayrılabilirdi artık. Vali onu azletmekle kalmadı aynı zamanda Mercaniye Vakfı Mütevelli Heyetinden de aldı.¹¹¹ Âlûsî çok zor zamanlar yaşadığını, ekonomik olarak çok sıkıntılar çektiğini, kendi ifadesi ile neredeyse üzerinde oturduğu hasırı yemek durumunda kalacak kadar yoksulluk yaşadığını ifade ediyor. Zaten bu sebeple İstanbul'a seyahat etmek mecburiyetinde kaldı başka çaresi de kalmamıştı. Böylece uğradığı haksızlıkları yöneticilere anlatmak için İstanbul'a seyahat etmeye karar verdi.¹¹²

İstanbul Seyahati

Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* adlı tefsirini bitirince İstanbul'a seyahat etmeye karar verdi. 1850 tarihinde, Irak ve Hicaz Komutanı olan Vezir Abdülkerim ile beraber yolculuğa çıkar. Önemli şahsiyetler de onlara eşlik ediyorlar bu seyahatte. Âlûsî, Vezir Abdülkerim'den övgüyle bahseder, onun arkadaşlığından çok memnun kaldığını ifade ediyor. Nihâyet Musul'a vardıklarında, hatıralarında fikir filozofu dediği Mahmud Efendi el-Ömerî'nin misafiri olurlar. Aralarında kendi hocası olan Abdullah Efendi el-Ömerî'nin de olduğu Musul ulemâsı, onu ziyaret edip ilmî sohbetler icra ederler. Âlûsî'ye sordukları sorulardan bir tanesi, “Eğer siz ona (Peygamber'e) yardım etmezseniz (bilin ki) Allah ona yardım etmiştir.”¹¹³ âyeti ile ilgili Şia'nın iddialarını sordular. Âlûsî, yanında götürdüğü *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirinden ilgili bölümü açtı ve onlara okudu. Öyle ki oradaki âlimler âdeta dehşete kapıldılar “böyle bir cevabı daha önce hiç görmedik.” dediler.¹¹⁴

¹¹⁰ Âlûsî, *Garâib*, 24.

¹¹¹ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Neğâm*, 26.

¹¹² Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 48.

¹¹³ et-Tevbe, 9/40.

¹¹⁴ Âlûsî, *Garâib*, 51,52.

Daha sonra Ceziretu İbn Ömer'e (Şırnak'ın ilçesi olan Cizre) vardılar. Cizre'ye geldiğini duyan bölge âlimleri hızlıca etrafında toplanıp özellikle tasavvuf alanında onu soru yağmuruna tuttular. Burada da büyük bir âlim olduğuna delâlet eden kâfi cevaplar verdi.¹¹⁵ Oradan Diyarbakır'a geçti, burada yirmi küsur gün kaldığını ve büyük ikram gördüğünü ifade eden Âlûsî; bölgenin âlimlerinin, Beyzâvî ve diğer bazı müfessirlerin görüşleri ile ilgili sorulara verdiği cevaplarla güzel ilmî sohbetler icra ettiklerini kaydeder.¹¹⁶ Vezir Muhammed Hamdi paşa onu Erzurum'a davet etti ki Iraktayken Ali Rıza Paşa, Âlûsî ile çok güzel dostluklar kurmuştu, onu çok sevmişti, dolayısıyla onu Erzurum'a davet etti. Erzurum'da muazzam bir şekilde karşılandı ve oradaki bazı âlimler kendisinden ilmî icazet aldılar. Orada da 25 gün kadar kaldı daha sonra adı geçen vezir, Âlûsî'ye Sivas'a kadar eşlik etti. Sivas'ta beş gün kaldıktan sonra Tokat'a geçti. Oranın Müftüsünü çok kibirli bir kişiliğe sahipti şeklinde eleştiriyor. Belki de bu sebeple orada sadece bir gün kaldı.¹¹⁷

Samsun'a devam eden Âlûsî oradan kendi ifadesine göre Karadeniz'den gemi ile İstanbul'a yöneldi. Dört gün süren bu gemi yolculuğu çok sıkıntılı geçtiğini kaydeder. İstanbul'a vardığında Hamdi Paşa'nın evinde misafir olur. Daha sonra Şeyhülislam Ahmet Arif Hikmet ile bir araya gelir ve tefsirini takdim eder. Şeyhülislam ona Sadrazam Reşit Paşa ile görüşmesini tavsiye eder. Sadrazam onun vakur duruşunu, akıl ve güzel ahlakını çok beğenir. Onu devlet misafirhanesinde ağırlar ve birçok arkadaşıyla görüşüp, onu Padişah nezdinde savunurlar, sonuçta Mercaniye Vakfı'nın yarısının kendisine tahsis edilmesi ile geri döner.¹¹⁸

İstanbul'da Sultan Mahmud'un damadı Muhammed Ali Paşa, "Ceyşu'l-müslimin" komutanı vezir Ahmet Fethi Paşa gibi birçok devlet büyüğü ile buluştu. Ahmet Fethi Paşa, kendisini o kadar beğenir ki özel ve genel toplantılarında mutlaka ondan söz eder. Bu sebeple Âlûsî, İstanbul'da büyük bir şöhrete kavuşur.¹¹⁹

Âlûsî İstanbul'da o kadar güzel karşılanır ki bir ara hayal dünyasına dalıp şöyle der. "Sanki Bağdat'taki o kişi ben değildim." Şair olan arkadaşı Abdülbaki el-

¹¹⁵ Âlûsî, *Ğarâib*, 67-91; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 49.

¹¹⁶ Âlûsî, *Ğarâib*, 95; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 50.

¹¹⁷ Âlûsî, *Ğarâib*, 102.

¹¹⁸ Âlûsî, *Ğarâib*, 127,128.

¹¹⁹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 51.

Ömerî'ye gönderdiği mektupta bu durumu şöyle açıklar. Bir bilsen benimle ilgili neler neler anlatılmış. Aslında bundan sonra benimle ilgili, “Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirinde şöyle demiştir.” sözünden başka hiçbir şey duyulsun istemiyorum.

İlmî seviyesini çok beğendiklerinden, ısrarla İstanbul'da kalmasını teklif ettiler. Hatta “İstanbul'da kalman için istersen Sultan Abdülmecid'e durumu anlatalım” dediler.¹²⁰ Kendisi böyle bir şey yapmamalarını ve İstanbul'da kalmak istemediğini söyledi. İstanbul'da kalmasını ister diye sultan Abdülmecid'le buluşmaktan korkuyordu. Padişah'la daha fazla karşılaşmamak ve Irak'a erken dönmek istemesinin sebebi budur.¹²¹ Şeyhülislam, Erzurum'a kadı olması için kendisine teklifte bulunmuş fakat Âlûsî nazikçe makam mevki peşinde olmadığını, derdinin Bağdat'ta uğradığı haksızlıkları dile getirmek olduğunu ifade ederek kabul etmemiştir.¹²²

Âlûsî, Sadrazam ile vedalaştıktan sonra Şeyhülislam'ı ziyaret eder ona bir saat hediye ettikten sonra vedalaşp gemi ile Samsun'a doğru yolculuğa çıkar. Samsun'dan Erzurum'a, daha sonra, İstanbul'a giderken yol güzergâhında uğradığı şehirlere, dönüşte bir kez daha uğrar ve her şehrin âlimleri ile oturup hasbihal eder.

Âlûsî, perşembe günü 1852 tarihinde Bağdat'a ulaşır.

Muhsin Abdülhamîd şöyle der: “Âlûsî'nin hem kendisi hem de ilim ve edebiyat çevresi ile ilgili İstanbul seferinin önemli sonuçları olmuştur. Kendisi ile ilgili sonuçları; daha önce Bağdat'ta iken tanıştığı ve arkadaşları olan kadılar müftüler ve vezirlerle hasret gidermiş, babasının dostları ve diğer âlimlerle uzun uzun ilmî sohbetler yapma imkânı elde etmiştir. Tanıştığı herkes Âlûsî'nin derin ilmî bilgisine ve hârikulâde zekâsına hayran kalmışlardır. Hemen hemen tanıştığı herkes, her yerde ondan söz edince haklı bir şöhrat kazanmasına ve tefsirinin insanlar arasında yaygınlaşmasına sebep oldu. Daha önemlisi ise Âlûsî, İslam ümmetinin ahlakını, âlimlerin durumunu ve medreselerin seviyelerini de müşahade etme fırsatını buldu. İlim ve edebiyat dünyasına gelince onlar; bu seyahatte, “*Ğara'ibu'l iğtirâb*” “*Neşvetü*

¹²⁰ Âlûsî, *Ğarâib*, 235.

¹²¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 52.

¹²² Âlûsî, *Ğarâib*, 130,131.

'ş- şemûl" bir de "Neşvetü 'l-müdam" isimli üç eser kazandılar." der.¹²³ Süheyl Sapan ise bu eserleri üç değil beş olarak zikrediyor. "Şehiyyü 'n-Neğam fî Tercemet-i Şeyhi 'l-İslâm Ârifî 'l-Hikem" ve "Keşfu 't-Turra 'ani 'l-Ğurra" yukarıda kaydettiğimiz eserlerin yansıra, bu iki eseri de İstanbul'da yazdığını savunur.¹²⁴

"Eserleri" bölümünde bunları da ele almaya çalışacağız.

Vefatı

İstanbul'dan Bağdat'a dönerken yolda, Erbil yakınlarında şiddetli bir yağmura tutulur bütün elbiseleri ıslanır ve kısmen yüz felci geçirir.¹²⁵ Tahminen bu üşütmeden sonra sıtmaya yakalanır ve ömrünün son dönemini bu hastalıkla mücadele ederek geçirir. Fakat bu hasta haliyle bile eser yazmaktan geri durmamıştır. Bu dönemde, *Süfretü 'z-Zâd li Sefereti 'l-Cihâd* ve başka eserler yazmıştır.¹²⁶ Zaman zaman hastalığı ağırlaşıyor. Nitekim Ramazan ayı geldiğinde hastalığı iyice ağırlaşmıştı buna rağmen orucunu tuttu.¹²⁷ Yaklaşık bir buçuk ay sonra, 1270/1854'te vefat eden Âlûsî, büyük bir kalabalığın katıldığı cenaze namazının ardından Bağdat'ta Ma'ruf-i Kerhî Kabristanı'na defnedildi.¹²⁸ Birçok İslam ülkesinde de gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.¹²⁹ Mezarı meşhur olup ziyaret ediliyor.¹³⁰ Âlûsî bu elli iki yıllık ömrüne nice eserler sığdırmış ve adını ilmî çevrede ölümsüz kılmıştır denilebilir.

Hocaları

1. Molla Hüseyin Cibûrî: Hamade çarşısı mescidinde görev yapan Cibûrî, zühd ve takva sahibi bir kişiydi. Âlûsî, kendisinden Kur'ân-ı Kerim dersleri almıştır.¹³¹

¹²³ Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 55.

¹²⁴ Sapan, *Âlûsî'nin Hatıralarında İstanbul*, 53.

¹²⁵ Şükrî, *el-Miskü 'l-Ezfer*, 148.

¹²⁶ Şükrî, *el-Miskü 'l-Ezfer*, 148,149.

¹²⁷ Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 55.

¹²⁸ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1/302; Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 29 Nisan 2020); Abacı, *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabın Etkisi: Âlûsî Tefsiri Örneği*, 15; Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 55; Âzzavî, *Zikra Ebi's-Sena', el- Âlûsî*, 11- 149; Âlûsî, *Şehiyyu 'n-Neğâm*, 17; Şükrî, *el-Miskü 'l-Ezfer*, 5; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, İz Yayıncılık, (İstanbul: 2011.) 262.

¹²⁹ Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 55; Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-Müfessirûn*, 1/354.

¹³⁰ Corci Zeydan, *Teracim-u Meşâhiri 'ş-Şarki ve 'l-Ğarbi fî 'l-Kirni 't-Tasî 'i 'Aşer* (Kahire: Müessesetu Hindavî li't-Ta'limi ve's-Sakafe, 2012), 227.

¹³¹ Âlûsî, *Ğarâib*, 5-6; Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 58.

2. Babası Seyyid Abdullah Efendi: Âlûsî, kendisinden Arabî ilimler, Şafîî ve Hanefî fıkhi, hadisle ilgili bazı kitaplar, *Ecrumiye* ve İbn Malik'in *Elfiye*'sinin yanı sıra feraiz ilmi ile ilgili *Rahbiyye* kitaplarını okudu.¹³²

3. Abdulaziz Efendi eş-Şevvaf (ö.1246/1830) Âlûsî bu hocasından sarf, nahiv, mantık ve münazara derslerini öğrenmiştir.¹³³ Ayrıca Seyyid Şerif Cürcanî'nin feraiz ilmi ile ilgili kaleme aldığı *Şerhu's-Sirâciye* adlı eserini de okutan Şevvaf, o kadar derin bir ilmî birikime sahipti ki ona, zamanın Sîbeveyhi'si diyorlardı. Âlûsî bu hocasından, "Hiçbir zaman yanlış bir cevap verdiğine şahit olmadım. Çok mütevazıydı, bilmediği konu veya soru olunca sükût ederdi." şeklinde söz eder.¹³⁴

4. Abdullah Efendi el-Ömerî (ö.1297/1864): Kırâat konusunda uzman olan bu hocasından Âlûsî, Ebû 'Amr, İbn Kesir ve Nafi' kırâatlarına göre ders almıştır.¹³⁵

5. Şeyh Ali es-Süveydî (ö.1237/1821) Âlûsî, İbn Hacer'ul-Askalânî'nin *Şerhu'n-Nuhbe* adlı eserini bu hocasından okumuştur. Bu hocası ile ilgili, onun kadar güzel sözlü, tatlı dilli ve güçlü hafıza sahibi hiç kimse görmedim der.¹³⁶

6. Seyyid Muhammed Emin bin Seyyid Ali el-Hullî: (ö.1246/1830) Âlûsî bu hocasından, Adudüddin el-Îcî'nin kaleme aldığı ve vaz' ilminde (علم الوضع) ilk müstakil eser kabul edilen *er-Risâletu'l-Vaz'iyye*'nin şerhi olan *Şerhu'r-Risâleti'l-vaz'iyye* adlı eseri okumuştur. Âlûsî kendisi ile ilgili, "Asla yanlış bir cevap verdiğine şahit olmadım. Bilmediği konularda susar onunla ilgili yorum yapmazdı." der.¹³⁷

7. Diyaüddin eş-Şeyh Halid en-Nakşibendî (ö.1242/1826): Âlûsî, bu hocasını şöyle anlatır: "İlmî bir meselenin çözümü veya ibadet etmenin dışında, hiçbir saatini boşuna geçirmez, zamanı çok verimli kullanırdı. Onun bir benzerini görmedik, zannederim o da kendi benzerine rastlamamıştır. Hem zahirî hem de bâtinî ilimlerde derya bir âlimdir."¹³⁸ Kendisinden sıfatlar konusunu ve tasavvuf derslerini almıştır.¹³⁹ Âlûsî, "Daha çocuk yaştayken kendisi ile tanıştım." derken bu sözü, mecâzî mânada

¹³² Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 58.

¹³³ Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 13; Âlûsî, *Ğarâib*, 7.

¹³⁴ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 59.

¹³⁵ Âlûsî, *Neşvetü's-Şemûl*, 7.

¹³⁶ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 61.

¹³⁷ Âlûsî, *Ğarâib*, 8; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 59.

¹³⁸ İbn Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluh*, 150.

¹³⁹ Dağdeviren, "*Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî*", 363; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 60.

söylemiş olabileceği gibi İbn Aşûr'un dediği gibi Mevlânâ Hâlid'in Kuzey ıraktan Bağdat'a gitmeden önce Âlûsî'nin kendisinden haberdar olma ihtimali, uzak bir ihtimal değildir. Çünkü Irak Kürdistan bölgesi ile irtibatı vardı, şeklinde de anlaşılabilir.¹⁴⁰

Abdülcebbar Kavak şöyle der: *Mevlânâ Hâlid'in tarikat şeyhi olmasına rağmen ilmî faaliyetleri önceleyerek medrese eğitimine önem vermesi ve söylemlerindeki ciddiyeti, Mahmud Şihâbüddin'i etkilemiştir. Mahmud Şihâbüddin Mevlânâ Hâlid'in sohbetlerine devam ederek önce akaîd alanında ondan ders almış daha sonra ona intisap ederek müridi ve halifesi olmuştur. Kaynakların çoğu Mahmud Şihâbüddin'i Mevlânâ Hâlid'in talebeleri ve mensupları içerisinde zikretmesine rağmen halifesi olduğundan bahsetmezler. Gerçekte Mahmud Şihâbüddin, Mevlânâ Hâlid'e hem intisap etmiş hem de ondan hilâfet izni almıştır. Fakat Mevlânâ Hâlid tıpkı İbn Abidin (ö. 1252/1836) ve Allâme Yahya Mizûrî (ö. 1252/1836) örneklerinde olduğu gibi Mahmud Şihâbüddin'i halifesi olarak herhangi bir bölgede görevlendirmemiş, Bağdat'ta ilimle uğraşmasını istemiştir. Mahmud Şihâbüddin'in "Mevlânâ Hâlid'in bana karşı şefkati çoktu. İlimle meşgul olmamı emretti. İlimle birlikte tarikatın feyz ve bereketinden mahrum olmayacağıma kefil olmuştur. Devamlı onun kefil olduğu feyz ve bereketi bekliyorum. Şimdi sanki tarikatın feyz ve bereket denizi içerisindeyim. Allah'ın (c.c.) izni ve inâyetiyle o denizde yüzyorum." sözü onun bu durumuna açıkça işaret etmektedir.¹⁴¹*

8. Alâuddin Ali Efendi el-Mevsîlî: Âlûsî bu hocasını güneşe, âlimleri yıldıza benzetir. el-Mevsîlî'nin, sert mizacı ve aşırı disiplinli olması sebebiyle kimse yanında okumaya devam edemediği bir alimmiş. Bu sebeple öğrencileri azdı fakat Âlûsî, bu durumu avantaja çevirdi ve bu büyük hazineden yararlanmak için adeta insanüstü bir çabayla, sabırlı davrandı öyle ki adeta onun ahlakı ile ahlaklandı. Böylece on dört sene boyunca hocasından ders okuyan Âlûsî, ilmî icazetini de kendisinden aldı. Muhsin Abdülhamîd; Âlûsî'nin, "Şerhu'l-Kadi fi'l-Mahkeme ve Haşiyetu'l-Larî" (Her iki eser Bağdat Mektebetu'l-evkafi'l-Amme'de Yazma Eserler no: 6450 bölümünde mevcuttur.) adlı eserlerin sonunda, kendi el yazısı ile bu büyük hocadan ders aldığını ve bunun için Allah'a hamd ettiğini, hocasını da uzun uzun methederek anlatır.¹⁴²

9. Seyyid Ali bin Seyyid Ahmet: Adudiye üzerine yazılmış Kuşçu Şerhi'ni, aynı zamanda buna yazılan haşiyeleri de amcasının oğlu olan bu hocasından okumuştur.¹⁴³

¹⁴⁰ İbn Aşûr, *et-Tefsir ve Ricâluh*, 151.

¹⁴¹ Kavak, "Selefi Bir Çevrede Yetişen Süfi Bir Âlim", 114.

¹⁴² Abdülhamîd el-İmamu'l-Âlûsî, 60; 'Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 14, 17; Âlûsî, *Ğarâib*, 9-5; a.mlf. *Makâmâtü İbni'l-Âlûsî*, Columbia Üniversitesi Kütüphanesi, (893.7M27811-T3, 27-28).

¹⁴³ Âlûsî, *Ğartaib*, 5; Abdülhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 59.

10.Yahya el-Mervezî el-Îmâdî (ö.1250/1834): Âlûsî, Şafî mezhebinde otorite kabul edilen bu hocasından, sadece fıkıh alanında değil tefsir, hadis, fıkıh, rivâyet ve dirâyetle ilgili ilimler alanında icazet almıştır.¹⁴⁴

11. Şeyh Abdurrahman el-Kuzberî (ö.1262/1846): Âlûsî, dirâyet ve rivâyet ilimlerine dair bu hocasından icazet almıştır.¹⁴⁵

12. Şeyh Abdullatif bin Abdullah el-Müftî (ö.1260/1844): Aklî ve naklî ilimlerde bu hocasından icazet almıştır.¹⁴⁶

13. Şeyhu'l-İslam Ârif Hikmet: Âlûsî, İstanbul'un Şeyhu'l-İslam'ı olan bu zattan da teberrüken icazet almıştır. Şeyhu'l-İslam da kendisinden aynı saikle icazet almış.¹⁴⁷

Kendi çocukları da dâhil, Abdülfettâh eş-Şevvâf ve Ahmed bin Mahmud Sâlih (Kaymakçı) gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹⁴⁸

Âlûsî çok yönlü bir kişiliğe sahiptir. Bir İslam âlimi olmasının yanında, aynı zamanda edebiyatçı, akıl ve zekâsı ile topluma rehberlik eden bir kişiliktir. Medreselerde okutulan kitapların tamamını okumuş ilmî icazetler almıştır. Eserlerine baktığımızda şair ve edebiyatçı olan Âlûsî, aynı zamanda pozitif ilimlerde de eser yazacak kadar iyi bir bilgiye sahip olduğu anlaşıyor. Şöyle diyor: Yeni ve eski astronomi bilimini karşılaştıracak bir eser yazmayı düşünüyorum. Muhsin Abdülhamîd: Yeni astronomi biliminin kuramları ile ilgili detaylı bilgiye sahip olmasaydı böyle derinlikli bir araştırmaya teşebbüs etmezdi, diyor.¹⁴⁹

Ayrıca tasavvufla ilgili derin bir bilgiye sahiptir. Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî'den çok etkilenmiş olan Âlûsî, onun hem öğrencisi hem de halifesidir.¹⁵⁰ *Ġarâ'ibu'l-îğtirâb* adlı eserinde, tasavvufla ilgili verdiği cevaplar ve incelemeye çalıştığımız tefsiri hem nazari boyutuyla hem de sülûk olarak tasavvufla ilgili

¹⁴⁴ Şevvâf, *Hadikatü'l-Vürûd*, 205; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 61.

¹⁴⁵ Âlûsî, *Ġarâib*, 19.

¹⁴⁶ Ziriklî, *el-Â'lâm*, 4/60.

¹⁴⁷ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 62.

¹⁴⁸ Muhammed Eroğlu, "*Şehâbeddin Mahmud Âlûsî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21.11.2020).

¹⁴⁹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 63.

¹⁵⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tefsir ve Ricâluh*, 150; Kavak, "*Selefi Bir Çevrede Yetişen Süfi Bir Âlim*" 114.

birikimine delâlettir.¹⁵¹ Özellikle Âl-i İmrân sûresindeki âyetlerin tefsirinde ve *el-Faydu'l-Vârid fî Ravdi Mersiyyeti Mevlânâ Hâlid* isimli eserinde Âlûsî'nin hem İslam tarihi hem de genel mânada tarih ilmi ile ilgili bir bilgiye sahip olduğu anlaşıyor.¹⁵² Dönemindeki coğrafya bilginlerinin ulaştığı en son bilgilere ulaştığı, *el-Milel ve'n-Nihal* (dinler ve mezhepler tarihi) ile ilgili hatırı sayılır bir vükûfiyeti söz konusudur.¹⁵³ Özetle geniş mânada ilmî ve kültürel bir birikime sahip olduğu anlaşıyor.¹⁵⁴

Daha önce dâhi denilebilecek kadar harikulade zeki olduğunu söylemiştik. 20'li yaşlarda Kur'ân-ı Kerim'i tefsir edecek, büyük âlimlerin olduğu bir dönemde Bağdat gibi bir ilmî sahada çeşitli medreselerde müderrislik yapacak ve daha önce kendisini hapseden vezir tarafından Bağdat müftüsü olarak tayin edilecek kadar farklı ilim dallarında derin bir bilgiye sahiptir.

Âlûsî'nin müthiş zekâsı ve güçlü kişiliği, bazı kişilerin haset oklarına hedef olmasına sebep olmuştur. Genç yaşta Hacı Numan Bacacı Medresesi'ne Müderris olarak tayin edildi.¹⁵⁵ Bundan sonra Âlûsî çok zor ve sert bir süreçten geçiyor. Bazı kişiler, Davut Paşa'ya Âlûsî, İbn Hacer hazretlerine dil uzatıyor diye çok yoğun bir şekilde şikâyet ettiler fakat çok zeki olan Davut Paşa, "İbn Hacer Hazretleri Şafîî ulemânın büyüklerindendir, Âlûsî de mezhep olarak Şafîîdir. Dolayısıyla Âlûsî'nin onu zemmetmesi düşünülemez!" diyerek onların bu şikâyetlerini geri çevirdi. Fakat bunlar rahat durmadılar ve halk arasında, bu şayiayı yaymaya çalışıp onu küçük düşürmek noktasında büyük uğraş verdiler. Âlûsî, burada kendisini en fazla üzen şeyin, kendilerine çokça iyilik yaptığı ve samimi dostlar diye addettiği bazı kişilerin de bu fitne kervanına katılmış olmalarıdır, diyerek hayal kırıklığını ifade etmeye çalışır.¹⁵⁶ Davut Paşa'dan sonra Ali Rıza Paşa vali olarak atanınca, bu kişiler tekrar harekete geçtiler. Bu sefer Âlûsî'nin, Davut Paşa'nın adamı olduğunu söylediler. Böylece Ali Rıza Paşa onlara inanıp Âlûsî'yi hapsedip bütün görevlerini ellerinden aldı.

¹⁵¹ Âlûsî, *Ğarâib*, 71-91.

¹⁵² Âlûsî, *el-Faydu'l-Vârid fî Ravdi Mersiyyeti Mevlânâ Halid*, (Toronto Üniversitesi Kütüphanesi, PJC 0008087), 142, 143; 253-258.

¹⁵³ Âlûsî, *el-Faydu'l-vârid*, 207-214.

¹⁵⁴ Âlûsî, *el-Faydu'l-vârid*, 65.

¹⁵⁵ Âlûsî, *Ğarâib*, 20.

¹⁵⁶ Âlûsî, *Ğarâib*, 67; a.mlf. *Makâmât*, 30-32.

Kısaca anlattığımız ve habis bir insan hastalığı olan hased sebebiyle, kıskanç grubun Âlûsî'ye çok zarar verdiği, hayatını etkilediğini müşahade ediyoruz. Görevleri elinden alınmış, hapse atılmış ve sonra serbest bırakılmıştır. Bütün bunlara rağmen o sadece şu duayı yapmıştır. اسال الله تعالى بحرمة حبيبه الاعظم صلى الله عليه وسلم ان يدفع ويرفع عنا مكر الماكرين وان يعاملهم في الدارين بعدله انه سبحانه وتعالى القوي المتين “Allah Teâlâ, (c.c.) yüce Peygamberinin (s.a.v.) yüzü suyu hürmetine; bizi tuzak kuranların hile ve tuzaklarından korusun, onlara dünya ve âhirette adaleti ile muamele eylesin. Muhakkak onun her şeye gücü yeter, kudreti sınırsızdır.” Ancak Âlûsî bu kadar büyük bir âlim olmasına rağmen, kendisini çekemeyen bu hastalıklı gruptan çok etkilenmiş, insanlara ve hayata bakış açısı olumsuz yönde etkilenmiştir. Maalesef hayatının sonlarına doğru, insanlara ve hayatta olumsuz baktığını görebiliyoruz. Örneğin çocuklarına yaptığı vasiyette, şöyle diyor: “İnsanlara karşı çok dikkatli olun (tuzağa düşmeyin). Sultana yakın olan kişilere karşı saygılı ve tedbirli olun! Valiye yakın olan hiç kimseye muhalefet etmeyin! Binaenaleyh zaman zaman karamsar bir tablo çizdiğini de görebiliyoruz. Şöyle diyor: Bazı sözler var ki sadece kıyamet gününde hak Teâlâ'nın huzurunda söylenebilir! Ah! Ah! Bin kere ah! Öyle bir zamanda yaşıyoruz ki haklı olan kişi, ağzını açamıyor.”¹⁵⁷

Haset eden kişiler, bu kadar güçlü bir kişiliğe sahip olan Âlûsî gibi çok yönlü bir âlimi bile feryat edecek noktaya getirebilmişlerdir. Burada hasedin, insanın manevîyatına zarar verdiği, dinini ifsat eden bir huy olduğunu kabul etmekle beraber, Felak sûresinde buyurulduğu gibi haset edenin şerrinden Allah'a (c.c.) sığınmak gerektiği hususundan yola çıkarak, haset edilen kişiye de birçok açıdan zarar verdiğini kabul etmek gerekir diye düşünüyoruz.

Daha sonra gerçek ortaya çıkınca ve Âlûsî'nin söz konusu iftiralarından berî olduğu anlaşıncı, onu sevdi, değer verdi ve Bağdat müftüsü olarak atadı ki bu dönemde otuz ikili yaşlardadır. Bunlar daha fazla kin beslediler fakat Ali Rıza Paşa hükümde olduğu sürece ona bir zarar veremeyeceklerini bildiklerinden, bu kinlerini gizli tutmaya çalıştılar.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Âlûsî, *Neşvetü's-Şümûl*, 8; a.mlf. *Makâmât*, 17-18; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 69.

¹⁵⁸ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 67.

Âlûsî, hocalarına saygı konusunda çok titizdir. Şöyle diyor: Abdullah bin Abbas, küçükken Ubey bin Ka'b'ın¹⁵⁹ yanına Kur'an öğrenmeye giderken, uzun süre kapıyı çalmadan kapıda beklemiş. Bir gün Ubey bin Ka'b hayretle, "Ey İbn Abbas! Neden kapıyı çalmıyorsun?" der. İbn Abbas ona, "Halkın içinde âlimin durumu, ümmeti arasında Peygamberin (s.a.v.) konumu gibidir." diye cevap verir. Devamında "Allah Teâlâ Hücûrat sûresi 5. âyetinde şöyle buyuruyor: *"Sen çıkıncaya kadar eğer sabretselerdi bu onlar için daha hayırlı olurdu."* der. Âlûsî: Bu kıssayı küçükken okudum. Hamdolsun üstatlarıma karşı hep buna göre muamele ettim, saygıda kusur etmedim der.¹⁶⁰

Çok mütevazı bir kişiliğe sahiptir. Bu kadar derin ilmî birikimine rağmen, kendini Kur'an-ı Kerim'i tefsir etmeye ehil görmez ve "Bu meydanda at koşturacak kişilerden değilim." der. Hatta şeyhülislama gönderdiği bir mektupta, yazdığı tefsir ile ilgili olarak, "Karşılaştığımız hataları düzeltmenizi istirham ederim." der. Çoğu zaman eserlerinde, açıkça kendini hiç kimseden ama hiç kimseden üstün görmediğini kaydeder.¹⁶¹ Kendisine kötülük yapan herkesi affeder.¹⁶² Aynı zamanda hoşgörülü ve müsamahalı bir kişiliktir. Mesela Necip Paşa kendisine çok zarar vermesine rağmen adı her geçtiğinde mutlaka onunla ilgili güzel konuşur, onu hayırla yâd eder.¹⁶³

Cömertliği şiar edinen Âlûsî, özellikle öğrencilerine karşı oldukça eli açıktır. Sofrasını onlarla paylaşır, kendine elbise alırken bile imkânları dâhilinde onlara da bu noktada elbise yardımında bulunur.¹⁶⁴

Münzevi bir hayat yaşamamıştır aksine sosyal bir kişiliktir. Şairlerle, edebiyatçılarla hem kendi evinde onları ağırlar hem de onların evinde güzel vakitler geçirecekleri toplantılar yapar.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Ebu'l-Münzir (Ebü't-Tufeyl) Übey b. Kâ'b b. Kays el-Ensârî (ö. 33/654 [?]) Hz. Peygamber'e kâtiplik yapan ve Kur'an'a hizmetleriyle tanınan sahâbî. Yesrib'de doğdu. Hazrec kabilesinin Neccâroğulları kolundandır. Bünyamin Erul, "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Aralık 2020).

¹⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 27/352-354.

¹⁶¹ Âlûsî, *Garâib*, 4.

¹⁶² Âlûsî, *Makâmât*, 48; a.mlf, *Şehiyyu'n-Nağam*, 58.

¹⁶³ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Nağam*, 58. Şükrî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 137.

¹⁶⁴ Şükrî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 153.

¹⁶⁵ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 74.

Osmanlı Devleti'ne çok bağlı olan Âlûsî hem vaazlarında hem de eserlerinde Devlet-i Aliyye'ye destek olmak gerektiğini, âyetlerle hadislerle anlatmaya çalışır. Muhsin Abdülhamîd: Osmanlı Devleti'ne bağlılığını şu sebeplere bağlamak mümkündür, der.

1. Âlim kişiliği bir tarafa, Âlûsî, şeriata bağlı bir Müslümandır. İlkesel olarak Müslümanları temsil eden bir devletin olması gerektiğini savunur, inancı bunu gerektirir. Siyasi ve dönemsel tartışmaları bir tarafa bırakarak bu noktada devletin desteklenmesi gerektiği görüşündedir.

2. Âlûsî Irak'ta yaşıyor. Bilindiği gibi İran'ı destekleyen gruplar gizli-açık Şiiliği yaymaya çalışıyorlar. Dolayısıyla başta Âlûsî olmak üzere Ehl-i sünnet âlimlerin, Osmanlı Devleti'ni desteklemeleri ve Irak'ta güçlü olmasını istemeleri doğaldır.

3. Âlûsî, İslam ve Müslümanların düşmanı olan Avrupalı devletlerin, Osmanlı Devleti'ni yıkmak istediklerinin farkındaydı. Dolayısıyla topluma rehberlik eden Âlûsî ve benzerlerinden beklenen halk ile devlet birlikteliğini sağlamak, günün birinde küffara karşı savaşabilmek için topluma, devletin sevgisini aşlamak ve desteklenmesi gerektiği duygusunu canlı tutmaktır.¹⁶⁶

Bazı konularda Âlûsî'yi eleştirenler de olmuştur, örneğin Reşit Rıza, "Âlûsî Şafiî mezhebinden olmasına rağmen Osmanlı Devleti'ne yaranmak için Hanefî olmuştur." diyerek kısmen sert bir eleştiri de bulunur.¹⁶⁷ Fakat Mahmud Şükrî: Bu doğru olmadığı gibi Âlûsî müftü olmak da istememiştir, bilakis zoraki müftü olmuştur. Zaten kendisi açıkça Şafiî olduğunu, Şafiî mezhebinden başka bir mezhebe meyletmediğini, sadece müftülük makamında bulunduğu süre zarfında muamelat konusunda Hanefî mezhebini taklit ettiğini açıkça söylüyor. Devletin resmi mezhebi Hanefî olduğuna göre, muamelatta buna göre fetva vermenin doğru olacağı aşîkârdır. 'Hilafına bir delil görmediğim sürece ben Şafiî'yim fakat eğer delil farklıysa o zaman bir âlimin taklit etme hakkı olamaz!' der."¹⁶⁸

¹⁶⁶ Abdülhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 75, 76.

¹⁶⁷ Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1/75.

¹⁶⁸ Şükrî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 147.

Âlûsî, *el-Ecvibetu 'l-'Irakiyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhûriyye* ve *Neşvetu 'ş-Şemûl* gibi bazı eserlerinde padişahı ve vezirleri zaman zaman abartılı bir şekilde methettiği şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır.¹⁶⁹ Yine az da olsa bazı eserlerinde kendisine yakışmayan sözler söylemiştir. Mesela kendisine hased eden kişilerle ilgili *Makâmât* adlı eserinde onlarla ilgili şöyle bir benzetme yapmıştır.

فلما راو انهم بذلك لم يصلوا الى بشيء من الضرر، وانهم في مايفعلون اشبه شيء بكلاب تنبح القمر

“Onlar, bana bununla bir zarar veremediklerini ve aya doğru havlayan köpeklerle benzediklerini görünce...”¹⁷⁰ Bu noktada da bir eleştiriye maruz kaldığını söyleyebiliriz.¹⁷¹ Neticede kendisi de bir insan! Üzülür, sevinir, etkilenir ve bazen hatalı sözler de söyleyebilir. Dolayısıyla hayatı boyunca hiçbir hata yapmadığını iddia etmek doğru olmaz.

İlmî Kişiliği

Bağdat Müftülüğü, Mercaniye Vakfı yöneticiliği -ki vâkıfın (vakfeden kişi) vasiyeti Bağdat'ın en âlim kişisine vermek şeklindedir- özelde *Rûhu 'l-Me'ânî* tefsiri, genelde de bütün eserleri onun ilmî seviyesini anlatan delillerdir.

Haşiyet'u İbn 'Abidin eserinin yazarı İbn Abidin, bir önceki dönem Bağdat Müftüsü büyük âlim Abdullah Cemil, Muhammed Sait Efendi ve Allame Muhammed Faydî ez-Zehâvî gibi ünlü âlimler, Âlûsî'nin büyük bir âlim olduğuna şahadet ederler. Bu âlimlerle olan ilmî mektubatları meşhur ve tedvin edilmiştir. Çok büyük bir âlim olduğu için onun döneminde yaşayan âlim, edebiyatçı, yazar ve vezirler tarafından, *Iraklı Âlimlerin Şeyhi*, ittifakla *Bütün İlimlerde Eşsiz, Âyetullah el-Kübra, Nadiretu 'z-Zaman Beyan İlminin Denizi, Arapçanın Sîbeveyhi'si, Zamanın Sa'd'ı* (Sa'düddin et-Teftâzânî), *Müfessirlerin Sonuncusu, Fahru'l-İslam* ve *İnsanlığın Müftüsü* gibi lakaplarla anılmıştır.¹⁷²

Özetle; Âlûsî, küçük yaşından itibaren ilimle meşgul olmuştur. Güçlü hafızası ve çok büyük gayretiyle ilmî sahada önemli bir yol kat etmiştir. Mahmud Şükrî'nin,

¹⁶⁹ Âlûsî, *el-Ecvibetu 'l-'Irakiyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhûriyye* (Bağdat: Matb'atü'l-Hâmidîyye, 1884), 4; a.mlf. *Süfretü 'z-Zâd li Sefereti'l-cihâd*, thk. Abdulaziz bin Nasır el-Celîl (b.y. y.y.: 1272 h.), 2.

¹⁷⁰ Âlûsî, *Makâmât*, 31.

¹⁷¹ Âlûsî, *Makâmât*, 31; Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 80.

¹⁷² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/301; Abdulhamîd, *el-İmamu 'l-Âlûsî*, 83, 84.

“Onun ilim ve araştırmaya olan rağbeti, yaşama olan bağlılığından daha fazlaydı.¹⁷³ Zaten temiz kişiliği, ilme olan rağbeti sanki ilmin gölgesinde gölgelenmek üzere yaratılmıştı.” şeklindeki sözleri, bunu desteklemektedir.¹⁷⁴ Gündüzleri öğretim ve fetva ile vaktini geçirip, geceleri eser yazardı. Âlûsî ilim öğrenmeye olan gayreti yanında ilim öğretimine de çok önem verirdi. İlminin sadakasını verdiği gibi öğrencileriyle yiyeceğini ve giyeceğini de paylaşan çok cömert biriydi.¹⁷⁵

Âlûsî tefsir, hadis, fıkıh, usûl bilgisi, mantık ve kelâm alanlarında icazetler almıştır.¹⁷⁶ Arif Hikmet başta olmak üzere asrının ilim adamları tarafından övgü dolu sözlere mazhar olmuştur. Vezir Ali Rıza Paşa'nın “Şâyet bu şahıs İstanbul'da olsa, şüphesiz Şeyhu'l-İslam olurdu.” sözü de kendisi hakkında söylenmiş övgü dolu sözler arasında yer almaktadır.¹⁷⁷ Bağdat Üniversitesi Arap dili bölümü öğretim üyelerinden Mustafa Cevad, Âlûsî'nin *Keşfu't-Turra a'ni'l-Ğurra* adlı eserinden bahsederken, onun, Arap dilinin yeniden canlanma hareketinin öncüsü, bu dönemde ilk eser yazan kişi olduğunu savunur.¹⁷⁸ Selef-i Sâlihîn yolu üzere, Sünni akideye mensuptur. Eserlerinde bu akideye karşıt olan görüşleri eleştirir.¹⁷⁹ Kendi çocuklarına daima selef yolunu tavsiye ederdi.¹⁸⁰

Şafîî fikhının yanında, Hanefî fikhına dair derin bilgisinden ötürü Bağdat'ta Hanefî Müftülüğü yapmıştır.¹⁸¹ Kendisini Ashabü't-Tercih¹⁸² makamında bir müçtehit olarak görmüştür.¹⁸³ Âlûsî'nin tasavvufi yönü de vardır. Şeyh Halid Nakşibendi'den tasavvuf dersi almıştır.¹⁸⁴ Tâat ibadet ve istiğfara çok düşkün; kul hakkına dikkat eder,

¹⁷³ Şükrî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 134.

¹⁷⁴ Âlûsî, *Makâmât*, 24.

¹⁷⁵ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 71; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 353.

¹⁷⁶ Âlûsî, *Makâmât*, 5-19; 276-297.

¹⁷⁷ Âlûsî, *Ğarâib*, 23.

¹⁷⁸ Mustafa Cevad, *el-Mebahisi'l-Lüğaviyye fi'l-Irak* (Kahire: ed-Dirasatü'l-Arabiyye, Matba'atu Lecneti'l-Beyânî'l-'Arabî, ts.), 51.

¹⁷⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/356.

¹⁸⁰ Âlûsî, *Makâmât*, 3-4.

¹⁸¹ Âlûsî, *Ğarâib*, 25; 'Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 28; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/301.

¹⁸² Müçtehidlerin delillerini değerlendirerek aynı mesele hakkında farklı tercih yapma güne sahip kişi. Bkz. M. Esat Kılıçer, “Ashâbü't-Tercih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Aralık 2020).

¹⁸³ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 294-296.

¹⁸⁴ Âlûsî, *Ğarâib*, 18.

hutbeleri çok tesirliydi maalesef çoğu korunamamıştır.¹⁸⁵ Keza bir kısım eserleri de günümüze ulaşmamıştır.¹⁸⁶

2. Âlûsî'nin Eserleri

Âlûsî hem ilim hem de edebiyat alanında çeşitli konularda 23 kadar eser bırakmıştır, bir kısmı kısa risaleler halinde olduğu gibi 12 cildi bulan ve *Rûhu'l-Me'ânî* ismini verdiği tefsiri gibi büyük mecmualar da bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilerine çeşitli fikhî konularda fetvalar da vermiştir. Fikhî görüşleri tefsirine de yansımıştır. Ahkâm âyetlerini tefsir ederken, mezheb taassubu yapmadan, fikh ülemasının delil ve görüşlerini açıklamıştır.¹⁸⁷ Âlûsî'nin eserlerini ilmî ve edebî olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür.

2.1. Rûhu'l-Me'ânî

a-Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsir'il-Kur'ânî'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî: Bu eser Âlûsî'nin en değerli eseridir denilebilir. Eseri on altı yılda tamamlamıştır. Dokuz cilt halinde Bulak,¹⁸⁸ on iki cilt halinde Kahire ve on beş cilt (otuz cüz) halinde Beyrut'ta basılmıştır.¹⁸⁹ Bağdat İmam A'zam İslami İlimler Fakültesinin tahkik ettiği, elimizdeki baskısı ise 30 cildir.¹⁹⁰

Âlûsî, eserinde genel mânada takip ettiği yöntemde, Kur'an'ın Kur'an ve sünnetle tefsirini esas almış. Nüzûl sebeplerine dikkat çekmiş, sûreler ve âyetler arasındaki irtibatı göstermeye çalışmıştır. Kırâatlerden yoğun bir şekilde yararlanmış,

¹⁸⁵ Şükrî, *el-Misk'ül-ezfar*, 136-139.

¹⁸⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/302.

¹⁸⁷ Dağdeviren, *Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî*, 359.

¹⁸⁸ Mısır'da matbaasıyla ünlü tarihi bir şehir. Bkz. Cengiz Kallek, "Bulak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2021).

¹⁸⁹ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim19.02.2021).

¹⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsir'il-Kur'ânî'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Mahir Habbûş, vd. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dimaşk, 2015/1436, Bağdat İmam'Azam Fakültesinden bir heyet tahkik etmiştir.

kırâat farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan farklı anlamları tespit etmeye çalışırken kırâatlar arasında tercih yapacak deliller serdetmiştir. Belagât açısından âyetleri değerlendirmiş, nahiv ve istikak ilimlerinden istifade etmeye çalışmıştır. Bazı tefsircilerin *Rûhu'l-Me'ânî*'yi işarî tefsir saymalarına sebep olacak kadar birçok yerde işarî tefsiri de konu edinmiştir.

Tefsirine daha detaylı bir bakışla baktığımızda; tahkik eden, derinlemesine Kur'ân-ı Kerim'i anlamaya çalışan, özellikle âyetleri belagât açısından değerlendirirken Kur'ân'ın i'caz boyutunu ele alan, son dönem müfessirlerin (müteahhirin) yolunu takip etmiştir diyebiliriz.

Ebu's-Suûd, tefsirinde iki yöntem arasındaki farka dikkat çekerek şöyle der:

Mütakaddimîn ilk dönem müfessirler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kendilerine ulaştığı gibi geniş olarak mânâyı anlatmak, maksadı ifade etmek, üzerine terettüb edilen hükümleri açıklamak gibi kısmen sade bir tefsir ile yetinmişlerdir.

Muteahhirîn yani son dönem müfessirler, yukarıda zikrettiklerimizin yanında, aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in özellikleri üzerine, i'caz boyutu anlaşılsın, diğer kitaplardan farkı ortaya çıksın diye derinlemesine ilmî çalışma yaparlar.¹⁹¹

Müteahhirîn dönemin en önemli temsilcileri, *el-Keşşâf* isimli eseriyle, Zemahşerî ve *Envârü't-Tenzîl* isimli eseriyle İmam Beyzâvî'dir.¹⁹²

Âlûsî, tefsirinde büyük oranda bu iki tefsiri ve onların yolunu takip eden Ebu's-Suûd tefsirini esas alır. Bu hususu tefsirin önsözünde açıkça şöyle ifade ediyor: "Sürekli, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin yazdıkları gibi değerli ve faydalı bilgiler içeren bir tefsir yazmak istiyordum."

Genel olarak tefsirdeki yöntemi şöyledir: Her sûrenin başında o sûrenin Mekkî ve Medenî olduğunu belirtir daha sonra âyet sayılarını, âyetlerin sûreyle ve önceki sûre ile olan irtibatına da değindikten sonra âyetlerin tefsirine, kelime kelime başlar; cümle cümle devam eder. Daha sonra bununla ilgili değişik görüşleri aktarır. Mesela şöyle der: Bazı muhakkikler şöyle dediler veya falan müfessir şöyle dedi veya bazıları bu tefsir yöntemini caiz gördüler veya falan kişi caiz gördü. Bazen de

¹⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/6.

¹⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/7.

naklettiği görüşlere katılmadığını, *وتكلفه فلان في توجيه الآية*, “*falan kişi âyeti zorlama bir yorumla şu şekilde anlamaya çalıştı.*” şeklinde ifade ediyor. Müfessirlerin görüşlerini aktarırken, bir kısmını destekler, bir kısmına muhalefet eder, bir kısmını zayıf görüş olarak görür, bir kısmını müşkil olarak değerlendirirken tercih ettiği düşüncüyü “Bu tercih edilir, bu görüş güzel bir görüştür.” gibi; tercih etmediği düşüncüyü de “Bu, uzak bir ihtimaldir.” gibi ifadelerle, fikrini beyan ediyor.

Bazen görüşün zayıf olduğunu açıkça söyleme gereği duymaz. Kullandığı ifade ile düşüncenin zayıflığına işaret eder. Örnek olarak *وهو كما ترى* “işte bu -görüş- gördüğün gibidir.”¹⁹³ *وفيه بعد* “Uzak bir ihtimaldir.” *لا يخفى* “Bu görüşün anlaşılabilir bir görüş olduğu, anlaşılabilir değildir.”¹⁹⁴ *وهو على طرف الثمام* “Reddedilmesi kolay, dayanak olarak kabul edilen bir görüş değildir.”¹⁹⁵

Bu arada bütün bunları söylerken; tefsiri yapılan cümle veya kelime ile ilgili olarak, nahiv, irab, tefsir ilmi ve mâna gibi birçok açıdan değerlendirme yapar. Tefsiri yapılan âyet bir hüküm içeriyorsa, mezheb taassubuna meyiletmeden, bütün mezhep imamlarının görüşlerini aktarıyor. Bazen çok daha geniş dairede değerlendiriyor. Örnek:

ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله

“*İnsanlardan öylesi vardır ki, bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve o yolu eğlenceye almak için eğlencelik, asılsız ve faydasız sözleri satın alır.*”¹⁹⁶ Bu âyetin tefsirinde müzik aletleri çalmanın ve şarkı söylemenin veya dinlemenin hükmü ile ilgili konuyu o kadar geniş bir çerçevede ele alıyor ki sadece bu, başlı başına küçük bir risale olabilir, dedirtiyor.¹⁹⁷

Beyân ve Me’ânî ilminden çok geniş bir şekilde yararlanıyor. Âyeti tefsir ederken belâğât açısından çokça değerlendirmelerine rastlıyoruz. Mecâz, teşbih, isti’âre ve kinâyenin yan ısıra, belâğâtla ilgili kavramların çokça kullanıldığını

¹⁹³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 22/173.

¹⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/136.

¹⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/14.

¹⁹⁶ Lokmân, 31/6.

¹⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 21/14-19.

görüyoruz. İstihdam, terşîh, tetmim,¹⁹⁸ îğâl,¹⁹⁹ idmâc ve benzer mustalahatı da ilave edelim.

Zamir yerine zahir isim kullanılmasının hikmetine değiniyor.

... فباءوا بغضب على غضب وللکافرين عذاب مهين

“Bu yüzden gazap üstüne gazaba uğradılar. İnkâr edenlere alçaltıcı bir azap vardır.”²⁰⁰ “İnkâr” fiillerine vurgu yapar.²⁰¹ Bu eylemin cezaya sebep olduğuna dikkat çekmek için âyetle *ولهم* zamiri yerine zahir isim *وللکافرين* kullanılmıştır.

Müellif, Harf-ı cer ile mecrûn'un, sarîh mef'ûl'e takdim edilmiş olması, hasr yani pekiştirme ifade eder. Böylece cümlelerin manası “Sadece Allah'ın hükmüne, başkasına değil.” şeklinde olur.²⁰³

Nisâ sûresinde benzer bir şekilde bir takdim söz konusu, *فإذا دفعتم إليهم أموالهم* “Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman”²⁰⁴ *إليهم* zamirinin kendilerine rac'i olduğu yani zaminin kendilerini ifade ettiği kişilere (yetimlere) ihtimam göstermek için *اموالهم* kelimesine takdim edilmiştir.²⁰⁵

Âyetlerde kullanılan ince üsluba dikkat çekmeye çalışıyor. Söz gelimi mazî ve müstakbel fiillerinin bir arada zikredilmesinin hikmetine dikkat çekiyor.

يوم تشهد عليهم السنتهم وإيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون

¹⁹⁸ Bir sözde anlamı ya da vezni tamamlayıcı kısım getirmek anlamında meânî terimidir. Tetmîm yoluyla itnâb. Kazvînî'den önceki belâgat âlimleri tetmîm ile tekmîli eş anlamlı kabul etmişler ve bunu “bir sözde anlamı veya ifadeyi güzelleştiren tamamlayıcı bir kısmın zikredilmesi” şeklinde tanımlamışlardır. Bkz. İsmail Durmuş, “İtnâb-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 29 Temmuz 2021).

¹⁹⁹ İğâl yoluyla yapılan itnâb. Sözlükte “bir yerin en uç ve en uzak noktasına ulaşmak” anlamına gelen îğâl, edebî bir sanat olarak anlamın tamam olmasından sonra beytin muhtevasını pekiştirmek veya güzelleştirmek, açıklamak veya abartı sağlamak gibi bir yarar için beytin sonunda ek bir kaydın getirilmesidir. Bkz. İsmail Durmuş, “İtnâb-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 29 Nisan 2021).

²⁰⁰ el-Bakara, 2/90.

²⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/311, 312.

²⁰² Âl-i İmrân, 3/109.

²⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/381.

²⁰⁴ en-Nisâ, 4/6.

²⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/320.

“İşlemiş oldukları günahattan dolayı dillerinin, ellerinin ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik edecekleri günde onlara çok büyük bir azap vardır.”²⁰⁶ Âyette sözü edilen iftiracıların (mâsum kadınlara, iffetle ilgili iftara edenler), dünyada iken söz konusu eylemi sürekli yaptıkları hususuna dikkat çekmek için müstakbel ve mazî fiiller, bir arada zikredilmiştir.²⁰⁷

ليكفر الله عنهم اسوا الذي عملوا ويجزيهم اجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون

“Allah, işlediklerinin en kötüsünü örtmek ve onlara yaptıklarının en güzeli ile karşılık vermek için (onları böyle mükâfatlandırdı)”²⁰⁸ Söz konusu kişilerin, salih amelleri sürekli yaptıkları hususunu vurgulamak için mazî عملوا ve müstakbel يعملون kiplerinin bir arada getirildiğini görüyoruz.²⁰⁹ Müellif, âyetlerde kullanılan üsluptaki hikmete dikkat çekiyor. والله عزيز ذو انتقام “Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.”²¹⁰ ذوانتقام terkibi, منتقم ifadesinden daha etkilidir, zira Araplar سيف صاحب منتقم terkibini savaşta “Çok kişiyi öldüren cesur kişiler.” için kullanırlar. Dolayısıyla منتقم ile ذوانتقام aynı mânayı ifade ediyormuş gibi görünseler bile aslında kullanılan üslupla farklı ve pekiştirilmiş bir mâna kastedildiğini görebiliyoruz der.²¹¹

Başka bir açıdan musannif, hadislerden çok yararlandığını görüyoruz. Bu, onun rivâyet tefsirine ehemmiyet verdiği delâlet ediyor, rivâyetler konusunda genelde imam Suyûtî’nin *ed-Durru’l-Mensûr* eserinden istifade ettiğini söyleyebiliriz. Farklı kırâatlar tefsirini etkilemiştir, sadece mütevatir kırâatlarla yetinmemiş bu konuda oldukça cömert davranmıştır. Burada genellikle Ebû Hayyân’ı örnek aldığını ifade etmek gerekir. Öyle ki Âlûsî; tefsirinde, Ebû Hayyân’ın *el-Bahr* isimli eserinden daha fazla kırâatlara yer vermiştir demek yanlış olmaz.²¹²

Âlûsî tefsirinde azımsanmayacak derecede işarî tefsire yer veriyor. Bir grup âyeti tefsir ettikten, âyetlerin zâhirî mânalarını açıkladıktan sonra batınî mânaya yani işarî tefsire değiniyor. Bu sebeple *Rûhu’l-Me’ânî* tefsirini, işarî tefsir sayanlar bile olmuştur. Fakat İmam Zehebî’nin de dediği gibi Âlûsî’nin tefsirini işarî tefsirlerden

²⁰⁶ en-Nûr, 24/24.

²⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 18/285, 286.

²⁰⁸ ez-Zümer, 39/35.

²⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 23/438.

²¹⁰ Âl-i İmrân, 3/4.

²¹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 4/17.

²¹² Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 184.

saymak doğru olmaz. Zira kendisi zahirî olarak âyetleri bütün boyutlarıyla açıklamadan, işarî tefsire geçmiyor.²¹³ Aslında aynı sebeple imam Nisâburî'nin tefsirini de işarî tefsir olarak değerlendirmişler.²¹⁴ *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirini, dirâyet tefsiri olarak addetmek doğru olur.²¹⁵ Çünkü buradaki işarî tefsirler, tali yani zahirî olarak tefsir yapıldıktan sonra, ikincil olarak başvurulmuş bir husustur. Ömer Nasuhi Bilmen ise Âlûsî'nin tefsirini hem rivâyet hem dirâyet tefsirlerini mezceden bir tefsir olarak görür. Hatta rivâyete dirâyetten daha fazla yer verdiğini savunur.²¹⁶

Âlûsî, her fırsatta akaid konularına giriyor “Halku'l-Kur'ân” konusundaki açıklamaları buna örnek olarak söyleyebiliriz.

Astronomi ve felsefe âlimlerinin düşüncelerini de aktarır. Kimi zaman bir kısmının yanlış olduğunu delillerle çürütmeye çalışır.²¹⁷ Bu alanda da iddialı olduğu söylenebilir.²¹⁸ Fakat bu gibi yerlerde gereksiz bir şekilde kitabı uzattığı için eleştirilmiştir.

والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم

“Ay için de birtakım menziller (yörüngeler) tayin ettik. Nihayet o, eğri hurma dalı gibi (hilâl) olur da geri döner.”²¹⁹ Ayın semadaki uğrak yerleri, yörüngeler ve evrelerle ilgili, uzun yorumlar yapar bu menzillerin isimlerini tek tek yazar. Mesela 1. Şeretandır, burada iki yıldızdan oluşan bir küme var. 2. Butayn, üç yıldızdan oluşan küme. 3. Süreyyâ, pervane şeklinde altı yıldızdan meydana gelen açık bir kümedir. 4. Deberan, Süreyya yıldızından sonra geldiği için bu ismi almıştır. 5. Hek'a, yıldızlar kümesi (üç yıldız). 6. Hen'a iki yıldızlı küme, 7. Zira' iki yıldızdan oluşur. 8. Nesre, 9. Tarf, 10. Cebhe, 11. Zübre, 12. Sarfe, 13. Avva, 14. Simâk, 15. Gafir, 16. Zubânâ, 17. İklîl, 18. Kalb, 19. Şevle, 20. Neâim, 21. Belde, 22. Sa'düzzâbih, 23. Sa'dübüla', 24. Sa'düssüud, 25. Sa'dül'ahbiye, 26. Fer'uddelvil, 27. Fer'ul-Muahhar, 28. Reşa şeklinde isimlerini, buradaki yıldız takımlarını ve bunlarla ilgili birtakım bilgiler veriyor. Daha

²¹³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/308.

²¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/10.

²¹⁵ Zehebî *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/308.

²¹⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018), 2/372.

²¹⁷ Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 2/373.

²¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/10.

²¹⁹ Yâsin, 36/39.

sonra bunlarla ilgili yanlış inanışlara değinir ve bu inanışların bir kısmının küfre götüreceğini ilave eder.²²⁰

Başka bir âyetin tefsirinde, *الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن* “Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır.”²²¹ Farklı görüşleri aktardıktan sonra, eski ve yeni astronomi bilginlerinin aktardıkları bilgilerde olduğu gibi; semavat ve yerküre ile ilgili rivâyetlerde de sıkıntılar var. Şu ilkeyi de hatırlatıyor: *Naklî delil ile aklî delil çatıştığına, mümkün mertebe nakli delili tevil etmeye çalışırız.*²²²

Bidat ehline sayılamayacak kadar çok tenkitlerde bulunur. Neredeyse her âyette Mu'tezile ve benzeri bidat ehli fırkaların görüşlerini çürütmeye çalışıyor. Bu arada birçok yerde sahabeye dil uzatanları eleştiriyor ve sahabeyi hararetle savunuyor. Ehl-i kitabın görüşlerini çürüttüğü birçok örneği de ilave etmek gerekir.

İsimlendirmeye gelince, tefsirinin isim babası kendisi değildir. Şöyle diyor Âlûsî, “Uzun süre tefsirime nasıl bir isim vereyim diye düşünüyordum. Nitekim karar veremedim, bir gün durumu Ali Rıza Paşa'ya arz etmeye karar verdim, kendisine dedim ki tefsirime nasıl bir isim vereyim, ne dersin? Ali Rıza Paşa, hiç düşünmeden *Rûhu'l-Me'ânî* uygun olur dedi.” Âlûsî, “Ne güzel isim!” diyerek bu ismi çok beğendiğini ifade ediyor.²²³

Tefsirini Diğer Tefsirlerden Ayıran Özellikler

Rûhu'l-Me'ânî tefsirinin diğer tefsirlerden birçok açıdan temayuz ettiğini söyleyebiliriz.

Rûhu'l-Me'ânî tefsiri, ansiklopedik bir tefsirdir.²²⁴ Kendinden önceki tefsir âlimlerinin çoğunun görüşlerini bir şekilde cem etmeyi başarmış bunu yaparken özgürce bazı görüşleri tenkit etmekten veya bazılarını diğerine tercih etmekten çekinmemiştir.

²²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/336-346.

²²¹ el-Talâk, 65/12.

²²² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 27 /228-233.

²²³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/11.

²²⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/308; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/12.

Müellif birçok ibareyi okuyucuyu usandırmadan anlaşılabilir bir şekilde özetlemeyi başarıyor. Başkası bu kadar yoğun görüş ve bilgileri aktarsaydı bu kitabın iki misli daha sayfaya ihtiyacı olurdu demekten kendimizi alamıyoruz.²²⁵

Örneğin *Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin...*²²⁶ “وَكَلَّا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا” âyetini tefsir ederken şöyle bir ifade kullanıyor.

وحيث ظرف مكان مبهم لازم للظرفية واعرابها لغة بني فقعس ولا تكون ظرف زمان خلافا لأخفش ولا يجزم بها دون "ما" خلافا للفراء ولا تضاف للمفرد خلافا للكسائي ولا يقال زيد حيث عمر خلاف الكوفيين ويعتقد أبو علي أخذها الحركات الثلاث مع الياء ويقال حايث على قلة وهي هنا متعلقة بكلا والمراد بها العموم لقرينه المقام وعدم المرجح أي أي مكان من الجنة شئتما

“*Haysu*” kelimesi mübhem zarf-ı mekandır, *beni Fak’as ise mu’rab olduğunu iddia ederler. Ahfeş’in iddia ettiği gibi zarf-ı zaman değildir. Ferrâ’nın savunduğu gibi “ma” olmadan cezm edatı görevini görmez. Kisâî’nin aksine müfrede izafe olmaz (sürekli cümleye izafe olur). Kûfî’lerin savunduğu gibi عمر حيث şeklinde bir terkiib caiz olmaz. حيث kelimesi, sonuna üç illet harfi olan “elif” “vav” ve “ya” getirilebilir, her üç durumda da son harfini üç hareke ile okumak mümkündür. حيث şeklinde okumak yaygın değildir. حيث kelimesi وكلا fiiline taalluk edip makam karinesi ve hilafını destekleyen bir delil bulunmadığından ötürü, Burada ondan amaç genelliktir. Yani cennetten dilediğiniz yerden (yiyiniz)*²²⁷

Bu kadar bilgiyi dört satıra sığdırmak elbette büyük bir kabiliyet ister حيث kelimesinin ‘irâbı ile ilgili olarak âlimlerin farklı görüşlerini ve bu konudaki bilgileri aktarırken aynı zamanda yedi şekilde okunabileceğini bir cümle ile anlatıyor. Keza makam karînesinden, bir de karşıt görüşü tercih etmeyi gerektirecek bir sebep olmadığından حيث kelimesinin umûm ifade ettiğini de ilave ediyor. Böylece حيث kelimesinden, “mekân olarak, cennetin neresine giderseniz gidin oradan yemek konusunda serbestsiniz.” manasını delillerle ve bu kadar özlü bir ifade ile anlatıyor.

²²⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 1/12.

²²⁶ el-Bakara, 2/35.

²²⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 1/121.

Başka bir örnek verelim.

اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا

“O gün cennetliklere kalınacak yerlerin en iyisi, dinlenme yerlerinin en güzeli bahşedilmiş olacaktır.”²²⁸

المكان الذي يستقر فيه في أكثر الاوقات للتجالس والتحدث, kelimesini المستقر “genelde karşılıklı oturup konuşmak için kişilerin zaman geçirdiği yerdir.” Şeklinde açıklarken;

المكان الذي يؤوى اليه للاسترواح الى الازواج والتمتع بمغازلتهم ise kelimesini مقيلا “...eşleri ile duygusal beraberlik yaşayarak, istirahat ettiği, rahat bir nefes almak için sığındığı mekandır” şeklinde tarif ettikten sonra şöyle diyor:

هذا وتفسير المستقر والمقبل بالمكان حسب ما سمعته هو المشهور وهو أحد احتمالات تسعة، وذلك انهم جوزوا ان يكون كلاهما اسم مكان او اسم زمان او مصدرا وان يكون الاول اسم مكان والثاني اسم زمان او مصدر وان يكون الاول اسم زمان والثاني اسم مكان او مصدرا وان يكون الاول مصدرا والثاني اسم مكان او اسم زمان

Görüldüğü gibi çok veciz bir şekilde cennet ehlinin yaşayacakları “güzel mekânlar” ile ilgili dokuz ayrı şekilde mâna vermek mümkündür dedikten sonra sözü şöyle bağlıyor.

وما شئت تخيل في خيرية زمان اصحاب الجنة واحسنيته وكذا في خيرية استقرارهم واحسنية استراحتهم يومئذ

“Cennet ehli ile ilgili, en hayırlı ve en güzel zaman; aynı şekilde istirahat edecekleri en güzel mekân, vakit geçirecekleri en hayırlı mekân konusunda, dilediğini hayal et!”

Bu kadar bilgiyi böyle veciz, kelime isrâfı yapmadan aktarmak büyük bir kabiliyettir diye düşünüyoruz.²²⁹

“يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين

Ey Peygamber! Sana ve sana uyan müminlere Allah yeter.” âyetiyle²³⁰ alakalı olarak Zeccâc, الضحاك السيف المهند “Sana ve Dahhâk’a muhanned kılıcı (Hint çeliğinden yapılmış kılıç) yeterlidir.” örneğinde olduğu gibi “men” kelimesi ‘irâb bakımından mef’ûlün ma’ahu’dur, der.

²²⁸ el-Furkân, 5/24.

²²⁹ Âlûsî, Rûhu ’l-Me ’ânî, 19/21.

²³⁰ el-Enfâl, 8/64.

Ebû Hayyân ise Sîbeveyhi'nin görüşüne aykırı olacağından hareketle bu görüşe karşı çıkar. Âlûsî der ki: İbn Teymiyye, Ebû Hayyân'a şiirsel bir cevap göndermişti. Ebû Hayyân, Sîbeveyhi'nin görüşüne aykırı olduğundan şiirindeki bazı yanlışlara dikkat çekince İbn Teymiyye: "Sîbeveyhi, Nahiv ilminin peygamberi değil ki ona ittiba etmek vacip olsun."²³¹ Bu diyalogu naklederek Ebû Hayyân'a ince bir mesaj gönderiyor.

وقال الفراء إنه يقدّر نصبه على موضع الكاف أيضاً واختاره ابن عطية وردّه السفاقي بأن
إضافته حقيقة لا لفظية فلا محل له اللهم الا ان يكون من عطف التوهم

"...İbn 'Atiyye'nin de savunduğu gibi Ferrâ, 'men' kelimesini "kef" harfinin mahalline atfederek mansûb olur der. es-Sefâkûsî²³² burada izafenin lafzi değil hakiki olması sebebiyle i'raktan mahalli olmaz diyerek karşı çıkar. Ancak 'atf-ı tevehhüm' (lafza değil manaya atfetmek) olursa o başka..."²³³ Dikkat edilirse burada nahiv alimlerinin bir kelime ile ilgili birçok farklı görüşünü aktarırken, olabildiğince anlaşılır bir üslupla özet ve veciz bir ibare kullanıyor.

Bu tefsir, aynı zamanda farklı görüşleri karşılaştırarak, inceleme ve üzerlerine çalışma yapma imkânı da veriyor. Bir müfessirin düşüncesini aktardıktan sonra ona muhalif olan görüşü alır ve arada bir tercih yaparken bunu delillendirerek yapar. Bir söz, bir düşünce veya bir mezhebin görüşünü aktardıktan sonra "...buna şu şekilde itiraz edildi" derken "o itiraza da şu şekilde bir itiraz yapılır" diyerek farklı görüşleri karşılaştırır, bu arada okuyucu adeta kendini bilimsel bir münazarada, farklı düşüncelerin aktarılıp doğrusunun bulunmaya çalışıldığı bir ortamda hayal edeceği bir bakış açısı sağlamaya, böylece meselelere daha geniş bir perspektiften bakmaya, okuyucunun ufkunu açmaya çalışır. Bir örnek ile açıklayalım: اذ قال يوسف
منصوب بإضمار اذكر بناء على تصرفها وذكر الوقت كناية مع ذكر ما حدث فيه
"Hani Yusuf babasına demişti ki..." âyetinin tefsirinde şu görüşleri karşılaştırarak aktarıyor,

²³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/13; 10/179.

²³² Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sefâkûsî (ö. 742/1342) tefsir ve nahiv âlimi *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'ânî'l-mecîd* eserinin müellifi, Bkz. Tayyar Altıkulaç, "Sefâkûsî- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Erişim 27 Şubat 2021).

²³³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/179.

“iz” kelimesi , mutasarrıf bir zarf olarak mukadder olan اذكر fiilinin mefulüdür. Çünkü “iz” mutasarrıf (hem zarf hem camid isim olarak kullanılır) bir zarftır. “Vakt”in kendisini ifade ederek (“iz” kelimesini, اذكر fiiline mef’ûl yaparak) kinâye sanatına dikkat çekerek “zaman” ifadesiyle zamanın içerisinde vukû bulan hadise ifade edilmiştir der.²³⁴

“Yusuf babasına söylediği zamanı hatırlat.” derken, aslında o zamanın içerisinde vukû bulan olayı anlat demek istiyor. Devamında diyor ki;

وحكى مكي أن العامل في (إذ) الغافلين. وقال ابن عطية: يجوز أن يكون العامل فيها (نقص)، وروي ذلك عن الزجاج على معنى نقص عليك الحال (إذ) إلخ... وهي للوقت المطلق المجرد عن اعتبار الماضي، وفي كلا الوجهين ما فيه. واستظهر أبو حيان بقاءها على معناها الأصلي وأن العامل فيها (قال يا بني) كما تقول: إذ قام زيد قام عمرو، ولا يخلو عن بعد، وجوز الزمخشري كونها بدلا من (أحسن القصص) على تقدير جعله مفعولا به وهو بدل اشتمال، وأورد أنه إذا كان بدلا من المفعول يكون الوقت مقصودا ولا معنى له، وأجيب بأن المراد لازمه وهو اقتصاص قول يوسف عليه السلام، فإن اقتصاص وقت القول ملزوم لاقتصاص القول واعتراض بأنه يكون بدل بعض أو كل لا اشتمال، وأجيب بأنه إنما يلزم ما ذكر لو كان الوقت بمعنى القول، وهو إما عين المقصوص أو بعضه، أما لو بقي على معناه وجعل مقصودا باعتبار ما فيه فلا يرد الاعتراض

“El Mekkî, “iz” de amel eden, (şibh-i fiil olan) dir. Zeccâc’tan aktarıldığına göre İbn ‘Atiyye, “iz”in amili نقص fiilidir. O zaman mânası şöyle olur “...durumu sana kıssa olarak anlatıyoruz, bir zamanlar Yûsuf, babasına...” “Bu durumda “iz” geçmiş zaman zarfı değil, sadece mutlak mânada bir zaman ifade eder. Âlûsî: Bu iki görüş zayıftır. Ebû Hayyân, “Zeyd ayağa kalktığında Amr da ayağa kalktı.” cümlesinde olduğu gibi “iz” kelimesini asıl mânada değerlendirip mefulün bih olarak görür ve onun amilinin قال يا بني olduğunu söyler. Bu görüş uzak bir ihtimaldir yani zayıftır. Zemahşerî, mefulün bih olarak değerlendirsek احسن القصص terkinin bedel-i olur (bedel-i iştilal). Vaktin kendisi kıssaya konu olacağı sebebiyle yapılan itiraza, Telâzüm ilişkisi²³⁵ bağlamında cevap verilir. Yani kıssa olarak ifade edilen bedel Yusuf (a.s.) sözüdür çünkü kıssa olarak anlatılan söz lâzım; o sözün kıssa olarak

²³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/14-12/190.

²³⁵ Telâzüm, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi manasında kullanılan mantık terimidir. Telâzüm yani gereklilik ilişkisi bir şey başka bir şeyi zorunlu kılıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum ilişkisi denir. Bu iki şeyden gerektirene melzûm gerekli olana da lazım denir. Geniş bilgi için bakınız: “Telâzüm-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 25 Nisan 2021); Şeyhülislâm Zekeriyâ el-Ensârî, *Şerhu İsâgôcî fi ilmi'l- Mantık* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012), 82, 83.

anlatıldığı zaman ise melzûmdur. Bu görüşe de itiraz edilir şöyle ki; bu durumda bedelu'l-kül (bedel mutabık) veya bedel b'az olur, bedel iştimal olmaz! Bu itiraza da vakit kelimesini “söz” mânasında değerlendirdiğimizde -ki o zaman o kıssanın tamamı veya bir kısmıdır- bu itirazın mânası olabilir. Fakat vakit kelimesi asıl mânasında olup yukarıda ifade ettiğimiz gibi lâzım melzûm ilişkisi bakımından kıssaya konu olduğunu düşünürsek bu itirazın bir mânası olmaz.”²³⁶ Görüldüğü üzere okuyucu, kendini nahiv âlimlerinin bir munazarasında tahayyül edebiliyor.

Âlûsî, tefsirinde; meşhur iki tefsir mektebi olan Zemahşerî ve Ebû Hayyân'ı bir araya getiriyor.²³⁷

Zemahşerî tefsirinde i'râb belagât ve Kur'an'ın i'câz yönünü temel alırken; Ebû Hayyân ise nahiv âlimlerinin görüşleri, kırâat vecihleri gibi konuları inceleyen bir tefsir ekolüdür. Âlûsî'nin tefsirinde çoğu zaman bu iki ekolden nakiller yaptığını görüyoruz.

Rûhu'l-Me'ânî tefsirinde müellifin kendine has, zarif bir üslubunun yanında zengin bir metin görüyoruz. Edip, şair ve keskin zekâsının da bunda etkili olduğunu söylemek yanlış olmaz kanaatindeyiz. *واني اعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم “Kovulmuş şeytana karşı onu ve soyunu senin korumanı diliyorum, dedi.”*²³⁸ Âlûsî, burada bir hadisle istişhad ederken söz konusu hadisi reddeden kişiyi, çok ilginç bir üslupla tenkit ediyor.

كل بني ادم يطعن الشيطان في جنبه باصبعه حين يولد غير عيسى بن مريم

“Meryem oğlu İsâ hariç her insan doğarken şeytan, iki yandan onu parmağıyla dürtür.”

وطعن القاضي عبد الجبار باصبع فكره في هذه الاخبار بانها خبر واحد على خلاف الدليل

“Kâdî Abdulcebbar, bunlar haber-i vahid'tir diyerek fikrinin parmağı ile ta'n (dürttü) etti.” Hadiste şeytanın fiili olarak aktarılan “dürtme” eylemini, ince bir teşbih konusu yaparak Kâdî Abdulcebbar'a isnat ediyor.²³⁹

²³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/14-12/190, 191.

²³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/14, 15.

²³⁸ Âl-i İmrân, 3/36.

²³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/142.

Âlûsî, Nisâ Sûresi 23 âyeti tefsir ederken imam Suyûtî'nin “*ed-Deverânu 'l-felekî 'âlâ Ibn 'l-Kerekî*” isimi eserinde *ارضعنكم امهاتكم* و *امهاتكم اللاتي* eğer *ارضعنكم امهاتكم* *واللاتي* şeklinde olsaydı aradaki fark nasıl olurdu? Şeklinde bir sorudan söz ediyor...²⁴⁰

Daha sonra kendisi aradaki farkı şöyle anlatmaya çalışıyor: âyetin başında *ارضعنكم* geçtikten sonra, ikinci defa *امهاتكم* kelimesi tekrar edilince, bu ikincisinin sütannelerini ifade ettiğini, dolayısıyla ism-i mavsûl'un sılası olan “*ارضعنكم*” cümlesine dikkatimizi çekip, âyette tekrar olmadığına işaret ettikten sonra âyetten Şafî mezhebinin fikhî görüşü olan beş kez emzirme mânası, işareten anlaşılabilir, diyor. Sıla cümlesinin; 1. fiil cümlesi olması, 2. “nûn” zamirinin fâil olması, 3. Muhatapları ifade eden “küm” zamirinin mef'ûl olarak gelmesi, 4. bunu sıra cümlesinin bir parçası olarak getirmesi, 5. ism-i mavsûl olan “ellâtî” nin *امهاتكم* kelimesine sıfat olarak getirilmesi (ism-i mavsûl, sıra cümlesi itibarıyla, onunla beraber değerlendirilerek sıfat olur.), beş kez emzirmeye işaret ediyor. Dolayısıyla “sizi emziren” anneleriniz... Emzirme fiilinin içinde geçtiği cümle “ümmehatuküm” kelimesinin sıfatıdır. Binaenaleyh âyetin, *ارضعنكم امهاتكم* و *اللاتي* şeklinde değil de *ارضعنكم امهاتكم اللاتي* formundaki terkihi, beş kez emzirmeye işaret ediyor der.²⁴¹ İşaret yoluyla Kur'ân-ı Kerim'de bazı mesajların verildiği bilinen bir husustur. Söz gelimi Bakara sûresi 228. âyette, *ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف*, “*kadınların yükümlülükleri olduğu gibi hakları da vardır.*” ihtibâk²⁴² sanatı kullanılmış, âyeti *ولهن عليهم مثل الذي لهم عليهن*, “*Erkeklerin kadınlar üzerinde olan hakları gibi kadınların da erkekler üzerinde hakları vardır.*” şeklinde anlamak mümkündür der. Böylece edebî bir anlatımla eşler arasındaki sevgi ve hak eşitliğine işaret ediyor.²⁴³

Keza Bakara sûresi âyet 282'de *أولا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل* “yumille” (âyette, aynı fiil *يُؤْمَلُ* “fe'l-yümlil” fekku'l-idğâm yani idğâmsız biçiminde kullanılmış) fiilindeki idğâm, fâilin yani öznenin, sağır, dilsiz gibi engellilik durumuna

²⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'ânî*, 5/423.

²⁴¹ Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'ânî*, 5/423, 424.

²⁴² Bir cümle veya birden fazla cümleden oluşan terkipte; birbirine benzeyen ya da birbirine zıt olanlardan, birincide zikredilenin zıddını veya benzerini ikinciden, ikincide zikredileni de birinciden hazfetmek. Bkz. Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî 'l-Funûn ve 'l-Ulûm*, thk. Rafik el-'Acem, Ali Dahrûc ş.b.h. md. (Beyrut: Mektebetu Lubnan Naşirûn, 1996), 1/108.

²⁴³ Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'ânî*, 5/424.

işaret ediyor.²⁴⁴ Âlûsî devamla bu, işaret yoluyla olan bir tefsirdir, istidlâle konu olamaz! Süt akrabalığının muteber olabilmesi için beş kez süt emmeyi şart koşanlar, bunu sünnetle temellendiriyorlar.²⁴⁵ Nitekim iki cümle arasındaki farkı anlattıktan sonra; “âcizane, sınırlı bilgimle bu sonuca ulaştım” aradaki fark nereden kaynaklanıyor diye döneminde yaşayan bazı âlimlere sorduğunu, bazı haşiyeleri mütalaa ettiğini fakat bir sonuca ulaşmadığını, ince bir üslupla aktarıyor.

وما رايت من المروة ان امهلهم حتى ينقر في الناقر او انتظر بنات افكارهم الى ان يلد البغل
العاقور الباقر

“(Cevap veremediler.) Ben de İsrâfîl’in sura üfürmesini veya kısır katırın buzağı doğuracağı zamana kadar parlak fikirlerini beklemeyi kendime yakıştıramazdım.”²⁴⁶ Her ne kadar keskin zekânın veya şair kişiliğinin etkisi olabilir diye düşünülse de kanaatimizce bu söz biraz da kibir koktuğu için Âlûsî gibi bir âlime yakışmamıştır.

Mâide sûresi 67. âyetin tefsirinde sözü el-Himyerî’nin²⁴⁷ sahabeyi sebbeden şiirine getirir ve kendine has, biraz da sert sayılacak bir üslupla şöyle der:

“Asgari bir bilgi-birikime sahip olup o çirkin şiirin tamamını okuyan, Şia’nın burada rivâyet ettiklerine vakıf olan kimse büyük bir şaşkınlık içerisinde kalır ve onların gürültüsünün, kapı gıcırtısı veya sinek vızıltısından farksız olduğu kanaatine varır.”²⁴⁸

“...Yetimlere malarını verin...”²⁴⁹ âyetin tefsirinde şöyle der:

انها امر للأولياء بكف الكف عنها وعدم فك الفك لا كلها

“Bu âyet, yetimlere bakmakla yükümlü olan velilerine, onların mallarına ellerini uzatmamaları, mallarını yememeleri gerektiğini emreder.” Bu ilkeyi كف الكف

²⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/424, 425.

²⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5 /426.

²⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/426.

²⁴⁷ Ebû Hâşim (Ebû Âmir) Seyyid İsmâîl b. Muhammed b. Yezîd b. Rebîa b. Müferriğ el-Himyerî (ö. 173/789) 105 (723) yılında Dimaşk’ın Nu’mân köyünde doğdu. Ünlü hiciv şairi İbn Müferriğ’in (ö. 69/688) torunudur. Geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Seyyid el-Himyerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Ocak 2021).

²⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/326.

²⁴⁹ en-Nisâ, 4/2.

‘Ellerini onların malına uzatmaktan menetmek.’ عدم فك الفك ‘mallarını yemek için çenelerini açmamak.’ gibi bir üslubla dile getiriyor.²⁵⁰

Yûnus Sûresi âyet 37’de ما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله “kâne” fiilinin nakıs fiil olduğunu izah ederken وكان هنا ناقصة عند كثير من الكاملين diyerek noksanlık ve kemal kavramlarını ince bir şekilde beraber zikrederek “Ehl-i kemâl olan nahiv âlimleri, buradaki ‘kâne’ fiilinin ‘tamme’ değil, nakıs olduğunu savunurlar.” diyor.²⁵¹

Bazı görüş ve anlayışları reddederken kendine has, ilginç üslubundan örnekler:

ودون إثباته الموت الأحمر “Bunu isbat etmek kızıl ölümdür.” (Kızıl ölüm, kişinin öldürülmesi veya çok tehlikeli işlere kalkışması gibi durumlarda kullanılan deyimdir.)²⁵²

ودون اثبات ذلك وقعه الجمل وحرب صفين ... bunu isbat etmeye çalışmak, (bu konuda münazara yapmak) Sıffin ve Cemel savaşlarındaki ihtilafa benzer (Sonuç alınamaz).²⁵³

وهذا لعمرى ابعد من العيوق واعز من الكبريت الاحمر وبيض الانوق

“Ömrüme yemin olsun ki, bu görüş, Capella/el-Ayyuk (Arabacı takımyıldızından bir yıldız) yıldızından daha uzak, kırmızı yakuttan daha az ve Mısır akbaba kuşu yumurtasından daha az bulunan bir şeydir.”²⁵⁴

وهذا استنتاج للضب من الحوت “Baliadan, kertenkele doğurmasını beklemek gibi bir şeydir bu görüş.”²⁵⁵

والقول بأن أرواحهم تتعلق بالأفلاك والكواكب فتلتذ بذلك وتكتسب زيادة كمال قول هابط إلى الثرى “Şehitlerin ruhlarının gökcisimlerine, yıldızlara bağlandığı, böylece bu durumdan haz alıp kemale erdiğini iddia eden görüş, toprağa düşen bir sözdür.” Yıldızlara tutunmayı içeren bir düşünceye, bu görüş, toprağa düşen görüştür. Diyerek özgün üslubunun bir örneğini daha gösteriyor.

²⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/16; 5/270.

²⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/134.

²⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/192.

²⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/159.

²⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 5/293.

²⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 4/14.

Devamında şehidlerin durumu bundan çok yücedir onlar ölü değil, canlıdırlar ve Allah katında cennette rızıklandırılıyorlar.²⁵⁶

والقول بأن الاستغفار للمصر لا ينفع لا ينفع لأنه لا قطع بعدم نفعه إلا أن يوحى إليه عليه الصلاة والسلام بأنه لا يؤمن كأبي لهب، والقول بأن الاستغفار للمنافق إغراء له على النفاق لا نفاق له

“Günahlarda ısrar eden kişiye, istiğfar fayda vermez sözü, faydalı bir görüş değildir, iman etmeyeceği, Allah Resûlüne (s.a.v.) vahiy olarak bildirilen Ebû Leheb'in durumu gibi durumlar/kişiler hariç, kesin olarak istiğfarın fayda vermeyeceği ile ilgili bir delil yok. Münafık kişi için istiğfarda bulunmak, onu nifaka teşvik etmek, özendirmek mânâsına gelir düşüncesi, kaliteli (değerli) bir görüş değildir.”²⁵⁷

Zeccâc'ın aktardığı görüş, camdan daha zayıftır.”²⁵⁸

Nesefî'nin görüşünü, sahih haberler imha ediyor (çürütüyor).”²⁵⁹

Katâde'nin görüşü, dikenli ağaçtır. Mذهب قتاده لا آمن على الاقدام الضعيفة قتادة Zayıf ayaklara güven veremem, batabilir.”²⁶⁰

A'meş, bu konuya muhalefet eder; onun bu görüşüne ancak miyop, gözleri iyi görmeyen kişi uyar.”²⁶¹

Bakara Sûresi 83'te ثم توليتكم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون “Sonra pek azınız hariç, yüz çevirerek sözünüzden döndünüz.” âyetin tefsirinde, müstesnâ olan قليلا kelimesi, merfû' okunabilir çünkü توليت fiili, mâna bakımından (Sözünüzden döndünüz, sözünüzü yerine getirmediniz, mânasındadır.), menfî fiil hükmündedir. Dolayısıyla merfû' okunduğunda, توليت fiilinin fâili olan “تم” zamirine bedel veya te'kid olur. Âlûsî: Ebû Hayyân bu görüşü reddederken şöyle diyor: انه ليس بشيء “Bu görüş kayda değer bir şey değildir” diyor. Âlûsî de kendisini şöyle eleştiriyor وقول أبي حيان انه ليس بشيء ليس

²⁵⁶ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 5/130.

²⁵⁷ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 10/441.

²⁵⁸ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 3/256.

²⁵⁹ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 3/256.

²⁶⁰ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 3/256.

²⁶¹ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 3/145.

بشيء كما لا يخفى “Ebû Hayyân'ın bu tenkidi, kayda değer bir görüş değildir.” diye cevap veriyor.²⁶²

ووجدك ضالا فهدى âyetinin tefsirinde ince bir nükte ile Ebû Hayyân'ın görüşüne katıldığını ifade ediyor.

ورأى أبو حيان في منامه أن الكلام على حذف مضاف والمعنى ووجد رهطك ضالا فهدى بك وهو كما ترى في يقطنك

“Ebû Hayyân; rüya aleminde, “kef” zamirine muzaf olan رهط kelimesinin, mahzûf olduğunu yani âyetin takdiri ووجد رهطك olduğunu görür. Âlûsî, “Gördüğün gibi uyanırken de bu böyledir.” der.²⁶³

Âlûsî, “Onu değersiz bir pahaya, sayılı birkaç dirheme sattılar. Onlar zaten ona değer vermemişlerdi.”²⁶⁴ Âyetine ilişkin olarak müfessirlerin görüşünü aktarırken bir ara sözü, من الزاهدين cümlesine getirir ve bu terkipten önce أعني fiili mahzûftur diyenlere anlaşılması zor bir ibare ile karşı çıkışını, zayıf bir görüş olduğunu anlatır: بعضهم المحذوف أعني وأنا فيه من الزاهدين “bazıları burada mahzûf olan, أعني fiilidir der, ben buna değer vermeyenlerdenim.”²⁶⁵

Âlûsî bazen çok sert ifadelerle Mu'tezileyi eleştiriyor يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz. Umulur ki, böylece korunmuş (Allah'ın azabından kendinizi kurtarmış) olursunuz” âyetini tefsir ederken sözü, Kâdî Abdülcebbar'ın hocası olan Ebû Abdillâh el-Basrî'ye getiriyor ve ilginç bir şekilde onu tenkit ediyor.

ومن العجب أن أبا عبد الله البصري أستاذ القاضي عبد الجبار قال: إطلاق الخالق عليه تعالى محال، لأن التقدير يستدعي الفكر والحسبان، وهي مسألة خلافية بينه وبين الله تعالى القائل: “هو الخالق البارئ” ويقول الله تعالى أقول

“Ebû Abdillâh âyetin tefsirinde, الخالق sıfatını mutlak olarak Allah Teâlâ'ya isnad etmek, yaratmanın bir aşaması ile ilgili olan “takdir etmek”, tefekkür etmeyi, hesap etmeyi gerektirdiği için imkânsızdır, caiz değildir, der. Bu konu, onunla “O, yaratan,

²⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/282.

²⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 19/121.

²⁶⁴ Yûsuf, 12/20.

²⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 12/254.

yoktan var eden, şekil veren Allah'tır.”²⁶⁶ diyen Allah'la (c.c.) arasında ihtilaflı bir mevzudur, ben Allah Teâlâ'dan da yana tarafım.” der.²⁶⁷

Müellif, مظلما الليل قطعاً من الوجهم قطعاً “Sanki yüzleri, karanlık geceden parçalarla örtülmüştür.”²⁶⁸ Âyetine ilişkin ‘irâb yönünden yapılan değerlendirmeleri nakleder. Nitekim من الليل من terkindeki gecenin bir kısmını ifade eden tab’iziyye olarak geldiğini, قطعاً kelimesine bedel olduğunu, مظلما ise الليل kelimesine değil البعض hâl olduğunu savunan görüşe gelince, şöyle der:

ولا يخفى أنه وجه أغشى قطعاً من ليل التكلف والتعسف مظلماً

“Karanlık gecenin parçalarının kapladığı, zorlama bir yorum olduğu aşikârdır.”²⁶⁹

Yûnus sûresi 49. âyetin tefsirinde إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون “Her milletin bir eceli vardır. Onların eceli geldi mi ne bir an geri kalabilirler ne de öne geçebilirler.” A’râf sûresindeki âyetin aksine bu âyette, إذا جاء de “fa” harfi getirilmezken, فلا يستأخرون de “fa” getirilmiş. A’râf 34’te ise tam tersi bir durum söz konusu....إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة birincide, “fa” var ikincisinde ise “fa” harfi kullanılmamış. Bunun hikmetini şöyle anlatıyor: Bir önceki âyette inkârcıların, azabı aceleyle istedikleri mânasındaki sözlerine cevap verildiği için burada “fa” olmadan direkt olarak şart edatıyla cümleye giriş yapılmıştır. Çünkü onlar bir önceki âyette, “Eğer doğru söyleyenler iseniz, (söyleyin) bu tehdit ne zaman (gerçekleşecek)?”²⁷⁰ diyorlardı. Bu hikmeti açıkladıktan sonra, enteresan ve dikkat çekici üslubundan bir numune daha görüyoruz.

ولذلك ايه الأعراف كما لا يخفى الا على الانعام فاحفظه فانه من الانفال

“En’âm (evcil hayvalar) hariç herkesin aşına olduğu gibi A’râf sûresindeki âyet böyle değildir. Bu hususu hıfzet (anla)! Zira bu, Enfâl (ganimet)’dandır.”²⁷¹

Yûsuf Sûresi 6. âyette geçen كذلك يجتبيك ربك cümlesinin, i’râbı ile alakalı şöyle bir ifade kullanıyor.

²⁶⁶ el-Haşr, 59/24.

²⁶⁷ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 2/13.

²⁶⁸ Yûnus, 10/27.

²⁶⁹ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 11/108.

²⁷⁰ Yûnus, 10/48.

²⁷¹ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 11/166.

وقيل هنا ان الجار والمجرور خبر مبتدا محذوف اي الامر كذلك وليس الامر كذلك

“Bazıları, takdiri الامر كذلك olup, câr-mecrûr, mahzuf olan mübtedanın haberidir, derler. Âlûsî, karşı çıkışını الامر كذلك “Hayır! Durum böyle değil.” şeklinde açıklıyor.²⁷²

Bakara sûresi 71. âyetin tefsirinde, aktardığı görüşlerden birini şöyle tenkid eder.

وقيل: لم تكن من بقر الدنيا بل أنزلها الله تعالى من السماء- وهو قول هابط إلى تُخُوم الأرض

“Âyette geçen sığır, dünyadaki sığırlardan olmayıp Allah’ın (c.c) semadan indirdiği bir inektir, denilmiştir. Âlûsî, “İşte bu söz, yere çakılan bir görüştür.”²⁷³

Tefsirine Yapılan Tenkitler

Âlûsî, tarihle ilgili birtakım yanlış bilgiler aktardığı konusunda eleştiriliyor. Sözelimi, Zülkarneyn ile Büyük İskender’i aynı kişi olarak kabul ediyor. Ömer Nasuhi Bilmen, bunların iki farklı kişilik olduğunu, bu bilgisini de Kur’ân’a dayandığını ve bununla ilgili bir makale yazdığını ifade ediyor.²⁷⁴

Hiç gereği yokken okuyucuyu usandıracak detaylı bilgilere giriyor. En’âm sûresi, âyet 1’de fizik ilmi ile ilgili “ışık” ve “karanlık” kavramlarını, geçmiş fizik âlimlerinin görüşlerine değinerek uzun ve detaylı açıklamalar yapıyor. Günümüzde, bu bilgiler okuyucunun ilgisini çekmediği gibi ona bir faydası da olmaz. Hûd sûresi 7. âyetin tefsirinde “arş” ve “su” ile ilgili, hangisinin önce yaratıldığı, yaratılma aşamaları, kelâm ve felsefe ekollerinin teferruatlı görüşlerini aktarıyor. Okuyucu bu uzun tartışmalar içerisinde kaybolup asıl amacı olan âyetin tefsirine konsantre olamayabilir.²⁷⁵

Çok zengin olan bu tefsir, içerik olarak iyi bir düzenlemeye tabi tutulmuş olsaydı, okunması daha kolay olurdu şeklinde bir eleştiriyle de karşı karşıya kalıyor.²⁷⁶

²⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/209.

²⁷³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/244.

²⁷⁴ Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 2/374.

²⁷⁵ Abdulhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 355.

²⁷⁶ Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 2/374.

İbn ‘Âşûr, şeyhü’l-İslâm Muhammed bin Yusuf, âyetlere işarî tefsir yaklaşımı ve fikhî olarak kendine has bazı yorumları sebebiyle Âlûsî’nin *Rûhu’l-Me’ânî* tefsirini bırakın kaynak olarak görmeyi, onu okumayı bile tavsiye etmezdi der.²⁷⁷

Kaynakları

Muhsin Abdülhamîd, Âlûsî’nin kaynaklarını “Genel mânada İslâm’ın birikmiş ilmî mirasıdır.” şeklinde özetler. Onları şöyle sıralayabiliriz:

Abdullah bin Abbas:²⁷⁸ İbn Abbas künyesi ile şöhret bulan Abdullah, boykot yıllarında yaklaşık olarak hicretten 3 yıl önce Mekke’de doğdu. Annesi Ümmü’l-Fazl Lübâbe, Hz. Hatice’den sonra müslüman olan ilk kadınlardandır. Doğduğunda babası tarafından Hz. Peygamber’e (s.a.v.) götürülüp duasını aldığı bilinir. Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) amcasının oğlu, *Tercümanu’l Kur’ân* ve *Hibru’l-Ümme* (ümme’nin bilgini) olan İbn Abbas, Âlûsî’nin en önemli kaynağı denilebilir. Ondan nakledilen rivâyetler, sahih olduğu sürece mutlaka alır. “3563 kez ona atıf yapmıştır.”²⁷⁹

Ebû Hayyân: Şevval ayının sonlarına doğru Hicri 654 senesinde (1256) Gırnata’nın Matahşâreş köyünde doğdu. Berberî bir aileden geldiği bilinir. Lakabı Esîrüddin’dır. Çocukluk ve gençlik yılları Gırnata’da geçen Ebû Hayyân, Gırnâtî, Nahvî ve Ceyyânî nisbeleriyle de tanınır.

Kırâat-i seb‘a (yedi kırâat) konusunda çok iyi bir eğitim aldı. Bu alanda Abdülhak bin Ali el-Ensârî, Ebû Ca‘fer b. Tabbâ‘ ve Ahmed b. İbrâhim gibi meşhur üstadlardan dersler aldı. Daha sonra nahiv, dil, tefsir, hadis, usûlu’l-fıkıh ve kelâm ilimlerini, Ebu’l-Hasan el-Ubbezî, Ebû Ca‘fer Ahmed b. İbrâhim b. Zübeyr, İbn Ebu’l-Ahvas gibi dönemin alimlerinden okudu. 674 (1275) yılından itibaren talebe yetiştirmeye başladı.

677/1278 tarihinde, (farklı tarihler söyleyenler de olmuş) bir kısım hocaları ile yaşadığı anlaşmazlıklar sebebiyle Endülüs’ten huzursuz olacağını anlayıp buradan

²⁷⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tefsir ve Ricaluhu*, 169.

²⁷⁸ Muhammed b. Sa’d bin el-Basrî el-Bağdâdî İbn S’ad, *et-Tabakâtü’l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), 2/365-372.

²⁷⁹ Abdülhamîd, *el-İmamu’l-Âlûsî*, 187.

ayrılma kararı alır ve doğuya seyahat eder. Kahire, İskenderiye, Bağdat, Mekke, Medine ve Dimaşk gibi şehirlere ziyaretler yaptı. Buralarda 400'ün üzerinde âlimden ders alıp onlardan istifade etti. Daha sonra vefat edinceye kadar sürecek olan müderrislik hayatı için Kahireye yerleşti. Burada; Tâceddin es-Subkî, Selâhaddin es-Safedî, Bahâeddin bin Akîl gibi birçok âlim yetiştirdi. Hicri 745 tarihinde Mısır'da vefat etti.²⁸⁰ *el-Bahru'l-Muhît* adı tefsiri, Âlûsî'nin ikinci olarak kullandığı kaynaktır. 2380 defa atıfta bulunmuştur.²⁸¹

Zemahşerî: Ebu'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. Mekke'de Kâbe'ye mücâvir olarak yaşadığı için "Cârullah" lakabı ile anılır. Receb 467 tarihinde, Hârizm'in Zemahşer köyünde doğdu. Bağdat'a gitti, orada büyük âlimlerden ders aldı. Horasan'a defalarca seyahat etti. Gittiği her yerde oranın âlimleri ondan ders alıp kendisine öğrencilik yaptılar. Şöhreti o kadar yaygınlaştı ki "kendi asrının imamı" olarak kabul edildi.²⁸² Mekke'den döndükten sonra Hicri 538 tarihinde, Hârizm'e bağlı Cürcâniye (Ürgenç) de (Özbekistan sınırları içinde) vefat etti.²⁸³

Meşhur tefsiri *el-Keşşâf*, Âlûsî'nin üçüncü atıf yaptığı kaynaktır. Daha önce aktardığımız gibi Zemahşerî, akli önceleyen meşhur m'utezilî müfessirdir. Tefsirinde, belagâtı ön plana çıkarır ve bu alanda tek kabul edilir. İ'tizalî görüşlerine rağmen bu alanda âlimler tarafından çok büyük bir kabul görmüştür.²⁸⁴ Kur'ân-ı Kerim'in i'caz boyutu konusunda; Zemahşerî'den çok etkilenen Âlûsî, onun tefsirinden 1448 defa nakil yapmıştır.²⁸⁵

Taberî: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, 224 veya 225 tarihinde, Âmül'de doğdu. Öğrencisi kâdı İbnu'l-Kâmil, bu hususu kendisine şöyle sorar: "Doğum tarihinizle ilgili neden şüphe içerisindeyiz?" Sorusuna, "Taberistân halkı doğum tarihini seneye göre değil olaylara göre yazıyorlardı. Dolayısıyla benim doğum tarihim de o dönemde meydana gelen, bir hadiseye binaen yazıldığı ve o olay kimisine göre 224'ün sonuna doğru; kimisine göre

²⁸⁰ Muhammed bin Yûsuf bin Alî bin Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân, *Tezkiretü'n-Nuhât*, thk. Afîf Abdurrahman (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 9-21.

²⁸¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 191.

²⁸² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/362, 363.

²⁸³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/364.

²⁸⁴ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, 1/366; Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 2/48-51.

²⁸⁵ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 194-196.

225'in başında vükû bulduğunu söyledikleri için bu şekilde kayda geçmiştir” şeklinde cevap verir²⁸⁶

İbrahim bin Abdillâh Ebû İshak el-Kûfî el-Kassâr, İbrahim bin Mûsâ Ebû İshak er- Râzî el-Ferrâ', Ahmet bin Hüreyş bin ebi Ca'fer el-Kûfî gibi 52 hocadan ders aldı.²⁸⁷

Ahmet bin Mûsâ bin 'Abbas bin Mücahid et-Temimî el-Bağdadî, Taberânî diye meşhur olan Süleyman bin Ahmed bin Eyyub el-Lahmî Ebû'l-Kasım et-Taberânî, Abdullah bin U'dey bin Abdillâh el-Cürcânî el-Hafız gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi.²⁸⁸ Meşhur tefsirinin dışında, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, *Tehzibu'l-âsâr ve tafsîlü's-Sâbit 'an Resûlillâhi sallallâhu 'aleyhi ve sellem mine'l-ahbâr*, *et-Tefsîr fî me'âlimi'd-dîn*, *İhtilâfu'l-fukahâ'* gibi değişik sahalarda çok sayıda eser yazmıştır. Bunların sadece az bir kısmı (43) elimize ulaşmıştır.²⁸⁹ Taberî, 27 Şevval 310 h. tarihinde vefat etti. Bağdat'ta defnedildi.²⁹⁰

Otuz ciltlik en eski rivâyet tefsirlerinden bir tanesi olan, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Ali bin Ebi Tâlib ve Ubey bin Ka'b gibi tefsir mekteblerini bize ulaştıran büyük rivâyet tefsirlerinin önde gelenlerindendir. Bu alanda, Âlûsî'nin mühim kaynakları arasındadır. 1130 defa sebep-i nüzûl, lafızların mânası ve değişik kıraâtlar gibi farklı konularda, atıfta bulunmuştur.²⁹¹

Râzî: Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn er- Râzî, İbnu'l-Allâme Hatîbü'r-Rey Ziyâeddîn Ömer et-Teymî el-Bekrî, aslen Taberistânlıdır. Hicri 543 yılında, Rey şehrinde doğdu, 606'da Herat'ta vefat etti.²⁹²

İlk hocası babası Ziyâeddîn'dir. Mecdüddin el-Cîlî, Kemaleddin es-Simnânî, şeyh Necmeddin-i Kübrâ gibi dönemin ünlü hocalarından ders aldı. Râzî, çok yönlü bir âlimdir. Tefsir, kelâm, fıkıh gibi dinî ilimlerde olduğu gibi edebiyat, kimya, astronomi hatta tıp bilimlerinde de iyi bir bilgi sahibidir. Eserleri hemen hemen İslam

²⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah bin Abdilmühsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 1/11.

²⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/21-36.

²⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/36-40.

²⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/40-46.

²⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/46.

²⁹¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 199.

²⁹² Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 2/75.

âleminin her tarafına yayılmıştır. Sadece halk tabakasında değil, dönemin hükümdarları tarafından da büyük bir saygıya mazhar olmuştur.

Tefsîru'l-Kebîr ve Tefsîrü'r-Râzî olarak meşhur olan Mefâtîhu'l-Ğayb, çok detaylı bir tefsirdir. Sadece Fatiha sûresinin tefsiri bile yaklaşık olarak bir cilt tutar. Tefsirinde, rivâyet ve dirâyet yöntemini cem etmiştir. Fıkıh, kelâm, ahlak gibi konuların yanısıra felsefe ve astronomi konularına da yoğun bir şekilde yer vermiştir.²⁹³

Âlûsî, Tefsîrü'r-Râzî'den, astronomi, kelâm, doğa, fıkıh, kırâat farklılıkları ve tasavvuf alanlarında 836 defa tefsirinden istifade etmiştir.²⁹⁴

Abdulhamîd Muhsin, *Rûhu'l-Me'ânî*'nin, Râzî'nin tefsirinin bir özeti veya büyük oranda ondan etkilendiği konusunda yaygın bir hata olduğunu, aşağıdaki sebeplerden ötürü bunun yanlış olduğunu savunur:

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Âlûsî, Râzî'ye 836 kez atıf yaparken başka tefsirlerden binlerce kez istifade etmiştir.

Âlûsî, birçok kez Râzî ile uzun tartışmalara girer, onun görüşlerini çürütmeye çalışır. Hatta naklettiği haberler konusunda çok esnek davrandığı ve sıhhat noktasında iyi bir elemeye tabi tutmadan hadisleri rivâyet ettiği gerekçesiyle onu tenkit eder. Özellikle Râzî'yi, yıldızların insan hayatına etkileri ile ilgili naklettiği görüşler konusunda, çok şiddetli bir şekilde eleştirir. Öyle ki “İmam, Allah'ın kelâmı konusunda batıl ve yanlış olan görüşleri cem ederek ciddi bir yanlış yapmıştır.” der. “Başka bir yerde muteber olmayan rivâyetler konusunda Râzî'ye tabi olmamak gerekir!” diye ciddi ciddi ikaz ediyor.

Âlûsî, tefsirini müfessirlerin görüşlerini cemedan çok geniş bir tefsir olarak düşündüğü için elbette Râzî'den de nakillerde bulunacaktır, bu doğaldır. Bazı konularda ona katıldığı gibi birçok konuda ona katılmamış ve bunu delillerle ispat etmeye çalışmıştır.

²⁹³ İsmail Cerrahoğlu, “Fahrüddîn er-Râzî ve tefsiri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977), 12-15; Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 2/75-78.

²⁹⁴ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 201.

Bütün bunlara rağmen Âlûsî, Râzî'ye çok saygı duyar ve tefsirinde, kendisinden “el-İmam” diye söz eder.²⁹⁵

Ayrıca çok yücelttiği ve zaman zaman kendisinden “şeyhulislam, mevlâna” diye değer verdiği, iltifat ettiği Ebüssuûd'un (d.896/1490; ö. 982/1574) *İrşâdu'l-'aqli's-selîm'i*; dil ve i'râb konusunda 500 defadan fazla görüşüne başvurduğu Zeccâc'ın (d.241/855) 230/844; ö.311/923), *Me'âni'l-Kur'ân'ı*,

Sûreler arasındaki münasebetler konusunda kendisinden istifade ettiği es-Süyûtî'nin (849/1445; ö.911/1505), *ed-Durru'l-Mensûr'u*,

Şiir ve âyetler konusunda zaman zaman kendisini ağır bir şekilde eleştirdiği fakat buna rağmen çokça istifade ettiği, İmamiyye Şia'sının önde gelen müfessirlerinden et-Tabersî'nin (467/1075 veya 470/ 1077); (ö. 548/1154), *Mecma'u'l-beyân'ı*

Mefatihul-l-Ğayb ve *Keşşâf'ın* özeti olarak kabul edilen, özellikle kelâm ve belâğat açısından yararlandığı Beyzâvî'nin (d.585/1189); (ö.685/1286) *Envârü't-Tenzîl'i*,

Tasavvufî açıdan ve işarî tefsir hususunda çokça başvurduğu, “Hakkında hüsn-ü zan beslemek gerekir!” diyerek işarî tefsirlerle alakalı görüşlerini tevil ettiği, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem* eserlerin sahibi İslam düşünce tarihini ve tasavvufu etkileyen sûfî şahsiyet İbnu'l-Arabî (d.560/1165 ö. 638/1240) gibi müfessirler de önemli kaynakları arasında sayılabilir.²⁹⁶

2.2. Âlûsî'nin Diğer İlmî Eserleri

a. Havaşi Şerhi'l-Katr: İbn Hişâm'ın nahve dair kaleme aldığı *Katrü'n-Nedâ* adlı eserinin şerhi üzerine yazdığı haşiye olup, oğlu Nu'man Hayreddin'in tamamladığı bir eserdir. Kudüs'te basılmıştır. (1320). Eserin üç yazma nüshası mevcuttur. Birincisi Bağdat'taki Vakıflar Umûmi Kütüphanesi'nde, ikincisi Haşim Âlûsî'nin

²⁹⁵ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 204-206.

²⁹⁶ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 207-214.

Bununla da yetinmez, nahiv ve irab açısından oldukça derinlemesine bir analiz yapıyor. Mesela bir terim ile ilgili irab vecihlerini anlatırken, adeta kendisi de o nahiv mektebinin içinde yetişmiş gibi; nahiv ilminin büyük âlimlerinden ve intisab ettikleri ekollerinden de detaylı bir şekilde bahsediyor. Sadece onların görüşlerini aktarmakla kalmıyor onlarla konuyu münakaşa ediyor. Örnek olarak الشفيع kelimesini şerh ederken, İbnu'l Esir'in, "Bir kişinin günahlarının ve suçlarının affedilmesi için talepte bulunmak (ricacı olmak)." şeklindeki açıklamasına, katılmadığını, farklı düşündüğünü savunarak, "Şefâat kelimesi daha geniş kapsamlıdır, bir kişinin herhangi bir zarardan kurtulmasını talep etmekte kullanıldığı gibi ona hayırlı birtakım şeylerin verilmesi için talepte yani ricada bulunmakta da kullanılır." der. سبحان kelimesini açıklarken, Kisâî, münada olarak geldiğini iddia eder. Ancak ben buna katılmıyorum ki söz konusu görüşünü destekleyecek bir delili de yoktur.³⁰¹

d. Şerhu's-Süllem fi'l-Mantık: Muhammed es-Sağîr el-Ahdarî'nin, kaleme aldığı ve Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulup, haklı bir şöhrete sahip olan *Süllem*³⁰² adlı mantık kitabı üzerine yazılmış bir şerhtir. Âlûsî, yirmili yaşlardayken yazdığı bu eseri, torununun anlattığına göre Âlûs'tan dönerken eşyalar arsında kaybeder ve buna çok üzülmüştür.³⁰³

e. Şerhu'l-Kasidetî'l-Kâdiriyye: Muhammed Eroğlu eserin Kahire'de basıldığı³⁰⁴ bilgisinin dışında, manzumla ilgili fazla bir bilgiye rastlayamadık der. İsminden anlaşıldığına göre edebî eserler arasında zikretmek daha doğru olur diye düşünüyoruz.

f. el-Feyzu'l-Vârid 'alâ Ravzi Mersiyyeti Mevlânâ Hâlid: Iraklı şair Muhammed el-Cevad Siyahpoş (ö.1246/1830) tarafından Nakşibendi şeyhi Mevlânâ Halid'in (v.177-1827) vefatı üzerine kaleme alınan kasidenin şerhidir.³⁰⁵ H. 1278 'de

³⁰¹ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 103, 104.

³⁰² el-Ahdarî tarafından Esîruddin el-Ebherî'ye (v.663/1265?) ait İsâgûcî adlı kitabın manzum haline dönüştürülen bir eserdir. Geniş bilgi için bkz. M. Naci Bolay, "Ahdarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Şubat 2021).

³⁰³ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Negâm*, 21.

³⁰⁴ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim19.02.2021).

³⁰⁵ Bilmen, *Tefsîr Tarihi*, 2/378; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 98, 99.

Kahire’de basılmıştır.³⁰⁶ Âlûsî, eserde geçen şiirleri şerh ederken, bazı kelimeleri derinlemesine inceledikten sonra, belagat açısından da değerlendirir. Mesela الهوى kelimesini fikhu'l-luga açısından değerlendirip anlam aşamalarını aktardıktan sonra sözü “Aşk” kelimesine getirir. Devamında, hem şiir hemde nesir olarak bu kavramla ilgili birçok sözü naklettikten sonra, filozoflar, tasavvuf ehli, âlimler ve tabiplerin aşk ile ilgili görüşlerini aktarır.³⁰⁷

Bu eserde Âlûsî tasavvufla ilgili derin bilgisini de cömertçe aktarıyor. Söz gelimi insanın manevî yolculuğunu etkileyen faktörlerden söz ederken; mutasavvıfların farklı görüşlerini bir sûfî gibi aktarıp tasavvuf ehline göre “makamlar”dan da söz ediyor. Tasavvuftaki, “el-kâbes, meşhed, sır, bâtın, kutub, tevhîd, ebdâl, cemâl, riyâzet, irfân gibi bazı kavramların açıklamasını yapıyor.³⁰⁸ İbnü’l-Arabî,³⁰⁹ İbnu’l-Fârîz³¹⁰ ve et-Tilimsânî³¹¹ gibi tasavvuf ehlini savunur,³¹² Vahdet-i vücûd düşüncesi hususunda İbnü’l-Arabî’yi destekler görüşlerini açıklamaya çalışır, Vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilgili görüşleri yanlış değildir der. Çünkü onların bilgileri keşf ve ‘âyân üzere temellendirilmiştir. Lakin buna rağmen insanların bu gibi derin ve tehlikeli meselelere dalmaması gerektiğini de savunuyor.³¹³ Anlaşılan Âlûsî Vahdet-i vücûd fikrine inanıyor hatta savunuyor denilebilir. Zira Vahdet-i vücûd ile ilgili yeni-eski çok konuşanlar oldu; ilimleri kıt olan, derin bilgiye sahip olmayanlar reddettiler fakat tahkik ehli ve ârif olanlar ise kabul ettiler. Vahdet-i vücûd fikrinin manasını kavramayanlar bu noktada mânaya nüfûz edemeyenler reddederler diyor³¹⁴

³⁰⁶ Âlûsî, *el-Feyzu'l-Vârid 'alâ Ravdi Mersiyeti'* Şeyh Halid, (Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi), No. BRIEF PJC 0008087, 264.

³⁰⁷ Âlûsî, *el-Feyzu'l-vârid*, 10,13; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 99.

³⁰⁸ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 100.

³⁰⁹ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî (ö. 638/1240) Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî müellif. 28 Temmuz 1165 tarihinde Endülüs’ün Mürsiye şehrinde (Murcia) doğdu. Geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020).

³¹⁰ Ebû Hafs (Ebu’l-Kâsım) Şerefüddîn Ömer b. Alî b. Mürşid es-Sa’dî el-Hamevî el-Mısırî (ö. 632/1235) Sultânü’l-âşîkîn olarak tanınan mutasavvıf-şair. Geniş bilgi için bkz. “Süleyman Uludağ, “İbnü’l-Fârîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020).

³¹¹ Afîfüddîn Süleymân b. Şemsiddîn Alî b. Abdillâh el-Kûmî et-Tilimsânî (ö. 690/1291) Ekberîyye mektebine mensup sûfî müellif. Geniş bilgi için bkz. Semih Ceyhan, “Tilimsânî, Afîfüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020).

³¹² Âlûsî, *el-Feyzu'l-vârid*, 194, 195.

³¹³ Âlûsî, *el-Feyzu'l-vârid*, 40, 41, 195.

³¹⁴ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 10.

g. el-Ecvibetu'l-'Irakiyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhûriyye: Bu risale, Hindistan'da ortaya çıkıp sahabeyi (r.a.) özellikle sahabenin (r.a.) büyüklerini küfür ile itham eden; onları sebbeden bir fırka hakkında, Lahorluların sordukları sorulara cevap maksadıyla yazılmıştır. Eser; sahabî ne demektir, sahabe olabilmenin şartları nedir gibi sorulara derinlemesine cevaplar vermektedir. H.1301 yılında Bağdat'ta basılmıştır.³¹⁵ Âlûsî bu eseri ile II. Mahmud'un takdirlerine mazhar olmuştur.³¹⁶

h. Keşfu't-Turra 'ani'l-Ğurra (Durretu'l-Ğavvâs fî Evhâmi'l-Havâs): Harirî'nin (516/1823) Arap dili üzerine yazdığı *Dürretu'l-Ğavvas* adlı eserinin şerhidir. Âlûsî, bu eseri ile Arap dili ve edebiyatı alanında da üstad olduğunu ispatlamıştır.³¹⁷ Elimizdeki kitabın üzerinde baskı yeri ve tarihi yazmıyor. Fakat kitabın sonunda sayfa 477'de Abdulkadir Şeyh Ömer en-Nebhân, kitabın hicrî 1301'de Şam'da basıldığını söylüyor.

Bu kitap hem şerh hem de eleştiridir, tenkittir. Âlûsî, kitaba Harirî'nin hutbesini i'râb ve lugât bakımından şerh ederek başlar.

Bu eserden Âlûsî'nin, *Fıkhu'l-luga* konusunda, lafız ve mâna arasındaki ilişkileri vb. diğer hususlar konusunda geniş bir bilgiye sahip olduğu anlaşılıyor.³¹⁸

i. Şehiyyu'n-Nağam fî Tercemet-i Şeyhi'l-İslam Ârifi'l-Hikem:³¹⁹ Şeyhülislam Arif Hikmet'in hayatının ele alındığı eserdir. 1953 yılında Beyrut'ta basılmıştır. Daha sonra Muhammed el-Î'd el-Hatrâvî tarafından tahkikli neşri yapılmıştır.(1983) *Şehiyyu'n-Nağam* adlı eseri tahkik ederken Bağdat kütüphanesinden aldığım yazma eseri esas aldım der. Üzerindeki mühürde şu yazılıdır: Vakfu'l-Mektebbet'in-Nu'maniye fî'l-Medreseti'l-Mercâniyye Bağdat 1317 h.

j. Nehcu's-Selâme ilâ Mebâhisi'l-İmâme: Âlûsî bu eserinde, Hakim ed-Dihlevî'nin oğlu Şah Abdülaziz'in Şiâ'nın imâmet düşüncesinin eleştirisi üzerine Farsça olarak yazdığı *Tuhfetu'l-İsnâaşeriyye*'yi esas almıştır. Hicri 1227'de

³¹⁵ Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irakiyye ale'l-es'ileti'l-Lahuriyye*, (el-Matbaatu'l-Hamidiyye, Bağdat, 1884).

³¹⁶ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Aralık 2020).

³¹⁷ Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Kasım 2021).

³¹⁸ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 98.

³¹⁹ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Nağam fî Tercemet-i Şeyhi'l-İslam Ârifi'l-Hikem*, thk. Muhammed el-Î'd el-Hatrâvî (Medine: Müessesetu 'Ulûmi'l-Kur'an, Şam, Mektebetu Dari't-Turas, 1983).

Muhammed Muhyiddin el-Eslemî tarafından Arapçaya çevrilmiştir. H.1301’de Mahmud Şükrî, kitabı özetlemiş ve kitap Hindistan’ın Bombay eyaletinde basılmıştır, fakat birçok matbaa hatası olduğu görülünce, Muhiddin el-Hâtip hicri 1373’de Kahire el-Matba’atü’s-Selefiye’de önsöz ve sonuç bölümlerini yazarak yeniden basmıştır.³²⁰ Hicri 1270 yılında hastayken yazmaya başlamış, yaklaşık 20 bölüm kadar yazdıktan sonra vefat etmiştir. Haşim el-Âlûsî kütüphanesinde bulunan bazı yapraklar 1278’de yazılmıştır. Hicri 1314’te yazılan diğer bir bölümü ise Bağdat kütüphanelerinde mevcuttur. ‘Azzavî: Bu çok önemli bir kitaptır. Zira yeni yeni ortaya çıkıp âdeta fitne ve fesat yayan birtakım inanışlarla ilgili ciddi uyarı ve açıklamalarda bulunuyor. Mahmud Şükrî el-Âlûsî de yazdığı *Muhtasaru't-Tuhfeti'l-İsnâaşeriyye*’de bunu esas almıştır. Azzavî’nin şahsi kütüphanesinde bulunan eser, hicri 1305’te yazılmıştır.³²¹

k. el-Ecvibetu'l-'Irakiyye 'alel-(li'l-) es'ileti'l-İraniyye: Eser, İranlıların kelâm, felsefe, fıkıh gibi çeşitli konularda sorduğu sorular ve bu sorulara verilen cevapları ihtiva eder. Sorulan sorularda hulûl, ittihad ve Şeyhu'l Ekber’in vahdet-i vücudla ilgili sözlerine açıklık getirilmesi istenmiştir. Hicrî 1317 yılında İstanbul’da basılmıştır.³²² Tefsirinden sonra ikinci önemli eseri olarak kabul edilir. Âlûsî, vahdet-i vücûd konusunda İbn Arabî’yi eleştirenleri haksız görüyor, onu söyle savunuyor: “İbn Arabî’yi eleştirirken onun düşünce sistematigi ve araştırma konusundaki tezlerini göz ardı etmek doğru olmaz! Bir kişiyi tenkit ederken onun savunduğu kavramlara farklı anlamlar yükleyerek eleştirmek doğru olmaz.” Devamında bir tavsiye mahiyetinde şöyle der: “Bu durum, araştırmacıyı büyük hatalara düşmekten kurtaran çok önemli bilimsel bir kuraldır.”³²³

Muhsin Abdulhamîd: “Bu kitap, tarih ve biyografi alanında Şia’nın birtakım itirazlarına ilmî cevaplar verme özelliği ile temayüz eder der. Âlûsî bunun dışında başka hiçbir kitap yazmasaydı, sadece bu kitaba bakarak onun derin ilmî birikimini anlama imkânımız olurdu. Bu sebeple ilim ve edebiyat camiası, kitabı hüsn-ü kabul ile karşıladı. Nitekim kitabın şöhreti İstanbul’a, Sultan’a kadar ulaştı, kitabı gördükten sonra “Cami’atu'l-Fünûn” (Bütün ilimleri cemedan kitap.) diye isimlendirdi ve

³²⁰ ‘Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 92; Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 128.

³²¹ ‘Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 92, 93.

³²² Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 122-123.

³²³ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 124.

‘Benim devletimde, hükümdarlığımda böyle bir âlim bulunduğu için Allah'a hamd ediyorum.’ diyerek sevincini ifade etmiştir.”³²⁴

l. et-Tibyân Şerhu'l-Burhan fî Itâ'atî's-Sultân: Âlûsî'nin, Abdülvehhâb Yâsincizâde'nin *el-Burhân* adlı eseri üzerine yazdığı bir şerhtir. Eserde Osmanlı devletinin meşrû' ve Padişah II. Mahmud'a itaatın vacip ve gerekli oluşu hususları anlatılır. Bağdat'taki kütüphanelerde el yazması bulunmaktadır.³²⁵

Muhsin Abdülhamîd bu eserle ilgili Âlûsî hakkında oluşan birtakım önyargılara cevaplar veriyor: “Bazı araştırmacılar, ‘Devlet başkanına yaranmak, konumunu tahkim etmek ve kendini güvende tutmak için kimi müellifler bu ve buna benzer eserleri yazdılar. Zaten Âlûsî de elinden alınan makamlarını, -inanmadığı halde- yazdığı eser sayesinde geri alabilmiştir.’ şeklinde iddiada bulunuyorlar.” Aşağıda yazdığımız sebeplerden dolayı bu iddia, hatalı ve haksız bir önyargıdır.

Âlûsî'nin hayatına baktığımızda işkenceye maruz kalmak ve hapse girmek pahasına izzetli ve cesur duruşunu değiştirmemiştir. Makam-mevki peşinde olmayan âlim birisi nasıl olur da inanmadığı bir kitaba imza atar?

Önyargılı yazarın iddia ettiği gibi Âlûsî, görevlerinden el çektirildiği esnada bu eseri yazmadı! Aksine görevlerin tamamı kendisine iade edilip, Bağdat Müftüsü olarak tayin edildikten sonra söz konusu eseri şerh etmiştir.

Adı geçen yazar, Müslümanların tarihi ile ilgili ve o günlerde yaşadıkları travmadan haberi olmadığı anlaşıyor. 19. asrın ortalarında, İslam âlemi adeta büyük bir saldırı altındadır. 1830'da Fransızlar Cezair'i, Rusya Kafkasya'yı İngiltere Hindistan'ı ve Hollanda Endonezya'yı işgal etmiş. Doğal olarak Müslümanlar Batı dünyasının bütün bir İslam âlemine saldıracaklarının endişesini taşıyordu. O halde genelde Müslümanlar; özelde de onlara rehberlik eden âlimlerin, Osmanlı Devleti'nin şemsiyesi altında, Müslümanların birlik ve beraberliğini sağlamak için çaba göstermeleri, normal olmanın ötesinde dinî bir görevdir. Söz konusu eser bu saikle yazılmıştır, bu çabanın ürünüdür. Irak özeline baktığımızda ise Şia'nın sebep olduğu mezhep çatışması neredeyse iç savaşa evriliyordu. Binaenaleyh Âlûsî'nin de içlerinde

³²⁴ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 124.

³²⁵ ‘Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 91.

bulunduğu ehl-i sünnet âlimleri, Sünnî ve Hanefî olan Osmanlı Devleti'ne halkın bağlılığını sağlamak için var güçleri ile çalışıyorlardı.

Buna rağmen Âlûsî, Osmanlı Devleti'nde yaşanan olumsuzlukları, direkt veya dolaylı olarak eleştirir, gördüğü eksiklikleri hiç çekinmeden dile getirirdi. Fakat yanlışlıkları eleştirmek ayrı, düşmana karşı içerde safları sıkı tutmaya çalışmak ayrı bir şeydir.³²⁶

m. en-Nefehâtu'l-Kudsiyye fî'r-Reddi 'ale'l-Îmâmiyye: Âlûsî bu eserinde Şîâ'nın Ehl-i sünnet'e aykırı olan düşüncelerini eleştirip, reddetmiştir. Ancak eseri tamamlayamamıştır. Eserin yazma nüshaları Bağdat kütüphanelerinde bulunmaktadır.³²⁷

n. Risâle fî'l-Ensâb: Ravi nisbeleri hakkında yazılmış bir eserdir.³²⁸

p. Hâşiyetü Abdilmelik bin 'Îsâm fî İlmi'l-İstiâre: Bu eser, Abdülmelik bin 'Îsâm'ın beyan ilminin istiâre konusu hakkında yazdığı eserin üzerine bir haşiyedir. Yazarın kendi el yazısıyla hicri 1232'de yazdığı yazma eser 'Azzavî'nin şahsi kütüphanesinde mevcuttur. Hicri 1279'da yazılan diğer bir nüshası Haşim el-Âlûsî'nin şahsi kütüphanesinde.³²⁹

2.3. Âlûsî'nin Edebî Eserleri

a. el-Makâmât (Makâmât-ı İbn'l-Âlûsî): Gençliğinde kaleme aldığı manzum bir hikâyedir.³³⁰ *Makâmât-u İbn'l-Âlûsî* ismiyle Hicri 1272'de Kerbela'da basılmıştır.³³¹

b. İnba'u'l-Ebna' bi-Atyabi'l-Enba': Edebi üslupla kaleme alınmış bir vasiyetnamedir. Eserde, Âlûsî'nin, çocuklarına yapmış olduğu nasihatler yer alıyor.

³²⁶ Abdulhamîd, *el-Îmamu'l-Âlûsî*, 115-117.

³²⁷ Abdulhamîd, *el-Îmamu'l-Âlûsî*, 123.

³²⁸ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Neğâm*, 21.

³²⁹ 'Azzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 85.

³³⁰ Mehmet Ergün, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 17.

³³¹ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Neğâm*, 21.

Selef akidesinin üstünlüğü ve bu yolu takip etmeleri gerektiğini belirtir. Tasavvuf ehli kişiler hakkında hüsn-ü zanda bulunmaları gerektiğini öğütler.³³² Çocuklarına sıla-i rahim konusunda titiz davranmalarını; akrabaya, amca ve dayılarına iyilik yapmaları için tavsiyede bulunur.³³³

c. *el-Ahval mine'l-Ahval*: Bu eserinde, tahsil hayatı ile ilgili bilgiler verir.³³⁴

d. *Katfü'z-Zehr min Ravdi's-Sabr*: Çocukluk yıllarında, 12'li yaşlarda iken meşhur hocası Alaaddin Efendi'nin yanındaki tahsil hayatını, bu esnada çektiği sıkıntıları anlatıyor.³³⁵

e. *Zecru'l-Mağrûr an Riczi'l-Ğurur*: Bu eserde, kendi hayatını anlatır. Yaşamış olduğu güzellikleri, keza başından geçen sıkıntılı günlerinden de bahseder. İnsanları dünya hayatına karşı tedbirli olmaya çağırır. Çünkü müftülük görevinden azledildikten sonra hayatında birçok kişinin gerçek yüzünü o zaman görmüştür.³³⁶

f. *Secu'l-Kumuriyye fi Rubi'ul-Umeriyye*: Âlûsî'nin insanları zühde davet ettiği, tasavvufi ahlakı ele aldığı eseridir.³³⁷ Hicri 1238'de telif ettiği eser Kerbela'da 1273'te basılmıştır. Numaralandırması olmadığı gibi diğer Makâmât'ta isimlendirme varken burada isimlendirme yapılmamış. Dolayısıyla içinde birçok baskı hatası var.³³⁸

g. *Neşvetü 'ş-Şemûl fi's-Seferi ila İslâmbûl*: Âlûsî'nin İstanbul seyahatine dair bir eseridir. Torunu, *Neşvetü 'ş-Şemûl fi'z-Zehâbi ila İslâmbûl* diye isimlendirir. Müellif, burada seyahatinin sebebini, giderken uğradığı yerleri, görüştüğü kişileri ve intibalarını anlatmaktadır. Hicrî 1291'de Bağdat'ta basılmıştır.³³⁹ Daha önce söylediğimiz gibi haset ve çekememezlik sonucu bir grup, Âlûsî'ye iftira ettiler. Bu iftira sonucunda, Bağdat Müftülüğü ve Mercâniye Medresesi Vakfı Mütevelliliğinden azledildi. Hatta bu iftiralar o kadar yer etmiş olacak ki, dönemin valisi tarafından kendisine tuzak kurulup Fransızlarla iş birliği içinde olduğu ve Devlet-i Aliyye'ye ihanet ettiği intibası uyandırıldı. Dolayısıyla hem bitirdiği tefsiri Padişaha arz etmek

³³² Âlûsî, *Makâmât*, 6-24.

³³³ Âlûsî, *Makâmât*, 19.

³³⁴ Âlûsî, *Makâmât*, 24-30.

³³⁵ Âlûsî, *Makâmât*, 40-49.

³³⁶ Âlûsî, *Makâmât*, 49-55.

³³⁷ Abdulhamîd, *el-İmamu'l-Âlûsî*, 144-145.

³³⁸ 'Âzzavî, *Zikrâ Ebi's-senâ*, 86.

³³⁹ Abacı, *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabin Etkisi*, 21; Âlûsî, *Şehiyyu'n-Neğâm*, 20.

hem de uğradığı iftirayı, kendisine reva görülen haksızlık ve zulümleri anlatmak için İstanbul'a gitmeye karar verdi. İstanbul seyahatini edebî bir üslupla anlatan üç eserden birincisi budur. Eserinde, bu seyahat güzergâhında bulunan Musul, Kerkük ve Erbil'de âlimlerle buluşup ilmî sohbetler yaptığını, Z'aferan Mânastırı'nda bir grup rahiple karşılaşp, sorularına cevaplar verdiğini; Cizre'de verimli ilmî toplantılar yaptıklarını, büyük bölümü tasavvufî ile ilgili olan sorulara cevaplar verdiğini,³⁴⁰ daha sonra Mardin'e geçtiğini, orada kendi şeyhi olan Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî'nin halifelerinden Şeyh Hamid ile görüştüğünü ve kendisini çok beğendiğini, tarikatı ve ilmî konumunu dünya menfaatine alet etmediğini gördüğünden, kendisinden övgüyle bahsediyor.³⁴¹³⁴² Diyarbakır'a varıp baba dostu ve değerli bir âlim olan Ahmet Efendi el-Kalelî ile buluşup edebiyatla ilgili yazdığı kitabına takriz yazdığını;³⁴³ Diyarbakır'dan sonra Erzurum'a uğradığını, orada âlimlerle buluşup bazılarına ilmî icazet verdiğini anlatıyor. İstanbul'a seyahati boyunca geçtiği şehirleri, karşılaştığı âlimleri, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları konu edindiği, edebî bir eserdir.

h. Neşvetü'l-Mudâm fi'l-'Avdati ilâ Dari's-selam: İstanbul'dan Bağdat'a dönüş anılarını anlattığı eseridir.³⁴⁴ Âlûsî bu kitabında Mardin'e uğradığı sırada Nakşibendi halifelerinden Şeyh Hamid'i ziyaretini de anlatır. Âlûsî'nin Şeyh Hamid'e hem gidiş hem de dönüş yolunda ziyaret edecek kadar önem vermesi ve ondan övgüyle bahsetmesinde Şeyh Hamid'in ilmî ve tasavvufî şahsiyeti yanında, kendi hocası olan Mevlânâ Hâlid Bağdatî'nin halifesi olduğunun da tesiri vardır.³⁴⁵ Hicrî 1291'de Bağdat'ta basılmıştır.³⁴⁶

i. Gara'ibu'l İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbab fiz'Zehabi ve'l-İkameti ve'l-İyâb: Âlûsî bu eserinde kendi hayat hikâyesini, öğrenimini, ders gördüğü hocalarını ve

³⁴⁰ Âlûsî, *Neşvetü 'ş-Şemûl*, 7.

³⁴¹ Müellif haklı olarak bu konudan çok muzdarip ve hassas olduğu ve konuyu çok sert bir şekilde eleştirdiğini diğer eserlerinden de görmek mümkündür.

³⁴² Âlûsî, *Neşvetü 'ş-Şemûl*, 9.

³⁴³ Âlûsî, *Neşvetü 'ş-Şemûl*, 11.

³⁴⁴ Abacı, *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabın Etkisi*, 13.

³⁴⁵ Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Neşvetü'l-Medam fi'l-Avdi İlâ Medineti's-Selam* (Bağdat, b.y. ts.), 89; Cemal Aydın, "Bağdat Müftüsü Mahmud Âlûsî'ye (D.1802-Ö.1854) Ait Bir Neseb Manzumesi", *Şarkiyat Mecmuası* 16 (30 Kasım 2011), 1-16.

³⁴⁶ Abacı, *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabın Etkisi*, 13.

okuduğu kitapları ele almış ve seyahatinin faydasını anlatmıştır. Gezip gördüğü Musul, Ceziret-u İbn Ömer (Cizre), Tokat, Diyarbakır, Erzurum, Sivas ve Samsun gibi şehirleri de anlatır. Aynı zamanda Şeyhülislam Arif Hikmet'le yapmış olduğu ilmî meseleleri ele alır.³⁴⁷ Eserde, kendisine Kur'ân-ı Kerim ve kapalı bazı ibareler hakkında sorulan sorular üzerine verdiği cevaplar da var.³⁴⁸ Eser, h.1327'te Bağdat'ta basılmıştır.

j. Kasidetü'r-Rifa'iyye: Torunu Mahmud Şükrî el-Âlûsî tarafından *el-Esraru'l-Îlâhiyye Şerhu'l Kasideti 'r-Rifa'iyye* adıyla şerhedilmiştir (Kahire 1305).

k. el-Harîdetu'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye: Âlûsî, Abdülbâkî el-Ömerî'nin Hz. Ali hakkında yazdığı medhiye üzerine bir şerhtir. Eser, h.1270'te Mısır'da basılmıştır. Âlûsî burada geçen şiirleri çok yönlü bir şekilde analiz eder.³⁴⁹

II. MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN İLMİ

1. Müşkilü'l-Kur'ân'ın Tanımı

Ülûmu'l Kur'ân'ın; Muhkem, Muteşâbih, Nâsih, Mensûh, Nüzûl sebepleri ve Kur'ân'da yeminler gibi birçok dalı vardır. Bunlardan bir tanesi de Müşkilü'l-Kur'ân'dır.

Ş.k.l kökünden türemiş olan مشکل kelimesi, (eşkele-yüşkilu-işkâlen) اشكل يشكل if'âl babından ism-i fâi'ldir. Sülasî olarak birinci babın (şakulen) شكولا masdarından olup sözlük mânası; işlerin karışması, bir durumun karmaşık hale gelmesi, anlaşılamaması demektir. Renklerin karmaşık hale gelmesi, beyazla kırmızının karışması gibi mânâlara da gelir. Kırmızı olan rengine beyaz karışıp içinde

³⁴⁷ Âlûsî, *Şehiyyu'n-Nağam*, 19.

³⁴⁸ Âlûsî, *Ğarâib*, 5-25

³⁴⁹ Âlûsî, *el-Harîdetü'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, (32101 076410081).

kaybolduğu için kan için de اشكل ifadesi kullanılır.³⁵⁰ Nitekim şair de bu mânada kullanmıştır.³⁵¹

فما زالت القتلى تمج دماءها بدجلة حتى ماء دجلة أشكل

“Dicle nehrine, öldürülenlerin kanı o kadar aktı ki

Neredeyse Dicle'nin suyu kırmızı olacaktı.”³⁵²

Anladığımız kadarıyla müşkil kelimesi, karışıklık, bir mesele veya durumun anlaşılama problemi vb. mânâlara gelir. Kelimelerin sözlük ve istilâhî mânaları arasında bir bağ olması gerektiğinden hareketle³⁵³ bu kelimenin; problemli konuların çözümü, anlaşılama hususların, anlaşılır hale gelme çabası için kullanıldığını söyleyebiliriz.

İstilâhî mânasına gelince; burada farklı tanımlar yapılmıştır. Kimi, Ülûmu'l-Kur'ân'ın bir dalı olarak kabul etmiş ve “Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilâf ve tenâkuz durumuna” müşkil; bu durumları inceleyen ilme de “Müşkilü'l-Kur'ân” derken³⁵⁴ kimi de mânası, ancak belli bir ön hazırlıktan -ilgili ilimlere müracaat ederek, lafzı ve delâlet ettiği mânayı anlama çabası- sonra anlaşılabilen âyetlerdir. Yani kendisinden kastedilen mânanın gizli olması fakat aklen (inceleme ve araştırmadan sonra) anlaşılabilir lafzî bir gizlilik demidir.³⁵⁵ İsmail Cerrahoğlu, Kur'ân'ı Kerim âyetleri arasında ihtilaf ve tenâkuz gibi görülen keyfiyettir ki aslında Allah'ın kelâmında böyle bir hâlin mevcudiyeti asla söz konusu olamaz, der.³⁵⁶ İbn Teymiye *el-Fetava'l Kübrâ* isimli eserinde şöyle der: Bazen Kur'ân'da, bırakın avam tabakasını, birçok âlimin bile anlayamayacağı âyetler olur. Bu durum

³⁵⁰ Ebu'l-Hüseyn İbn Fâris Ahmet bin Faris, bin Zekeriyâ bin Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemu Mekayisi'l-luğah*, thk. Abdusselam Muhammed Harun ş.k.l. md. (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979), 3/204.

³⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, ş.k.l. md. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414 h.), 11 /357; Yerinde, “Müşkil Âyetler”, 31.

³⁵² Ahmed bin Muhammed ez-Zilî, *Hallu Me'akidi Kavaidi'l İ'rab* (Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2010), 154.

³⁵³ Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye* (Mehmet Nuri Nas, 1948), 8-9.

³⁵⁴ Bedruddin Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l- Kur'ân*, thk. Muhammed Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetu Dari't-Turas, 1948), 2/45; Süyûtî, *el-İtkan fî 'Ulûmi'il Kur'ân*, thk. Merkezu'd-Dirasati'l-Kur'âniyye (Medine: 911 h.), 4/1470.

³⁵⁵ Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2021); Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, thk. Rafik el-'Acem, Ali Dahrûc ş.b.h. md. (Beyrut: Mektebetu Lubnan Naşirûn, 1996), 2/551.

³⁵⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 179.

bazen lafzın garabetinden (aşına olunmayan kelimeler), bazen mânaların birbirine karışıklığından, bazen kişinin hakikati öğrenmesine engel olan birtakım şüphelerden, bazen de tam tefekkür ve bütüncül bakamamaktan ve diğer sebeplerden kaynaklanır.³⁵⁷ Fakat İbn Fâris'in, ünlü eseri *es-Sahibî fî Fıkhî'l Lugat*'ta yaptığı tanımın çok daha kapsayıcı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle diyor: Bir kelâm, vazih ve müşkil olmak üzere ikiye ayrılır. Açık kelâm, “Su içtim.” ve “Zeyd ile karşılaştım.” gibi herkesin, konuşanın maksudını anladığı konuşmalardır. Müşkil kelâm ise mütekellimin [söz sahibi] maksudını herkesin anlamadığı kelâm türüdür. Mesela lafzın garabetinden, söz sahibinin değinmediği işaretten, özlü anlatımından ve müşterek lafızlar kullanmasından kaynaklanan anlama problemini örnek olarak veriyor.³⁵⁸ Biz de çalışmamızı bu tanıma uygun yapmaya çalışılacağız. Zira müşkil âyetler derken sadece çelişkili gibi görülen âyetleri değil, genel olarak mânası anlaşılamayan, açık olanın zıddı olarak görmek daha doğru yaklaşım olur diye düşünüyoruz.

Ülûmu'l-Kur'ân'ın (Kur'ân ilimleri) bir dalı olarak ortaya çıkan *Müşkilü'l-Kur'ân*, daha sonraları ehemmiyetine binaen bu konuda, Hicri II. yüzyılın sonları ile III. yüzyılın başlarından itibaren *Müşkilü'l-Kur'ân* ilminin müstakil bir disiplin haline gelmeye başladığı, bu konuda müstakil eserler yazılmaya başlandığı söylenebilir. Zira bu ilim sayesinde, âyetler arasında çelişki olmadığını ispatlayabiliyoruz. Söz gelimi Kur'ân alanında çalışmalar yapan oryantalistlere cevap verebiliyoruz.

Bu anlamda *Müşkilü'l-Kur'ân* sahasında ilk müstakil eser yazan İbn Kuteybe (ö.276/889) muteşâbih ile müşkil kavramlarının birbirine benzediğini iddia ederek, muteşâbih teriminin türediği kök olan teşâbüh, “Mânaları farklı olduğu halde bir lafzın zâhiren başka bir lafza benzemesidir.” der. Bu tanımıyla lafzî muteşâbihleri kasteden İbn Kuteybe, mânasında bir incelik ve kapalılık bulunan her lafza da muteşâbih dendiğini belirtmiştir. Binaenaleyh muteşâbih ile mânasında ifade yapıları (şekilleri) arasındaki benzerlikten kaynaklanan bir kapalılık bulunan müşkil arasında, bir benzerlik olduğunu söyler. Daha sonra ise sebebi ne olursa olsun manasında kapalılık

³⁵⁷ Abdullah bin Muhammed Almansûr, *Müşkil'ul Kur'an'il Kerim* (Suudi Arabistan: Dâru ibni'l Cevzî, ed-Dammâm, 1426), 4.

³⁵⁸ Ebu'l-Hüseyn İbn Fâris Ahmet bin Faris, bin Zekerîyya bin Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *es-Sahibî fî Fıkhî'l Lugati ve Mesailiha ve Süneni'l 'Arabî fî Kelamiha* (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l İlmiyye, 1997), 41,42.

bulunan her lafza kısaca müşkil dendiğini belirtir.³⁵⁹ İlk bakışta haklı görülebilir. Zira muteşâbih birtakım benzerliklerden dolayı anlaşılamayan lafız veya lafızlar olduğu gibi; müşkil de aynı şekilde ifadelerin benzeşmesinden kaynaklanan kapalılık, anlaşılama durumu söz konusudur. Fakat İmam Suyûtî (ö.911/1505) *et-Tahbîr fi ilmi't-tefsir* isimli eserinde, iki kavramın farklı olduğunu savunur. Şöyle ki: Aslında bu iki kavram arasında büyük bir fark var, diyerek şöyle der: muteşâbih, anlamı anlaşılamayan âyetler, oysa müşkil, ilmî çalışmalar ve tefekkür neticesinde açıklanabilen, hatta açıklanması gerekli görülen âyetler olduğunu söyler.³⁶⁰ Muteşâbih ile ilgili yorumdan kaçınılırken aksine müşkil konusunda ön çalışma, ilmî mutalaaların yapılması zaruri olarak telakki edilmiştir. Bu tanıma göre müşkil, muteşâbihe göre daha anlaşılır ve açık olmaktadır.

Ahmed bin Fâris'in tanımını esas alacağımıza göre *Müşkilü'l-Kur'ân*, sadece birbirine zıt gibi görülen âyetler ve bu sahada ortaya çıkan tenâkuz vehmi/ihtimali değil, üzerinde araştırma yapılan ve anlaşılmasında güçlük çekilen bütün âyetlerin bu kapsamda değerlendirildiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda Usûlu't-Tefsir ulemâsının titiz çalışmalar neticesinde ortaya koydukları ve mâna bakımından anlaşılmasında zorluk olan *mücmel*, *hafî*, *muteşâbih* vb. yine az kullanıldıkları için herkesin aşına olmadığı kelimelerin kök yapısını araştırarak, onların kullanımlarını ve delâlet ettikleri mânaları inceleyen *Garibu'l-Kur'ân*, Kur'ân'da zamirler ve ism-i mavsûllerin, kimlere ve neye delâlet ettikleri gibi hususları araştıran *Mübhematu'l-Kur'ân* konuları bulunmaktadır. Müşkil konusu ayrı olmasına rağmen, bu tür âyetlerin açıklamalarıyla uğraşan diğer bölümlerle ortak bir özelliği vardır. Kısaca bu ve diğer çalışma konuları, âyetlerin ortaya koydukları mânanın doğru anlaşılması, Kur'ân'ın mesajının net ve doğru bir şekilde hedef kitlelere ulaştırılması, suistimal ve ideolojik baskılardan kurtarılması için yapılan çalışmalardır. Ortak özellikleri de Kur'ân'ı doğru anlama gayretidir.

Konuyla ilgili eserler incelendiğinde görülüyor ki müfessirler bu alanda kapsamı oldukça geniş tutmuşlar. Anlaşılmasında güçlük görülen her âyeti hatta bazen harfleri buna dâhil etmişler. Böylece çok hacimli ve geniş kapsamlı eserler meydana

³⁵⁹ Yerinde. “Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, 32.

³⁶⁰ Süyûtî, *et-Tahbîr fi İlmi't-Tefsir*, thk. Fethi Abdulkadir Ferid (Riyad: Dâru'l Ülûm, 1982), 221.

getirmişler. Bundan dolayıdır ki Müşkilü'l-Kur'ân alanında yazılan eserlerde, akla gelebilecek her türlü detay incelenmiş, sorulması muhtemel her soruya, Kur'ân'a yöneltilebilecek her itiraza cevaplar verilmeye çalışılmıştır.³⁶¹ Çalışmamızın konusu olan Âlûsî'nin *Rûhu'l-Me'ânî* eserinde de bu tür sorulara cevaplar verildiğini, zaman zaman farklı bakış açısı kazandırdığını müşahade edebiliyoruz.

2. Müşkilü'l-Kur'ân İlminin Menşei

Müşkilü'l-Kur'ân ilminin doğuşunu, Hz. Peygamberin (s.a.v.) dönemine kadar götürebiliriz. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde ashab, bazı âyetlerin anlamını ona soruyorlardı. Kur'ân kendi dilleriyle nâzil olduğu halde, bu dili çok iyi bilmelerine rağmen bazı âyetleri anlayamamışlar ve Hz. Muhammed'e (s.a.v.) söz konusu âyetin ne mânaya geldiğini sorma ihtiyacı duymuşlardır.

Sahabeden Müğîre bin Şu'be anlatıyor: Hz. Peygamber (s.a.v.) beni, Nocrân halkına gönderdi. Onlar bana, "Gerçekten siz Kur'ân'da *"Ey Harun'un kız kardeşi!"* diye bir âyet okuyorsunuz değil mi?" (Bir diğer rivâyette "Peygamberiniz Meryem, Harun'un kız kardeşidir, diyormuş, doğru mu?)" diye sordular. Ben de "Evet" dedim. Onlar, "Herhalde, Hz. İsâ ile Hz. Mûsâ (a.s.) arasında ne kadar zaman geçtiğini de biliyorsunuz." dediler. Ben Resûlullah'ın (s.a.v.) yanına döndüğümde bunu kendisine anlattım. Hz. Peygamber, "Onlar daha önceki peygamberlerin ve salih kimselerin ismini kullanıyorlardı deseydin ya!" dedi.³⁶²

Aslında Kur'ân-ı Kerim de bizzat kendisine ta'n edenlerden söz ediyor, onlara cevaplar veriyor. Bu açıdan baktığımızda, Müşkilü'l-Kur'ân ilminin ilk dayanağı hadisten önce bizzat Kur'ân'ın kendisidir. Söz gelimi inanmayanlar, Kur'ân'ın eskilerin masalı olduğunu, isterlerse bir benzerini getirebileceklerini iddia

³⁶¹ Pak, *Müşkilü'l Kur'ân*, 112.

³⁶² Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî *el-Câmi'u's-şâhih*, (Beyrut: Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, ts.), "Kitabu'l-Âdâb" 1, (No:2135); Abdülmühsin el-Mutayrî, *Deavi't-Ta'inine fî'l Kur'an'il Kerim* (Beyrut: Dâru'l Beşair el-İslamiyye, 2006), 42; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahihi Mülim bin Haccâc* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010), 16/342; Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî bin Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'ânî'l-Kurân ve l'râbuhu* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 3/159.

ederler. “...istese elbette biz de bunun benzerini söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir...”³⁶³ Kur’ân, onlara meydan okuyarak karşılık verdi. O kadar net bir tahaddî ki sadece Kureyş ve Arap yarımadasında yaşayanlar değil, hatta sadece insanlık âlemi de değil, insanlar ve cinler diye meydan okudu. “Gücünüz yetiyorsa bir benzerini getirin!” dedi. “(Ey Muhammed!) De ki eğer tüm insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelip birbirlerine yardım etseler bile yine de onun bir benzerini ortaya koyamazlar.”³⁶⁴ Aciz kaldılar... O halde onun sûrelerine benzer on sûre getirin dendi. Tekrar aciz kaldılar. “... Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.”³⁶⁵ Tamam, iddia ettiğiniz gibi eğer gücünüz yetiyorsa, ona benzer sadece bir sûre getirin. “...haydin onun sûrelerine benzer bir sûre getirin...”³⁶⁶ Tabii ki yine aciz kaldılar. Dolayısıyla Müşkilü’l-Kur’ân ilminin ilk dayanağı Kur’ân’dır diyebiliriz.

Sahabe döneminde de benzer problemlere cevaplar aranmıştır. Nitekim bir gün Nâfi‘ ibnu’l-Ezrak ve ‘Atiyye, İbn Abbas’a gelerek, Ey İbn Abbas şu âyetler hakkında ne düşünüyorsun diye sorarlar. “Bugün onların (Kâfirlerin) konuşamayacakları bir gündür.”³⁶⁷ ile “... Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.”³⁶⁸ İbn Abbas: “O gün çok uzun bir gündür. Orada çeşitli aşamalar vardır. Zaman gelir hiç konuşamazlar (nutukları tutulur), zaman gelir hesaba çekilecekler, Tabii ki muhakeme edilince birbirleriyle konuşacaklar. Derken ağızlarına mühür vurulur ve diğer azalara emredilir, bu sefer diğer organlar konuşmaya başlar. Sonra bir kez daha dilleri, onların aleyhine şahitlik ederek konuşmaya başlar. “... Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.” âyetinin mânası da budur işte.”³⁶⁹

H. Peygamber ve İşkâl

H. Peygamberin (s.a.v.) görevi Kur’ân’ı tebliğle yani nakille sınırlı değildir. O hem ilahî kelâmı bize nakleder, tebliğ eder hem de söz konusu âyetlerin manasını, bazen sözlü bazen uygulamalı bazen de sözlü ve uygulamalı olarak açıklar. Onun için

³⁶³ el-Enfâl, 8/31.

³⁶⁴ el-İsrâ, 17/88.

³⁶⁵ Hûd, 11/13.

³⁶⁶ el-Bakara, 2/23.

³⁶⁷ el-Mürselât, 77/35

³⁶⁸ en-Nisâ, 4/42.

³⁶⁹ Mutayrî, *Deavi’t-Ta’inin*, 45.

Kur'ân'ın ilk müfessirinin Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu kabul edilir. Vahyin direkt muhatabı kendisi olduğu, âyetlerde geçen bağlayıcı hükümleri muhatap olan insanlara kendisi tarafından aktarma görevi olduğu için ona müşkil gelen bir âyetin olmaması gerekir diye düşünülür. “...insanlara, kendilerine indirileni açıklamaları için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'ân'ı indirdik.”³⁷⁰ “... Sonra şüphelen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.”³⁷¹ gibi âyetlerden de anlaşılacağı üzere Allah, Hz. Peygambere Kur'ân'ı hiçbir işkâl kalmayacak şekilde açıklar o da vahyin sahibi olan Allah'ın kendisine verdiği o bilgiye göre insanlara açıklar; yorum yapar, hayata nasıl tatbik edileceğini anlatır. Fakat imam Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* adlı eserinde, Hz. Osman'ın, İbn Ömer'e kadılık teklifiyle ilgili rivâyete göre “... Rasulüllah (s.a.v.) müşkil bir mesele ile karşılaşınca müşkilini Hz. Cebrâil'e sunuyordu...” Hz. Peygambere de, müşkil gelen bazı âyetlerin olduğu anlaşılıyor, der³⁷²

Begâvî, *Meâlimu't-Tenzîl* adlı tefsirinde inşirah sûresini tefsir ederken “ve senin şanını yüceltmedik mi ?” âyeti ile ilgili, Hz. Peygamber'in Cebrâil'e (a.s) bu âyetin manasını sorduğunu, Allah Teâlâ: “Benim ismim anıldığında senin de adın benimle beraber anılacak” diye cevap verdiğini aktarır.³⁷³

Şa'bî'nin rivâyet ettiği hadise göre Araf sûresi “*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir*” 199. âyeti geldiğinde Resûlullah Cebrâil'e “Bu âyetin mânası nedir ey Cibril?” diye sorar, o da “Bilmiyorum! Her şeyi bilen (Allah'a) sorayım.” der. Döndükten sonra “*Rabbin sana kötülük edene senin iyilik etmeni, sana vermeyene (infak etmeyene) senin vermeni ve senden uzak kalıp ilgileri koparanlarla da senin dostluk ve akrabalık ilişkisini sürdürmeni emrediyor*”³⁷⁴ diye cevap verir.

Bunlar ve bunlara benzer rivâyetlerden yola çıkarak “Hz. Peygamber'e de müşkil gelen âyet vardır!” görüşüne katılamıyoruz. Zira zaten Hz. Peygamber'in açıklamalarının, bilgisinin kaynağının vahyin sahibi olan Allah c.c. olduğu biliniyor. Bu rivâyette de vahyin elçisi olan Cebrâil, Hz. Peygamber'e örnekleme yoluyla

³⁷⁰ en-Nahl, 16/44.

³⁷¹ el-el-Kiyâmet, 75/19.

³⁷² Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrut: , Darü'l-Fikr, ts.), 3/89.

³⁷³ Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyn bin Mes'ûd bin Muhammed el-Ferrâ Begâvî, *Meâlimu't-tenzîl* (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2002), 1418.

³⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r risâle, 2006), 9/419.

açıklama getirmiştir. Vahiy ilk geldiğinde bir işkâl varsa bile daha sonra bu, bizzat vahiy meleği tarafından giderildiği anlaşıyor.

3. Kur'ân'da İşkâlin Muhtemel Sebepleri

Kur'ân, anlaşılın ve hayata uygulansın diye gönderilmiştir. Dolayısıyla Hûd süresinde ifade edildiği gibi Kur'ân âyetlerinin mânasının açık olması tabiidir. *“Bu Kur'ân, her işi yerinde ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından muhkem, uyumlu cümlelerle örülen, sonra ayrıntılı biçimde açıklanan âyetlerden oluşmuş bir kitaptır.”*³⁷⁵ Bu arada âyetlerin açıklanmış olması, bütün âyetlerin tek tek açık ve net ifadelerle açıklanması demek değildir. Zira aralarında müşkil ve muteşâbih dediğimiz âyetler de var. Bu âyeti, müfessirler şu şekilde açıklarlar: Kur'ân âyetlerinin açık olması demek; âyetlerin yirmi üç yıla yayılarak, tedriciyyen ve ihtiyaçlara göre gönderilmiş olması, Kur'ân'ın âyetlerinin açık olması demektir. Yoksa her âyetin anlamının açık ve sarîh olması demek değildir.

Veya Kur'ân'ın tek sûre değil de birçok süreye ayrılması, sûrelerin tek âyetten oluşmayıp birçok âyete taksim edilmesi, âyetlerde de insanların dünya ve âhiretleri ile ilgili çeşitli hükümlerin beyan edilmesi, örneğin iyi-kötü, emirler-yasaklar, sevaplar-günahlar, ödüller-cezalar gibi hükümleri ihtiva etmesi; bazı âyetlerin müjdeler-uyarılar veya kıssalar içermesi gibi hususlar, Kur'ân âyetlerinin açık olması demektir.

Başka bir açıklamaya göre; Kur'ân âyetlerinde, helâl ve haramların ana hatlarıyla, bazen de yerine göre detaylı olarak, insanların dünya ve âhiret hayatlarında muhtaç oldukları şeylerin açıklanmış olmasıdır. Ya da tevhid inancı, peygamberlik, ölüm ötesi hayatı, kıyamet hallerine dair delilleri ihtiva etmesi gibi konuları açık açık beyan etmesidir. Şeklinde açıklayama gayret ederler.³⁷⁶

³⁷⁵ Hûd,11/1.

³⁷⁶ Muhammed Şevkanî bin Ali, bin Muhammed, *Fethü'l-Kadîr, el-Camii Beyne İlmev er-Rivayeti ve'd-Dirayeti Min İlmi't-Tefsir* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2007), 2/248, 249; M.Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Sad. İsmail Karaçam, vd. (İstanbul: Azim yayınları, 2011), 563, 564.

Bu açıklamalardan sonra الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير “*Elif. Lâm. Râ. (Bu sana indirilen), hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır.*” ayetini, “...Allah tarafından ayrıntılı biçimde açıklanan âyetlerden oluşmuş bir kitaptır” şeklinde anlayıp, bazılarının iddia ettiği gibi Kur’ân âyetlerinin tamamı net bir şekilde açıklanmış ayrıca ilmî birtakım çabalara ihtiyaç yoktur, Kur’ân’ı herkes anlar gibi düşüncelere katılamıyoruz. Kur’ân’da anlaşılması zor olan, üzerinde düşülmesi gereken âyetler vardır.

Dolayısıyla şu soruya cevap bulmamız gerekir. Kur’ân’da anlaşılması zor olan âyetlerin bulunmasında birtakım hikmetler olduğuna göre bu hikmetler nelerdir? Müşkilü’l-Kur’ân ilmini ilgilendiren âyetlerin bulunmasının sebebi ne olabilir? Bu sebepleri başlıklar halinde şöyle zikredebiliriz.

3.1. Kur’ân’ın İndiği Ortamın Sahip Olduğu Edebî Durum

Cahiliye dönemi Arapları kabile taassubunu her şeyin üzerinde tutuyorlardı. Bunun sonucu olarak hayatlarının büyük bir bölümü savaşlarla geçiyordu. Savaşlar karşısında ayakta kalabilmek ve kabile birlikteliğini diri tutmak için etkili ve güzel söz söyleme sanatını çok iyi geliştirmişlerdi. Belki de bu doğal bir sonuçtu, zira yiğitlik damarlarını kabartmak ve kendi ırklarının iç dünyasına hitap edebilmek için edebî alanda ilerlemeleri ve söz sanatında ustalaşmaları gerekiyordu.

Şiir ve hitabetle kitleleri coşturup bir şeyi olduğundan çok üstün gösterebiliyorlardı, tabi bunun tam tersi de mümkündür. Yani bir kişi veya nesneyi olduğundan çok küçük, hakir göstermek te söz konusuydu. ez-Zilî, İbn Hişam’ın *el-İ’rab’ını* şerh ettiği *Hallu’l Ma’âkid* adlı eserinde o dönem Mekke’de, ehli belâğatın Bathâ denilen bölgenin kumundan bile fazla olduklarını söyler.³⁷⁷

Ünlü şair el-A’şâ’nın el-Muhallak ile ilgili söylediği şiir onun evde kalmış kız kardeşlerinin (başka rivâyette de kızlarının) evlenmesine sebep olmuştur. Ebu’l-Ferec

³⁷⁷ ez-Zilî, *Hallu Me’akidi Kavaidi’l İ’rab*, 11.

el-İsfahânî, *el-Eğani* adlı eserinde şöyle der: Muhallak el-Kilâbî'nin evlenmemiş üç kardeşi vardı, aile çaresizlik içinde ne yapacağını bilmemekte ve bir çözüm ararken bir gün ünlü şair el-A'sâ'nın Mekkeye geleceğini öğrenirler. Bunu duyan halası el-Muhallak'a, şairi iyi bir şekilde ağırlayıp bu fırsatı değerlendirmesi gerektiğini söyler. el-Muhallak: Bir deveden başka hiçbir şeyim yok, üstelik geçimimi de onun sütüyle sağlıyorum, onu nasıl karşılayabilirim ki? diyerek teklifi kabul etmeye yanaşmaz. Halası ısrar eder ve o da el-A'sâ'yı ağırlamaya ve kendisine konuyu açıp ondan yardım istemeye karar verir. Derken sabah erkenden şairin yolunu bekler ve herkesten önce onu karşılayıp evinde misafir eder. Sahip olduğu tek deveyi kesip ikram eder, sabaha kadar, yiyip içip eğlenirler. Bir fırsatını bulup uygun bir dille derdini anlatır. Ertesi gün el-A'sâ, Ukâz panayırında şiirler okur ve bir ara sözü el-Muhallak'a getirerek şöyle der:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة إلى ضوء نار باليفاع تحرق
تشب لمقرورين يصطليانها وبات على النار الندى والمحلق
رضيعي لبان ندي أم تقاسا بأسحهم داج عوض لا تتفرق
Ömrüme yemin olsun ki, nice gözler dikildi

Tepede yanan o ateşin ışığına.

Ateş ki iki kişi ısınsın diye yakılan.

O ateş üzerinde, çömertlik el-Muhallak ile

Geceler boyu ve uykusuz.

Onunla bir annenin göğsünden

Süt emen iki kardeş olarak

Anlaştık bir karanlık gecede:

Birbirimizi bırakmayacağız asla.³⁷⁸

Câhız: O yıl geçmeden el-Muhallak'ın bütün kızları evlenir. Bir şairin, edebî sanata vakıf olan birinin sözü bu kadar etkilemiştir o günkü Mekke toplumunu.

³⁷⁸ Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğani* (Kahire: Darü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1929), 9/116, 117.

Dolayısıyla Kur'ân'da herkes için anlaşılması kolay olmayan müşkil âyetlerin bulunması, güzel söz söyleme sanatı dediğimiz edebî anlatımların olmasını, bu açıdan değerlendirmemiz gerekir.

3.2. Kur'ân'ın Tedricen Nazil Olması

Günümüzde olduğu gibi eskiden de İslam'a karşı olanlar veya kendi mezhep ve meşreplerine destek sağlamak için insanlar, Kur'ân'ın bazı âyetlerini adeta cımbızlayarak, bağlamından kopararak yorumlamaya çalışmışlardır. Aslında müşkil âyetlerle Allah (c.c.) değişik zamanlarda inen âyetlerin bütünlük arzettiğini tek bir âyeti bağlamından kopararak ele almanın yanlış olacağının mesajını vermiş oluyor. Böylece Kur'ân'ın, bir bütün olarak "Kur'ân'ın merkezi fikri" çerçevesinde ele alınması sağlanmış oluyor.

3.3. Anlam Zenginliğinin Ortaya Konulması

Müşkil âyetlerle ifade ve anlam zenginliği ortaya konulmuştur.³⁷⁹ Arap yarımadası ve özellikle Mekke, edebî olarak çok zengin olduğuna göre o halde onlara Allah'tan vahiy getirdiğini söyleyen ve onların üzerine titrediği atalarının dininin yanlış olduğu, iddiasıyla gelen peygamberin, onların karşısına çok daha zengin bir metinle çıkması; onları, Kur'ân'ın karşısında aciz bırakması gerekir. Kur'ân'ın i'câz veçhi (Kur'ân'ın insanları aciz bırakan özelliği) ile ilgilenen ulemâ ve bu alanda yazdıkları eserlerin, genellikle dil ağırlıklı olduğunu görüyoruz. Bu arada, dilbilimi olarak Arapça çok zengin bir dildir. Bu dili inceleyen birçok ilim dalları var. Mesela kelimelerin cümle içerisindeki yerini ve durumunu inceleyen Nahiv, kelimelerin kökenini, i'lâl ve iştikakını konu eden Sarf, bir düşüncenin sözlü veya yazılı olarak fasih ve belâgata uygun ifade etme ile ilgilenen Belâgat, kinâye teşbih, mecâz ve istiâre gibi konuları ihtiva eden ve Belâgat ilminin bir bölümü olan Beyân gibi daha başka

³⁷⁹ Pak, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 324.

ilimleri de ilave edebiliriz. Dolayısıyla Arapça dilinin bu özelliği sebebiyle aynı dille gönderilen Kur’ân’da anlaşılması zor, üzerinde ilmî çalışma yapılması gereken müşkil âyetler bulunur.

3.4. Düşünmeye Teşvik Etmesi

Başlığa “düşünmeye teşvik etmesi” dedik veya akıl ile vahyin tevhid sıfatının bir tezahürü olduklarının anlaşılmasının sağlanması da denilebilir. Şehmus Demir’in dediği gibi “Akıl ile vahyin ikisi de yüce Allah’ın eseri olduğundan, tevhid sıfatının bir tezahürü olarak aralarında bir uyumsuzluk, çatışma ve çelişkinin varlığından söz edilemez. Tabiatları itibariyle aralarında bir ahenksizliğin olması mümkün değildir.”³⁸⁰ Kur’ân’ı Kerim birçok âyette افلا يتفكرون افلا يتدبرون diyerek düşünmeyi tavsiye ve teşvik ediyor. “*Hâlâ Kur’ân’ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı?...*”³⁸¹ “*Onlar Kur’ân’ı düşünmüyorlar mı?...*”³⁸² İnsanları, düşünmeye ve fikir üretmeye çağıran Kur’ân-ı Kerim, aynı zamanda Kur’ân üzerinde tefekkür ederken ufuklarını açacak, genişçe tahlil yapabilecekleri bir alan sunmuş oluyor. Böylece bilginler, ilgili âyetler üzerinde tefekkür ederken belâgat, dilbilimi, Ulumu’l Kur’ân gibi ilim dallarından faydalanan Kur’ân üzerinde çalışıp insanlara faydalı olurlar. Müşkil âyetler vesilesiyle ilim ile cehaletin, âlimler ile cahillerin farkı ortaya çıkmış, İlmin kıymeti vurgulanmış oluyor.

3.5. Farklı İlim Dallarında Araştırma Yapmaya Teşvik Etmesi

Müşkil âyetler, Müslüman âlimleri değişik sahalarda ilim öğrenmeye sevk etmiştir. Öyle ki ilgili âyeti te’vil etmek isteyen bir âlim, Nahiv, İştikak, Beyan, Ma’ânî ve Usulu’l Fıkıh gibi birçok ilmî konuda bilgi sahibi olma ihtiyacı duyacaktır. Tarih boyunca İslam âlimlerinin yazdıkları eserler, ortaya koydukları ilmî çalışmalar bunu

³⁸⁰ Şehmus Demir, *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 56.

³⁸¹ en-Nisâ, 4/82.

³⁸² Muhammed, 47/24.

destekliyor. Müfessirlerin hayatlarına ve tefsir ilmi dışında nahiv, Lügat, kelâm felsefe, mantık, cedel, cebir, rıyâziyyât, fıkıh ve tarih gibi değişik alanlarda yazdıkları eserlere bakmak, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar.

Birkaç örnek verelim.

Zemâhşerî: (v.538/1144) 27 Recep 467 (h.) yılında Hârizm bölgesinde bulunan “Zemahşer” köyünde doğdu. Bir müddet Mekke’de bulunduğundan dolayı kendisine “Cârullâh” lakabı verilmiştir. Zemâhşerî tefsir ilmi dışında nahiv, lügat, kelâm gibi farklı ilim dallarında söz sahibidir. İbnü’s-Sem’ânî’nin naklettiğine göre Zemâhşerî edebiyat, nahiv ve lügat ilimlerinde yetkin ve mahir bir müfessirdir. Meşhur tefsirinin yanı sıra, Esâsü’l-Belâgâ, el-Fâik fî Garîbi’l-Hadîs, el-Minhâc fî’l-usûl, Mufasssal, er-Râid fî’l-Ferâid, Ehâcin’n-Nahviyye gibi farklı alanlarda bir çok eser yazmıştır.³⁸³

b- Taberî: yazdığı tefsir kitabından ötürü “Müfessirlerin imâmı” olarak anılır. Sünnet ve Hadîs ilimlerinde Tirmizî ve Nesâî tabakasında veya altıncı tabaka ricâlinden bir muhaddis, fıkıh ve mukâyeseli fıkıhta bir müctehid, tarih alanında “Tarihçilerin şeyhi” Arap dili ve edebiyatına vâkıf, aynı zamanda bir şâirdir. Felsefe, mantık, cedel, cebir ve rıyâziyyât alanında zengin bir kültüre sahip büyük bir şahsiyet olup, birçok öğrenci yetiştirmiştir.³⁸⁴

c- Kurtubî Zehebî, hakkında ilimde derya olduğunu, ilmini ve faziletini gösteren birçok eser bıraktığını ifade eder. Tefsir, hadis, kırâat ve fıkıh gibi çeşitli ilim dallarında çok iyi yetişmiş olan imâm Kurtubî, aynı zamanda bu alanlarda pek çok eser te’lif etmiştir.³⁸⁵

³⁸³ Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer (Küveyt: y.y. 2010), 120; Ebu’l-Berekat Kemalüddin Abdurrahman bin Muhammed İbnü’l-Enbarî *Nüzhet’ü’l-Elibbai fî Tabakati’l-Üdebâ*, (Ürdün: y.y. 1985), 290; Mahmûd Hüseyinî, *el-Medreset’ül-Bağdadiyye fî Tarih’in-Nahv’il-Arabî* (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 403; Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem’ânî, *el-Ensâb* (Kahire: y.y. 1980), 6/297.

³⁸⁴ Süyûtî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, 95; Ebu’l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya’kûb İshâk bin Muhammed bin İshâk İbnü’n-Nedîm, *Kitab’ul-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1997), 287, 288; Sem’ânî, *el-Ensâb*, 8/205.

³⁸⁵ Şihabuddin Ebu’l-Felah Abdu’l-Hayy Ahmed bin Muhammed el’Akrî el’Hanbelî İbnü’l-İmâd, *Şezerat’uz-Zeheb fî Ahbar’in min Zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâvût, Mahmud el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1991), 7/584; Süyûtî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn*, 92.

d- Fahrüddin er-Râzî: İbn Hallikân, Râzî hakkında yaşadığı asırda emsalsiz, rakipsiz, faziletlerini saymamıza ihtiyaç bırakmayacak kadar meşhurdur der. Gerek kelâm ilminde gerekse aklî ilimlerde birçok kitap tasnif ettiğini ifade eder.³⁸⁶

e- Ebû Bekr Muhammed bin Ali bin İsmail el-Kaffâl eş-Şâî (v. 365/976) 291(h.) yılında Türkistan'ın Şâş şehrinde dünyaya geldi. Tefsir, hadis, fıkıh, üsûl, kelâm, Arap dili ve belağatı ve şiirde devrinin bilginleri arasında yer alan Kaffâl, cedel sahasında eser veren ilk fıkıh ve tefsir âlimidir. Hâkim en-Nisâbüri'nin naklettiğine göre Kaffâl Mâverâünnehir'de usûlü en iyi bilen ve hadis öğrenimi için en çok yolculuk yapan kimsedir.³⁸⁷

f- Ebü'l-Velîd Süleymân bin Halef bin Sa'd bin Eyyüb bin Vâris el-Bâcî (v.474/1081): El-Bâcî, üsûl, fıkıh, kelâm, tefsir gibi farklı ilim dallarında yetkin bir âlimdi. Aynı zamanda şâir ve edebiyatçıydı.³⁸⁸

III. KUR'ÂN'DA TENÂKUZ OLMADIĞININ DELİLLERİ

1. Aklî Deliller

Daha önce de söylediğimiz gibi Kur'ân'ın indiği dönemde yaşayan Arap toplumu, edebiyat alanında zirve yapmıştı. Allah (c.c.) Kur'ân'ı; Ümrûu'l-Kays, (d.565,?)³⁸⁹ el-A'sâ,³⁹⁰ Nâbiğatü'z-Zubyânî, Lebîd bin Rabîa, Umeyye bin Ebu's-Salt,

³⁸⁶ Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 115; Şemsuddin Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebî, *Siyer'u-Alam'in-Nübelâ*, thk. Beşşar A'vâd Ma'rûf (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.), 21/500.

³⁸⁷ Zehebî *Siyer'u-Alam'in-Nübelâ*, 16/283; Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 109.

³⁸⁸ Süyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 52; Zehebî, *Siyer'u-Alam'in-Nübelâ*, 18/535.

³⁸⁹ Merve Muhammed Rıza Merve, *el-A'lam mine'l-Üdeba ve's-Şüa'ra Ümrûü'l-Kays el-Melikü'd-Dalîl* (Beyrut: Dâru'l Kutubî'l İlmiyye, 1988), 17.

³⁹⁰ Ebû Basîr Meymûn bin Kays bin Sa'lebe, zamanla görme kabiliyeti zayıflamış ve bu sebeple A'sâ lakabını almıştır. Rivayetlere göre yaşı ilerleyince gözlerini tamamen kaybetmiş, bu sebeple lakabının isminin önüne geçtiği anlatılır. Çok sevildiği belki de gözlerini tekrar kazanabilir umidiyle Ebû Basîr (Gözün babası) yani göz sahibi, gören kişi künyesi ile de meşhur olmuştur. Bilindiği gibi A'sâ adında birçok şâir daha var, dolayısıyla onlardan ayırmak için kendisine el-A'sâ el-Ekber veya A'sâ Bekr denilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Tabbâ, *Divanü'l-Â'sa* (Beyrut: Darü'l-Kalem, ts.), 56.

Zuheyr bin Ebi Sulmâ gibi ünlü şairlerin yetiştiği bir topluma gönderdi. Edebiyatın yanı sıra önemli bir husus daha var. O da Mekkeli müşriklerin düşüncesine göre, Hz. Muhammed (s.a.v.) eğer kutsal olan Kâbe'yi putlardan temizlerse o zaman Kâbe, dolayısıyla Mekke mevcut ehemmiyetini kaybeder. Böylece dini mânada bütün Araplar üzerinde hâkimiyet kuran ve Kâbe'nin muhafızlığını yapan Kureyşliler, statülerini kaybedeceklerdi. Zira Kâbe'nin hizmeti ile ilgili kurdukları ve teşkilatlar eliyle yürüttükleri hizmetler, onlara büyük bir nüfûz ve çıkar sağlıyordu. Mesela “hicabe” Kâbe'yi açma, kapama ve koruma, “sikaye” hacılara su temin etme ve “rifade” hacıları ağırlamanın yanı sıra Kâbe'yi korumak maksadıyla askerî hizmetleri de yapıyorlardı. Kabileler arasında paylaşılan ve babadan oğula geçen bu görevler onlara çok büyük bir prestij ve statü sağlıyordu.³⁹¹

İşte Allah (c.c.) Arapça bir metin olan Kur'an'ı, onların dinlerini iptal etme, muhafaza etmek konusunda çok hırslı oldukları inançlarının batıl olduğu iddiasıyla gelen Hz. Peygamber'in, en büyük mu'cizesi olarak takdim ediyor. Elbette bu büyük bir iddiadır. Onların, ustası olduğu Arap dili ile gönderilen bir metin, mu'cize yani benzerini getiremeyecekleri iddiası ile gelip, meydan okuyor.

Bu sebeple Kur'an'ın içinde, ihtilaf veya tenâkuz bulunması durumunda bu toplum, söz konusu çelişkileri bulmakta gecikmez ve mu'cize de mu'cize olmaktan çıkardı. O dönemde inkârcılar, Hz. Peygamber'i zor duruma düşürmek, iddialarını çürütmek (bir kısmı da iyi niyetle) için sık sık geçmişteki peygamberler gibi onun da mu'cizeler göstermesini istiyorlardı, bu âyette de aynı talepte bulunuyorlar. Allah (c.c.) “*Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?*”³⁹² diyerek Hz. Muhammed'in peygamberliğini destekleyen mu'cizenin bir benzerini asla ortaya koyamayacaklarını, onun gibi edebî bir eser yazamayacaklarını, ebedî mu'cizenin Kur'an olduğunu ifade ediyor. Yukarıda saydığımız nedenlerden dolayı eğer Kur'an'da bir çelişki veya tutarsızlık olsaydı o günkü toplum, bunu rahatlıkla bulur ve kurdukları sistemi tehdit eden, düzenlerini bozan, birtakım çıkarlarını zedeleyen kişiden kurtulmuş olurlardı. O halde Kur'an bir bütün olarak her türlü ihtilaf ve çelişkiden uzaktır.

³⁹¹ Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi* (İstanbul: Işık Yayınları, ts.), 1/270, 271.

³⁹² el-Ankebût, 29/51.

2. Naklî Deliller

2.1. Nisâ Sûresi 82. Âyet

Allah (c.c.) insanlara, Kur'ân'ı okuyup tefekkür etmelerini emrederek, aslında kendilerinin bu tefekkür sonucu onun ilahî bir kelâm olduğunu, vahiy olarak kendisine gönderilen kişinin de gerçekten resûl olduğunu anlamalarını istiyor. “Kur'ân'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?”³⁹³ Daha önce de söylediğimiz gibi Kur'ân, Hz. Muhammed'in mu'cizesidir, onun peygamberliğinin kanıtıdır. Bu sebeple Allah kelâmı olan bu kitapta herhangi bir ihtilaf ve çelişkinin olmaması gerekir.

أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

“Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”³⁹⁴ Müfessirler, Kur'ân'ın, fesahat, gayba ait bilgiler vermek ve tutarsızlıktan uzak olması bakımından, üç açıdan Hz. Muhammed'in peygamberliğinin delili olduğunu söylerler. Üçüncüsü yani tutarsızlık ve çelişkiden uzak olması hususu bu âyette ifade edilmiştir. Âyette geçen ihtilaf ve tutarsızlığın olmaması hususunu üç açıdan değerlendirirler.

Birincisi: Ebû Bekir el-Esamm³⁹⁵ der ki: Münafıklar gizlice Peygamber Efendimiz hakkında birçok hile ve tuzak kuruyorlardı. Allah (c.c.) Hz. Peygamber'i, bu hususlarla ilgili detaylı olarak bilgilendiriyordu. Birisi onlara, eğer Allah (c.c.) tarafından bilgilendirilmemiş olsaydı her defasında bize doğru bilgi vermesi mümkün olmazdı, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözünde, verdiği bilgilerde ihtilaflar olurdu. Verdiği bütün bilgilerde yalan ve tutarsızlık olmadığına, bizim bu gizli hallerinize muttali' olduğuna göre, demek ki bu, Allah tarafından bilgilendiriliyor.

İkincisi: Kelâm âlimlerinin çoğunun görüşü budur. Kelâmcılara göre, söz konusu âyetten maksat şudur: Kur'ân'ı Kerim büyük bir kitap olup birçok farklı ilmi

³⁹³ Muhammed, 47/24.

³⁹⁴ en-Nisâ 4/82.

³⁹⁵ Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816) Basra Mu'tezilesi'ne bağlı tefsir, kelâm ve fıkıh âlimi. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Esam, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2021).

ihativa eder eğer Allah tarafından gönderilmemiş yani insan ürünü olsaydı o zaman kelimeler arasında birçok çelişki olurdu. Zira büyük ve uzun olan böyle bir kitap tutarsızlıktan korunamazdı. Kur'ân'da buna benzer tutarsızlıklar olmadığına göre biliyoruz ki Allah tarafından gönderilmiştir.

Üçüncüsü: Kur'ân'ı Kerim ihtilaf ve tenâkuzdan uzaktır, görüşünü savunan Ebû Müslim el-İsfahânî şöyle der: Söz konusu âyetten maksat, fesahat mertebeleri bakımından ihtilaf yoktur. Hatta Kur'ân'ı Kerim'de kusurlu sayılabilecek bir kelime dahi yoktur. Ondaki fesahat baştan sona kadar aynı şekilde devam eder. Bilindiği üzere insan, son derece fasih, edebiyatı güçlü olsa bile, eğer değişik mânaları içeren büyük bir kitap yazarsa, bir kısmı güçlü; metni sağlam, bir kısmı da edebî olarak düşük ve zayıf kalacağından, mutlaka sözünde farklılıklar olurdu. Kur'ân bütün bu noksanlıklardan uzak olunca, onun Allah tarafından gönderilen bir mu'cize olduğu anlaşılmış oluyor.³⁹⁶

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'ân yirmi üç sene boyunca nâzil olmuştur. Yirmi üç sene gibi uzun bir zaman zarfında çelişki ve tutarsızlıktan uzak olması, beşer sözü olmadığının delilidir. Kurtubî, çok kelâm eden kişinin kelâmında ihtilaf ve tutarsızlık olur. Bu tutarsızlık bazen kelâmın niteliğinde, lafzında, mânanın kalitesinde veya çelişki ve yalan gibi hususlarda ortaya çıkar. Dolayısıyla Allah; bu âyette insanlara, şunu emrediyor: “Kur'ân okuyun, üzerinde tefekkür edin. Çünkü onda nitelik olarak, mâna açısından tutarsızlık, gayb âlemi ile ilgili verdiği bilgilerde yanlış veya çelişki bulamazsınız.” der.³⁹⁷

Bu âyete başka bir açıdan bakanlar da olmuştur. Şöyle ki Kur'ân'da ihtilaf yoksa tarih boyunca Kur'ân ile ilgili yapılan bu ihtilafların sebebi ne? Zerkeşî der ki; İmam Gazzâlî'ye Nisâ süresi 82. âyetini sorarlar, o da şöyle cevap verir: Âyette geçen “اختلاف” (tutarsızlık) birden fazla mânaya gelen bir kelimedir. “Burada, Kur'ân ile ilgili insanlar ihtilafa düşmezler vs. denmiyor. Asıl anlatılmak istenen Kur'ân'ın kendisinde bir ihtilaf veya çelişkinin olmadığıdır. Mesela هذا كلام مختلف فيه “Bu çelişkili/tutarsız bir kelâmdır.” denildiği zaman fesahat bakımından başı sonuna benzemez zira tutarsızdır

³⁹⁶ Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-fikr, 1981), 10/202.

³⁹⁷ el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/477.

bir kısmı âhirete çağırırken diğer bir kısmı dünyaya çağırır. Veya nazmı ihtilaflı/tutarsızdır, bir kısmı şiirsel iken diğer bir kısmı ise nesir (düz yazı), bir kısmı fasih iken diğer kısmı öyle değildir mânasına gelir.

Fakat Allah'ın (c.c.) kelâmı bu tür ihtilaflardan/tutarsızlıklardan münezzehtir. Zira nazım bakımından başı ile sonu aynıdır, birbiriyle uyumludur. Fesahatin zirvesindedir. Tek mânayı merkeze alır o da yaratılmışları Allah'a (c.c.) yönlendirmek, dünyaya aldanmayıp dine (âhirete) yoğunlaşmalarını sağlamaktır. Oysa insanların kelâmında ihtilaflı/tutarsızlıklar olur. Söz gelimi Kur'ân'a kıyasla şair ve ediblerin kelâmına baktığımız zaman nazım yöntemi olarak tutarsızlıklar görürüz. Fesahatin derecesi, hatta bizzat fesahat bakımından değişiklik görürüz. Hasılı iki şiir aynı olamaz biri fasih diğeri değil, değişik saik ve amaçları ihtiva ederler.”³⁹⁸

2.2. Kehf Sûresi 1. Âyet

Kur'ân'da ihtilaflı ve tenâkuz olmadığını bildiren âyetlerden bir diğeri de Kehf sûresi birinci âyetidir. “*Kuluna, kendisinde hiçbir (tezat ve) eğrilik bulunmayan dosdoğru kitab'ı (Kur'ân'ı) indiren Allah'a hamdolsun*” “tezat” ve “eğrilik” diye çevirdiğimiz عوج “i’vec” kelimesinin sözlük mânası; duvar, mızrak gibi düz olması gereken şeylerin eğri olması gibi mânalara gelir. A’vec fetha ile fizikî olarak eğri olan şeylerde, i’vec kesra ile okunduğunda ise eğri söz, eğri görüş gibi gözle görünmeyen hususlarda kullanılır.³⁹⁹ Söz konusu âyetin tefsirinde عوج kelimesi ile ilgili olarak farklı müfessirlerin açıklamalarını almaya çalıştık.

Âlûsî: Onda hiçbir eğrilik yoktur diyerek şöyle devam eder. ولم يجعل له عوجا “*Bu kitapta eğrilik yoktur.*” Âyetteki bu ifade “*Bu kitap dosdoğru bir kitaptır.*” cümlesinden daha mübalağalı, daha etkili bir ifadedir. Çünkü عوجa kelimesi hem nekre hem de nefy siyakında yani olumsuz cümle akışında gelmesi, mübalağayı daha etkili kılıyor. Ama مستقيم deseydi sadece bir açıdan müstakim olduğu düşünülebilirdi. Kur'ân'da عوج eğriliğin olmaması demek, kendisinin asla böyle bir sıfatla

³⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/46, 47.

³⁹⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* "a'v.c." (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 2/331, 332.

nitelendirilemeyeceği sonucunu doğurur. Yani Kur'ân'da hiçbir eğrilik yoksa doğal olarak bizzat kendisinin eğri olması düşünülemez.

Yanı sıra *عوجا ولم يجعل له عوجا* cümlesi *غير معوج* terkiibinden daha mübalağalı ve etkilidir. Yani vasfı eğrilik olmayan bir kitaptır demesinden daha etkilidir. *عوج* kelimesinin “ayn” harfini kesre ile okumak düşünme ve görme ile idrak edilebilen eğrilik ifade ederken; fethalı ise sadece hissi eğriliği ifade eder. Dolayısıyla Allah (c.c.) burada kesra ile kullanarak akıl bile kuranda bir eğrilik göremez, bulamaz mesajını veriyor.⁴⁰⁰

Râzî: Bu âyet, Kur'ân'ın zatının mükemmel, olduğuna işaret ediyor. *قيما* “*Dosdoğru bir kitap indirdi.*” ifadesiyle, hem kendisinde eğrilik yok hem de doğruluğa yönlendirir, müstakim yolu gösterir diyerek başkasını da mükemmel kılıyor demektir. Çünkü *قيما* “kayyimen” kelimesi, başkasının maslahatına hizmet eden, onların işlerini üstlenen kişi demektir. Kur'ân, insanların hidâyetine sebep olup adeta çocukların yetişmesini üstlenen bir kayyim mesabesindedir. Dolayısıyla insanları bir çocuğa benzetip Kur'ân da o çocuğun bakımını üstlenen, onu eğitip terbiye eden şefkatli bir mürebbî hükmündedir.⁴⁰¹

Lügat ulemâsı *عوج* kelimesini, görünen ve görünmeyen şeylerde eğrilik diye tanımlarlar. Bu mânada eğrilikten kastedilen şeyler şunlardır.

Nisâ sûresi 82. âyette belirtildiği gibi âyetlerde zıtlık yok mânasındadır.

Allah'ın (c.c) zikrettiği tevhid inancı, hükümler ve sorumluluklar, bunların tamamı doğrudur haktır. Hiçbir eğrilik, yanlışlık yoktur.

İnsan sanki gayb aleminden âhiret âlemine, Allah'ın huzuruna gitmek için yola doğru yönelmiş gidiyor. Bu dünya da kıyamet âlemine giden yolda kurulmuş bir kervansaraydır (konaklama yeri). Yolcu, yol üstündeki bu kervansaraya gelince, seferde kendisine lazım olacak mühim şeylerle meşgul olur. Sonra âhiret âlemine doğru yola devam eder. Binaenaleyh, o misafiri dünyadan âhirete, cismaniyetten

⁴⁰⁰ Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsir'il-Kur'ânî'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Mahir Habbûş, vd.) (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2015), 15/184.

⁴⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/72.

ruhaniyete, mahlûkattan yaradana, cesedin şehvî arzularından Allah'ın samedî nurları ile nurlanmaya çağıran ne varsa işte o eğrilikten, sapmaktan ve batıldan uzaktır.⁴⁰²

Mekkî bin Ebi Tâlib, *وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجاً* “Allah onu ihtilaflı kitap kılmamıştır.” İbn Abbâs, Mücahid ve Katâde, âyetle takdim ve te’hir olduğunu savunurlar.

أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قِيَمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عَوْجًا

“Kuluna kitabı, içinde hiçbir eğrilik olmayacak şekilde dosdoğru olarak indirdi.” şeklinde anlamak gerekir derler. *عَوْجًا* aslında *قِيَمًا* den önce gibi değerlendirip *الْكِتَابَ* kelimesi için hâl olur. Kisâî, Ferrâ ve Ebû Ubeyde de aynı görüşü savunurlar. “vav” harfini kesra ile okuduğumuzda yolda, işte ve kişinin hissedemediği, algılayamadığı şeylerde eğrilik mânasındadır. Fakat “vav” harfini fetha okursak o zaman duvar ve asa gibi muayyen şeylerde eğrilik mânasına gelir. İbn Abbas: Allah (c.c.) Kur’ân’ı mahlûk kılmamıştır, Kur’ân mahlûk değildir, der. Mahlûk olsaydı içinde eğrilik olurdu.⁴⁰³

2.3. Zümer Sûresi 28. Âyet

Kur’ân da çelişki ve ihtilafın olamayacağını bildiren âyetlerden biri de Zümer sûresi 28. Âyetidir. *قَرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ* “...hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”⁴⁰⁴ Süyûtî *ed-Durru’l-Mensûr* adlı eserinde, bu âyetin tefsiri ile ilgili, el-Âcurrî, *Kitâbü’ş-Şerî’a* isimli eserinde; İbn Mirdeveyh ve Beyhâkî de “*el-Esmâ ve’s-Sıfât*” adlı eserlerinde, İbn Abbas’tan rivâyet ederek şöyle derler: Bu âyetin mânası “Kur’ân mahlûk değildir” demektir. Deylemî, *Müsnedü Firdevsi’l-Ahbâr*’da aynı şekilde, Kur’ân mahlûk değildir. İbn Şahin *es’Sünne* adlı eserinde, “*Kur’ân Allah’ın kelâmıdır ve mahlûk değildir*” hadisine vurgu yapar. Beyhaki, İkrime’den rivâyet ederek: İbn Abbas bir cenaze namazını kıldırdı. Cenaze mezara konulunca, birisi dua ederek “Ey Kur’ân’ın Rabbi olan Allah’ım! Onu affeyle!” deyince, İbn Abbas, “Böyle deme” diye karşı çıktı. “Zira Kur’ân Allah’tandır ve ona dönecek” dedi.

⁴⁰² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 21/73.

⁴⁰³ Ebû Muhammed Mekkî bin Ebî Tâlib Hammûş bin Muhammed el-Kaysî Mekkî, *el-Hidâye ilâ Bulûgi’n-Nihâye fî ‘İlmi Me’âni’l-Kur’ân ve Tefsirihî ve Ahkâmihî*, thk. eş-Şârîka Ün. (eş-Şârîka: Külliyyetü’d-Dirâsâtî’l-Ü’lyâ, 2008), 4319, 4320.

⁴⁰⁴ ez-Zümer, 39/28.

Süyûtî; âyeti, “Halku’l-Kur’ân” konusuyla irtibatlandırıp, kelâm ilminin teşekkül etmeye başlamasından itibaren itikadî tartışmalara konu olan Halku’l-Kur’ân çerçevesinde değerlendirerek “Kur’ân sonradan var olmuş değildir, Allah'ın sıfatlarından bir sıfattır.” dolayısıyla onda eğrilik olması düşünülemez.⁴⁰⁵

Sem‘ânî, *Tefsîrul-Kurân*’da âyeti şöyle açıklamaya çalışır. “İçinde eğriliğin olmadığı Arapça (olarak gönderilen) kitap...” yani karışık olmayan, içinde herhangi bir ihtilaf olmadan birbirini tasdik eden bir kitaptır. Suyûtî gibi Sem‘ânî de Halku’l-Kur’ân konusuna değinip İbn Abbas, Süfyân bin Uyeyne ve tabîîlerden yetmiş kişi “Kur’ân Allah'ın sözüdür, mahlûk değildir.” rivâyetlerine yer veriyor.⁴⁰⁶ Kanaatimizce bu âyet de yukarıdaki âyetler gibi “Kur’ân Allah'ın kelâmı, onun içinde herhangi bir çelişkinin olmadığı, dosdoğru kitaptır.” ilkesine delil teşkil etmektedir. Fakat örnek olarak seçtiğimiz bu iki tefsir, kelâmî tartışmaların o dönem İslam âlimlerini ne kadar meşgul ettiğini görebiliyoruz.

IV. ÂYETLERİ ANLAMADA İHTİLAF SEBEBLERİ

1. İç Bağlamın Dikkate Alınmaması

Siyâk, sözlükte sâke fiilinden gelen fi‘âl vezninde bir masdar olup sevk etmek, göndermek, önden yürümek takip etmek gibi mânalara gelir.⁴⁰⁷

İstilahî bir kavram olarak siyâk, manasını anlamak istediğimiz sözün kullanılmasını gerekli kılan ortam, bu sözün bağlantılı olduğu kavramlar cümleler ve ortamlar gibi mânalara gelir.⁴⁰⁸ Sibâk, sözlükte sebaka fiilinin fi‘âl veznindeki masdarı olarak, yürüme yarışma vb. durumlarda öne geçmek, öncü olmak gibi mânalara gelir.

⁴⁰⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr*, 3/223.

⁴⁰⁶ Ebu’l-Muzaffer Mansûr bin Muhammed bin Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem‘ânî, *Tefsîrul-Kurân* (Riyad: Dar’ül-Vatan, ts.), 4/467, 468.

⁴⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “sâke”10/166.

⁴⁰⁸ Abdurrahman el-Mutayrî Abdullah Surur, Cirman, *es-Siyakü’l-Kur’ânî ve Eseruhu Fî’t-Tefsir* (Mekke: Ümmü’l-Kura Üniversitesi, ts.), 71, 72.

Hadis-i şerifte de geçtiği gibi أنا سابق العرب “Ben Arap’ların birincisiyim / öncüsüyüm tıpkı Suhayb’ın Romalıların öncüsü, Selman’ın Fârisilerin öncüsü, Bilal’in de Habeşilerin öncüsü olduğu gibi.”⁴⁰⁹

Sibâk kavramı istilahî olarak, bir şeyin geçmişi, öncesi, üst tarafı, başlangıcı, dil açısından bir ifadenin öncesi, yukarısı mânalarında kullanıldığı gibi bir terkip olarak “sibâku-l-keâm” sözün, baş tarafı ile olan bağlantısı, sözün evvelinden öncesinden gelen mâna ve evveliyet karşılığı olarak kullanılır. Buna göre sibâk kavramının istilahî anlamı, büyük ölçüde lügat anlamını korumuş olmaktadır.

Siyâk-sibâk kavramlarını beraber değerlendirdiğimizde, bir sözün hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için evveline ve sonrasına bakarak yapılan çalışma demektir. Binaenaleyh sibâk, anlamaya çalıştığımız sözün öncesi, evveliyatı, siyâk ise sonrası şeklinde anlamak mümkün.⁴¹⁰

Kur’ân, Müslümanların temel kaynağı olarak onlara hem dünya hayatında hem de âhirete gide yolda rehberlik eder. “...İşte size Rabbinizden bir öğüt, kalplere bir şifâ ve inananlar için yol gösterici bir rehber ve rahmet (olan Kur’ân) geldi.”⁴¹¹ “Bunlar, hikmet dolu Kitab’ın; iyilik yapanlara bir hidayet ve rahmet olarak indirilmiş âyetleridir.”⁴¹² İnanç, ibadet, ahlak hatta bilgi noktasında onu takip ederler.

Dolayısıyla burada, temel problem Kur’ân’ın doğru anlaşılması meselesidir. Eğer Kur’ân yanlış anlaşılırsa bu, İslam’a büyük zarar vereceği gibi ona uyan Müslümanlara da zarar verir. Hem dünya hem de âhiret saadetini vadeden İslam’ın doğru anlaşılması için öncelikle Kur’ân’ın doğru anlaşılması gerekir diye düşünüyoruz.

Kur’ân’ın doğru anlaşılmasının ön şartlarından biri tanesi de siyâk-sibâkı dikkatte almaktır. Kur’ân-ı Kerimin âyetlerini hatta her kelimesinin bile Kur’ân bütünlüğü içinde değerlendirmek gerekir. Zira Kur’ân fesâhat ve belagât noktasında

⁴⁰⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî ed-Dımaşkî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru’l-Hadis, 2006), 18/331; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “sabeke” 10/150; Ali bin Hasen bin Hibetullah bin Abdullah bin Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî’ İbn Asâkir, *Tarihu Medineti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin, Ebu Sai’d Ömer bin Ğarame el-A’mrevî (Dımaşk: Dâru’l- Fikir, 1998), 10/448.

⁴¹⁰ Ali Bakkal, *Kur’an’ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi, Kur’an ve tefsir akademisi araştırmaları* (Ankara, 2009), 12, 13.

⁴¹¹ Yûnus, 10/57.

⁴¹² Lokmân, 31/2,3.

zamanın Araplarına meydan okumuş, âyet ve sûreler arsındaki ahenk ile onları aciz bırakmıştır. Dolayısıyla daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur’ân’ın kendine has durumu ve üslubu bilinmediği zaman özellikle de bir bütün olarak ele alınmadığı zaman Kur’ân’ı yanlış anlamak mümkündür.

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين Mesela
“Eğer Rabbin isteseydi, yeryüzünde yaşayanların tamamı iman edeceklerdi. O halde insanları, iman etmeleri için sen mi zorlayacaksın?” ⁴¹³ Âlûsî, âyet ile ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapıyor: “Anlam bütünlüğü içinde 96. âyete baktığımız zaman ‘*إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون*’ *kesinleşmiş olanlar, kendilerine her türlü kanıt gelse bile elem veren azabı görmedikçe iman etmezler.*” ⁴¹⁴ Bu husus, onları bağlayan, iradelerini ellerinden alan zorlamanın bir ifadesi değildir, küfrün (onların inkârının) kaynağının bir açıklaması mahiyetindedir. Öyle ki imandan faydalanamayacak kadar dalâlete battıkları için her türlü delil ve alameti görseler bile acıklı bir azabı görmeden iman etmezler.”

Önemli bir noktaya dikkat çekmek gerekir; birbiriyle çeliştiği düşünülen âyetler, farklı yerlerde geçtikleri hâlde aynı anlamı taşıyan cümlelermiş gibi değerlendirmek, yanılsa sevk edebilir. Müslümanların bunun önüne geçmeleri gerekir diye düşünüyoruz. Meselenin çözümünde dikkat edilmesi gereken hususların göz ardı edilmemesi, bunlardan hareketle konunun teşhis edilmesi, adı geçen âyetle, neyin kastedildiğinin doğru bir metot ile gerçek mânanın ortaya konması gerekmektedir.⁴¹⁵

2. Dış Bağlamın Dikkate Alınmaması

Âyetlerin bir kısmı, Peygamberimize sorulan bir soruya cevap vermek veya vukû bulan bir hadisenin hükmünü açıklamak üzere indirilmiştir. Nüzûl ortamında, buna benzer sorulara cevap teşkil edecek veya söz konusu hadisenin hükmünü

⁴¹³ Yûnus, 10/99.

⁴¹⁴ Yûnus, 10/96-97.

⁴¹⁵ Pak, *Müşkilü'l Kur'ân*, 297.

açıklamak üzere, âyetin inmesine vesile olan, vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hususa sebeb-i nüzûl denir.

Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için temel kuralları belirlemek üzere tedvin edilmiş olan Tefsir Usûlü ilminin ilkelerinden bir tanesi de nüzûl ortamını bilmektir. Âlimler, âyetlerin iniş sebeplerini bilmek Kur’ân’ı doğru anlamaya yardımcı olur, derler. İbn Teymiye, “Sebeb-i nüzûlü bilmek, âyeti anlamaya yardımcı olur. Zira neticeyi, sebebiyle birlikte görmeyi sağlar.”, Vâhidî⁴¹⁶ “bir âyetin, kıssasına ve iniş sebebinin açıklamasına vakıf olunmadan, onun tefsir edilmesi mümkün değildir.” der.

İbn Dakîku’l-İd⁴¹⁷ ise “Esbâb-ı nüzûlü bilmek, Kur’ân’ın tefsirini yapmak için sağlam bir yoldur.” diyerek nüzûl sebebinin önemine vurgu yapar. ⁴¹⁸

Doğrusu nüzûl sebebi ifadesini kullandığımızda yani âyetlerin inişlerine sebep olan hususlardan bahsederken, maksadımız âyetin doğru anlaşılmasının sağlanmasıdır. Yoksa vahyin gerçek sebebi budur gibi bir görüş ileri sürmek çok iddialı olur, hatta yanlış olabilir. Vahiy nâzil olurken Hz. Peygamber’in (s.a.v) yanında bulunan genelde ashab; özelde de vahiy kâtipleri, âyetlerin inişi esnasında meydana gelen hadiseleri aktarırlar, Hz. Peygamber’e (s.a.v) sorulan soruya cevap niteliği taşıdığını müşahade ederler. Böylece bir sebeplilik ilişkisi kurup söz konusu âyetin “sebeb-i nüzûlü budur.” derler.

Dolayısıyla bir âyetin asıl iniş sebebini, Allah veya peygamber belirler ancak o zaman gerçek mânada sebeb-i nüzûlün ne olduğu bilinebilir. Buna rağmen âyetler nâzil olurken gerek zaman gerekse içerik bakımından bazı olayların açıklığa kavuşması veya daha önce sorulan sorulara cevap niteliği taşıması hususu göz ardı edilemez. Kur’ân âyetlerinin belli sebeplere binaen, o sebebin bir sonucu gibi nâzil

⁴¹⁶ Müfessir ve Arap dili âlimi olan Vâhidî’nin, tam adı Ebu’l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed en-Nîsâbüri (ö. 468/1076), Nişâbur’da doğdu. Mettûye ve Vâhid adındaki atalarına nisbetle Mettûyî ve Vâhidî nisbeleriyle anılmış, ancak Vâhidî diye şöhret kazanmıştır. Bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2019).

⁴¹⁷ Hadis âlimi ve müctehid derecesinde olan İbn Dakîkul ‘İd, hadis ilmi sahasında, aralarında *el-İlmâm fî Ma’rifeti Ehâdisi’l-Ahkâm’ın* da olduğu bir çok eser yazmıştır. Asıl adı Ebu’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî’dir. (ö. 702/1302) Geniş bilgi için bkz. Ahmet Özel, “İbn Dakîkul ‘İd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 06 Aralık 2020).

⁴¹⁸ Celâluddin Abdurrahman es-Süyûtî, *Lübâbü’n-Nuḥûl fî Esbâbi’n-Nüzûl* thk. Ahmed Abduşşafi, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 3.

olması, zâhirî olarak o âyetin iniş sebebidir ve bu zemin üzere âyeti anlamaya çalışırız. Mesela; Hz. Ali, İbn Mes'ud ve İbn Abbas (r.a) gibi bazı sahabeler inen her âyet hakkında bilgi sahibi olduklarını ayrıca nerede nâzil olduğunu da bildiklerini söylemişlerdir. ⁴¹⁹ Onların bu ifadeleri, Kur'ân-ı Kerim'e verdikleri önemi, Kur'ân'a dair her şeyi öğrendiklerini ve bu bilgilerin kendilerinden öğrenilip nesillere aktarılmasını ne kadar arzuladıklarını gösteren beyanlar olarak değerlendirmek doğru olur. Çünkü onlar, nüzûl ortamında bizzat yaşamış olmanın avantajı ile o ortamın hadiselerinin içinde bulunmuşlar ve hadiselerin nüzûl sebeplerini müşahade etmişlerdi. Dolayısıyla âyetlerin hangi olaylar üzerine indiğinin bilgisine sahiptiler. Bu da âyetin doğru anlaşılmasına yardımcı olur.

Fakat burada önemli bir hususu hatırlatmakta fayda var. Âlimlerin, “*Sebebin hususiliği, hükmün umûmiliğine mâni değildir.*” biçiminde savundukları kurala binaen söz konusu âyetin hükmünün sadece bu sebep ile sınırlı olmadığını da belirtelim. Yani sebep olarak gördüğümüz hususun olmaması durumunda, ilgili âyetlerin de nâzil olmayacağı söylenemez. Buna göre âyeti anlama sürecinde sebep-i nüzûlün dikkate alınması, mâna alanını veya hükmünü daraltmak olarak algılanmamalı.

Âyetleri anlamada; ihtilaf sebeplerinden bahsederken, bu sebeplerden bir tanesinin de sebep-i nüzûlün bilinmemesidir derken bu tespit bizi dar anlamda bütün âyetlerin bir sebep-i nüzûlü var vehmine götürmemelidir! Ca'berî'nin⁴²⁰ de dediği gibi âyetlerin bir kısmının sebep-i nüzûlü olduğu gibi diğer bir kısmının herhangi bir sebep-i nüzûlü yoktur.⁴²¹ Veya bilinmiyor.

Hemen hemen bütün müfessirler, esbab-ı nüzûlü bilmenin, Kur'ân'ı anlama noktasında olumlu katkı sağlayacağı konusunda hemfikirler. Fakat az da olsa bazı âlimler vahiy ortamı ile ilgili rivâyetleri, tarihin bir parçası olarak görüp böylece

⁴¹⁹ Muhammed Yusuf Kandehlevî, *Hayatü's-Sahabe*, (Trc. Ali Aslan), (İstanbul, 1992), 496; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl bin İzziddîn Aybeg bin Abdillâh es-Safedî Safedî, *el- Vâfi bi'l-vefeyât* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-Arabî, 2000), 17/325.

⁴²⁰ Kur'an İlimleri, Fıkıh ve Hadis gibi değişik alanlarda bir çok (rivayete göre 150 ye yakın) eser yazan Ca'berî'nin, tam adı Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm bin Ömer bin İbrâhîm bin Halîl el-Ca'berî'dir. Tahmini olarak 640 yılı Suriye doğdu. Ca'ber Kalesi'nde doğduğu için el-Ca'berî diye meşhur olmuştur. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Mu'cemü's-Şüyûh (el-Mu'cemü'l-kebir)*, thk. Muhammed Habîb el-Hile (Taif: Mektebetu's-Siddik, 1988), 1/147.

⁴²¹ Süyûtî, *el-İtkan*, 1/189.

Kur'ân'ı anlamada, bir faydasının olmadığını savunmuşlardır. Aslında, bu bakış açısının yani âyetin nüzûl sebebini göz ardı ederek değerlendirmenin ve bir meseleyi bütün boyutlarıyla ele almamanın isabetli bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Zira nüzûl ortamında meydana gelen olaylar, vahyin birer şahidi konumunda olduklarından, bunları sıradan tarihi olaylar olarak düşünmek yanıltıcı olabilir. Vahiy evrenseldir, çağlar üstüdür. Bu husus, vahyin nâzil olduğu tarihi ve o tarihte meydana gelen olayları göz ardı ederek değerlendirme yapmamızı gerektirmez. Binaenaleyh, âyetlerin nüzûl sebeplerini bilmek, nüzûl ortamını değerlendirerek âyete bakmaya çalışmak ve sebeplilik ilişkisinden yola çıkarak bir okuma yapmak, doğru anlama ve sağlıklı değerlendirme yapmada gerekli ortamı hazırlayacağı açıktır.

1. Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetlerinde Kullanılan Sîygalar

Âyetlerin iniş sebeplerini bilmek, müfessirlere doğru ve sağlam bir zemin kazandırdığından, nüzûl ortamına vakıf olmak önem arz ediyor. Âyetin nüzûlünden önce veya nüzûl esnasında meydana gelen hadise, soru ve diğer hususları ifade eden sîygalar, ifade kalıpları vardır. Sebeb-i nüzûlü anlatan bu ifadelerin Tefsir Usûlünde mühim bir yeri vardır. Zira âyetin sebebi ifade edilirken bazen tefsir kabilinden olup âyetin manasını, mânalarından bir tanesini veya âyetin işaret ettiği hükümlerden birini belirten ve asıl iniş sebebi olmayan ifade kalıpları da var. Dolayısıyla asıl iniş sebebi olan hususları ve tefsiri olan sebepleri birbirinden ayırmak gerekir.

Zürkânî âyetlerin iniş sebeplerini anlatan ifade kalıplarını şöyle anlatıyor.

قول الصحابي إن سبب نزول الآية كذا

a- “Sahabî: âyetin nüzûl sebebi falanca hadisedir.”

b- Arapçada sebeplilik ilişkisi ifade eden “fâ” harfinin anlatılan olaydan sonra gelenmesi...

حدث كذا، أو سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كذا، فأنزل أو فنزلت آية كذا وكذا

“Şöyle bir olay oldu veya Hz. Resûlullah'a falan soru soruldu akabinde şu âyet nâzil oldu...” gibi ifade kalıplarından birinin kullanılması;

Açıkça sebebiyet belirte ifadeleri ilave ediyor.

ولكن السببية تفهم قطعاً من المقام

“Birtakım karînelere binaen sebebiyetin makamdan anlaşılması⁴²² şeklinde de olabilir. İşte bu dil formları ile anlatılan ifadeler gerçek nüzûl sebebi olup delil teşkil derler.

Öte yandan nüzûl sebebi olarak kabul görmeyen ifade kalıpları var.

Örnek:

نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي كَذَا

“Âyet şu olay hakkında inmiştir”

أَحْسَبُ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ فِي كَذَا

“Sanıyorum âyet şu olay hakkında indi”

Keza örnekleri verilen açık tefsir ibareleri olarak kabul edilen tabirler de nüzûl sebebi olarak telakki edilmezler.

مُرَادُ اللَّهِ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ كَذَا

“Bu âyetten Allah'ın muradı budur”

تَدُلُّ هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى كَذَا

“Âyet şu hususa delâlet ediyor”

يُؤْخَذُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ كَذَا

“Âyetten alınacak (mâna) şudur”

Başka bir deyişle bu tür ifadeler hakiki nüzûl sebeplerini bildirmezler konuyla ilgili olarak delil hükmü taşımazlar.⁴²³

2. Örneklerle Esbâb-ı Nüzûlün Kur’ân’ı Anlamaya Katkısı

Kur’ân, yazılı metinlerde olduğu gibi giriş, gelişme ve sonuç şeklinde bir özelliğe sahip olmayıp, yirmi üç senelik peygamberlik müddeti içinde Hz. Peygamber’e çeşitli vesilelerle, vahiy yoluyla Allah tarafından indirilen sözlerin bir bütünüdür.⁴²⁴ Yazılı bir metin değil, sözdür. Metin kurgusu, birbiriyle bağlantılı olmasına rağmen bağımsız bölümler şeklinde olup farklı zamanlarda, değişik mekânlarda, değişik konularda ve

⁴²² Muhammed Zürkânî Abdu’l-A’zîm, *Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l A’rabî, 1995), 1/96.

⁴²³ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule yayınları, 2018), 84.

⁴²⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 38.

farklı topluluklara hitaben nâzil olmuştur. Nüzûl sebebi, farklı zaman ve topluluklardaki farklı olaylara çözüm sunan âyetlerin, anlaşılmasına katkı sağlayan önemli bir etkidir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân ile insan arasındaki iletişim ortamını/sürecini resmeden bir fotoğraf karesi mahiyetindedir. Bir fotoğrafa baktığımızda bir bütün olarak anlam kazanabilmesi için bütün kareleri dikkatle incelemek gerektiği gibi söz konusu âyetin doğru bir şekilde anlaşılması için de nüzûl ortamının bilinmesi doğru olur.

Bu sebeple nüzûl ortamına vakıf olmak, âyeti doğru anlamaya vesile olacağı gibi Kur'ân'da geçen hükümlerin muhtemel hikmetlerini de bilmemize yardımcı olur. Keza âyetlerden kastedilen mâna anlaşılır hale geldiği için anlatılan hususun "hasr" yani sınırlı bir hüküm ifade edip etmeyeceği, söz konusu yargının tahsis edilip edilmediği gibi yanlış hükümler istinbât etmenin önüne geçilir, yapılması muhtemel hatalar önlenmiş olur.⁴²⁵

Esbâb-ı Nüzûlü Bilmek Yanlış Hüküm Çıkarmaya Mâni Olur

Hiz. Ömer (ra) Kudâme bin Maz'ûn'u Bahreyn'e vali olarak görevlendirmişti. İçki aldığı ve halkın arasına sarhoş bir şekilde çıktığı şikâyetleri gelince, Hiz. Ömer, onu cezalandırmak için Medine'ye çağırır. Gerçekten içki içip içmediğini sorunca, Kudâme içki kullandığını itiraf eder ve "Fakat ben günah olan bir şey yapmıyorum." diyerek delil olarak, "*İman edip salih ameller işleyenlere; Allah'a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iman ettikleri, sonra yine Allah'a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur.*"⁴²⁶ âyetini okudu.

Kudâme, bu âyete dayanarak içki içtiğini ifade ederek günaha girmedikğini iman edip salih amel işleyen ve takva sahibi olan kimseler için yeme ve içme ile ilgili bir sınırlama olmadığını savunmuş ve Halifeye, "*Bildiğiniz gibi bende de bu vasıflar var, iman ehliyim, salih amel işliyorum ve takvaya uygun davranışlar sergiliyorum, bu sebeple bana herhangi bir günah yoktur.*" der.

⁴²⁵ Cerrahoğlu, Tefsir Usulü, 137-139.

⁴²⁶ el- Mâide, 5/93.

Valiyi cezalandırmak için çağıran Hz. Ömer, çok şaşırılmış ve gerçekten ne diyeceğini bilememiş. Kısa bir suskunluktan sonra durum Abdullah bin Abbâs’a intikal etmiş. Abdullah bin Abbâs, âyetin nüzûl sebebini anlatarak “*Bu âyetler, daha içki haram olmadan önceki dönemde, içki kullananlara bir mazeret, sonrakilerin aleyhine de bir delil olsun diye nâzil oldu.*” der. İbn Abbas’ın (r.a.) bu açıklamasından sonra durum anlaşıldı ve Kudâme’nin âyeti yanlış anlayıp yorumladığı ortaya çıkmış oldu. Bilindiği gibi bu âyet, içki haram kılınmadan evvel, onu kullanan, sarhoş haldeyken vefat etmiş olan Müslümanlara bir mazeret olarak inmiştir.⁴²⁷

Esbâb-ı Nüzûlü Bilmek Yanlış Anlayışa Mâni Olur

Bakara süresi 189. âyetinde “*İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir.*” buyrulmakta ve evlere arka kapıdan girmenin yanlışlığı ifade edilmektedir. Âyetin iniş sebebi bilinmeden, evlere arka taraftan girmekten maksadın ne olduğu anlaşılamayabilir. Hatta “Burada mecâzî bir anlatım var, bu bir deyimdir.” gibi de düşünülebilir. Fakat bu âyet, Kureyş kabilesi dışındaki diğer Arap kabilelerin devam edegeldikleri bir hurâfenin yanlışlığını açıklamak üzere nazil olduğu hususu, durumu vuzuhiyete kavuşturuyor.

Arap kabileleri, ihramdayken eve ön kapıdan girmeyi günah sayıyorlardı. Bu sebeple, hac görevini bitirdikten sonra, evin arkasında açtıkları bir delikten giriyorlardı. Hurâfe o kadar yerleşmişti ki bu şekilde yapmayanlar ayıplanıyordu. Dolayısıyla söz konusu âyet, bu hususla ilgili olarak nâzil oldu.⁴²⁸

3. Konu ve Yer Farklılığı

Âyetler arasında çelişki olduğu vehmine götüren sebeplerden bir tanesi de konu ve yer değişikliğidir. Zaman zaman bazı âyetlerde, bir hususla ilgili, birden fazla farklı hüküm anlatılıyor. Değişik yerlerde, farklı zamanlarda meydana gelen olayların,

⁴²⁷ Ebu’l-Meâlî Muînüddîn Muhammed bin Abdîrrahmân bin Muhammed el-Îcî eş-Şirazi eş-Şafîî Îcî, *Câmi’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2004), 1/161.

⁴²⁸ Muhammed bin Ali Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr: el-Câmi’ beyne Fenneyi’r-Rivâye ve’d-Dirâye min İlmi’t-Tefsîr* (Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 1414 h.), 1/219.

anlatıldığı bu âyetlerdeki hükmün aynı noktada meydana geldiğini düşünmek, kişiyi âyetlerde, bir tutarsızlık olduğu vehmine götürebilir. Daha önce kıyamet sahnelerini anlatan âyetle ilgili bir sahabenin İbn Abbas’a sorduğu soru ve İbn Abbas’ın (r.a.) cevabını anlatmıştık. Söz konusu âyetin bir bölümünde insanların sorguya çekileceği anlatılırken başka bir yerde onlara herhangi bir şey sorulmaz, diyordu. O sahâbî buna bir anlam veremediğini, nasıl olurda hem sorguya çekilecekler hem de onlara herhangi bir şey sorulmaz, bu nasıl olabiliyor?

İbn Abbas: Âyette kıyametin farklı sahnelerinin, aşamalarının anlatıldığını söyleyerek işkâli gidermişti. Aynı şekilde Mâide sûresi 109. ve Hûd sûresi 18. âyetler arasında da söz konusudur. İlk bakışta bir çelişki varmış gibi görülebiliyor. Mâide sûresinde *“Allah’ın peygamberleri toplayıp da size ne cevap verildi dediği gün, bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyla bilen ancak sensin diyeceklerdir.”*⁴²⁹ derken, Hûd sûresinde ise *“Kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalim olabilir? Onlar (kıyamet gününde) Rablerine arz edilecekler, şahitler (Peygamberler) de: İşte bunlar Rablerine karşı yalan söyleyenlerdir, diyecekler.”*⁴³⁰ Şimdi her iki âyete baktığımızda ilk bakışta bir tutarsızlık ve çelişki olduğu zannedilebilir. Zira Mâide sûresindeki âyette Peygamberler, Allah Teâlâ’nın *“Dünyadayken bunlar size ne cevap verdiler?”* sorusuna *“Hiçbir bilgimiz yok, bilmiyoruz.”* diyecekler, diğer âyette ise kâfirlerin yalan söylediklerini anlatırlar.

Dolayısıyla kıyamet gününde inkârcılarla ilgili peygamberlerin iki farklı şahitliği söz konusudur. Bir yerde onların ne dediklerini bilmiyoruz derken diğer bir âyette ise *“Rablerine karşı yalan söyleyenler bunlardır.”* diyecekler, konunun farklı aşamaları olduğu düşünülmediğinden bir çelişki olduğu zannedilebilir. İşkâli gidermenin açıklaması şöyle; kıyamet gününün değişik aşamaları olduğunu biliyoruz. Bir âyette *“bizim hiçbir bilgimiz yok”* derken bu, kıyametin kopuşunun ilk zamanlarında, insanlar dirilitilirken, karşılaştıkları o dehşetli manzaradan, şaşkın bir vaziyette ne dediğinin farkında olmadan verdikleri cevaptan söz ediyor. Başka bir âyette insanların bu şaşkınlıkları öyle basit bir şaşkınlık değil onların sarhoş gibi olduğu anlatılıyor.

⁴²⁹ el- Mâide, 5/109.

⁴³⁰ Hûd, 11/18.

*“İnsanları sarhoş görürsün; hâlbuki onlar sarhoş değillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”*⁴³¹

Oysa ikinci âyette, farklı bir aşamada iken yaptıkları şahitlik anlatılıyor. Şöyle ki belli bir müddet sonra insanlar o şaşkınlığı üzerinden atar ve tabiri caizse sakinleşirler. Sakinleştikten sonra dünyada iken Allah'ı inkâr edenlerin veya şirk koşanların yaptıklarını hatırlayacaklar, bu sefer onların aleyhine şahitlik edip, *“Rablerine karşı yalan söyleyenler bunlardır”* diye cevap verecekler.⁴³²

4. Anlam Genişlemesi veya Daralması

Bir terim ile anlatılan veya anlatılmak istenen olay, bir göstergenin, kelimenin, kavramın başlangıçta dile getirdiği kavramda anlam ve delâlet açısından bir daralma veya bir genişleme ortaya çıkması veya aynı kelimenin bir zaman sonra başka bir gösterileni anlatır duruma gelmesine anlam değişmesi⁴³³ (anlam genişlemesi veya daralması) denir. Konuşmanın üslubunu ve anlatım ifadesini zenginleştirmek için her dilde olduğu gibi Arapçada da edebî sanatlar yoğun bir şekilde kullanılır. Daha önce anlattığımız gibi Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in bir mu'cizesi olarak gelmiştir. Gönderildiği toplum, Arapça edebiyatının zirvesinde olmasına rağmen kendi dilleri ile nâzil olan bir kitap, onları bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.

Binaenaleyh bu hususu dikkate almadan onu anlamaya çalışmak, âyetlerini değerlendirmek bizi yanıltabilir. Hatta bazen Kur'ân'ın hedeflediği amaca ters bir noktaya bile götürebilir.

Edebî sanatlarda zirve yapmış bir topluma gönderilen Kur'ân, onları aciz bırakmakla kalmamış aynı zamanda, düşmanlıklarını devam ettirmelerine rağmen, hayranlıklarını gizleyememişlerdir. Velîd bin Mugîre Peygamber Efendimize iman

⁴³¹ Hac, 22/2.

⁴³² Muhammed el-Emîn bin Muhammed el-Muhtâr bin Abdilkadir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkitî, *Def'u İhâmî'l-İttirâb an Âyâtî'l-Kitâb* (Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1996), 1/87.

⁴³³ Hasan Yılmaz, *Kur'an Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2003), 99.

etmediği halde, ona düşmanlık eden azılı altı müşrikten birisi olmasına rağmen, kendisine Kur’ân okunurken, hayranlık ve şaşkınlığını açıkça ifade etmiştir.

Mustafa Asım Köksal bunu şöyle anlatıyor: Velîd bin Mugîre, bir gün Peygamber Efendimizin (s.a.v) yanına gelmişti. Hz. Peygamber (s.a.v) ona Kur’ân-ı Kerim okudu. Velîd bin Mugîre dinlediği Kur’ân-ı Kerim'den etkilendi duygulanır gibi oldu. Başka bir rivâyete göre Velîd bin Mugîre efendimizin yanına gelip “Bana Kur’ân oku!” dedi. Hz. Peygamber Nahl sûresi 90. âyeti okudu. Velîd bin Mugîre, “Bunu bana bir daha oku!” dedi. Hz. Peygamber tekrar okuyunca, Velîd bin Mugîre: “Vallahi bu sözde öyle tatlılık, öyle güzellik var ki o, tepesi bol yemişli, dibi ve kökü ıslak yemyeşil bir ağaç sanki! Bunu bir insan söylemiş olamaz! Bu beşer sözü değildir!” demekten kendini alamadı.⁴³⁴

İbn Kuteybe, diğer ilahî kitapların içerisinde de söz konusu edebî sanatlar var diyerek bu edebî sanatlar dikkate alınmadan âyetler ele alınmaya çalışılırsa ciddi hatalar, anlam kaymaları ortaya çıkar. Böylece ilahî maksada ters birtakım sonuçlarla karşılaşma hususu, uzak bir ihtimal değildir der.⁴³⁵

Binaenaleyh, Kur’ân-ı Kerim'in doğru anlaşılabilmesi, mesajının sahih bir şekilde başkasına aktarılabilmesi için Kur’ân’ın indiği toplumun dilinin bilinmesi gerekir. Hatta Şâtıbî, “Fer’î veya usûlî olsun fark etmez, şer’î ilimler ile ilgili bilgi sahibi olmak isteyen kişi, el-Halîl (Ebû Abdîrrahmân el-Halîl bin Ahmed bin Amr bin Temîm el-Ferâhîdî (el-Furhûdî) (ö. 175/791),⁴³⁶ Sîbeveyhi (Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796)),⁴³⁷ Ferrâ (Ebû Zekerîyyâ Yahyâ bin Ziyâd bin Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’ (ö. 207/822)),⁴³⁸ ve Kisâî (Ebu’l-Hasen Alî bin Hamza bin Abdillâh el-Kisâî

⁴³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şahîhâyn*, thk. Mustafa Abdulkadir A’tâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990), “Tefsîr”, 2/550 (No.3872); Köksal, *İslam Tarihi*, 275, 276.

⁴³⁵ Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu Müşkili’l-Kur’ân*, thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakar (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 103-105.

⁴³⁶ Nahiv ve aruzu sisteme kavuşturan ünlü dil ve edebiyat âlimi. Geniş bilgi için bkz. Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, “Halîl bin Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

⁴³⁷ 135-140 (752-757) yılları arasında Şîraz yakınlarındaki Beyzâ köyünde Fârisî bir anne babadan doğdu. İlk bilgileri bu çevrede aldı. Daha sonra ailesiyle birlikte Basra’ya göç etti. Arap dili gramerine dair zamanımıza ulaşan ilk hacimli eserin yazarı ve Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir. Geniş bilgi için bkz. Özbalıkcı, “Sîbeveyhi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

⁴³⁸ Arap dili ve tefsir âlimi olan Ferrâ, 144 (761-62) yılında Kûfe’de doğdu. Baba tarafından Benî Minkar’ın veya Benî Esed’in âzatlısı bir aileye mensuptu. Ferrâ lakabı, ona kelâmı, tahlil ve tetkik ettiği

el-Kûfî (ö. 189/805))⁴³⁹ kadar Arap edebiyatını bilmesi gerekir.” der. İlmî olarak onlar gibi bir birikim sahibi olsun demiyorum ancak genel mânada Arap edebiyatına vukûfiyeti onlar gibi olması gerekir, diyor.⁴⁴⁰ Ayrıca Beyân, Bedî ve Ma’ânî ilimlerine vakıf olmak, bu ilimlerde geçen ve Arapça olduğu için doğal olarak Kur’ân’da da yer alan edebî sanatların inceliklerine dikkat etmek gerekir. Çünkü Kur’ân’a yöneltilen haksız eleştirilerde kullanılan âyetlerin bir kısmında bu edebî anlatım var. Bu sebeple burada, bu edebî sanatlardan birkaç örnek zikretmeye çalışacağız.

4.1. Mecâz

Mecâz, sözlükte, bir kenardan diğer bir kenara kesilmiş yol, yol yürümek gibi manalara gelir.⁴⁴¹

يقال: جاز المكان، إذا سار فيه جاز، يجوز، جَوَزًا، وجَوَازً

“Bir mekânda yürümek, oradan geçmek” mânâsına geliyor. Bir kelimenin mecâz diye adlandırılması onun hakiki mânânın dışında değerlendirilip başka bir mânaya dönüşmesi sebebiyle olup mânâyı ifade etmede güzel bir beyan vasıtasıdır. Zira bir sözün birden fazla mânâ ifade etmesi, anlam genişliğine sahip olması mecâz sayesinde olur. Şairler şiirlerinde, hatipler konuşmalarında mecâzı sık sık kullanırlar. Mecâzî ifadelerin insanları etkilediği hususu belagât âlimlerinin kabul ettikleri

bir gerçektir.

Terim olarak mecâz, müfred ve mürekkeb olarak iki kısma ayrılır.⁴⁴² Mecâz-1 müfred, bir karîneye binaen, kelimenin, karşılıklı hitaplaşmada bilinen mânânın dışında, farklı bir anlamda kullanılmasıdır. Burada önemli bir husus var: Kinâye ve

için (yefri’l-kelâm) verildiği söylenmektedir. Geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Ferrâ, Yahyâ bin Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Şubat 2020).

⁴³⁹ 120 (738) yılı civarında Bağdat’ın kuzeyinde Evânâ ile Hazîre arasında bulunan Bâhamşâ köyünde dünyaya geldi. Kaynaklarda Kisâî diye meşhur olmasının sebebi açıklanırken değişik rivayetler zikredilmiş olup bunların çoğu onun aba giymesiyle ilgilidir. Yedi kıraat imamından biri olup nahiv âlimidir. Geniş bilgi için bkz. Tayyar Altıkulaç, “Kisâî, Ali bin Hamza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Nisan 2020).

⁴⁴⁰ Almansûr, *Müşkil’ul Kur’an’il Kerim*, 272.

⁴⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “c.v.z.” 5/326, 327.

⁴⁴² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 177.

yanlış anlama olmasın diye gerçek mânâ ile mecazî mânâ arasında bir alakanın bulunması gerekir.

Mecâz-ı mürekkeb: Temsilî teşbihte olduğu gibi bir lafzın, aslî mânânın dışında fakat ona benzeyen bir anlamda kullanılmasıdır. Mesela kararsız bir kişi ile ilgili olarak “Bakıyorum da sen bir ileri ve bir geri adım atıyorsun.” Fizikî olarak attığı adımlardan söz etmiyor elbette! O kişinin kararsızlığı mecazî olarak bu şekilde ifade edilmiş oluyor. Buna mecaz-ı mürekkeb denir.⁴⁴³ Başka bir tanıma göre “Hakikat mânası ile nakledilecek mânâ arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafızdır.”⁴⁴⁴

Mecâzın; mecaz-ı mürsel, istiâre, mecaz-ı mürekkeb ve mecaz-ı aklî gibi kısımları var. Ayrıca istiârenin de kendi arasında birçok kısmı var, kısaca mecaz konusuna değinerek birkaç âyet ile mecazın Kur’ân’da yer aldığını belirtmek istediğimiz için bu detaylara girmiyoruz.

Kur’ân’da mecaz olarak gelen birkaç âyete bakalım.

الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون

“Allah onlarla alay eder ve azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”⁴⁴⁵ Âlûsî der ki; “istihzâ” (alay etmek) kelimesi gerçek mânâda olup aslında “müstehzi” (alay eden kişi) Allah’ın isimlerinden bir isim değildir. Fakat Allah, onları tahkir ederek öyle bir hale getiriyor ki, birisi onlara baktığında taaccüp eder ve güler (alay etmiş olur). Ki bu, Allah (c.c.) hakkında imkânsız bir şey değildir.” Âlûsî, bu görüşe katılmadığını ve âlimlerin çoğu gibi “istihzâ” kelimesinin hakiki mânâda değerlendirilemeyeceği, Allah’ın (c.c.) böyle bir vasıfla nitelendirmenin mümkün olmadığını savunur. Zira o zaman Allah, istihzâ eden yani alay eden cahilin bu davranışını onaylamış olur ki bu Allah’ın (c.c.) şanına yakışmaz, O bundan

⁴⁴³ Sa’düddîn Mes’ûd bin Fahriddîn Teftâzânî Ömer bin Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *Muhtasarü'l-Meâ'nî, Şerhu Talhisi Kitâbi Mifatahi'l-U'lûm*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-A'sriyye, 2016), 327, 357.

⁴⁴⁴ İsmail Durmuş, “Mecaz-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17.04.2020).

⁴⁴⁵ el-Bakara, 2/15.

münezzehdir. Dolayısıyla burada söz konusu kelime hakiki mânada değil mecâzî mânada kullanılmıştır ve edebî bir sanat söz konusudur demek lazım der.⁴⁴⁶

4.2. Teşbih

Sözlük mânası benzetmek/benzetmek olan teşbîh, شَبَّهَ يُشَبِّهُ تَشْبِيْهًا kalıbından ve “şebbeh” kökünden türemiştir.⁴⁴⁷ Özellikle şiirde çokça kullanılan teşbih, benzetme ve tasvir aracı olarak şairlerin sık sık kullandığı edebî sanattır. Belâgat ilminde, farkına varılan en erken terimlerden bir tanesidir aynı zamanda. Terim olarak iki veya daha fazla şeyi teşbih edatı vasıtasıyla, aralarındaki benzerlikten dolayı tek vasıfta değerlendirmektir. Müşebbeh, müşebbehün bih, vech-i şebbeh ve teşbih edatı şeklinde teşbihin dört temel unsuru vardır. İnsanların herhangi bir meseleyi daha iyi anlamalarına yardımcı olan teşbih, Kur’ân-ı Kerim’de sıkça kullanılmaktadır.

Zerkeşî Arap dilinin büyük bir bölümünün teşbihten meydana geldiğini söylemek mümkündür der. Benzetme vasıtasıyla herhangi bir varlığın sıfatı mübalağalı bir şekilde açıklanmaya çalışılır. “Mesela ilim nurdur, nur gibidir.” sözünde teşbih sanatı kullanılır. İlmin yol göstericiliği karanlık bir yolda yolu aydınlatan bir ışığa benzetilir. Ve böylece ilmin yolu aydınlatan vasfı, biraz da mübalağa edilerek hissî olarak aydınlık veren, ışığa benzetilir. Kur’ân’da, teşbih sanatının kullanıldığı birkaç âyet örneğini ele alalım.

صم بكم عمي فهم لا يرجعون

“Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakka) dönmezler.” Ebussuûd şöyle der: Bu âyette kullanılan teşbîh, teşbîh-î belîğ olup belagât âlimleri bunu en etkili teşbîh sanatı olarak adlandırırlar. Âyet, adı geçen kişilerin göz, kulak ve dilleri sağlam olduğu halde bu kabiliyetlerini yitirmiş olan kişilere benzeterek şöyle diyor: Onlar kendilerine okunan âyetlere, kulaklarını tıkayınca onları kabul edip dili ile konuşmaya yanaşmayınca ve Allah rasûlünün gösterdiği mu‘cizelerin yanı sıra semada, yer kürede ve insanın kendi bedeninde olan mu‘cizeleri görmek istemeyince,

⁴⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/447, 448.

⁴⁴⁷ Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî'l-Funûn*, 1/434.

sözkonusu azalarını kaybeden, sağır kör ve dilsiz kişilere benzetildiler, onlar gibi değerlendirildiler.

طلعها كأنه رءوس الشياطين

“Onun meyveleri sanki şeytanların kafaları gibidir.”⁴⁴⁸ Ferrâ ile Zeccâc bu teşbîh konusunda üç görüş savunurlar.

Birincisi “Şeytanlar, yeleli yılanlardır. Bu yılanlar çok çirkin olup, Araplar onların çirkinliklerini darb-ı mesel olarak anlatırlar. Dolayısıyla ağacın meyveleri yeleli yılanların çirkin başlarına benzetilmiştir.

İkincisi: Gerçek şeytanlar kastedilmiştir. Şeytanlar gözle görülen varlıklar olmasalar bile onların çirkin oldukları, bilinen bir gerçektir. “*Şeytan gibidir.*” cümlesinde şeytan, görünen varlık değildir buna rağmen eğer görünen bir varlık olsaydı o en çirkin varlık olurdu ön kabulü ile benzetmede kişi veya nesnenin çirkinliği anlatılmış oluyor.

Üçüncüsü ise “şeytan” bilinen ve çok çirkin olan bir bitkidir. Ferrâ: Her üç görüş de aynı şekilde, cehennemliklere yedirilen zakkum ağacının meyvesinin benzetme sanatı kullanılarak, çirkinliği ifade edilmiştir.⁴⁴⁹

4.3. Kinâye

Bazen bir konuyu açıkça ifade etmek uygun düşmeyebilir. Dolayısıyla kişi, maksadını dolaylı ve ima ile ifade etmeye çalışır, bu tür anlatımlar sarîh ve açık konuşmalardan daha etkili bir üsluptur. Arap edebiyatında kinâye sıkça kullanılan bir edebî sanattır.

Binaenaleyh Kur’ân-ı Kerim’de zaman zaman kinâyeye başvurulmuştur. Özellikle evlilik ilişkilerinden bahseden âyetler başta olmak üzere, Münafıklarla ilgili âyetler, Allah’ın zatı ve sıfatlarını anlatan ve Allah’ın Yüce kudretinin anlaşılmasıyla ilgili bazı âyetlerde kinâye sanatının kullanıldığını görüyoruz.

⁴⁴⁸ es-Sâffât, 37/65.

⁴⁴⁹ Ebu’l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed en-Nîsâbü’l Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-basîf* (Riyad: Câmiatu’l-İmâm Muhammed bin Suûd el-İslâmiyye, 1430 h.), 19 /62.

Kinâyenin Tanımı

Sözlük olarak, bir düşünceyi kapalı bir şekilde ifade etmek, konuşurken başka bir şeyi hatırlatıyor gibi söz söylemek, konuştuğu şey ile kast ettiği şeyin ayrı olduğu ifade biçimi şeklinde tanımlanabilir.⁴⁵⁰

Terim mânası ise gerçek mânayı kastetmeye engel olacak bir karîne bulunmamakla beraber bir lafzı hem gerçek mânada olabilecek şekilde hem de başka bir mânada kullanma sanatıdır. Bu lafız hakiki olabileceği gibi mecazî bir lafız da olabilir. Kinâyenin mecazdan farkı, mecazda gerçek mânayı kastetmeye engel bir karîne varken kinâyede öyle bir karîne yoktur. Yani kinâyede aslî mâna da anlaşılabilir.

Araplar, مَهْرُؤُ الْفَصِيلِ “Devesinin yavrusu zayıftır.” gibi sözleri, bir kişinin cömertliğini kinâyeli olarak anlatırlar. Görüldüğü gibi burada asli mânanın anlaşılmasına engel olacak bir karîne yoktur. Yani gerçekte de köpeği korkak veya devesinin yavrusu zayıf olabilir. Aynı şekilde مَثَلُكَ لَا يَخِلُ “Senin gibiler cimrilik yapmazlar.” sözü de kinâyedir ve “Sen cömertsin.” sözünden daha etkilidir.⁴⁵¹

Kur’ân’da kinâyeye örnek olacak birkaç âyeti inceleyelim.

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثِ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ

“Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz.”⁴⁵² Müslümanlar orucun farz kılındığı ilk zamanlarda sadece Güneş battıktan sonra uyuyuncaya kadar yeme-içme ve cinsel münasebetin caiz olduğunu düşünüyorlardı. Âyet, imsak vaktinin yatsı namazıyla ya da uykuya dalmakla değil, fecir vaktinde başladığını, dolaylı bir anlatımla kişilerin kendi eşleriyle cinsel münasebette bulunabileceklerini ifade ederken “...eşlerinize yaklaşabilirsiniz...” diyerek kinâye sanatı kullanmıştır.⁴⁵³

نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنْى شِئْتُمْ

⁴⁵⁰ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl bin Ahmed bin Amr bin Temîm el-Ferâhîdî Halîl, *Kitâbü'l-‘Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/233.

⁴⁵¹ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meâ'nî*, 374.

⁴⁵² el-Bakara, 2/187.

⁴⁵³ İbn Âşûr eş-Şeyh, Muhammed Tâhir, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 2/181.

“Kadınlarınız sizin ekinliğinizdir. Ekinliğinize dilediğiniz biçimde varın.”⁴⁵⁴ Zemâhşerî, “Âyette, nezaketli ve güzel bir kinâye, dolaylı bir anlatım vardır.” der. Cinsel münasebetin caiz olabilmesi için nikah akdinin yanı sıra, kadının üreme organından yaklaşmak ve sapık cinsel ilişkiden (arkadan) uzak durmak gerektiği anlatırken, dolaylı bir anlatım ve kinâye sanatı tercih ediliyor.⁴⁵⁵

... وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا ...⁴⁵⁶ “...Eğer hasta olur veya bir yolculuk üzerinde bulunursanız, yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse, yahut kadınlara dokunup da (bu durumlarda) su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin ...”⁴⁵⁶ bu âyette de kişinin kendi eşi ile cinsel münasebeti “kadınlara yaklaşmak” şeklinde kinâyeli bir anlatım tercih edilmiştir.

“Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. (İnsan) eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır.”⁴⁵⁷ Fahrüddin er-Râzî: “Erkek ile kadının yaradılışındaki eşitliği, erkeğin kadına karşı hissettiği duygusal ilgi, bunun ardından gelen cinsel birleşme ve nihâyet bu birleşmeden çocuğun doğması, kısaca insan soyunun çoğalma süreci özetlenmiş bulunmaktadır.” der.⁴⁵⁸ Sabûnî ise; “örtmek” kelimesine dikkat çekiyor. فلما تغشاها “eşini sarıp örtünce” ifadesi kinâyeli olarak cinsel birleşmeyi anlatıyor. Bu da latîf bir dolaylı anlatımdır.⁴⁵⁹

أومن ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين

“Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (delilini erkekler gibi) açıklayamayana mı Allah’a isnad ediyorlar?”⁴⁶⁰ Âyette kız çocuğu, dolaylı bir

⁴⁵⁴ el-Bakara, 2/223.

⁴⁵⁵ Zemâhşerî Ebu'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî ez-Zemâhşerî, *Tefsiru'l-Keşşâf a'n Hakâiki Gavamidi't-Tenzili ve U'yuni'l-Ekâvili fi Vucûh'it-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407 h.), 1/266.

⁴⁵⁶ en-Nisâ, 4/43.

⁴⁵⁷ el-A'râf, 7/189.

⁴⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 15/91.

⁴⁵⁹ Muhammed Ali es-Sâbunî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'an'il-Kerim, 1981), 1/489.

⁴⁶⁰ ez-Zuhurf, 43/18.

anlatımla kinâyeli olarak “*Süs içerisinde narin olarak yetiştirilen ve tartışmada kendini açık bir şekilde savunamayan*” diye ifade edilmiş.

İbn Aşûr: “Önceki âyetlerde Mekkeli müşriklerin kız çocuklarını istemedikleri, hatta birisine kız çocuğun oldu diye müjde verildiğinde hem hiddetlendiği hem de utandığı anlatılıyor. Bu âyette ise Allah, onların bu düşüncelerini ve çelişkilerini sert bir şekilde (istifham-ı inkârî üslûbunu kullanarak) eleştiriyor. Yani onların anlayışına göre eğer Allah’a çocuk isnad edilecekse, neden istemediğiniz ve zayıf gördüğünüz kız çocuğunu, Allah'a isnad ediyorsunuz!” diyor.⁴⁶¹



⁴⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 25/182.

İKİNCİ BÖLÜM

ÂLÛSÎ TEFSİRİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN KONULARI

I. TEVHİD İLE İLGİLİ AYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL

1. Allah'ın İlminin Mutlaklığı

Allah'ın c.c. ilmi sınırsız ve mutlaktır dolayısıyla bazı ayetlerde geçen “bilelim diye” gibi ifadeler zahiren bir işkâl vehmine sebep olabiliyor. ‘Ayırt edelim, görelim, ortaya çıkaralım’ şeklinde tercüme edilen “لنعلم” terkibi, esasen “bilelim diye” anlamındadır. Dolayısıyla “Allah (c.c.) daha önce bilmiyor muydu ki “bilelim diye” ifadesini kullanıyor? Allah’ın ilmi sınırsız olduğuna göre bunu nasıl anlamalıyız?” gibi sorularla karşılaşabiliyoruz.

Birkaç örnekle ele alalım.

... وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه...

“...Biz bu yöneldiğin kibleyi resûle uyanlarla sırt çevirenleri açıkça bilelim (ayırt edelim) diye belirledik...”⁴⁶²

ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين...

“Andolsun, içinizden, cihad edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz.”⁴⁶³

ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا

⁴⁶² el-Bakara, 2/143.

⁴⁶³ Muhammed, 47/31.

“Sonra da iki guruptan hangisinin kaldıkları müddeti daha iyi hesap edeceğini bilelim (görelim) diye onları uyandırdık” ⁴⁶⁴

Âlûsî der ki “Âyetin zahirinden Allah’ın (c.c.) ilminin sınırlı olduğu mânası anlaşılabilir diyerek yanlış bir sonuca varmamak için işkâli birkaç şekilde gidermeye çalışıyor.

Birincisi: Bu, temsili bir anlatımdır! Allah, ‘Bunu bilmek isteyen kişinin yaptığı gibi yaptık.’ diyor. Mesela bir işi yapan kişi ‘Sonucunu görmek/bilmek istiyorum.’ onun için yaptım, der.

İkincisi: ‘Bilelim diye’ derken şimdiki ilim (bilmek) fiilinden bahsediliyor. Zira fiil yani insanın eylemleri ‘hâdistir’ sonradan var olandır. Dolayısıyla ezeli olan Allah’ın ilmi sonradan var olan insanın eylemine taalluk edince bu şekilde ifade edilmiş oluyor.

Üçüncüsü: Burada mecâzî anlatım söz konusudur, örneğin kral/sultan, ‘Şehri fethettik’ der. Aslında onun askerleri fethettiler, kral onları onurlandırmak, onların kendisine çok yakın olduklarını anlatmak için söz konusu fiili bizzat kendisine nisbet edip mecâzî anlatıma başvuruyor. Âyette Allah (c.c.), Resûl ve müminlerin fiilini kendisine nisbet ederek “*Bilelim diye...*” ifadesini tercih etmiştir. Burada maksat, “Resûl ve müminler bilsinler diye.” şeklindedir.

Dördüncüsü: Bilmek, ayırt etmek fiilini kapsayacak şekilde geniş bir mânada kullanılmış olup sebep-müsebbeb (sebebi-sonuç) ilişkisi bakımından yine mecâz söz konusudur. “*Bilelim yani ayırt edelim diye.*” Zira ayırt etmek bilmenin bir sonucudur. Sebep olan fiili, sonuç olana isnad etmek Arabî metinlerde çokça kullanılan bir edebî anlatımdır.

Beşincisi: “Bilelim diye” ifadesi ile ceza/mükâfat kastedilmiştir. Yani “itaatkârı mükâfatlandıralım ve isyankârı cezalandıralım diye...” Kur’ân’da “bilmek” fiilinin sonucu olarak tehdit üslubu çokça yer alır. ⁴⁶⁵

Müellif Âlûsî, buradaki açıklamalarla yetinmiş olacak ki Kehf 12. âyette yukarıdaki açıklamaların özeti sayılabilecek bir satırlık açıklama ile yetinmiş

⁴⁶⁴ Kehf, 17/12.

⁴⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/13, 14.

Muhammed 31. âyette ise çok kısa bir açıklama yapmayı yeterli görmüştür. Şöyle diyor: “...zorluklara göğüs gerenleri bilelim diye...” âyette, “fiilî ilim” kastedilmiş olup ceza ve mükâfat, bilmenin sonucu olarak ortaya çıkar. Yani “ilmimiz ortaya çıksın diye.” şeklindedir.

İbn Hâcib ise “Bilmek” fiilinin görmek mânasında kullanıldığını, özellikle Arapça metinlerde bu tür kullanımların çok yaygın olduğunu savunur.⁴⁶⁶

2. Ru’yetullah

Ehl-i sünnet ve Mu’tezile arasındaki temel fikir ayrılıklarından biri de “ru’yetullah” (Allah’ı görme) meselesidir. Ehl-i sünnete göre müminler, âhirette bir nimet olarak Allah’ı görecekler. Mu’tezile kelâmcıları ise “Allah (c.c.) mekândan münezzehtir.” diyerek görülmeyi reddederler.

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك... *“Mûsâ, Rabbim! Bana görün; sana bakayım, dedi. Rabbi, sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin, buyurdu.”*⁴⁶⁷

وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة *“Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.”*⁴⁶⁸

Âlûsî, Ehl-i Sünnet’in görüşünü destekleyerek şöyle der: “Âyet-i kerime iki açıdan Allah’ı görmenin caiz olduğuna delâlet eder.

Birincisi: Mûsâ (a.s.), “Rabbim! Bana görün” dedi. Eğer Allah’ı görmek imkânsız bir şey olsaydı Mûsâ (a.s.) bunu bile bile istemezdi. Değil peygamber (üstelik ülu’l-azm olan bir peygamber) akıllı herhangi bir kimse mümkün olmayan bir şey istemez. Yok eğer bilmeden böyle bir şey istediye o zaman Mu’tezile ve onların öğretilerinden istifade eden herkesin Allah’ın (c.c) sıfatları konusunda Mûsâ

⁴⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/211.

⁴⁶⁷ el-A’râf, 7/143.

⁴⁶⁸ el-Kıyâmet, 75/22, 23.

peygamberden daha bilgili olduklarını iddia etmek gerekirdi ki böyle bir şey söylemek cehaletten öte caiz değildir. O halde Allah'ı görmek mümkün bir durumdur.⁴⁶⁹

İkincisi: Allah (c.c.) Mûsâ'nın (a.s.) görme isteğini geri çevirmedi fakat bu görülme hususunu, dağın yerinde sebat edebilmesine bağladı. Haddizatında bu da mümkün bir durumdur. Dağın yerinde durması mümkün bir husustur. O halde Mûsâ peygamberin görme isteği “*eğer dağ yerinde sebat ederse...*” şeklinde mümkün olan bir şarta bağlandığına göre Allah'ı görmek de mümkündür.”

Âlûsî, Mu'tezile'nin bu iki delile verdikleri cevapları zikrederek şöyle diyor: “Karşı tezi savunanlar, birinci delile yedi açıdan itiraz ederler.

Bir: Aslında Mûsâ (a.s.) Allah'ı görmeyi değil, ilmini istemiştir. İkisi arasında irtibat olduğu için zaruri ilim “ru'yet” yani görülme diye ifade edilmiştir.

İki: Farz edelim ki Mûsâ (a.s.) Allah'ı görmek istedi yani âyetteki ru'yet gerçek mânasında kullanılmış olsun yine de bu, Allah'ın görüleceğine dair bir delil teşkil etmez. Zira yaygın kural olduğu üzere muzaf mahzuf, muzafunileyh onun yerine geçmiştir. Yani أرني أنظر إلى علم من أعلامك أرني أنظر إليك aslında takdirindedir. Dolayısıyla ‘Allah'ım seni görmek istiyorum.’ derken ‘Senin alametlerinden birini görmek istiyorum.’ demek istemiştir.

Üç: Farzedelim ki Mûsâ Peygamber gerçek mânada Allah'ı görmek istedi. Buna da cevap olarak o kendisi için değil فقالوا ارنا الله جهره ‘Bize açıkça Rabbini göster.’⁴⁷⁰ diyen kavmine cevap olsun diye söylemiştir.⁴⁷¹ Allah'ın görülemeyeceği hususu daha etkili olsun diye ‘Allah'ım kendini benim kavmime göster!’ diye dua etmek yerine ‘Allah'ım bana kendini göster.’ şeklinde talepte bulunmuştur.

Dört: Mûsâ Peygamber gerçekten Allah'ı görmek istemiştir. Fakat bu, Allah'ı görmenin imkânsız olduğu hususunu bilmediği anlamına gelmez. Çünkü o bu hususun mümkün olmadığını ‘sem’î’ yani vahiy yoluyla da pekiştirilmesini istemiştir. Böylece bir Peygamberin Allah'ın sıfatları konusunda bilgisiz olması gibi peygamberlik müessesesine yakışmayan bir nakısa da ortadan kalkmış olur.

⁴⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/336.

⁴⁷⁰ en-Nisâ, 4/153.

⁴⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/337.

Beş: Bir peygamberin, imkânsız olduğu halde Allah'ı görmek istemesi onun peygamberliğine hâlel getirmez. Zira kişinin peygamberliği, risâlet ve peygamberlik görevini ilgilendiren hususlarla ilgilidir. Allah hakkında caiz olan ve imkânsız olan bütün hususları bilmemesi onun peygamberlik görevine bir eksiklik olarak yansımaz. Dolayısıyla ‘Bir peygamber nasıl olur da imkânsız olan bir şeyi Allah'tan isteyebilir?’ şeklinde itiraz edilemez.

Altı: Mûsâ Peygamber imkânsız olduğunu bildiği halde bunu istemiş olabilir. Çünkü imkânsız olması onu istemenin haram olduğu mânasına gelmez (İmkânsız ama yine de bu şekilde dua edilebilir.) çünkü kendi şeriatında bunun caiz olma ihtimali vardır. Yani Allah'ı görmek mümkün değildir doğru! Fakat Mûsâ Peygamber “Allah'ım seni görmek istiyorum.” diyerek Allah'a dua etmiş olabilir.

Yedi: Diyelim ki ‘mümteni’ Allah (c.c.) hakkında imkânsız olan bir şeyi istemek günah olsun, fakat bu büyük günah değildir. Mu'tezile'ye göre peygamberler de bir beşerdirler ve tebliğ vazifelerinin dışında diğer insanlar gibi olup nefrete sebep olmayan küçük günah işleyebileceklerini savunuyorlar.⁴⁷²

Bütün bunların yanında âyette لن تراني ‘Asla beni göremezsin.’ ifadesi var. لن edatı kesin olumsuzluk edatıdır. Yani ‘Kesinlikle beni göremezsin.’ tabiri, imkânsız bir hususu ifade ediyor. İlâveten Mûsâ Peygamber ‘Allah'ım sana tevbe ettim.’ تبت إليك diyerek hatalı olduğunu kabul ediyor ve ondan sonra tevbe ediyor. Bu iki husus da Allah'ı görmenin mümkün olmadığına delâlet eder” derler.⁴⁷³

Âlûsî, Ehl-i sünnet'in görüşüne katıldığını savunarak özetle Mu'tezile'nin itirazlarına şöyle cevap veriyor: “ لن edatının kesin olumsuzluk ifade ettiği doğru. Fakat bu, ‘Kesinlikle Allah'ı dünyada göremezsin.’ mânasındadır. ‘Hem dünyada hem de âhirette beni göremezsin.’ gibi bir sonuca varmak doğru olmaz. Mesela ولن يتموه ايدا ‘Onlar asla ölümü istemeyeceklerdir.’ âyetinde olduğu gibi cevabın soruya uygun olması gerekir kuralını da hatırlatır. Yani onlar dünyada ölümü istemeyecekler, âhirette ise cehennem azabını görünce elbette ölmek isteyeceklerdir. Dolayısıyla ‘Asla ölümü istemeyecekler.’ sözü ‘Hiçbir şekilde ölümü istemeyecekler.’ mânasında olmayıp bilakis âhirette cehennem azabını görünce elbette ölmek isteyeceklerdir.

⁴⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/338.

⁴⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/336.

Bu sebeple buradan yola çıkarak kesin olumsuzluk ifade eden edattan ‘Allah’ı göremezsın.’ hükmü, mutlak mânada ru’yetullah’ın imkânsızlığına delâlet etmez. Binaenaleyh âyetten, Allah’ı görmenin mümkün olmadığı sonucuna varılamaz!”⁴⁷⁴

Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) burada لن تراني ‘Asla beni göremezsın’ ifadesinin mutlak olmayıp mukayyet yani sınırlı (belli şartlara bağlı) olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla onun beyanına tabi olmak gerekir. Hz. Peygamber (s.a.v.) لن تراني “Asla beni göremezsın” âyetini okudu.

Devamında Allah dedi ki: “Ey Mûsâ! Asla beni göremezsın. Hangi diri beni görse mutlaka ölür, hangi kuru beni görse mutlaka yuvarlanır, hangi yaş beni görse mutlaka dağılır. Beni ancak gözleri ölmeyen ve cesetleri çürümeyen cennet ehli görecektir.”⁴⁷⁵ Buradan açıkça anlıyoruz ki Hz. Mûsâ (a.s.) dünyada, herhangi bir bayılma ve düşme yaşamaksızın kendi halinde yani dünyada, yaşayan herhangi bir beşer olarak Allah’ı görmek istemiştir. Zira “Hangi diri beni görse, mutlaka ölür.” sözü “Dünyada ve diri bir şekilde kimse beni göremez.” demektir. Mutlak manada “Hiç kimse beni göremez.” gibi bir sonuca varmak mümkün değildir.

Hz. Mûsâ’nın “Allah’ım sana tevbe ettim.” sözünden yola çıkarak onun bu konuda hatalı olduğu görüşünü savunan Mu’tezile’ye katılmıyoruz. Zira daha önce hiç günah işlemeyen de tevbe etmek mümkündür. Çünkü peygamberler günah işlemeyen de tevbe ederler, onların mertebeleri bunu gerektirir. Buna göre “Tevbe ettim.” den maksat “Allah’ım seni görmek istemekten rücû ettim/tevbe ettim.” demek istemiştir.

Amidî şöyle der:⁴⁷⁶ Burada Mûsâ Peygamberin “Tevbe ettim.” ifadesi, işlediği bir günahı dolaylı değil o dağın paramparça olduğunu görünce mümin ve salih kişilerin âdeti olduğu üzere ilahî bir âyet veya dehşet verici bir durumla karşılaşınca, “Allah’ım sana tevbe ettim.” dedikleri gibi o da tevbe etmiştir.⁴⁷⁷

Muhakkik bazı âlimler bu konuda özetle şöyle diyor: Hz. Mûsâ (a.s.) aklen Allah’ı görmenin mümkün olduğunu bildiği gibi dünyada da vukû bulabileceğini

⁴⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 9/337.

⁴⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen el-Hakîm et-Tirmizî, “*Nevadirü’l-Usul fî Ehâdisi’r-Resul*” thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.), 2/45.

⁴⁷⁶ Âmidî, Ebû’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim. *Gâyetü’l-meram fî ilmi’l-keîlâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. (Kahire: Vizaretü’l-Evkaf, 1971), 313.

⁴⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 9/340.

biliyordu. Bu konuda zikredilen şartlar da aklî şartlar olmayıp doğal şartlardır fakat Hz. Mûsâ (a.s.) Allah'tan bunu işitmeden önce onu görmenin kişide herhangi bir değişiklik meydana getirmeden vukû bulmadığını bilmiyordu. Lakin bu gibi şeyler sem'ıyyât'tan (âhiretle ilgili konular) olup bu gibi konularda bilgi sahibi olmamak bir peygamberin peygamberliğine halel getirmez. İnsanların en bilgilisi olan peygamberimiz (s.a.v.) bile bazen kendisine bir soru sorulduğunda, “*Bilmiyorum! Cebrâil'e sorayım.*” derdi. Cebrâil de (a.s.) bazen kendisine bir soru sorulduğunda “*Bilmiyorum, izzet ve azamet sahibi olan Allah'a sorayım*” diye cevap verirdi. Melekler de: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا “*Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilginiz yok.*”⁴⁷⁸ diyorlardı. Söz konusu âyet, ru'yetullah'ın imkânsızlığına değil, bilâkis açık ve net bir şekilde Allah'ı görmenin mümkün olduğuna delâlet eder. Özetle bu âyete baktığımızda ru'yetullah'ın mümkün olduğunu savunabiliriz. Âyet ru'yetullah'ın imkânsızlığına değil mümkün olduğuna delâlet eder.⁴⁷⁹

Ru'yetullah ile ilgili Mu'tezile'nin çokça başvurduğu ayetlerden biri لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ayettir.

... لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ... “*Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder*”⁴⁸⁰ Âlûsî şöyle diyor: “Mu'tezile bu âyete dayanarak Allah'ın görülemeyeceğini savunur. *el-Mevâkif* adlı eserde ifade edildiği gibi ebsâr (gözler) kelimesi el-idrak (idrak etmek/algılamak) kelimesine izafe olunca bu, görmek ifade eder. Dolayısıyla ‘Gözümle idrak ettim.’ ve ‘Gördüm.’ ifadeleri arasında herhangi bir fark yoktur der. Veya ikisi arasında telâzüm ilişkisi olduğundan birini nefyedip diğerini ispat etmek mümkün değildir. ‘Onu gördüm fakat gözümle idrak edemedim.’ demek kabul edilebilir bir husus değildir.”⁴⁸¹ O halde âyet, gözlerin Allah'ı görmesini olumsuz olarak zikretmiştir. ‘*Hiçbir göz Allah'ı göremez.*’ demektedir. el-ebsâr kelimesindeki el takısı vasıtasıyla -ki bu istiğrak (umûm) içindir ve olumsuzluk edatından sonra gelmiştir- her türlü görmeyi ve her zamanı kapsamış olur. ‘Hiçbir göz onu dünyada da âhirette de göremeyecektir.’ sonucu çıkar. Bunun dışında Allah, övgü makamında ‘Görülemez’ diye methedilmektedir. Yokluğu övgü sayılan bir sıfatın

⁴⁷⁸ el-Bakara, 2/32.

⁴⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/347.

⁴⁸⁰ En'am, 103

⁴⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/352.

varlığı noksanlık olur ki Cenabı Allah (c.c) bundan münezzehtir. Böylece Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu savunurlar.⁴⁸²

Âlûsî, Ehl-i sünnetin görüşleri doğrultusunda Mu'tezile'ye birkaç açıdan cevap veriyor: "Birincisi: İbn Abbas'ın (r.a.) belirttiği gibi idrak, mutlak görmek olmayıp, görüleni ihata etmek, tam olarak algılamak demektir. *ed-Durru'l Mensur* adlı eserde İbn Cerîr, İbn Abbas'tan rivâyet ederek İbn Abbas'ın (r.a.) 'Onu gözler idrak edemez.' âyetin tefsirinde 'Hiç kimsenin gözü Allah'ı tam olarak idrak edemez.' dediğini aktarıyor. Lügat âlimlerinin çoğu da bu görüştedir. Görüleni tam olarak kuşatıp idrak edecek şekildeki bir görme, mutlak mânadaki bir görme fiilinden farklıdır yani daha has (özel) bir fiildir. Onun için â'mm (genel) olan bir fiilin nefyedilmesi has (özel) olan fiilin nefyedilmesini gerektirmez. Mesela 'Gördüm fakat gözlerim onu tam olarak algılamadı.' sözü doğru bir ifadedir. Fakat 'İdrak ettim ama görmedim.' demek caiz olmaz.⁴⁸³

İkincisi 'Gözler onu idrak edemez.' cümlesi umûmü's-selb ifade edebileceği gibi selbü'l-umûm⁴⁸⁴ da ifade edebilir. O zaman olumsuzluk bütün fertleri kapsamaz sadece bir kısmı ile ilgili olur. Bu durumda söz konusu âyet, cümle olarak tikel olumsuz bir tümel önerme olur. Söz gelimi, لم آخذ الدراهم كلها 'Bütün dirhemleri almadım' diyen kişi, hiçbir dirhem almadığını değil dirhemlerin tamamını almadığını ifade eder. Özetle bu cümle selb-i umûm olabilir. Selb-i umûm olması muhtemel olan bir cümlenin kesin umûm-i selb olarak değerlendirilip hiçbir şekilde 'Allah görülemez.' gibi bir sonuca varmak doğru olmaz.⁴⁸⁵ Bu dediklerimiz, el takısı istiğrak (umûm) ifade ediyorsa geçerlidir. Yok eğer el takısı lam-ı cinsiye olursa o zaman salibe-i mühmele (belirsiz olumsuz tümel) olur ki o da tikel olumsuz hükmündedir. O zaman âyetin mânası 'Bazı gözler onu görmez.' olur ki tikel olumsuz önermelerin böyle bir

⁴⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/353.

⁴⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/354.

⁴⁸⁴ Umûmü's-selb "külli" gibi umûm edatının nefy edatından önce gelmesi durumudur. Burada olumsuzluk bütün efradı içine alır, kapsamlı olur. قد أصبحت أم الخير تدعي على ذنبا كله لم أصنع. "Ümmü'l hıyâr (isimli kadın) hiç birini işlemediğim günahları bana isnad ediyor." Selb-i umum, nefy edatının umum edatından önce gelmesidir. Bu durumda nefy bütün afrada şamil olmayıp bir kısmını kapsar. ما كل بيضاء شحمة ولا كل سوداء تمرّة "Her beyaz yağ değil her siyah hurma değil" örneğinde olduğu gibi olumsuzluk bütün efradı kapsamamış. Her beyaz yağ değil derken bazı beyazların yağ olduğunu da kabul edilmiş oluyor. Geniş bilgi için bkz. Abdulaziz 'Atîk, *İlmu'l-Meanî*, (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye 2009), 138.

⁴⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/354.

mâna ifade ettiği konusunda da görüş birliği vardır. Diyelim ki âyet Selbû'l Umûm ifade etmiş olsun ve âyetin mânası da *'Hiçbir göz Allah'ı göremez.'* olarak anlaşılsın. Yine de bu, bütün zamanları kapsar denilemez. *'Hiçbir göz dünyada Allah'ı göremez, fakat âhirette görebilir'* şeklinde cevap verilir. Dolayısıyla âyetten, mutlak mânada *'Hiçbir göz Allah'ı göremez.'* sonucu çıkarılamaz.”⁴⁸⁶

3. Allah'a Beşerî Sıfatların İzafe Edilmesi

İslam düşünce tarihine baktığımızda, Müslümanlar, İslam dininin dışındaki inanç sistemlerinde var olan yanlış inanışlara karşı tevhid inancını korumaya çalışmışlardır. Kelâm ilminde bu hususta uzun tartışmalar süregelmış ve Allah'a beşerî sıfatlar isnad edilip edilemeyeceği, bu noktada nasıl bir te'vile başvurulacağı hususu temel bir problem teşkil etmiştir.

Âlûsî'nin, Kur'ân'da geçen el, yüz ve göz gibi azalar insanlarda da olduğu için bu tür âyetleri zâhirî anlamlarıyla okuyup anlamının yanlış olacağını, burada te'vil yoluna başvurmak gerektiğini ifade eden mutedil ekol ile aynı görüşte olduğu görülüyor.

3.1. Vech

ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله...

“Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.”⁴⁸⁷

Âlûsî, “Doğu ve batı Allah'ındır derken doğu batı ve içindeki yönlerin tamamı Allah'ındır, nereye dönerseniz dönün Allah'ın yönü orasıdır.” diyerek yüz kelimesini yön olarak te'vil ediyor. Vech cihet demektir. الوجه الجهة كالوزن والزنة. O halde ibadet ederken (Allah'a) yönelmek için herhangi bir mescide veya mekâna mecbur değilsiniz diye devam ediyor. Mukatil b. Süleyman, Mücâhid ve Katâde gibi müfessirlerin de

⁴⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/355.

⁴⁸⁷ el-Bakara, 2/115.

ifade ettikleri gibi burada **وجه الله** diyerek Allah lafzına izafe edilmiş olması, “Allah'ın rızası” anlamında kullanıldığına delil teşkil eder. Yoksa “Allah'ın yüzü” gibi bir sonuca varmak doğru olmaz. **كل شيء هالك إلا وجهه** “O'nun (Allah'ın) zatından (yüzünden) başka her şey yok olacaktır.”⁴⁸⁸ âyetinde de olduğu gibi zat mânasındadır. Fakat burada zattan maksat Allah'ın ilmi ve her şeye muttali' olma hâli kinâyeli olarak anlatılmıştır.

Ebû Mansûr el-Matûrîdî der ki: “Burada yüz, yücelik mânasındadır. Böylece bu cümle “cümle-i itirâzîyye” olup sadece mescidlerde değil yeryüzünün her yerinde, secde yani ibadet edebilme bakımından müminleri teselli eder.” “*Yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı.*”⁴⁸⁹ hadisini de buna delil olarak gösteriyor.⁴⁹⁰

...وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله... “...Hayır, olarak ne harcarsanız, kendiniz içindir. Zaten siz ancak Allah'ın rızasını kazanmak için harcarsınız...”⁴⁹¹ Bu âyette de **وجه الله** “Allah'ın yüzü” ifadesi, “Allah'ın rızasını kazanmak” anlamında kullanılıyor. Müellif âyette, ihlas ve samimiyete vurgu yapıldığına işaret ederek şöyle der: “Minnet etmeden, eziyet etmeden ve riyakârlığa kaçmadan Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle sadaka verirsiniz...” Özellikle Allah'ı yüceltmek ve şirk anlayışından uzak durmak için “vech” kelimesi kullanılmıştır. Arapçada yüz insanın en şerefli organı olarak addedilir. Zamanla yüz kelimesi, kişinin şerefi yerine kullanımı yaygınlaşmıştır. Bu sebepledir ki **فعلته لوجه زيد** “Zeyd'in yüzü suyu hürmetine yaptım.” tabiri, **فعلته لزيد** “Zeyd için yaptım” sözünden çok daha samimi ve etkileyicidir. Birinci cümlede “Sadece onun için yaptım.” mesajı verirken; ikinci cümlede ise “Onun için yaptım.” anlamının yanı sıra “Hem onun hem de başkası için yaptım.” anlamı da rahatlıkla çıkar.

Bazı âlimler ise “vech” kelimesinin “zat” mânasında olduğunu yani “Allah'ın zatı için” derken; diğer bir kısım âlimler de **وجه الله** (Allah'ın yüzü) “Allah'ın rızası” mânasındadır demişlerdir. Âyette geçen “*Allah'ın rızasını kazanma amacı olmadan, infak etmezler!*” cümlesinin olumsuzluk değil “nehiy” yani yasaklama ifade eden bir cümle olduğunu, şekil olarak menfi/olumsuz fakat içerik bakımından “Allah'ın rızasını

⁴⁸⁸ el-Kasas, 28/88.

⁴⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Salât”, (No: 56).

⁴⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/403.

⁴⁹¹ el-Bakara, 2 /272.

gaye edinmeden infak etmeyin.” mânasında olup bir “nehiy cümlesi” olduğunu savunanlar da olmuştur.⁴⁹²

ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه...

“... O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O’nun zatından başka her şey yok olacaktır...”⁴⁹³ “vech” zat mânasında Mecâz-ı Mürsel olup,⁴⁹⁴ “Allah’tan başka her şey yok olacaktır.” Zira Allah (c.c.) zatî (Varlığı kendindendir, başkasına muhtaç değildir.) olup onun dışındaki bütün varlıklar, varlıklarını Allah’a (c.c.) dayandırır.

Dolayısıyla âyet, لا وجه “Allah’ın yüzü hariç” derken “Allah’ın zatı hariç her varlık yok olacaktır.” diyor. Kimisi de “vech” zat mânasındadır. Fakat burada kastedilen Allah’ın (c.c.) zatı değil, âyette geçen كل شيء “şey” kelimesinin zatıdır. “Her şey yok olacak fakat her şeyin zatı hariç.” Zat, Allah’a (c.c.) yöneldiği, onun kurbiyetinde olduğu için helak olmayacaktır, derler.⁴⁹⁵ Eşyanın zatını ondan ayrı kabul eden ilginç felsefî bir görüşe göre değerlendirme yapıyor.

ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام

“Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.”⁴⁹⁶ Müellif burada da “vech” kelimesinin zat mânasında olduğunu ifade ettikten sonra Allah’ın beşerî sıfatlardan münezze olduğunu, bu gibi ifadelerin edebî birer anlatım (istiâre, mecâz ve kinâye gibi) olduğunu daha önce defalarca anlattığını söylüyor ve daha önce benzer âyetlerde yaptığı açıklamalara dikkat çekiyor.⁴⁹⁷

3.2. Yed

Kur’ân’da zihinlere takılan ve işkâl olarak görülen hususlardan bir tanesi de “iki elim” gibi ifadelerdir.

⁴⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/469.

⁴⁹³ el-Kasas, 28/88.

⁴⁹⁴ Mecâz-ı Mürsel, Benzetme amacının dışında bir kelimenin başka bir kelimenin anlamını karşılayacak şekilde kullanılmasıdır. Bkz. Teftâzânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*, 269.

⁴⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 20/494, 495.

⁴⁹⁶ Rahman, 55/27.

⁴⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 26/256.

قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين

“Allah: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?...”⁴⁹⁸

Âlûsî, burada temsili bir anlatımın olduğunu ifade ederek Âdem’in (a.s.) özen gösterilerek yaratıldığını ifade etmek için bu tabir kullanılmıştır der. Bir şeye özen gösterilirse “ellerimle yaptım” denilir. Zaten anne-baba vasıtası olmadan yaratılması, bütün âlemi içinde barındıran küçük bir cisim olması ve diğer yaratılmışlara verilmeyen özelliklerin kendisine verilmesi, bu görüşü destekliyor dedikten sonra devamla diğer görüşe göre “yed” “el” burada, kudret mânasında kullanılmıştır, “Kendi kudretimle yarattığım” mânasındadır der.

Tesniye sîgası, ثم ارجع البصر كرتين “Sonra tekrar tekrar bak; bakışların (aradığı çatlak ve düzensizliği bulamayıp) âciz ve bitkin hâlde sana dönecektir”⁴⁹⁹ âyetinde de olduğu gibi burada da “iki elimle” asıl mânanın dışında, te’kit/pekiştirme ifade edebileceği gibi âdemoğlunun değişik eylemlerine de delâlet edebilir. İnsan bazen meleklerle ait fiiller yapar, onlar sağ elin eseri olur. Bazen de hayvanlara ait fiiller yapar onlar da sol elin eseri olur denilebilir.

Âlûsî, “el” tabirini nimet mânasında kullananların görüşüne de yer veriyor. Tesniye sîgası yukarıda açıkladığımız gibi te’kit mânasında olabileceği gibi dünya ve âhiret nimetlerini ifade etmek üzere iki nimet de kastedilmiş olabilir.

Selef âlimleri ise “yed” tekil de olsa ikil de olsa “Allah’ın şanına yakışır bir şekilde isnad edilir” görüşünü savunurlar. Burada kudret veya nimet dışında bir mâna uygun görmezler.⁵⁰⁰ Hadislerde “elle yaratılmış” tabiri, âdemoğluna üstün bir özellik mânasına geldiği anlatılıyor. Zira Allah, meleklerin “Allah’ım o halde onlara dünyayı, bize de âhireti ver.” duasına, “İzzet ve celâlime yemin olsun ki kendi ellerimle yarattığım ile Künefe’yi (Allah, “ol” der ve olur.) emri ile var ettiğimi eşit tutmam.”⁵⁰¹ cevabını verdi. İbn Ömer’in rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber s.a.v

⁴⁹⁸ Sâd, 38/75.

⁴⁹⁹ el-Mülk, 67/4.

⁵⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 23/344, 345.

⁵⁰¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ’ ve’s-şıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el- Haşidî, (Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî 1413 /1993), 2/121.

şöyle der “Allah, dört şeyi eliyle yaratmıştır: Arş, Adn cenneti, Kalem ve Âdem.⁵⁰² “Allah, dört şeyi eliyle yaratmıştır: Arş, Adn cenneti, Kalem ve Âdem. Sonra her şeye ‘ol!’ dedi ve oldu.”⁵⁰³

Zemahşerî şöyle der: “Gözlerimle gördüm’ gibi anlatımlarda olduğu gibi yaratma fiilinin Allah'a izafesini vurgulamak için ‘ellerimle’ ifadesi kullanılmıştır. Şöyle ki: iblis, Âdem’in (a.s.) kendisi gibi bir mahlûk olduğunu, kendisinin ateşten onun ise çamurdan yaratıldığını söyleyerek, secde etmek istemeyince⁵⁰⁴ bu yaptığının yanlış olduğu kendisine hatırlatılarak ‘Nasıl olur da kendi ellerimle yarattığıma ve ona secde edin dediğime secde etmezsin?’ denildi. Yani burada yaratılan kişi için değil, benim emrim ve sana hitabım gereği bunu yapmalısın demek istemiş oluyor.”⁵⁰⁵

Âlûsî, Zemahşerî’yi çok sert bir şekilde eleştirerek şöyle der: “Burada Allah’ın emrine icabet ederek secde etmek gerekir, bu doğru! Fakat ‘Âdem’e, herhangi bir yüceltme mânası yoktur.’ demek makama uymadığı gibi bağlama da oldukça uzaktır. Her iki hakkı teslim etmek bakımından şöyle demek lazım, ‘Allah emrediyor. Dolayısıyla onun emri değerlidir, icabet etmek gerekir!’ lakin ‘Âdem’e (a.s.) secde edin’ diyen yine Allah’tır.

Binaenaleyh kendisine secde edilmesi emredilen kişinin üstünlüğünün de kabul edilmesi gerekiyor. Âlûsî, Zemahşerî kendi mezhebî görüşüne -Mu’tezile’ye göre melek insanoğlundan üstündür- bir halel gelmesin diye âyetten ‘Şeytanın aklına bile gelmeyecek bir çıkarımda bulunuyor ve Hz. Âdem’in tekrimini yani üstünlüğünün anlaşılmaması için adeta bu hususu es geçiyor.” der.

Müellif, Zemahşerî’yi tenkit etmek noktasında bir adım daha ileri giderek şöyle devam ediyor: “Sanırım bu kişi babası olan Âdem’e de âsî olmuştur.” Zira Şeytan da ‘Onu topraktan beni ise ateşten yarattın.’ diyerek kendisini üstün görmüştü. Sonuç olarak یدی “iki elim” ifadesi zâhirî mânasında olmayıp, yukarıda ifade ettiğimiz

⁵⁰² el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, “Tefsir” (no. 3244).

⁵⁰³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Muhtasaru Kitâbi’l-‘Ulüvvi li’l-‘aliyyi’l-‘azîm*, thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, (Beyrut: el-Mektebû’l-İslamî, 1412/1991), 105.

⁵⁰⁴ Kendisinden daha değerli olan melekler bile secde etmekten imtina etmediler.

⁵⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/106, 107.

gibi “Özen gösterilerek yaratmak, kesin olarak Allah tarafından yaratıldığına vurgu yapmak veya kudretimle yarattım.” gibi te’villere başvurulmuştur.⁵⁰⁶

إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم...

“Sana biat edenler ancak Allah’a biat etmiş olurlar. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir...”⁵⁰⁷ Allah (c.c.) kendisine, insanlara ait organların isnad edilmesinden ve beşerî sıfatlardan münezzehtir. Burada anlatılmak istenen; Hz. peygambere yapılan biat, hiçbir fark olmaksızın Allah’a (c.c.) yapılan biatin aynısıdır. *Miftah ’ül-U’lûm* adlı eserde, “Ölüm falan kişiyi pençeleri ve dişleri arasına aldı.” örneğinde olduğu gibi istiâre-i tahyiliyye,⁵⁰⁸ istiâre-i mekniyye’ye tabi olursa bu, çok güzel bir edebî anlatım olur denir.⁵⁰⁹

Âyette geçen يد الله (Allah’ın eli) ifadesinde olduğu gibi Müşâkele⁵¹⁰ de ilave edilirse bu çok daha güzel bir söz sanatı olur der. Âyette geçen Allah lafzında istiâre-i mekniyye söz konusu olup Allah, biat eden kişiye benzetilmiştir. “el” kelimesi ise istiâre-i tahyiliyye’dir. Burada aynı zamanda diğer insanların elleri ile beraber zikredildiği için müşâkele sanatı da söz konusudur.

“Allah lafzında istiâre caiz olmaz” şeklindeki itiraza; caiz olmayan istiâre, istiâre-i tasrihiyyedir, kinâyeli istiârede, Allah’a başka bir isim isnad etme durumu söz konusu olmadığı için adı geçen istiârede “Allah” lafzının kullanılmasının bir sakıncası yoktur diye cevap verilir.

“Allah’ın eli onların elinin üzerindedir.” derken Allah’a beşerî bir sıfat “el” izafe edilmiş olmuyor. Edebî bir üslupla, istiâre yoluyla Peygambere yapılan biatin, aslında Allah’la yapılan biat mesabesinde olduğunun mesajı verilmiş oluyor.⁵¹¹

⁵⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 23/345, 346.

⁵⁰⁷ el-Fetih, 48/10.

⁵⁰⁸ İstiarei tahyiliyye, müşebbehin dışında, teşbihin rükünlerinden biri zikredilmeksizin teşbihin nefiste gizlenmesidir. Gizli tutulan bu teşbih, müşebbehun bihe ait olan bir hususu, müşebbehe bağlamakla ifade edilir. Muzmer olan bu teşbihe, kinayedden istiare ve mekniyye adı verilir. Çünkü burada istiare açıklanmamış, ancak ona ait özelliklerden birinin zikredilmesiyle varlığına işaret edilmiştir. Bkz. Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftah ’ül-U’lûm* (Beyrut: Dâru’l Kutubî’l İlmiyye, 1987), 1/376, 377.

⁵⁰⁹ Sekkâkî, *Miftah ’ül-U’lûm*, 1/378, 379.

⁵¹⁰ Müşâkele, edebî bir amaç veya nükte için bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşir. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-‘Arabiyye Üsûsühâ ve ‘Ulûmuhâ ve Fünûnüihâ ve Suverun min Tatbikatihâ bi-Heykelin Cedidin min Tarîf* (Dimaşk: Dâru’l-Kalem,1996), 2/138.

⁵¹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/250, 251.

Vahidî,⁵¹² İbn Keysân'dan⁵¹³ rivâyetle şöyle der: “el” kuvvet ve yardım mânasındadır. Yani “Allah’ın yardımı ve gücü onların biatının fevkindedir (onların biatından üstündür). O halde onların biatına değil Allah’ın (c.c) yardımına güven!”

Zeccâc,⁵¹⁴ “Allah’ın eli” tabiri şöyledir, der: “Vefalı olmak konusunda Allah’ın eli onların elinden üstündür.” (El vererek biat edilir. Doğal olarak biat edenin de ahde vefa göstermesi beklenir.) veya “Allah’ın eli mükâfat vererek onların elinden üstündür.” (Onlar Allah’a itaat ederek biat ettiler, Allah da onlara bu biatin mükâfatını verecek, işte Allah’ın bu mükâfatı onların biatından üstündür.) veya “Allah’ın eli onların elinden üstündür.” derken onlar Allah’a itaat ederek sana biat ettiler fakat Allah’ın onlara bu hidâyeti nasip etmiş olması onların bu biatından üstündür.⁵¹⁵ Bu son te’villerin tamamında فوق kelimesine “üzerinde” değil, “üstünlük” mânası verilmiştir.

Âlûsî selef âlimleri ise hem burada hem diğer muteşâbih âyetlerde yorum yapmazlar. Âyeti olduğu gibi kabul edip hakikatini Allah’a havale ederler, “Bunun ne demek olduğunu bilmek Cenabı Allah’ın zatını bilmeye bağlıdır ki Allah’ın zatını bilmemiz mümkün değildir.” görüşünü savunurlar, der.⁵¹⁶

أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون...

“Görmediler mi ki, biz onlar için ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık...”⁵¹⁷ Müellif, âyette istiâre-i temsiliyye⁵¹⁸ olduğu ve “ellerimiz”in gerçek mânada kullanıldığını savunarak gerek yaratma gerek kesb olsun “Hiç kimsenin müdahalesi olmadan bizzat yaratmasını üstlendiğimiz...” veya mecâz ve kinâye sanatları beraber kullanılmıştır da denilebilir diyor. Yani el gibi organları olan

⁵¹² Nişâbur’da doğdu. Araplar’ın Benî Kudâa kabilesine mensuptur. Mettûye ve Vâhid adındaki atalarına nisbetle Mettûyî ve Vâhidî nisbeleriyle anılmış, ancak Vâhidî diye şöhret kazanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Çetin, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Şubat 2020).

⁵¹³ Bağdat’ta doğdu ve orada yaşadı. Bazı lehçelerde “hile, ihanet” anlamına gelen Keysân kelimesi kendisinin, babasının veya dedesinin adı ya da lakabıdır. İsmail Durmuş, “İbn Keysân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020).

⁵¹⁴ 241 (855) veya 230 (844) yılında Bağdat’ta doğdu ve burada yaşadı. Küçüklüğünden beri cam işleriyle uğraştığı için “Zeccâc” lakabıyla tanındı. Geniş bilgi için bkz. Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Şubat 2020).

⁵¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/251.

⁵¹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/251.

⁵¹⁷ Yasin, 36/71.

⁵¹⁸ İstiâre-i Temsiliyye (mürekkap istiare). Bir öğenin değişik yönleri ve özelliklerinin benzetme konusu yapılarak istiare edilmesidir. Bkz. Teftâzânî, *Muhtasarü’l-Me’ânî*, 292.

kişiler için “ellerimizin yaptığı” ifadesi ile kinâyeli olarak “icat ettik” kastedilmiş olup daha sonra da yaygınlık kazanınca bu kinâyeli anlatıma dayalı olarak mecâz kullanılmıştır.

Bazıları da “ellerimiz” kudret mânasındadır çoğul sîgası da eserin yüceliğini, hayrete şayan ve eşsiz sanat eseri oluşunu ifade eder, derler. Bir kısım âlimler ise “eller” den maksat, şekil veren melekler ve bedenlere şekil verildikten sonra onlara ruh üfleyen melekler gibi cenabı Allah'ın iradesine uygun olarak meleklerin bizzat yaptıkları fiillerdir, görüşünü savunurlar.

Selef âlimlerine göre الله فوق ايديهم âyetinde olduğu gibi tekil; خلقت بيدي âyetindeki gibi ikil veya عملت أيدينا âyetindeki “ellerimiz” kelimesi gibi çoğul da olsa güç, kuvvet vb. mânalarda değildir. Onlara göre: Böyle bir tevil kabul edilemez! ‘Allah'ın eli’ yani el tabirinin Allah'a izafesi doğrudur! Fakat bunun hakikatini bilemeyiz, ne mânada kullanıldığını bilmemiz mümkün değildir. Sadece bu gibi izafeleri ليس كمثله شيء ⁵¹⁹ ‘Ona benzer hiçbir şey yoktur.’ âyetiyle beraber değerlendirir ve başkalarına benzemeyi çağrıştıracak her türlü noksanlıktan cenabı Allah münezzehtir diye bilinen görüşlerini aktarıyor. ⁵²⁰

والسما بنيناها بأيدي وإنا لموسعون

“Göğü ellerimizle (kudretimizle) biz kurduk ve biz (onu) elbette genişleticiyiz.” ⁵²¹ بأيدي kelimesi الأيدى lafzı gibi güç ve kuvvet mânasındadır zannedildiği gibi يي çoğulu değildir. İbn Abbas, Mücahid ve Katâde de aynı görüşü savunurlar. “El” mânasında kullanılmasını caiz görenler de olmuştur ki onlara göre burada tevriye ⁵²² sanatı kullanılmıştır. بأيدي kelimesinin yakın mânası olan eller değil, uzak mâna olan güç, kuvvet mânası kastedilmiştir derler. ⁵²³

⁵¹⁹ eş-Şûrâ, 42/11.

⁵²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/413, 414.

⁵²¹ Zâriyât, 51/47.

⁵²² Bir anlatım inceliği sağlamak için çok anlamlı bir sözcüğün yakın anlamının değil uzak anlamının kullanılmasıdır. Bkz. ‘Atîk, *İlmü'l-Bedî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye ts.), 1/123.

⁵²³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/41.

3.3. A'yn

Kurân'da geçen “Gözümün önünde” gibi terkipler İslam alimlerinin özellikle müfessirler ve kelimcilerin üzerinde derin tartışmalar yaptıkların müşkil konulardandır.

... وألقيت عليك محبة مني ولتصنع على عيني

“... Sana da, ey Mûsâ, sevilesin ve gözetimimizde yetiştirilesin diye tarafımızdan bir sevgi bırakmıştım.”⁵²⁴ على عيني Âlûsî, edebî sanatlardan istiâre-i temsiliyye söz konusudur diyerek عين kelimesi “göz” mânasında değil برأى مني “görebileceğim yerde” şeklinde ismi mekân olarak kullanılmıştır. “Gözetimimde” (gözümün önünde) veya benim görebileceğim bir yerde ifadesi, tıpkı bir insanın önemseydiği kişiyi korumaya aldığı gibi durumlarda Arapların kullandığı edebî bir ifadedir der. Allah (c.c) onu korumaya aldığını ifade etmek için kullandığı bir sözdür. Hz. Musa'ya bütün bu iyilikler yapılırken hem Hz. Musa'nın hem de Allah'ın düşmanı olan Firavun, Hz. Musa'yı şefkat ve sevgi ile yetiştirirken Allah (c.c), “Ben seni gözetliyorum.” veya “Benim gözetimim altında olacaksın.” şeklinde sesleniyor⁵²⁵. Burada edebî bir anlatım, istiâre-i temsiliyye söz konusu olup işkal vehmini gidermeye gayret ediyor.

Vâhidî ise “Her şey cenabı Allah'ın gözetimindedir. Allah her şeyi gördüğü için burada ‘benim gözetimimde’ ifadesi, Hz. Mûsâ'ya (a.s.) özel bir durum değildir dedikten sonra; aslında Hz. Mûsâ'yı (a.s.) onurlandırmak için kullanılmış olabilir.” Mesela Kur'ân; İsa peygambere Allah'ın kelimesi, Kâbe'ye Allah'ın evi ifadelerini kullanır. Hâlbuki sadece İsâ peygamber değil, her şey Allah'ın kelimesi olan "ol" emri ile yaratılır. Bütün evler Allah'ın mülkü iken sadece Kâbe'ye “Allah'ın evi” denmesi aynı şekilde onu şerefendirir, görüşünü savunuyor. Katâde, İbn Ubeyde ve İbnü'l-enbârî عين kelimesinin göz mânasında değil, sevgi ve irade mânasında olduğunu savunurlar, “...Benim sevgim ve irademe göre yetiştirilsin diye...” açıklamaya çalışırlar.

⁵²⁴ Tâhâ, 20/39.

⁵²⁵ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 26/300.

Âlûsî başka görüşlere de yer verdikten sonra burada özetle şöyle der: “Allah'a nispet edilen ‘göz’ organından söz etmek mümkün değildir! Edebî bir anlatımla ‘Bizim gözetimimizde’ mânâsına gelen على عيني ifadesi kullanılmış olup, aynı zamanda çocuk olan Mûsâ Peygamber (s.a.v.) de onurlandırılmıştır.”⁵²⁶

واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا وسبح بحمد ربك حين تقوم

“*Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen “gözlerimizin” önündesin...*”⁵²⁷ Âlûsî bu âyette de mecâz söz konusudur der. عين kelimesi mecâzî olarak, korumak, himaye etmek mânâsında kullanılmıştır. Aynı zamanda bu kelime, yaygın bir şekilde "حافظ" (ismi fâil sîgası ile) koruyucu mânâsında da kullanılır. Keşşâf: “... Seni görüyor ve koruyoruz...” şeklinde açıklar. عين kelimesi burada çoğul, Tâhâ sûresinde ise tekil kiple kullanılmış çünkü burada izafe olduğu zamir, çoğul; orada ise tekil zamire izafe olmuş. Zemahşerî ise: “Çoğul sîgası pekiştirme ifade etmek için tercih edilmiştir.” der. et-Tîbî:⁵²⁸ “Ayn” kelimesi, yukarıda geçen âyette tekil kullanıldı çünkü tek bir fiil söz konusuydu o da Hz. Mûsâ’yı korumaktı. Fakat burada sevgili peygamberi zor, meşakkatli ve tahammül noktasında sıkıntılı durumlara sabretmeye yönlendirdi, burada çok fiil var ve her fiil hususunda ayrı ayrı korunmaya ihtiyacı olduğundan çoğul ifadesi uygun düşer.”⁵²⁹ der.

تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر

“*İnkâr edilmiş olana (Nuh'a) bir mükâfat olmak üzere gemi, gözlerimizin önünde akıp gidiyordu.*”⁵³⁰ Müellif aynı şekilde, “Bu mecâzî bir ifade olup ‘gözetimimizde, korumamızda...’ anlamındadır.” dedikten sonra farklı görüşlere de yer verir, “Âyette geçen أَعَيْنَا ifadesi أوليائنا mânâsında olup, ‘bizim dostlarımız’ yani Nuh (a.s.) ve onunla beraber iman edenler... o zaman şu şekilde tefsir ediyor ‘Gemi, dostlarımızı (içine alarak) akıp gidiyordu...’ Araplar,

مات عين من عيون الله تعالى

⁵²⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/301.

⁵²⁷ et-Tûr, 52/48.

⁵²⁸ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin bin Abdillâh bin Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343) Müfessir, muhaddis, dil ve edebiyat âlimi. Halit Özkan, “TÎBÎ-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Nisan 2021)., (Erişim 29 Mart 2020).

⁵²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/94.

⁵³⁰ el-Kamer, 54/14.

‘Allah’ın veli kullarından birisi vefat etti’ derler. “ayn” عين kelimesini “dost” mânasında kullananlar olduğu gibi ‘su’ veya ‘koruyucu melekler’ mânasında tefsir edenler de olmuştur, derler. Bildiğimiz gibi عين pınar ve koruyucu mânâsına da geliyor. Dolayısıyla ‘yerden fişkırttığımız sularla akıp giden gemi’ veya ‘koruyucu melekler himayesinde, yol alan gemi’ şeklinde de anlamak mümkündür.⁵³¹

3.4. İstevâ Fiili

Diğer bazı haberî sıfatlar gibi “istivâ” kavramı da zahiri manaya göre değerlendirildiğinde teşbih ve tecsîm fikrine sebep olacağı için kelâmî ekollerin üzerinde en fazla tartışma yaptığı hususlardan bir tanesidir. Kanaatimizce işkâlî giderme noktasında Âlûsî’nin “istivâ” ile ilgili yaptığı açıklamalar sadra şifa niteliğinde ilmî gayretlerden olduğunu söylemek mümkündür.

هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى...

“O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök hâlinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁵³² Âlûsî: “er-Rebî”, âyette geçen istivâ fiilini şöyle tarif eder: Keyfiyeti, benzerliliği ve sınırlılığı bilinmeksizin yani herhangi bir sınır tayin etmeden ve nitelemeye bulunmadan semaya yükselmeyi ifade eder.

Ferrâ ise Arapların, استوى إليه كالسهم المرسل “Ok gibi hedefine yöneldi.” dediği gibi “Semaya, hedefi şaşmadan ve hiçbir engele takılmadan yöneldi...” görüşünü savunur.

Bu şiiirden yola çıkarak hükümrânlık manasına tevil edenler de olmuştur.

فلما علونا واستوينا عليهم

تركناهم صرعى لنسر وكاسر

“Biz; onları hakimiyetimiz altına alınca, onları akbabalara ve yırtıcı kuşlara yem olarak attık.” Binaenaleyh “istivâ”yı hükmetmek, hükümrânlığı altına almak, bütün

⁵³¹ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 26/197.

⁵³² el-Bakara, 2/29.

varlıkları hâkimiyeti altına alıp yönetmeyi anlatan bir sıfattır, şeklinde açıklamaya çalışırlar.⁵³³

Âlûsî, “ilâ” kelimesini “A’lâ” anlamına almak gerekeceği için bu görüşün zayıf olduğunu savunur. Burada cümlelerin mânâsına uymuyor. Ayrıca istivâ’yı bu mânâda değerlendirdiğimizde, İstivâ edilen gökyüzünün o zaman yaratılmış olması gerekirdi. (Çünkü âyet, Allah yeryüzünde olan her şeyi sizin için yarattı ve sonra gökyüzü... şeklinde devam ediyor.) Dolayısıyla daha sema yaratılmadan evvel, varmış gibi “Semaya hükümlanlık kurdu.” gibi bir mânâ vermek uzak bir ihtimal olur.⁵³⁴ Müellif, istivâ kavramı ile ilgili olarak Rahman sûresinde detaylı açıklamalar yaptığı, mezheplerin farklı görüşlerini aktardığından olacak ki burada daha fazla bir açıklama yapma ihtiyacı duymamıştır diye düşünüyoruz.

ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش...

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a istivâ...”⁵³⁵

Âlûsî şöyle diyor: Mu’tazile

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق

استوى şiiirindeki “Bişr, kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Irak’ı ele geçirdi.” kelimesinin kullanımını delil göstererek arş’ın gerçek anlamında, استولى fiili ise استولى mânâsında kullanıldığını savunurlar. Fakat bu görüş, Arapların استوى fiilini, استولى mânâsında kullanmadıkları gerekçesiyle reddedilir der. Çünkü استولى fiili, kendi mülkü olmayan bir şeyi ele geçirmek mânâsında kullanılır. Yaratılmadan önce de yaratıldıktan sonra da her şey Allah’ın mülkü olduğuna göre bu görüş makbul değildir.

Yanı sıra bu görüş Eş’arî’ye de izafe edilir. Nitekim İbn Kayyım onları bu konuda çok ağır bir şekilde tenkit ediyor.

إن لام الأشعرية كنون اليهودية

⁵³³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/78.

⁵³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/79.

⁵³⁵ el-A’râf, 7/54.

Eş'ârîlerin “lâmı” Yahûdîlerin “nunu” gibidir” diyor. استوى fiilini, “istevlâ” fiilindeki “lam” harfine vurgu yapıyor. Yâhûdîlerin, kurtuluşlarına sebep olacak “günahımızı affet” manâsındaki “hıttâ” kelimesinin yerine “hınta-i hamra” kırmızı buğday demeleri, helak olmalarına sebep olduğu gibi “istevlâ” fiilindeki “lam” harfi de Eş'ârîlerin helakına sebep olur diye iddia ediyor.⁵³⁶ Musannif, Eş'ârîlerin bu şekilde bir eleştiriyi hak etmediklerini düşündüğünü ilave ediyor.⁵³⁷

Beyhaki, Ebûl Hasan El Eş'arî den rivâyet ederek şöyle der: “Allah (c.c), birtakım fiiller yaratıp onları “rızık”, “nimet” gibi isimlerle isimlendirdiği ‘Arş’ta adını “istivâ” koyduğu bir fiil yarattı. Çünkü atıf edatı olan “sümme” ثم للتراخي “sümme zaman aralığı gözetilerek işlerin sırayla yapıldığını gösterir.” Bilindiği gibi “terâhî” mânası sadece fiillerde olur, isimlerde olmaz.⁵³⁸

Âlûsî, âyetin tefsirini şu özetle bitirir: “Selef, bu gibi kavramlarda, asıl muradı Allah'tan başkasının bilemeyeceğini, استوى على العرش ‘Arşa kuruldu.’ derken, gerçek mânada kurulmak veya O’na bir mekân izafe etmek değil, ‘Arşa istivâ etti’ cümlesini keyfiyetini sadece Allah’ın bildiği bir “istiva” şeklinde yorumladıklarını, استواء kelimesini استيلاء diye tevil etmenin kabul edilebilir bir görüş olmadığını, zira böyle bir tevil yoluna başvurulsa bile yine ‘Allah’ın şanına yakışan bir istilâ’ diye savunmak gerekeceğini beyan ediyorlar. O halde hiç öyle bir teville girmeden aynı kelimedenden yani استوى kelimesinden Allah’ın ne kastettiğini en iyi o bilir diye anlamaya çalışmak daha doğru olur. Yani önce استوى fiilini استولى diye tevil edip sonra da bunun keyfiyetini sadece Allah (c.c.) bilir demek yerine; birinci fiili “istivâ etmek” diye anlayıp sonra da

⁵³⁶ Müellifin torunu olan Mahmûd Şükrî el-Âlûsî İbn Teymiyye ve İbn Kayyım el-Cevziyye’nin eserlerinden etkilenecek Selefiyye akîdesini benimsemiş ve bu akımın Irak’ta yayılmasında önemli rol oynamıştır. Buna rağmen İbn Kayyımın bu eleştirisini çok sert bir şekilde reddediyor, Eş'ârîlerin böylesi bir ithamı hakketmediklerini çok net ifadelerle savunuyor.

قال: وقد بالغ ابن القيم عفا الله تعالى عنه ورحمه في الرد على أئمتنا الأشعرية في مثل هذا وأتى بعبارة سوء، حتى قال: “لام الأشعرية كنون اليهودية” ولقد أساء سامحه الله تعالى في الخطاب، وتتكب بمحض العصبية عن الصواب

“İbni kayyım Allah ona rahmet eylesin Eş'ari büyüklerimizle ilgili mübalağa edip onlar hakkında gerçekten kötü bir ifade kullanmıştır. Allah onu affeylesin cidden kötü bir hitap üslubunu tercih etmiştir. Sırf mezhep taassubuna kapılarak haktan sapmıştır.”

Bkz. Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Gâyetü'l-emânî fi'r-red 'ale'n-nebhânî*, thk. Ebû Abdullah ed-Dânî. (Memleketü Arabiyyetü'l-Suudiyye: Mektebetü Rüşd, 1422/2001), 2/123.”

⁵³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/140.

⁵³⁸ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, 2/307.

Allah'ın (c.c) şanına yakışır bir 'istivâ' demek daha doğru bir yöntem olur!" diye bitiyor.⁵³⁹

إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا...

"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek arşa istivâ eden Allah'tır..."⁵⁴⁰ Âlûsî, "Allah nasıl murad etmişse öyle bir istivâ, bu kavramın keyfiyeti ile ilgili bilgimiz sınırlıdır" diyerek كف الكيف مشلولة "Keyfiyetin eli felçlidir." yani istivâ'nın keyfiyetini anlamak isteyen el çaresizdir.⁵⁴¹

"İstivâ"nın mecazi olduğu görüşünü savunanlara göre, Arapların

استوى فلان على سرير الملك "Falanca kişi hükümdarlık tahtına istivâ etti/oturdu" dediği gibi tahta fiili oturmak değil, mecâzî olarak "Hükümdar oldu, yönetici oldu" manasındadır. Dolayısıyla ayette "istivâ" hakiki manada değil mecazi olarak anlamak gerekir derler. Bir kısım âlimler ise istivâyı sekiz sıfatın dışında ilahî bir sıfat olarak görürler. Bu sıfatı, العجز عن درك الإدراك إدراك "O'nu idrak etmekten aciz olduğunu itiraf etmek, onu idrak etmektir." kaidesince mahiyetini Allah'tan başka kimsenin kavrayamayacağını söylerler. Son dönem âlimlerin çoğunun görüşü ise âyette ifadesi geçtiği gibi semavatın, yerkürenin yaradılışı gibi muazzam eşyanın yaratılışını anlatan ilahî kudrete vurgu yapmak için "Arşa istivâ etti." tabiri kullanılmıştır.⁵⁴²

الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس والقمر ...

"Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten, sonra Arş'a istivâ eden..."⁵⁴³ Âlûsî Allah'ın şanına yakışır bir istivâ... şeklinde kısa bir girişten sonra son dönem âlimlerin çoğu burada edebî sanatlardan istiâre-i temsiliye kullanıldığı görüşünde olduklarını açıklamaya çalışıyor. Devamında hangi görüşü alırsak alalım,

ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات "Sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak

⁵³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/141-142.

⁵⁴⁰ Yûnus, 10/3.

⁵⁴¹ Âlûsî, "Keyfiyetin eli felçlidir." كف الكيف مشلولة deyimini, insanın bu konudaki bilgisinin çaresizliğini ifade etmek için kullanıyor. Burada selef ulemasına meylediyor. Dolayısıyla istivâ'yı tevil etmek yerine Allah'ın arşa nasıl istivâ ettiğini bilemeyiz diyor.

⁵⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/20.

⁵⁴³ er-Ra'd, 13/2.

tamamlayıp düzene koyan odur.” âyetinde olduğu gibi burada “istivâ”nın “kastetmek” mânasında kullanıldığını söyleyemeyiz. Zira bağlama göre arş, göklerden önce yaratılmıştır. Atıf edatı olan “sümme” öncelik sıralaması ifade eder, dolayısıyla önce yaratılmış olduğu halde “*Gökleri yarattı sonra arşa yönelerek (onu yarattı)*”⁵⁴⁴ demek doğru olmaz şeklinde kısa bir açıklama ile yetiniyor.

الرحمن على العرش استوى

“*Rahmân, Arş'a istivâ etti.*”⁵⁴⁵ Âlûsî, “istivâ” konusu ile ilgili olarak en uzun açıklamayı bu âyetin tefsirinde yapıyor. Gramer ile ilgili birtakım analizlerden sonra şöyle devam ediyor: “Arş”, sözlük olarak hükümdarın makamı, kralın tahtı; istilahî olarak göklerin üzerinde sütunları bulunan ve kubbe şeklinde olup melekler tarafından taşınan taht, mânasındadır. Hadisi şeriflere baktığımızda arşın sütunlarının olduğu anlaşılıyor. Buhârî ve Müslim’in rivâyet ettiği bir hadiste “*Bir Müslümandan tokat yiyen bir Yahûdi, Peygamberimize gelerek “Ey Muhammed, senin ashabından biri beni tokatladi.” der. Hz. Peygamber: “Onu çağırın!” buyurur. Gelince Peygamber (s.a.v): “Niye ona tokat vurdun?” diye sordu. Sahabe: “Çarşıya uğradığımda bu kişi ‘Mûsâ’yı âlemlere seçkin kılan Zât-ı Zülcelâl’e kasem olsun ki!’ diye yemin ediyordu. Ben de ona ‘Be pis adam, Hz. Musa, Hz. Muhammed’ten daha mı üstün?’ dedim, sinirlendim ve kendisini tokatladım. Peygamber (s.a.v): “Peygamberler arasında üstünlük sıralaması yapmayın! Kıyamet gününde insanlar, şimşek çarpmışçasına baygınlık geçirirler, ilk ben ayılırım. Ayılınca Hz. Mûsâ’yı (a.s.) arşın sütunlarından birisini tuttuğunu görürüm, bilmiyorum benden önce mi ayıldı yoksa Tûr dağındaki baygınlıktan dolayı kendisine bir ayrıcalık mı tanındı.*”⁵⁴⁶ Bu hadise göre arşın sütunlarının olduğu savunulabilir diyor.

Arşı meleklerin taşıdığına dair delil ise ...الذين يحملون العرش “*Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar.*”⁵⁴⁷ âyeti ile “Arşı taşıyan melekleri anlatmak konusunda bana izin verildi. Onlardan her birisinin kulak memesi ile boynunun arasındaki mesafe yedi yüz yıldır.” hadisidir.⁵⁴⁸

⁵⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/15.

⁵⁴⁵ Tâhâ, 20/5.

⁵⁴⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Tefsîr”, 65, (No: 4638).

⁵⁴⁷ el-Mü'min, 40/7.

⁵⁴⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî *Sunen-u Ebi Dâvûd*, nşr. el-Mektebetu'l-A'sriyye, (Beyrut, t.y:) “Cehmiyye” 39 (no. 4727) ; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/222, 223.

Müellif, arş ile ilgili bu açıklamalardan sonra sözü “istivâ” konusuna getiriyor. İstivâ, واستوت على الجودي “*Gemi de Cûdî’ye oturdu*”⁵⁴⁹ ayeti ile

... لتستوا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه... “*Bu sayede sırtlarına/üzerlerine bin(ip yolculuk ed)esiniz ve onlardan her faydalandığınızda Rabbinizin nimetini düşünerek...*”⁵⁵⁰ âyetinde olduğu gibi yukarı çıkmak, tahta oturmak, bir yerde istikrar etmek gibi mânalara gelir. Fakat bu mânalar, Cenabı Allah hakkında imkânsız olduğu için istivâyı, “istila” (Hükümrânlık kurdu) mânasına tevil ettiler. Ancak burada da “istila” kelimesinin, “Daha önce aciz iken, sonra galip oldu ve hükümdarlık kurdu.” veya “Karşısında bir rakibi vardı onunla mücadele ediyordu.” gibi mânaları olduğu, Araplar tarafından bu şekilde kullanıldığı için bu kez böyle bir sorunla karşılaşıldı. Zira bu vasıflar da Cenabı Allah hakkında imkânsız hususlardır.

Yanı sıra “*istila etti.*” yani “Hükümrânlık kurdu.” dediğimizde bu hükümrânlık kurulan yani ele geçirilen şeyin önceden mevcut olması gerekiyordu ama arşın da yoktan var edildiğini, daha önce var olup Allah’ın (c.c) ona hükümrânlık kurduğu bir şey olmadığı için “istila” mânası da müstakim olmaz.

Râzî ise “İstivâyı, ‘muktedir olmak’ diye tefsir edersek o zaman bu problemlerin tamamını çözmüş oluruz.” der.

Zemahşerî, “Kral/Hükümdar tahta istivâ etti, ‘hükümrânlık kurdu’ şeklinde kinayeli bir tabir olduğunu kabul etmek gerekir.” der. “Falan kişi arşa istivâ etti.” yani hükümdar oldu. Bilfiil tahta oturup oturmadığına bakılmaz! Buna benzer şekilde, “Falan kişinin eli açıktır.” yani cömerttir veya “Falan canın eli sıkıdır.” cimridir denilir. Bilfiil eli ile herhangi bir şey vermese bile hatta elleri olmasa bile bu ifadeler kullanılır. Râzî, Zemâhşerî’nin bu sözüne, “Eğer bu kapı açılırsa o zaman Bâtınilerin bütün tevillerine kapı aralanmış olur.” gerekçesiyle karşı çıkar.⁵⁵¹ Mesela فاخلع نعليك... “*Muhakkak ben senin Rabbinim! Ayakkabılarını çıkar...*” âyetini Bâtıniler,

⁵⁴⁹ el-Enbiyâ, 21/69.

⁵⁵⁰ ez-Zuhruf, 43/13; On üçüncü âyetin meâline bir önce ve bir sonraki âyetle beraber bakmak, bütüncül bir bakış kazandırabilir. 12,13,14. “O, bütün çiftleri yaratan, üzerlerine kurulasınız, sonra da, kurulduğunuzda, Rabbinizin nimetini hatırlayasınız ve “Bunu hizmetimize veren Allah’ın şanı yücedir. Bunlara bizim gücümüz yetmezdi. Şüphesiz biz Rabbimize döneceğiz” diyesiniz diye sizin için bindiğiniz gemileri ve hayvanları yaratandır.”

⁵⁵¹ Ebû Abdillâh (Ebu’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Muhammed er-Râzî, *Tefsirü’l-Fahri’r-Râzî, el-Müştehir bi’t-Tefsiri’l-Kebir ve Mefâtihi’l-Gayb* (Beyrut: Dâru’l- Fikir, 1995), 2/(22) 8.

“*Ayakkabılarını çıkar.*” ifadesini, Allah'ın hizmetinde gark ol; يا نار كوني بردا وسلاما... “*Ey ateş! İbrahim’e karşı serin ve esenlik ol.*” âyetini de ateşe ilahî hitap tasavvuru olmaksızın İbrahim Peygamber'in zalimlerden kurtarılması diye tevil ederler. Dolayısıyla Kur’ân-ı Kerim'de varid olan bütün lafızları hakiki mânaya göre değerlendirmek gerekir. Ancak hakiki mânanın kastedilmediğine dair kesin delil varsa o zaman yan mânaya düşünülebilir.

Âlûsî, her iki görüşe katılmamakla beraber Zemahşerî'nin görüşünün doğruya daha yakın olduğunu savunur. İmam Râzî birkaç sebeple âyetin zâhirî mânasında değerlendirilemeyeceğini ve istivâ kavramını tevil etmek gerektiğini savunur.⁵⁵²

1. Allah var iken arş yoktu! Allah (c.c.) varlığı yaratırken daha önce ihtiyacı olmadığı bir şeye (arşa) şimdi neden ihtiyaç duysun?

2. Eğer “Arşa kuruldu.” gibi bir mâna verilirse -ki zâhirî mâna budur- o zaman Allah'ın (haşa) müellef bir cisim olduğu gibi bir sonuca varılır. Allah (c.c.) bundan münezzehtir.

3. Arşa kurulan kişi ya hareket etme kabiliyetine sahip olur veya olmaz! Eğer olur dersek Allah Teâlâ'ya mekân izafe etmiş oluruz. Değilse acziyet olur. Allah Teâlâ bütün bunlardan münezzehtir, şanı yücedir.

4. Allah (c.c.) bu mekâna yani arşa kuruldu. O halde arşa muhtaçtır sonucu çıkar! Allah (c.c.) bu gibi noksanlıklardan münezzehtir, zamana mekâna ihtiyacı yoktur.

5. Âyetle sabittir ki Allah'ın hiçbir benzeri yoktur. ليس كمثله شيء. “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur.*”⁵⁵³ Şâyet oturur vaziyettedir denilirse o zaman oturarak bir benzeri var sonucu çıkar. Bu da Allah'ın (c.c.) şanına yakışmaz.

6. Yukarıdaki âyette ifade ettiğimiz gibi arşı melekler taşıyor. Dolayısıyla eğer “Allah arşa kuruldu.” diyerek zâhirî mânaya göre anlamaya çalışırsak o zaman melekler Allah'ı taşıyorlar gibi batıl bir sonuç ortaya çıkar.

⁵⁵² Zemâhşerî'nin, kinaye sanatından yola çıkarak yaptığı teville karşı çıkan İmam Râzî, farklı bir şekilde âyeti tevil ederek kendisi ile çeliştiği görülüyor.

⁵⁵³ eş-Şûrâ, 42/11.

7. Bir mekâna sığın ilah olursa o halde Güneş'in ve Ay'ın ilahlığı da konuşulmuş olur.

8. Kâinat yuvarlaktır. Kimilerine göre yukarı olan taraf, başkasına göre aşağı olabilir! Dolayısıyla Allah (c.c.) yukarıdadır, (Arşın üzerindedir.) yani yücelik vasfı isnad ederken, bunu ispat etmeye çalışırken; başkasına nispeten mekân olarak aşağı taraftadır gibi bir sonuçla da karşılaşılır ki böyle bir şey söylemek asla caiz değildir.

9. *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* “De ki Allah birdir” âyeti, ümmetin ittifakı ile muhkem bir âyettir. Binaenaleyh Allah birdir/tektir. “Arşa kuruldu.” tefsirine göre bir yere istikrar eden şey, parçalardan oluşmuş bir bütün olması gerekir. O zaman hakiki mânadaki “bir”lik (tevhid) zedelenmiş olur ve yukarıdaki âyetin muhkemliği de ortadan kaldırılmış olur. İşte bu sebeplerden dolayı “istivâ”yı zâhirî mânada almak mümkün değildir. O halde bunu, “İstila etti.” yani hükümrân oldu diye tevil etmek gerekir.⁵⁵⁴

3.5. Câe ve Etâ Fiilleri

هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة...

“Onlar (böyle davranmakla) bulut gölgeleri içinde Allah’ın (azabının) ve meleklerin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?”⁵⁵⁵ Müellif, müteşâbih bir ayet olduğunu değerlendirerek “...Onun şanına yakışan gelmek...” şeklinde açıkladıktan sonra Allah, hadislere (sonradan var olanlara) benzemekten münezzehtir diyerek selefin görüşünü kısaca akatarıyor. Devamında *يأتيهم* fiilinin isnadı mecazî olup takdiri Allah’ın gelmesi değil, “Allah’ın emrinin veya azabının gelmesi” şeklinde anlamak gerekir der. Kısa bir açıklama ile yetiniyor.⁵⁵⁶

Oysa Fahrüddin er-Râzî, uzun bir açıklamayla meseleyi daha geniş bir çerçevede ele alıyor. “Gelmek fiilini Allah'a isnad edemeyeceğimize göre o zaman bu âyeti nasıl anlamalıyız?” sorusuna detaylı bir cevap bulmaya çalışıyor. Kelâm ulemâsı,

⁵⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/225-228.

⁵⁵⁵ el-Bakara, 2/210.

⁵⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/215.

“Bulut gölgeleri içinde Allah’ın ve meleklerin kendilerine gelmesini mi bekliyorlar?” âyeti ile ilgili olarak farklı görüşleri savunurlar.

Birincisi selefin şu görüşüdür: Kesin delillere binaen, gelmek-gitmek gibi fiiller Allah hakkında imkânsızdır. O halde âyette cenabı Allah’ın maksadı, bizim düşündüğümüz mânadaki gitmek-gelmek değil, burada başka bir şey kastedilmiştir. Eğer bu âyetten, “maksat şudur!” diye kesin bir yargıya varırsak hata etmekten kurtulamayız. Çünkü içtihat ederek vardığımız sonuç, Kur’ân’ın kastettiği mâna olmayabilir.

Dolayısıyla sükût etmek, tevîl etmekten kaçınmak en sağlam yöntemdir. Bu durumda, âyetin manasını Allah'a havale edip tafsilatını ancak Allah bilir deriz.

İbn Abbas’ın (r.a.) şu sözü de bizi destekler diyor. “Kur’ân dört şekilde nâzil oldu

- a. Hiç Kimse Bilmez.
- b. Alimler bilir ve tefsir eder.
- c. Sadece Arap dili bakımından biliriz (metin tahlili yaparak zâhirî mânayı bilmek).
- d. Sadece Allah bilir, onun dışında hiç kimse bilemez.”⁵⁵⁷

İkincisi ise âyetleri detaylı bir şekilde te’vil etmek gerektiğini ifade eden kelâm ulemâsının temel görüşüdür diyerek maddeler halinde açıklamaya gayret ediyor.

- a. هل ينظرون الا ان ياتيهم الله "Allah’ın kendilerine gelmesini mi bekliyorlar." gelmekten maksat, Allah’ın (c.c) gelmesi değil, âyetlerin gelmesidir. Muzaf hazfedilmiş “Allah’ın (âyetlerinin) gelmesi” âyetleri yüceltmek amacı ile direkt olarak fiil Allah’a isnad edilmiştir. Araplar, جاء الملك “Kral geldi.” derken aslında kralın kendisi gelmedi. Kral tarafından büyük bir ordu gelince, kralın kendisi gelmiş gibi fiil kendisine isnad edilir ve bu ifade kullanılır. Bir önceki âyette, “Size açık seçik âyetler geldikten sonra yine de yalpalarsanız bilin ki Allah güçlüdür, hakîmdir.” size açık

⁵⁵⁷ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Müsnedü’ş-Şâmiyyîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 2/302.

âyetler geldikten sonra hata yapmaya devam ederseniz diye uyarıyor, tehdit ediyor. Daha sonra da tefsirini yaptığımız âyetle bunu pekiştiriyor. Bir önceki âyette, açık seçik âyetlerin gelmesinden söz ettikten sonra, burada “Allah'ın gelmesi” ifadesini, “Allah'ın âyetlerinin gelmesinin pekiştirilmiş hâlidir” diye anlamak isabetli olur.

Dolayısıyla âyetten maksat kâfirleri uyarmak ve onları tehdit etmek olduğuna göre, o zaman gelmek fiilinden Allah'ın gelmesi değil, Allah'ın açık seçik âyetleri yani göndereceği ceza ve felaketleri mukadder etmek gerekir. Râzî bu tevilin mutedil, kabule şayan ve âyetlerin bağlamına da uygun olduğunu ilave eder.⁵⁵⁸

b. Allah'ın gelmesinden maksat “Allah'ın emrinin gelmesi”dir. Bu görüşün temel dayanağı şudur: Allah (c.c.) Kur'ân'da bir fiili bir şeye atfederek kullandığında bakarız, eğer o fiilin o kişiye isnadı imkânsızsa o zaman tevil etmek vacip olur. Mesela *والذين يحاربون الله* “Allah'la savaşıyorlar”⁵⁵⁹ “Allah'ın veli kullarıyla savaşıyorlar” ve *وإسأل* “Rabbin gelince”⁵⁶⁰ “köy halkına sor” diye tevil edildiği gibi *وجاء ربك* “Allah'ın emri onlara gelince”⁵⁶¹ “Allah'ın emri onlara gelince” diye tevil etmek gerekir. Burada sadece muzaf hazfedilip yerine muzafun ileyh getirilmiştir ki bu çok yaygın bir kuraldır. Şunu da belirtelim bu âyetteki “Allah'ın gelmesi” ifadesi ve Fecr sûresi 22. âyetinde *وجاء ربك* “Rabbin gelince” ifadesi, kıyamet sahnelerinden söz ediyor.

Sonra aşağıdaki ayette olduğu gibi bu olayın bizzat kendisi Kuran'da “Allah'ın gelmesi” değil, “Allah'ın emrinin yani buyruğun gelmesi” diye anlatılıyor.

هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك

“Onlar kendilerine yalnız meleklerin veya senin Rabbinin emrinin gelmesini mi bekliyorlar?”⁵⁶¹ Dolayısıyla âyet, bir önceki muteşâbih âyetleri açıklamış oluyor. Zira bu âyetlerin tamamı aynı olayla ilgili olarak nâzil olduğuna göre, bir kısmı diğerini tefsir eder. Şunu da ilave etmek gerekir, aynı âyette *وقضي الأمر* buradaki “el” takısı, kural gereği daha önce bahsi geçen bir şeyden bahseder yani “emr” *الأمر* derken söz

⁵⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/(5) 233-234.

⁵⁵⁹ Mâide, 5/33.

⁵⁶⁰ Yusuf, 12/82.

⁵⁶¹ en-Nahl, 16/33.

konusu emr, adı geçen işlerdir. Dolayısıyla *يأتيهم الله* Allah'ın gelmesi değil, "*Allah'ın emrinin gelmesi*" şeklinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

c. "Allah'ın azapla gelmesi" tabiri *يأتيهم الله* "*Allah'ın gelmesi*" şeklinde, etkileyici olsun diye müphem bir ifade olarak kullanılmış ve "Allah'ın onlara vadettiği azap ve hesapla gelmesi" manasındadır. "*Zira Allah'ın gelmesi*" diye ifade ettikten sonra muhataplar "Acaba ne ile gelir?" diye bir şaşkınlık yaşarlar. Allah'ın getireceği şey muğlak bırakılınca elbette bu durum, kişide daha büyük bir etki bırakır. Benzer bir ifade *فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا...* "*Ama Allah'ın (emri) onlara ummadıkları yerden geldi.*"⁵⁶² âyetinde de geçiyor. Hiç beklemedikleri bir yerden "*Allah'ın azabı geldi.*" demek istiyor.

Keza *... فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم وأتاهم العذاب...* "*Allah'ın azabı) onların kurdukları yapıların temellerine geldi, böylece üstlerindeki tavan tepelerine çöktü; (Allah'ın) azab(ı) kendilerine fark edemedikleri yerden geldi*"⁵⁶³ âyetinde *وأتاهم العذاب* "*Allah geldi...*" *فأتى الله بنيانهم* geçen cümlesi, âyetin başında geçen ifadesinin tefsiri mesabesindedir.

d. bilindiği gibi cer harfleri çokça birbirlerinin yerine kullanılırlar. Âyette geçen "fi" harfi de "bâ" mânasındadır. *بظلل* "bulutlarda" *في ظلل* "bulutları" takdirindedir. Yani "*Bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesi*" değil "*Allah'ın; azap olarak onlara, bulutlarla beraber melekleri göndermesi*" şeklinde tevîl edilir.

e. Bir önceki âyet, "*Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin.*"⁵⁶⁴ Yahûdiler hakkında nâzil oldu ve onun devamında yani 209 âyette de yine Yahûdiler uyarılıp tehdit edildiler. Dolayısıyla bu âyette Yahudilerden söz ediliyor. Yani onlar böyle diyorlar, onlar "*Allah ve melekler açık açık bulutların içerisinde gelmeden...*" sana iman etmeyiz, derler. Mûsâ peygambere de aynı şeyi söylememişlerdi. "*Açık bir şekilde Allah'ı görmeden sana iman etmeyiz.*"⁵⁶⁵ demişlerdi. Dolayısıyla âyette, Allah'ın bulutlar içerisinde gelmesinden söz edilmiyor.

⁵⁶² el-Haşr, 59/2.

⁵⁶³ en-Nahl, 16/26.

⁵⁶⁴ el-Bakara, 2/208.

⁵⁶⁵ el-Bakara, 2/55.

Allah'a gelmek-gitmek gibi bir fiil isnat edilmiyor, sadece Yahudilerin batıl itikatlarından söz ediliyor. Râzî “Bu görüş, diğer görüşlere nazaran benim en fazla kabul ettiğim ve benimsediğim görüştür.” diyor.⁵⁶⁶

وجاء ربك والملك صفا صفا “*Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği zaman.*”⁵⁶⁷ Münzir bin Said: “O gün orada yani kıyamet gününde Allah mahlukata görünür, zuhûr eder. Gelmek fiili, zuhur etmek mânasında olup bir mekândan başka bir mekâna intikal mânasındaki “gelmek” ile bir alakası yoktur.” der. Bazıları da muzaf gizli olup “*Rabbinin emri geldiğinde*” şeklinde açıklamışlardır. Diğer bir kısım ulemâya göre ise Allah’ın hükümrânlığının, âyetlerinin zuhuru ve ilahî kudretin etkilerinin ortaya çıkışı, temsilî olarak anlatılıyor. Muhatapların karşısına askerleri yerine, bizzat kendisinin yani hükümdarın çıktığı bir sahne gibi tasavvur etmemiz isteniyor, elbette böyle bir durumda muhatabın daha fazla etkileneceği muhakkaktır.

Son olarak Âlûsî hem burada hem de benzer muteşâbih âyetlerde “Selefin görüşünü biliyorsunuz.”⁵⁶⁸ diyerek bitiriyor.

II. PEYGAMBERLER KONUSUNDA GÖRÜLEN İŞKÂL

1. Bazı Peygamberlerin Öldürülmeleri

Allah (c.c.) peygamberlerine yardım ettiğini, onları mu‘cizelerle desteklediğini beyan buyuruyor. Fakat bazı âyetlerde İsrâiloğullarının peygamberleri öldürdükleri anlatıyor.

انا لننصر رسلنا والذين امنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد

“Şüphesiz ki, peygamberlerimize ve iman edenlere dünya hayatında ve şahitlerin şahitlik edecekleri günde yardım ederiz”⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu 'l-Gayb*, 3/(5), 235.

⁵⁶⁷ el-Fecr, 89/22.

⁵⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'ânî*, 29/29.

⁵⁶⁹ el-Mü'min, 40/51.

Âlûsî: Allah, “Peygamberlerimize yardım ederiz.” sözü ile şu hususu beyan ediyor: Sünnetullahın kapsamlı olan hükmünün bir ayrıntısı olarak dünya hayatında peygamberlerine yardım eder ve inkâr eden kişilere karşı onlara zafer bağışlar. Bu zafer karşı taraftan intikam almak, onları öldürmek, esir etmek gibi azap çeşitleri olarak tezahür eder. Allah’ın yardımının manası budur.

Bazen kâfirlerin -imtihan gereği- galip gelmiş gibi olmaları, Allah’ın peygamberlerine ve müminlere yardım edeceği gerçeğini değiştirmez. Zira sonuca ve genele bakılır.

Âlûsî İbn Abbas’ın (r.a.) rivâyetine de dikkat çekmek ister. Peygamber Efendimizin (s.a.v.) amcası Ebû Talib onu korumaları için nöbetçiler gönderiyordu. “Allah seni insanlardan koruyacak”⁵⁷⁰ âyeti nazil olunca Hz. Peygamber “Amca! Allah beni korumaya almıştır, artık beni korumak için adam görevlendirmene gerek yok.”⁵⁷¹ demiştir. Başka rivâyetlerde, söz konusu âyet-i kerime nazil olduğunda Hz. Peygamber, “Ey insanlar dağılın, Allah beni korumaya almıştır.”⁵⁷² demiştir. Âlûsî, “Âyetten maksat, Hz. Peygamberin Uhud savaşında mübarek dişlerinin kırılması, başka bir saldırıda yüzünün kan içinde kalması gibi saldırılara karşı onu koruması değildir. Allah onu kâfirlerin öldürmesinden veya helak etmesinden korumuştur.” diyor. İsfahânî, “peygamberlerin korunması” demek onlara has kılınan saf haller, sahip oldukları güzel ahlak ve faziletler, kararlılık, iç dünyalarındaki huzur ve tevfik ile kalplerini koruması ve düşmanlarına karşı zafer demektir. Ayrıca âyeti “Ey peygamber! Sana gönderilen vahyi tebliğ et, Allah seni (günahlardan) koruyacaktır.” şeklinde anlayanlar da olmuştur.⁵⁷³

“Eşraf”, şerîfin çoğulu olduğu gibi “eşhad” “şehîd” kelimesinin çoğulu olup şahit anlamındadır. Fâilin çoğulunun bazen ef’al vezninde gelebilme kuralına binaen “eşhad” kelimesi “şahid”in çoğuludur. Buna olumsuz bakan bazı nahivciler ise “sahb” “sâhib”in ism-i cem’i olduğu gibi “eşhad”, “şehid” in çoğuludur ki o da şahidin ism-i cem’idir derler. Bazı dilbilimciler, “eşhad”ın organlar mânasına geldiğini

⁵⁷⁰ el- Mâide,5/67.

⁵⁷¹ Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, (Kahire: ts Mektebetü İbn Teymiyye), 11/ 256

⁵⁷² Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî* “Tefsir”, 44, (no. 3046).

⁵⁷³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/330-332.

söylemişlerse de bu doğru değildir. “Eşhad” kelimesinin cemi’ sîgası hangisi olursa olsun “müşahede”den olup şahitlik, hazır bulunmak mânasında olduğu söylenerek “eşhad” kavramı ile alakalı dilbilimsel birtakım detaylı bilgilere yer verilerek onları ahirette/kıyamette de koruyacağını “hem de şahitlerin hazır bulunacağı günde” tabiri ile ifade ediliyor.

Buna göre Allah (c.c.) bütün insanların şahitliğinde peygamberlerine yardım edeceğini beyan etmek, buna dikkat çekmek için “kıyamet gününde” ifadesi yerine “şahitlerin hazır bulunacağı günde” demiştir.⁵⁷⁴ Buna göre Allah’ın kesin olan yardımı âhirette olacaktır.

Hefâciyye haşiyelerinde⁵⁷⁵ de aynı şekilde dünyadaki aksine âhiretteki yardımın kesin olduğu bilgisi geçer. Dünyada savaş bazen zafer bazen de yenilgi ile sonuçlanabiliyor. Bu sebeple dünyadaki yardımı ifade eden cümlelerin aksine ahiretteki yardımdan söz ederken “fi” olmadan *ويوم يقوم الأشهاد* şeklinde ifade ediyor. Dünyadaki yardımı anlatan terkipte ise “fi” ile *في الحياة الدنيا* tabiri tercih edilmiş. Usûlcülerin de belirttiği gibi “fi” harfi kullanılmadan zarfiyet dolayısıyla mansûb olan kelime genelleme ifade ederken “fi” ile mecrûr olan zarf geniş kapsamlılığı/umûmu ifade etmez.⁵⁷⁶ Dolayısıyla dünyadaki yardım -belki imtihan hayatı olmasının bir özelliği olarak- ahiretteki yardım gibi mutlak ve kapsamlı değildir der.⁵⁷⁷

Görüldüğü üzere Âlûsî, Allah’ın peygamberlere olan yardımını daha önce anlattığı için bu âyette kısaca değinmiştir. Fakat yine de diğer âyetlerle bir çelişki olmadığını, dünyada görülen bazı mağlubiyetlerin âyetten de (dilbilimsel tahliller yaparak) anlaşılabileceğini ifade ediyor.⁵⁷⁸

Bakara süresinde ise bazı kavimlerin peygamberlerini öldürdükleri anlatılıyor. ... *ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق*... “... Bu musibetler (onların

⁵⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 24/88.

⁵⁷⁵ *Hâşiyetü’ş-Şihâb* diye meşhur olan eseri Âlûsî Hefâciyye haşiyeleri ifadesini tercih ediyor. Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 24/87.

⁵⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 24/87, 88.

⁵⁷⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî *Hâşiyetü’ş-Şihâb ale’l-Beyzâvî el-Müsemmati bi İnâyetü’l-Kâdî ve kifâyetü’r-Râzî*, (Beyrut: Dâru Sadır, ts.),7/376.

⁵⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 24/87.

*başına) Allah'ın âyetlerini inkâra devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle geldi. ...*⁵⁷⁹

... أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففرقا كذبتم وفرقا تقتلون

“...Size herhangi bir peygamber, hoşunuza gitmeyen bir şey getirdikçe, kibirlenip (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?”⁵⁸⁰ Âlûsî, âyetin sonunda bu âyette geçen “peygamberleri öldürmek” ile yukarıda “Allah'ın peygamberlere yardım edeceğini” anlatan âyetler arasında bir çelişki söz konusu olmadığını anlatıyor. Fakat daha önce âyetle ilgili kısmen uzun sayılacak tahliller yapıyor. Âyet-i kerimede geçen ذلك ile az evvel geçen zillate, fakru zarurete mahkûm olmak ve Allah'ın gazabına uğrama durumuna işaretler. Uzaklık ifade eden işaret isminin kullanılma sebebine de değiniyor. (Arapça dil bilgisinde işaret isimleri, işaret edilen varlığın yakınlık ve uzaklık durumuna göre farklı kullanımları vardır.) şöyle cevap verilir: İşaret edilenlerden bazıları uzaktır, gazaba uğrama durumuna işaret edilseydi, yakın olduğundan uzaklık ifade eden işaret ismi kullanılmazdı veya onlar Ehl-i kitap oldukları için söz konusu musibetler onlardan uzaktı fakat buna rağmen başlarına bu sıkıntılar geldiğini ifade etmek için uzaklık ifade eden ismi işaret kullanıldı ya da bu durumun (üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu. Allah'ın gazabına uğradılar) ne denli iğrenç olduğunu (aslında uzak durmaları gerektiğini) ifade etmek için ذلك kelimesi kullanıldı.

Ayrıca kendilerinin bile bu öldürme fiilinde haksız olduklarını bildiklerini ifade etmek, bu hususa dikkat çekmek için peygamberleri öldürmelerini “haksız yere” kaydına bağladı. Zaten peygamberin öldürülmesi ancak haksız yere olabilir! Demek ki kendileri bile bu öldürme fiilinin haksız yere olduğunu biliyorlardı çünkü onlardan hiçbiri, bunun haklı bir yanı olduğunu düşünmüyordu. Dünya sevgisi, heveslerine uymaları, günahlara dalmaları ve haddi aşmaları gibi kötü hasletleri onları buna sevk etti. Öyleyse الحق بغير el-hakki isminin başındaki elif lâm cins anlamını ifade etmiştir. “Haksız yere...” ifadesi asla hiçbir haklı yanı yoktur demektir. Çünkü müphem cins,

⁵⁷⁹ el-Bakara, 2/61.

⁵⁸⁰ el-Bakara, 2/87.

nekre hükmünde olup, umûm ifade eder. Âl-i İmrân'daki *الْحَقُّ بِغَيْرِ الْحَقِّ* ifadesi de bunu teyit ediyor. Buna göre onların kanaatlerinde de haklı bir yanı olmadığını ifade ediyor.⁵⁸¹

Kaffâl'da benzer görüştedir. Kâfirler, peygamberler hakkında şöyle diyorlardı: *“Onlar yalancıdır. Onların mu‘cizeleri, hakikati çarpıtmaktır. Haklı(!) olduğumuz davayı (inancı) geçersiz kılmaya çalışıyorlar.”* Genelde onları öldürme sebepleri bu idi, genelde diyoruz çünkü Eş'ya, Yahya ve Zekerıyyâ (alm.s.) başka sebepten öldürülmüşler. Mesela Eş'ya'nın (a.s.) öldürülmesi şöyle olmuş: Beni İsrâil krallarından biri öldüğünde ortalık karışmış, kral olmak için birbirleri ile yarışmışlar hatta birbirlerini öldürmüşlerdi, Eş'ya (a.s.) onları bundan alıkoymaya çalışınca onu da şehid ettiler. Yahya'ya (a.s.) gelince o, lanetlik bir kadın yüzünden şehit edildi. Zekerıya (a.s.) da aynı şekilde oğlu öldürülünce oradan kaçtı. Kral, onun oğlunu öldürdüğü için karısının başına gelenlerden ötürü sinirlenip onu yanına çağırdı. Bir ağacın gövdesine sığınmıştı. Onu orada bulup ağaç ile beraber testere ile uzunlamasına ikiye ayırıp şehid ettiler.⁵⁸²

Bazı inkârcılar, bu âyet ile *“Biz peygamberlerimize yardım ederiz.”* âyeti arasında çelişki var, şeklinde iddiada bulunurlar. Âlûsî, öldürülenler enbiyalardır, yardım edilecekleri vaat edilenler ise resûllerdir diye cevap verilmişse de bu cevap yukarıdaki âyet-i kerime ile reddedilir! Zira yukarıda da açıklandığı gibi resûller de öldürülmüş. Bazıları, İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyet ettiği gibi *“Allah, her bir peygambere karşılık yetmiş bin kişi ve her halıfeye karşılık otuz beş bin kişi öldüreceğini takdir etmiştir.”* Allah'ın peygamberlerine yardımından maksat, onları mu‘cizelerle desteklemek, onların intikamını almak biçiminde cevap verirler. Fakat bu cevap da tatmin edici değildir.

Müellif der ki: Bazı muhakkiklerin de söylediği gibi en güzel cevap şudur: Allah'ın yardımından maksat, savaş ile emredilmiş olan peygamberlerdir. Allah (c.c.) savaşla emrettiği peygamberlerine yardım eder çünkü savaş ile emredilip onların korunmaması, Allah'ın şanına yaraşmaz. Dolayısıyla öldürülen peygamberler (s.a.v.) savaşla emredilmemiş olan peygamberlerdir. Savaşla emredilen peygamberlerin

⁵⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/210.

⁵⁸² Araştırdığımız kadarıyla Hadis kaynaklarında böyle bir rivâyete rastlayamadık.

tamamına Allah yardım etmiştir ve onlar hep galip gelmiştir.⁵⁸³ Dolayısıyla âyetler arasında herhangi bir tenâkuz olmadığı anlaşılmış oluyor.

2. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا

“Eğer biz sana sebat vermiş olmasaydık, az kalsın onlara biraz meyledecektin.”⁵⁸⁴ âyetinde Allah'ın Peygamberi akıl, düşünce ve karar verme gibi aşamalarda koruduğunu ve bu ilahî koruma olmasaydı bir imtihan olan kâfirlerin tekliflerine -ki bu teklifleri onu doğru yoldan saptırma riski taşıyordu- meyledebilir, onların küfür ve şirk kokan bazı isteklerine olumlu cevap vermeyi düşünebilirdi. Ama Allah Teâlâ onu koruduğunu ifade ediyor. Bu koruma peygamberlerin ismeti yani günahattan korunmuş olma sıfatı olarak ifade ediliyor.

Peygamber (s.a.v.) mâsum ise o zaman Mü'min sûresinde neden günahından söz ediliyor, mâsum olan günah işler mi? Bu ve buna benzer sorulara Kelam uleması olduğu gibi müfessirler de cevap bulmaya çalışmıştır.

فاصبر إن وعد الله حق واستغفر لذنبك وسبح بحمد ربك بالعشي والإبكار

“Ey Muhammed! Sabret. Allah'ın va'di şüphesiz gerçektir. Günahının bağışlanmasını iste...”⁵⁸⁵ Muhammed ve Fetih sûrelerinde de “zenb” ifadeleri var. Müellif, Mümin sûresi 55. âyette geçen “zenb” kavramı ile ilgili çok kısa bir açıklama yaparak “...Ve günahlarına tevbe et.” ifadesinden maksat Hz. Peygamberin günahları değil ümmetinin günahlarıdır. Burada masdar olan “zenb” mefu'lüne izafe olmuştur. (Bilindiği gibi masdar bazen fâil'e bazen de meful'e izafe olur.) Burada ümmetin Hz. Peygamber hakkındaki kusurlarını (günahlarını) kastetmiştir diyor. Ve Hz. Peygamberin s.a.v. onlar için istiğfar etmesi isteniyor.

Dolayısıyla “zenb” kelimesinin fâili ümmet, mefu'lü ise Hz. Peygamberdir. Masdarın mefu'lüne izafesi yaygın bir kullanımdır. Veya “...günahlarına tevbe et...” derken

⁵⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/211, 212.

⁵⁸⁴ el-İsrâ, 17/74.

⁵⁸⁵ el-Mü'min, 40/55. Muhammed sûresi 19 ve Fetih sûresi 2. âyetlerinde de “zenb” ifadeleri geçiyor.

Peygambere göre günah sayılabilecek hususlardan dolayı da ondan tevbe etmesi, onları telafî etmesi istenmiş olabilir! Gerçi bunlar günah değil, fakat onun makamına göre günah addedilebilecek hususlardan söz ediliyor.

Müellif, Muhammed sûresinde ise biraz daha detaylı açıklamalar yapıyor. “...*Hem kendinin hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile...*” Peygamber gûnahtan mâsumdur. Dolayısıyla istiğfar et yani tevbe et derken buradaki tevbe ifadesi, Hz. peygamberin tevazusunu, kendince Allah'a karşı taksiratlarını itiraf ettiği manasında kinâyeli anlatımdır. Aslında kendi günahları yoktur. Müminlerin günahına istiğfar etmeden önce kendi günahlarına istiğfar edip bir ön hazırlık yapıyor. Başka bir ifadeyle Allah'tan insanları bağışlamasını dilerken bir ön hazırlık olsun diye “*Kendi günahlarına istiğfar et*” hitabına mazhar olmuştur şeklinde bir görüşü de kayda değer buluyor Âlûsî.

Hiz. Peygamberin (s.a.v.) çokça istiğfar ettiği konusundaki hadisleri de buna delil getiriyor. Ahmet b. Hanbel, Müslim, Ebû Davûd, Nesâî ve İbn Hibban'ın rivâyet ettikleri bir hadiste, el-Ağarru'l-Müzenî'den rivâyetle, Allah resûlü (s.a.v.) buyurdular ki: “*Benim de kalbime gaflet çöküyor. Ve ben de Allah'a, günde yüz defa istiğfar ediyorum*”⁵⁸⁶ buyuruyor. Nesâî ve İbn Mâce, Ebû Mûsâ'dan rivâyetle Allah Resûlü (s.a.v.), “Her sabah mutlaka yüz defa istiğfar ediyorum.” diyor. İbn Ömer, “Resûlullah ile beraber otururken onun, ‘*Allah'ım günahımı affeyle, tevbemi kabul et, muhakkak sen çok merhametli çokça tevbeleri kabul edersin.*’ sözlerini yüz defa söylerken sayardık.”⁵⁸⁷

"Zenb" yani günah Hz. Peygamber ile ilgili olarak onun yüce makamına yakışır bir şekilde evla olanı terk etmektir. Dolayısıyla Hz. Peygamberle alakalı kullanılan ve günah mânâsına gelen zenb kelimesi günah demek değildir. Mesela nice güzel davranışlar var ki kimisine göre o yanlış bir davranıştır. حسنات الأبرار سيئات المقربين “İyilerin hasenatı, Allah'a yakın olanların (mukarrebûn) günahı (gibi)dir.” Yani buna günah denilmesi haddizatında günah olduğu için değil, peygamberlik makamı ile ilgili bir durum olduğu içindir. Zira Efendimize (s.a.v.) ilişkin olarak her an bir makamdan

⁵⁸⁶ Müslim, *el-Câmi 'u ş-şahîh*, “Kitabu'z-Zikir” 41, (No: 2702).

⁵⁸⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut vd, (Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 2001), 8/ 350.

daha yüce bir makama yüceldiği hususu anlatılır. Dolayısıyla yükseldiği makama göre bir önceki makam bir nevi günah sayılır ve bundan istiğfar eder, tevbe eder. Buna şu hadisi delil olarak gösterirler. “Benim de bazen kalbime gaflet çöker ben de tevbe ederim.”

Ayrıca âyette “...ve mümin erkek ve kadınların günahları için de istiğfar et...” hususu anlatılırken burada harfî cer tekrar edilmiştir. Kural olarak harfî cer ile mecrûr olan bir isim üzerine başka bir isim atf edildiğinde harfî cer tekrar edilmeden atf işlemi yapılır. Cer harfî cer tekrar edildiğinde mâna bakımından bir incelik aranır. İşte burada da müminlerin tevbe edilmesi gereken günahlarının, Hz. Peygamberin tevbe etmesi gereken günahından farklı olduğuna dikkat çekiliyor. Müminlerin günahları, masiyet dediğimiz büyük günahlar ve küçük günahlardır. Hz. Peygamberinki (s.a.v.) ise peygamberlik makamına göre evla olanı terk etmesidir.⁵⁸⁸

Abese süresinde Allah (c.c.) Hz. Peygamberi biraz da sert diyebileceğimiz bir üslupla eleştiriyor, ona sitem ediyor. عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى “Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü.”⁵⁸⁹ Âlûsî, Allah (c.c.). "Sen sadece kıyametten korkanı uyaransın."⁵⁹⁰ âyetinde, uyarının kendilerine fayda verdiği kişileri zikredince bu sûrede de uyarının kendilerine fayda verdiği ve fayda vermediği kişileri anlatarak devam ediyor, diyerek Abese sûresini Nâzi'ât sûresindeki son âyetlerle beraber değerlendirmeye çalışıyor.

Sonra ilk âyetin tefsiri ile devam ediyor: Rivâyete göre İbn Mektûm, (Hz. Hatice'nin dayısının oğlu olup ismi Abdullah bin Kays bin Zaide bin Cundeb bin Herem bin Revaha bin Hacar bin Ma'îs bin A'mır bin Lüey el-Kureyşî'dir. Ümmü Mektûm ise annesinin künyesidir.) Kureyş'in önde gelenleri Utbe bin Rabi'a, Şeybe bin Rabi'a, Ebûcehil, Abbas bin Abdülmuttalib, Ümeyye bin Halef ve Velîd bin Mugîre Peygamber Efendimizin yanındayken Abdullah bin Ümmi Mektûm Peygamber Efendimize geldi ve “Ey Allah'ın resûlü Allah'ın sana öğrettiklerinden bana öğretir misin?”⁵⁹¹ dedi. Bu arada Peygamber Efendimiz, Kureyş'in önde gelen

⁵⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/162, 163.

⁵⁸⁹ Abese, 80/1, 2.

⁵⁹⁰ Nâzi'ât, 79/45.

⁵⁹¹ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaṭṭa' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî, (el-Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1387/1967.), 22/325.

kişilerine Müslüman olmaları ümidiyle İslamiyet'i anlatarak sohbet ediyordu. Abdullah, birkaç kez tekrar ederek Peygamber Efendimizle konuşmaya çalıştı fakat gözleri âmâ olduğu için efendimizin onlarla meşgul olduğunu da bilmiyor. Bu durum Peygamber Efendimizin hoşuna gitmedi, yüzünü astı ve oralı olmadı. Bunun üzerine söz konusu âyet-i kerime nâzil oldu.

Bundan sonra peygamber efendimiz onu her gördüğünde ona ikram eder, değer verir ve “*Ey kendisinden dolayı rabbimin beni azarladığı zat, merhaba!*”⁵⁹² derdi. Âlûsî, “Abese” ve ondan sonra gelen fiillerdeki zamirlerin Peygamber Efendimizi ifade ettiğini söyler. Bu davranışların kendisinden sadır olduğu kişinin Peygamber Efendimiz (s.a.v.) olmadığını düşündürmek için ğaib zamiri yani 3. tekil kişi zamiri kullanıldı. Zira Hz. Peygamber gibi bir kişiden böyle bir davranışın vükû bulması düşünülemez. Fakat üçüncü âyette efendimize (*Ey Muhammed!*) *Ne bilirsin, belki de o arınacak.*” şeklinde hitap edilmesi, hitap zahirinin kullanılması sitemden sonra kendisine değer verildiğini ifade ediyor. Gözleri görmediği için mazeretinin olduğu belirtilerek Abdullah bin Ümmi Mektûm ifadesi yerine âmâ ifadesi tercih edilirken bu arada onun gibi güçsüz ve zayıf olan her kişinin de değerli olduğu ve kendilerine ilgi ve alaka gösterilmesi gerektiği mesajı da verilmiş oluyor.

Müellif, daha sonra farklı kırâatlara da değinir. Fakat Peygamber Efendimizin (s.a.v) bu şekilde Kur’ân’da bir siteme maruz kaldığı için gûnahtan mâsum olmadığını iddia eden fırkaların görüşlerine değinme ihtiyacı duymamış. Doğal olarak tefsirinde bunların tezlerine cevap olacak nitelikteki görüşlerine de rastlamıyoruz.⁵⁹³

Fahrüddin Râzî ise: Allah’ın (c.c), Hz. Muhammed’e (s.a.v) bu davranışından dolayı sitem etmiş olması, bu hareketin günah olduğuna delâlet eder iddiasına karşı çıkarak Hz. Peygamberin masum olduğunu, Hz. Peygamberin (s.a.v.) davranışının doğru, yapılması gereken bir hareket tarzı olduğunu savunuyor. Çünkü bir dini tebliğ etmekle görevli olan bir peygamberin yanına, Müslüman olduklarında onları takip eden büyük bir kitlenin de İslam’a gireceği düşünülen bir kavmin önde gelenleri, söz sahibi olan kişileri geldiğinde elbette onlarla ilgilenir. Doğal olan ve kendisinden

⁵⁹² Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî el-Herîrî, *el-Kevkebü’l-vehhâc ve’r-ravzu’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Minhâc-Dâru Tavkî’n-Necât, 2009.), 12/377.

⁵⁹³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/290, 291.

beklenen davranış budur. Bununla birlikte Hz. Peygamberin (s.a.v.), zenginleri fakirlere tercih etmesi vehmine göre değil, başkaca birçok sebepten dolayı âmâ olan kişiyle ilgilenmeyip Müslüman olmalarını beklediği Kureyş'in önde gelenleri ile ilgilendi. Dolayısıyla Hz. Peygambere (s.a.v.) evla yani daha iyi davranışı terk ettiği için sitem edilmiştir. Bu da kesinlikle günah değildir der.”⁵⁹⁴

3. Peygamberlerin Mu‘cizeleri

فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير

“(Resûlüm!) Eğer seni yalancılıkla itham ettilerse (yadırgama); gerçekten, senden önce apaçık mucizeler, sahifeler ve aydınlatıcı kitap getiren nice peygamberler de yalancılıkla itham edildi.”⁵⁹⁵ Âlûsî, âyetin Hz. Peygamber’e (s.a.v) teselli olduğunu ve mu‘cizelerle desteklenen önceki peygamberlerin de kendi kavimleri tarafından yalanlandığını söyleyerek, Allah Teâlâ’nın hem Hz. Peygamber’e (s.a.v.) hem de diğer peygamberlere mu‘cizeler gönderdiğini ve bu mu‘cizelerin, ilâhî teyidin yanında aynı zamanda peygamberleri teselli eden bir yönüne de vurgu yapıyor.

Âlûsî’ye göre âyet sanki şöyle bir mesaj veriyor.

فإن كذبوك فيما جنتهم به فقد كذب رسل من قبلك جاءوا بمثل ما جئت به

“Eğer onlara anlattığın vahiy konusunda seni tekzip etseler (üzülme!) “Çünkü senin gibi vahye mazhar olan önceki peygamberler de tekzip edildiler.” Bazı müfessirler ise âyette herhangi bir takdir ve hafz yapma ihtiyacı duymadan âyeti şöyle anlarlar.

إذ المعنى إن يكذبوك فتكذيبك تكذيب رسل من قبلك حيث أخبروا ببعثتك

“Eğer seni yalanlarlarsa (bilsinler ki) seni yalanlamak, aynı zamanda senden önceki bütün peygamberleri yalanlamak demektir çünkü diğer peygamberler senin peygamber olarak gönderileceğini haber verdiler, bildirdiler.” Bu da Hz. Peygamberin (s.a.v.) davasında doğru olduğuna delâlet ettiği gibi onun için büyük bir

⁵⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 16 (31) /56.

⁵⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/184.

teselli kaynağıdır. جاءوا بالبينات cümlesi الرسل kelimesinin sıfatı olup ve “*Kendilerine apaçık mu‘cizeler gönderdiğimiz peygamberler...*” şeklinde anlaşılmalıdır.

Devamında والزبر والكتاب المنير “zübür” kelimesi Zebûr’un çoğulu olup içinde (ahkâm âyetlerinin olmadığı) sadece hikmetli sözlerin olduğu kitaptır. Âlûsî Zebûr vaaz, nasihat ve ilâhî yasaklardan sakındırmaları konu edinen kitap, şeklinde z-b-r kelimesinin “z-c-r” sakındırmak, önüne geçmek mânâsına dikkat çeken görüşü de aktarırken الكتاب المنير açıklayıcı, aydınlatan veya açık- seçik ve aydınlatan kitap demektir der. İbn ebi Hatim, es-Süddî’den rivâyet ederek söz konusu kitabın Kur’ân-ı Kerim olduğunu anlatır. Buna göre bütün peygamberlerin Kur’ân-ı Kerimi getirdikleri gibi bir sonuç çıkar görüşüne katıldığını şu sözlerle savunur: “Çünkü bütün peygamberler Kur’ân-ı Kerim’in içerdiği usûlü’l-dîni (dinin temel hükümleri) gibi Kur’ân da إنه في زبر الأولين “Şüphesiz o (Kur’ân) öncekilerin kitaplarında da vardı”⁵⁹⁶ diyerek bu hususu destekler.” Özetle Allah (c.c) gönderdiği peygamberleri mu‘cizelerle hem de açık mu‘cizelerle desteklemiştir.

İsrâ sûresinde, Kur’ân-ı Kerim’in mu‘cize olduğu, sadece insanlık âlemi değil cinleri bile aciz bırakan bir mu‘cize olduğu anlatılıyor.

قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا

“De ki: “Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”⁵⁹⁷ Bu eşsiz sıfatlarla nitelenen, belagât bakımından mükemmel olan Kur’ân’ın bir benzerini getiremezler.Hz. Peygamber (s.a.v.) meleklerle de gönderilmesine rağmen, âyette meydan okumanın insanlar ve cinlerle sınırlı tutulmasının sebebi meleklerin mâsum olup Allah’ın hiçbir emrine karşı gelmemeleridir. Âlûsî, âyette “...bir benzerini getiremezler...” derken o dönemde Arap edebiyatının doruk noktasında olan kişilerin tamamı bir araya gelseler bile aciz kalacaklarını belirtir.

İnsanlara göre çok daha olağan dışı şeyler yapabilen cinlerle beraber insanlar Kur’ân’ın bir benzerini getiremeyeceklerine göre insanların tek başına bir benzerini getirmeleri asla mümkün değildir mesajını daha güçlü vermek için “insanla ve cinler”

⁵⁹⁶ eş-Şuarâ, 26/196.

⁵⁹⁷ el-İsrâ, 17/88.

denildi. “Aslında âyette kendilerine meydan okunan kişiler insanlardır. Cinler, sadece tekid için zikredildiler” görüşünü de hatırlatıyor. لئن اجتمعت لا يأتون بمثله cümlesi, cümlesindeki “lam”dan anlaşılan kasemin cevabıdır. Buna göre âyetin mânasının şöyle olacağı düşünülür: “...yemin olsun ki; insanlar ve cinler bir araya gelseler bile Kur’ân’ın bir benzerini getiremezler...”

Devamında Allah Teâlâ ظهيرا لبعضهم البعض (insanlar ve cinler) birbirlerine destek olsalar bile...” diyerek insanlar ve cinlerin ittifak ederek güç ve görüşlerini bir araya getirerek birbirlerine destek olarak bir araya gelseler bile onun bir benzerini yazamazlar. Bu demek oluyor ki her durumda Kur’ân’ın bir benzerini getirmekten acizdirler. İnsanlar ve cinlerin bir araya gelmesi mümkün değildir fakat bu olsa bile yani bir araya gelip güçlerini birleştirseler bile yine de Kur’ân’ın mu‘cizesi karşısında aciz kalacaklarını ifade ediyor ve Kur’ân’ın mu‘cize olduğunu pekiştirerek anlatıyor.

Âlûsî âyetin nüzûl sebebine de vurgu yapar. Rivâyete göre bir grup, “Ya Muhammed bu hak din dediğin nedir, bize anlat Allah tarafından mı değil mi? (Bakalım) çünkü onun Tevrat gibi birbiriyle uyumlu olmadığını görüyoruz!” dediler. Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara dedi ki: Allah'a yemin ederim ki bu (Kur’ân’ın) Allah tarafından olduğunu siz de biliyorsunuz.” Onlar, “O halde biz de sana bir benzerini getirelim.” dediler.⁵⁹⁸

Başka bir rivâyette, Kureyş'ten bir topluluk Hz. peygambere dedi ki: “Bize şu okuduğun Kur’ân’ın dışında, olağandışı bir âyet getir! Zira biz de bu okuduğun Kur’ân’ın bir benzerini yazabiliriz!” Bunun üzerine söz konusu âyet-i kerime nâzil oldu.⁵⁹⁹

Âlûsî der ki: Onlar “olağandışı âyet”le

وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا “Dediler ki: “Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız” âyetini⁶⁰⁰ kastediyorlar ki o âyette

⁵⁹⁸ Süyûtî, *Lübâbü'n-Nukûl*, 126.

⁵⁹⁹ Âlûsî'nin yanı sıra Seâlibî, Zühaylî gibi müfessirler bu rivayeti eserlerine almışlar. Fakat hadis veya esbab-ı nüzûl eserlerinde bu rivayete rastlayamadık. Bkz. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997), 3/196; Vehbe ez-Zühaylî *et Tefsîrul Vasit*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422 h.), 2/138.

⁶⁰⁰ el-İsrâ, 17/90. Aynı sürenin 91,92 ve93. Ayetlerde onların bu istekleri detaylı bir şekilde yer alıyor. “Dediler ki: “Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça; yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir

Peygamber Efendimizden olağanüstü hususlar meydana getirmesini istemişlerdi. Aksi takdirde iman etmeyeceklerini söylüyorlardı.

Böylece okuduğumuz âyet, onların bu isteklerinin tamamına bir cevap niteliği taşımış oluyor. Ebussuûd, âyet inkârcıların Kur'ân'ın bazı âyetlerini değiştirmeye dönük maksat ve beklentilerinin önüne set çekmiştir, “hiçbir şekilde benzerini getiremezsiniz” diye meydan okuyarak, onların bazı âyetleri değiştirme yönündeki maksat ve çabalarını boşa çıkarmıştır, diyerek farklı bir açıdan Kur'ân'ın mu'cizevî yönüne işaret etmiştir. Buraya kadar okunan ayetlerden Allah'ın peygamberlere mucizeler gönderdiği anlaşıyor.

Oysa başka bir âyette ...وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون... *“Bizi, âyetler (mu'cizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu âyetleri yalanlamış olmaları ve gösterilse bile inkâra devam edecekleri anlaşıldığından, mu'cizelerin gerçekleştirilmediği anlatılıyor. Bu durum, yukarıdaki ayetle bir çelişki gibi anlaşılabilir.”*⁶⁰¹

Âlûsî, âyette geçen mu'cizelerden maksadın genel mânadaki mu'cizeler değil, Mekkeli müşriklerin “teklif ettiği mu'cizeler” şeklinde bir açıklama ile âyetin nüzûl sebebini anlatıyor.

Taberânî'nin sahih dediği, Ahmed bin Hanbel, Nesâî ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiği hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurdular: “Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) Safa tepesini, altına dönüştürmesini, (Mekke'yi çevreleyen) dağları uzaklaştırıp ekin ekilebilecek hale getirmesini istediler. (Allah tarafından) kendisine denildi ki: İstersen onlara mühlet ver (tövbe etsinler) ya da istersen onların isteklerini yerine getir. Fakat eğer inkâra devam ederlerse önceki ümmetleri helak ettiğim gibi onları da helak ederim. Allah resûlü (s.a.v.), “Hayır! (Tövbe edip iman etsinler diye) ben onlara mühlet vermek istiyorum.”⁶⁰² dedi.

bahçen olup, aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmadıkça; yahut iddia ettiğin gibi gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe; yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmediğimiz; yahut altından bir evin olmadıkça; ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inanacak değiliz.”

⁶⁰¹ el-İsrâ, 17/59.

⁶⁰² Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. 'Isâm b. Abdülmusinel-Humeydân, (Dammam: Dâru'l-İslâh, 1412/1992), 1/288.

Buna göre âyetin mealı şu şekilde olması düşünülür.

وما منعنا من الارسال بالآيات المقترحة الا ان كذب بها الاولون من الامم السابقة

(Müşrikler tarafından) önerilen mu‘cizeleri göndermemize engel olan, önceki ümmetlerin bizzat kendilerinin istedikleri bu mu‘cizeleri, yalanlamış olmalarıdır.”

Âyette geçen, منع “alıkoymak” kişiyi yapmak istediği şeyden men etmek, zorla ona engel olmak demektir. Böyle bir şey acizyet gerektirdiği için cenabı Allah hakkında imkânsız olduğuna göre, صرف “alıkoymak” istiâre yöntemi ile “vazgeçirmek” mânasında kullanılmıştır. Dolayısıyla âyetin mânası şöyle olur. “Bizi, istedikleri mu‘cizeleri göndermekten vazgeçiren şey, önceki ümmetlerin kendi önerdikleri ve helakleriyle sonuçlanan mu‘cizeleri yalanlamalarıdır.” Zira onlar da Allah’ın kendilerine bir mu‘cize göstermesini istemişlerdi, söz konusu mu‘cize gösterilince azgınlık ve inat sebebiyle yalanlayınca helak oldular.

Bunların da (mu‘cize olarak Safa tepesinin altına dönüşmesi vb.) istedikleri mu‘cizeler kendilerine gösterilince aynı şekilde yalanlayacakları bilindiği için önceki ümmetlerin başına gelen helak ve yok olma, sünnetüllahın⁶⁰³ gereği olarak onların da başına gelecekti. Bu sebeple Allah onların istedikleri mu‘cizeleri göstermedi. Özetle âyetten şu anlaşılıyor: “Bildığımız birtakım hikmetlere binaen dünyada cezalandırılmalarıyla sonuçlanacak olan istedikleri mu‘cizeleri göstermedik ve cezalarını âhirete erteledik.”⁶⁰⁴

Bazı müfessirler ise صرف fiilini ترك “terk etmek” kelimesinin belirtmişlerdir. Âyette geçen ترك fiilinin mecazî olarak ترك “terk etmek” kelimesinin yerine kullanıldığını söyleşeler de Âlûsî bu görüşü reddediyor.

Bir kısım ulemâ, âyette ان نرسل yerine ان نأتي ifadesinin tercih edildiğini çünkü âyetlerin (mu‘cizelerin) peygamberleri destekleyen ilâhî ikramlar olduğunu ve bunların peygamberlere gönderildiğini yani aslolanın mu‘cizenin gönderilmesi

⁶⁰³ Sözlükte “bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak” anlamındaki senn kökünden türeyen sünnet ile lafza-i celâlden oluşan sünnetüllâh terkibi “Allah’ın koyduğu kanun, nizam” demektir. sünnetullah Kur’an’a has bir tabirdir. Kur’an’da sünnet kelimesindeki “sürekli, düzenli ve özgün uygulama” anlamı Allah’a nisbet edilmek suretiyle Allah’ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğu işaret edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Sünnetüllah- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 16 Ağustos 2021).

⁶⁰⁴ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 14/569, 570.

olduğunu söylemişler ve bunu çağrıştırdığı için “irsal” kelimesinin tercih edildiğini belirtmişlerdir. Önceki ümmetlerin önerdikleri mu‘cizeler kendilerine gösterilip onlar da bunları inkâr ettiklerinde, bu inkâr sebebiyle helak oldular. Mekkeli müşrikler de Peygamber Efendimizden kendilerine birtakım mu‘cizeler göstermesini istediler, Allah Teâlâ bu mu‘cizeleri gönderseydi onların bunu inkâr edeceklerini ve bu inkârın onların helakı ile sonuçlanacağını bildiği için söz konusu mu‘cizeleri göndermedi. Çünkü diğer ümmetlerin aksine, ilahî hikmet gereği Allah bu ümmetin cezasını âhirete ertelemiştir. Eğer onların istedikleri mu‘cize gönderilseydi (Allah ezeli ilmîyle onların bunu inkâr edeceğini biliyordu.), onlar da bunu (kendilerinin gösterilmesini istedikleri mu‘cizeyi) inkâr edip sonuç olarak önceki ümmetler gibi helak olacaktı.

Âyette onların istedikleri mu‘cizeyi göndermenin, söz konusu hikmetle çakışacağı ifade ediliyor. Yani mutlak mânada mu‘cizeyi değil, onların istedikleri ve teklif ettikleri mu‘cizeleri göndermemenin hikmetini anlatıyor.

Kâfirlerin isteklerine cevap verilmemesinin asıl sebebinin, kendi amelleri olduğunun bilinmesini ifade etmek için منع fiilini Allaha değil öncekilerin yalanmasına isnad etmiştir. Oysa Enfâl sûresi 23. âyette *لو علم فيهم خيرا لاسمعهم* “Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek dönerlerdi”⁶⁰⁵ fiili Allah’a isnad edilmiştir. Burada istedikleri mu‘cizenin önündeki engelin, Allah’ın ilmi değil onların inkârı fâil olarak zikredilmiştir.⁶⁰⁶

Bazıları, âyetin “Bizi onların istedikleri mu‘cizeleri göndermekten alıkoyan tek şey öncekilerin kendi istedikleri mu‘cizeler gönderildiğinde iman etmedikleri gibi bunların da iman etmeyeceklerini bilmemizdir.” anlamında olduğunu iddia ederler. Bu durumda o mu‘cizeyi göndermek abes, faydasız olurdu ki akıllı kişi bunu yapmaz! Âlûsî, kişinin önerdiği mu‘cize kendisine gösterilince buna rağmen iman etmeyecekse ilk baştan öyle bir mu‘cizeyi göndermek akıl kârı değildir diye bitiriyor.

Özetle tefsirine baktığımız âyette geçen آيات “mu‘cizeler”, inkâr edenlerin istedikleri ve önerdikleri mu‘cizelerdir. Allah (c.c.) hikmeti gereği söz konusu mu‘cizeleri (Bütün mu‘cizeler değil.) göndermediğini ifade buyuruyor. Peygamberlik

⁶⁰⁵ el- Enfâl, 8/23.

⁶⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/570.

müessesesinin ispatı niteliğinde olan mu‘cizeler ise Allah’ın lütfu olarak peygamberlere gönderilmiştir.

4. Peygamberler Arasında Üstünlük Hususu

Zihinleri meşgul eden ayetlerde biri de Bakara sûresi 253. Âyeti kerimesidir. Zira söz konusu ayette bazı Peygamberleri diğerlerinden üstün kıldık ifade var. Oysa peygamberler arasında ayırım yapmamak da Kura’n’ın getirdiği ilkelerden bir tanesidir.

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات...

“O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir...”⁶⁰⁷ derken, aynı sûrenin 285. âyetinde...رسله... لا نفرق بين احد من رسله...Allah’ın peygamberlerinden hiçbirinde ayırım yapmayız...”⁶⁰⁸ diyor. Âlûsî, âyetin tefsirinde peygamberler arasındaki üstünlük mevzusunu, “Bazı peygamberlere verdiğimiz meziyetlerin bir kısmını, diğerlerine vermedik.” şeklinde açıklıyor. Bazı müfessirler, üstünlüğü kimisine şeriat verilip kimisine vermediği şeklinde anlamaya çalışırlar. Diğer bir kısım âlimler ise âhiretle ilgili mertebeler konusunda bazı peygamberlerin diğerlerinden üstün olduğunu söylerler. Bu görüşleri aktardıktan sonra Âlûsî, âyetin devamına bakarak birinci görüşün tercihe şayan olduğunu savunuyor. Zira âyetin devamında ...منهم من كلم الله...İçlerinden bir kısmıyla konuşmuş...” ifadesi var. Bu, âyette söz edilen üstünlüğün açıklamasıdır diyerek “bir kısmını diğerinden üstün kıldık...” şeklinde icmalî olarak anlatılan üstünlük, devamında detaylandırılmıştır. Âyette ilâhî kelâma mazhar olan ya Mûsâ peygamberdir (a.s.) veya Allah’ın vasıta olmadan kendileriyle konuştuğu bütün peygamberlerdir. Bunlar, sahih hadiste de geçtiği gibi Hz. Âdem (a.s.), Hz. Mûsâ (a.s.) -ki bu özelliği ile meşhurdur- ve Peygamber Efendimiz (s.a.v.) zira o, “kâbe kavseyn” makamına seçilmiştir. (Necm sûresinde Hz. Peygamberin

⁶⁰⁷ el-Bakara, 2/253.

⁶⁰⁸ el-Bakara, 2/285.

(s.a.v) Allah'a yaklaştığını ve vasıta olmaksızın ondan vahiy aldığını ifade eden âyetlere vurgu yapıyor.)⁶⁰⁹

Âyette peygamberlerin üstünlüklerini anlatan özellikler anlatılırken Allah ile konuşmanın mutlak üstünlük ifadesinden Hz. İsa'ya özgü olan ona açık delillerin verilmesi ve Rûhulkudüs'le desteklenmesi gibi özelliklerden farklı olduğunu beyan etmek için konuşmaya mazhar olan kişileri ifade eden cümlede "Allah" lafzı, birinci çoğul zamiri yerine kullanılarak⁶¹⁰ iltifat sanatına⁶¹¹ başvurulmuştur. Allah peygamberlerin bir kısmını mertebe bakımından diğerlerinden üstün kılmıştır. Âlûsî, "Biz seni Âlemlere rahmet olarak gönderdik." ile "Muhakkak sen yüce bir ahlak üzeresin."⁶¹² âyetleri ile Fussilet sûresi 42. âyetini delil göstererek, ayrıca Allah tarafından getirdiği dinin mu'cizeleri kesintisiz devam ettiği, âhirette kendisine "makam-ı mahmud" ve büyük şefâat bahşedildiği için âyette geçen "bir kısmı" ile kastedilenin, peygamber efendimiz olduğunu söyler. Sonra şöyle devam eder: "Fakat bazıları burada kastedilen İbrahim Peygamberdir (a.s.), zira Allah Teâlâ onu kendi dostu (Halilullah) olarak ilan etmiştir ki bu, mertebelerin en büyüğüdür.

Bazı âlimler ise *ورفعناه مكانا عليا* "Biz onu üstün bir makama yücelttik..." âyetine dayanarak kastedilen peygamberin, İdris peygamber (a.s.) olduğunu savunurlar. Bazı müfessirler ise âyette geçen ve üstün oldukları ifade edilen bir kısım peygamberlerden maksat ulu'l-azm peygamberler olduğunu ifade ederler."⁶¹³

Âlûsî: "Peygamberler arasında ayırım yapmayız." cümlesi, mukadder yani gizli olan *يقولون* fiilinin mef'ûlû olur, diyerek yani resûl ve onunla beraber iman edenler, Ehl-i kitabın yaptığı gibi değil -ki onlar peygamberlerin bir kısmına iman eder bir kısmına da iman etmeyiz diyorlardı- "Biz hiçbir peygamber arasında ayırım yapmayız yani hepsine iman ederiz derler." Böylece müminler, bütün peygamberlere

⁶⁰⁹ en-Necm, 53/8,9.

⁶¹⁰ "O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık" derken *فضلنا* fiiline "nâ" (biz) zamirini fail olarak kullandı. Devamı olan cümlede "...biz onların bir kısmı ile konuştuk" yerine "Allah onlardan bir kısmı ile konuştu" diyerek "Allah" lafzı fail olarak zikredilmiştir. Normal, sade bir cümle akışına göre *كلمنا* "konuştuk" fiili ile devam etmesi düşünülmüştü.

⁶¹¹ Meâ'nî âlimlerine göre, manayı güzelleştiren iltifat sanatı, bir şiirde veya bir cümlede beklentinin aksine, şahıs, zaman ve üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. Bkz. Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, 93.

⁶¹² el-Enbiyâ, 21/107; Kalem, 68/4.

⁶¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/381.

iman ettiklerini, iman noktasında peygamberler arasında ayırım yapmadıklarını ifade etmiş oluyorlar. Böylece Allah Teâlâ (c.c.) onların peygamberlere bu şekilde iman ettiklerini ifade eden sözlerini bize anlatıyor.⁶¹⁴

Dolayısıyla yukarıdaki âyet ile bu âyet arasında herhangi bir işkâl söz konusu değildir. Orada Allah (c.c.) mertebe bakımından bazı peygamberleri diğer bir kısım peygamberden üstün kıldığını ifade ederken bu âyette ise müminlerin, bütün peygamberlere iman ettiklerini ve bu konuda -peygamberlere iman konusunda- peygamberler arasında ayırım yapmadıklarını söylediklerini, onların ağızından bize aktarıyor.

5. Hz. İbrahim'in "İşte Rabbim!" Sözleri

فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين

“Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. “İşte Rabbim!” dedi. Yıldız batınca da “Ben öyle batanları sevmem” dedi.”⁶¹⁵ Bir peygamber güneş, ay, yıldızlar gibi gezegenlere, “Bunlar benim rabbimdir” demesi nasıl anlaşılabilir, buradaki işkal nasıl giderilir? gibi sorular zihinleri meşgul edebiliyor.

Müellif, İbrahim peygamberin قال هذا ربي “işte rabbim” cümlesi, “*Hani İbrahim, babası Azer’e, Sen putları ilâh mı ediniyorsun? demişti.*” âyetinden çıkarılan soruya binaen “farâzî bir sözdür.” şeklinde cevap verir. Putlara ve yıldızlara tapan babası ve onun kavmi gibi yaptığını düşünün der gibi. Çünkü bir sözün yanlış olduğunu temellendirmek isteyen kişi, bazen mücârâtü’l-hasım⁶¹⁶ yöntemine başvurur. Onun önermelerinden bir tanesini kabul edip daha sonra onun batıl olduğunu kabul etmelerini sağlamaya çalışır, onları ilzâm eder. Bazı müfessirler ise burada gizli bir

⁶¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/513.

⁶¹⁵ el-En’âm, 6/76. İbrahim Peygamber aynı sürenin devamındaki 77. ve 78. âyetlerde, Ay ve Güneş için de benzer sözleri söylüyor.

⁶¹⁶ Mücârâtü’l-hasım, Münâzâra ilminin bir yöntemi olan mücârâtü’l-hasım bir şeyin yanlış olduğunu söyleyen kişi, karşı tarafın önermelerinden bir tanesini kabul edip diğer mukaddimenin yanlışlığını ispat etmeye çalışır. Bkz. Süyûtî, *Mu’terekü’l-aqrân fi i’câzî’l-Şur’ân*, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 1408/1988), 1/351.

İstifhâm-ı inkârî⁶¹⁷ üslûbu söz konusudur der. Zira Arap edebiyatında istifham edatının hazfedilmesi yani gizli olarak kullanılması yaygındır. Örneğin

ثم قالوا تحبها؟ قلت بهرا *...daha sonra onu seviyor(mu)sun? dediler. Hayret, dedim.*⁶¹⁸
(Bu nasıl soru der gibi)

فَقُلْتُ وَأَنْكَرْتُ الْوُجُوهَ هَمْ هَمْ *...Bu arada yüzlerini tanımıyorum, bunlar onlar (mı) dedim.?*
İbn Abbas: العقبة *Fakat o, sarp yokuşu aşamadı.*⁶¹⁹ âyetinde istifham edatı gizlidir, diyerek âyetin أفلا takdirinde olduğunu, başka bir örnek de

وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمْنَاهَا عَلَيَّ *O nimet diye başıma kaktığın ise (aslında) İsrâiloğullarını kendine kul köle etmelidir.*⁶²⁰ âyetinin, *“Bu durumumu başıma mı kakıyorsun?”* manasında olduğunu ifade ediyor.⁶²¹

Bazıları da “Bu söz, istihzâ maksadını taşımaktadır.” der. Söz gelimi değersiz bir kişi bir kavmin başına yönetici olarak geldiğinde, onlara istihzâ yoluyla هذا سيدكم “Bu efendinizdir (Öyle değil mi?).” Aslında bunu söyleyen kişi o toplulukla alay ediyor. Onun amacı, “Nasıl olur da böyle değersiz bir kişilik sizin efendiniz olmuş?” diyerek onlarla alay etmektir. Başka bir görüşe göre de İbrahim (a.s.), onların “Yıldızlar birer ilahtır.” sözlerini geçersiz kılmak istiyordu. Fakat onların batıl inançlarına olan kör taklitlerini ve gerçek delillere itibar etmeyeceklerini bildiği için ve daha sonra bu inancın batıl bir inanç olduğunu söyleyebilsinler diye onları açıkça bir olan Allah’a iman etmeye davet etmek yerine, kendini onlardan göstererek onların sözlerine benzer bir söz söyledi.

Âlûsî, Râzî’nin de aynı görüşte olduğunu ifade ederek, “İbrahim Peygamber Allah’a davet etmek için başka bir yol bulamayınca bu üslubu seçti zira o her halukârda Allah’a davet etmek mecburiyetinde idi. Bu sebeple onu baskı altında yani zorla küfür

⁶¹⁷ Bir hususun yanlış, kabul edilemez olduğunu veya kabul edilmemesi gerektiğini soru sorarak, muhataba anlatmak ve istifham yoluyla muhatabın kendi yanlışını sorgulamasını sağlamak maksadıyla kullanılır. Bkz. Süyûtî, *Mu‘terekü’l-âkrân fî i‘câzi’l-‘Kur‘ân*, 1/328.

⁶¹⁸ تحبها cümlesinde açıkça soru edatı yoktur. Orada gizlibir iştiham edatı olup anlamı “seviyorsun” değil “seviyor musun?” ayrıca bu sadece gizli bir soru olduğuna dair örnektir. İstifam-ı inkârî ile ilgili bir husus söz konusu değildir.

⁶¹⁹ Beled, 90/11.

⁶²⁰ eş-Şuarâ, 26/22.

⁶²¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, 8/260.

ifade ederek söz söyleyen kişinin durumunda görmek gerekir.” der. Bilindiği gibi baskı altındayken, sadece dille küfür lafızları söylemek caizdir.

Dolayısıyla bir insanın can güvenliği için sadece diliyle küfür sözcüğü söylemek caiz olduğuna göre⁶²² bir topluluğu küfürden ve ebedî azaptan kurtarmak için böyle bir sözü söylemek caizdir. Binaenaleyh İbrahim Peygamber (a.s.) görünürde onların anlayışına uygun olarak konuşmuş, nitekim bu inancın batıl bir inanç olduğunu delillerle isbat ettikten sonra, onların kendisini daha fazla dinleyeceklerini ve böylece daveti kabul edeceklerini düşünmüştür. Allah Teâlâ'nın, *فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ*, “*Bunun üzerine İbrahim, yıldızlara baktı ve “Doğrusu ben hastayım, dedi.”*”⁶²³ âyetinde, bu şekilde İbrahim peygamberden söz etmiş olması da bu görüşü teyit eder. Çünkü İbrahim Peygamber'in kavmi, yıldızlara bakarak istikbalde meydana gelecek hadiselerle ilgili bilgi sahibi olacaklarına inanıyorlardı.

Hız. İbrahim de yıldızlara bakarak astroloji sayesinde kendisinde bir hastalık bulunduğunu, böyle bir sonuca ulaştığını ima etti. Zâhiren onlara uydu, fakat iç dünyasında bu tür inanışlardan berî olduğu bilinen bir husustur. Amacı tek başına kalıp putları kırmaktı. Böylece bu putların, bırakınız ilah olmayı kendilerini korumaktan bile aciz olduklarını kavmine kanıtlamaktı ve bunu da yaptı. O halde burada böyle bir söz ve davranış caiz olduğuna göre şimdiki âyette de böyle bir ifadeyi kullanması niye caiz olmasın!⁶²⁴

Bazı müfessirler ise “İbrahim Peygamber'in kavmi kendisini yıldızlara tapmaya davet ediyorlardı, bu arada aralarında bu konuda münazara devam ederken bir yıldız doğdu. Hız. İbrahim: “Bu benim rabbimdir.” derken “Sizin benim inanmamı istediğiniz Rab'dır.” demek istemiştir.” der. Âlûsî, başka müfessirlerin görüşlerini de aktararak şöyle der: Bazıları da İbrahim Peygamber, bu sözleri buluş çağına girmeden evvel söylemiştir, dolayısıyla küfre götürecek bir şüphe söz konusu değildir. Çünkü Hız. İbrahim, gayba iman ettikten sonra insanlara da eğer Allah Teâlâ tek ilah değilse o zaman yıldızlar, ay veya güneşin ilah olması gerekiyor ki tek tek bunların ilah

⁶²² من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
“Kalbi imanla dolu olduğu hâlde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.” en-Nahl,16/106.

⁶²³ es-Sâffât, 37/88, 89.

⁶²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/260.

oldukları tezini çürüttü. Böylece “Tek ilah Allah Teâlâ’dır.” inancını yerleştirmek istedi.

Peygamberler, bütün dönemlerde şirk ve küfür anlayışlarından tamamen berî olduklarından hareketle İbrahim Peygamberin küçükken, daha Allah Teâlâ’yı bilmeden evvel bu sözü söyledi, bu sözü o dönemde söylediği için küfür sayılmaz görüşü şiddetle reddedilmiştir diyerek konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışıyor.⁶²⁵ Özetle İbrahim peygamber şirk anlayışından tamamen uzak kalmış, hiçbir şekilde küfür anlayışına meyletmemiş, sadece hikmetli bir üslupla Allah'tan başka ilahların varlığına inanmanın yanlışlığını anlatmak ve onların bu iddialarını delillerle çürütmek istemiştir.

III. KUR’ÂN KISSALARINDA GÖRÜLEN İŞKÂL

1. Kur’ân Kissalarında Tekrar

Dijital çağı yaşadığımız bu dönemde internetin insanlara ne kadar hızlı ulaştığı bilinen bir gerçektir. Misyonerliğe hizmet eden ve yirmi dört dilde yayın yapan bir internet sitesinde⁶²⁶ Kur’ân’da var olan ve aslında onun i’cazının, edebî üstünlüğünün bir nişanesi olarak addedilen tekrar konusunu kendi amacına uygun bir şekilde, Müslümanları veya Müslüman olması muhtemel olan kişilerin zihinlerini bulandırmayı hedefliyorlar. Bu konuyla ilgili olan iki âyeti karşılaştırarak, Kur’ân-ı Kerim’i t’an etmeye çalışıyorlar.

Buradan yola çıkarak haşa Kur’ân-ı Kerim’in bir insan ürünü olduğunu iddia etmekle kalmayıp bir adım ileri giderek Kur’ân’ın ilahîliğini tartışılır hale getirmek

⁶²⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 8/261.

⁶²⁶ Sitenin içeriklerine, yazarların üslubuna hatta ara yüz ve tasarımına bakınca bu sanal alanı profesyonelce kullandıkları anlaşılıyor. Bkz. İslama Cevap-Answering Islam “Kur’an’da Torah (Tevrat) Tahrifatı” (Erişim 9 Şubat 2017).

istiyorlar! Zannedildiği gibi Kur'an'ı bir kişinin yani Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yazdığından söz etmiyorlar! “Kur'an'ı yazan yazarlar.” diyorlar! Yani onlara göre okuyucunun zihninde (haşa) Kur'an'ı birkaç kişi yazmış, bu arada bunların çelişkilerinden bahsediyorlar kendilerince.

“Kur'an yazarları, Yusuf ile Mûsâ'nın Kutsal Kitap'ta yer alan öyküleri arasındaki paralelliklere hayran kaldıkları ölçüde, bu benzerlikleri farklı yöntemlerle çoğaltıp genişletmeyi de istemişlerdir. Sonuçta Yusuf ve Mûsâ hakkında neredeyse özdeş cümleler kurma noktasına gelmişler ve böylece Sûre 12 ve 28'in kendi ürünleri olduğuna kanıt teşkil etmişlerdir. ولما بلغ أشده واستوى آتيناہ حکما وعلمًا وكذلك نجزي المحسنين Mûsâ olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca biz ona ilim ve hikmet verdik. Biz iyilik edenleri böyle mükâfatlandırırız. (Sûre 28: 14). ولما بلغ أشده آتيناہ حکما وعلمًا وكذلك نجزي المحسنين Olgunluk çağına erişince O'na hikmet ve ilim verdik. İşte biz, iyi davrananları böyle mükâfatlandırırız. (Yusuf 12:22). Her nasılsa, Yusuf ve Mûsâ arasında benzerlik türetme eylemi Yusuf'a ait bazı detayları yanlışlıkla Mûsâ'ya, Mûsâ'ya ait detayları da yanlışlıkla Yusuf'a uyarlayan ve orijinal anlatımlarda kimin kime benzediğini anlayamayan Kur'an yazarlarının elinde tehlikeli bir oyuna dönüşmüştür. Bunun feci sonucu ise Kur'an yazarlarının sırf Mûsâ bebekken evlat edinildiği için evlat edinilme kavramını Yusuf'un öyküsüne dikkatsiz bir biçimde yerleştirmeleri olmuştur. O'nu satın alan Mısırlı kişi hanımına dedi ki: “Ona iyi bak. Belki bize yararı dokunur veya onu evlat ediniriz.” (Sûre 12: 21)”⁶²⁷

Hz. Yusuf (a.s.) ve Hz. Mûsâ'nın (a.s.) kıssalarının anlatıldığı sûrelerde tekrar edilen bir âyeti cimbızlayarak Kur'an'ı, t'an etmek istediklerini görüyoruz. Öncelikle “tekrar” hakkında yapılan tanımlara değinelim. Aynı kelimenin veya aynı düşüncenin belli bir davranışın, tesadüfî olarak kendiliğinden ya da bilinçli olarak yeniden söylenmesi, ifade edilmesi veya yapılması, lafzın yeniden kullanılması, iade edilmesi, vurgulamak gayesi ile lafzın yenilenmesi, bir sözün bir ibarede lüzumu olmadığı halde tekrar edilmesidir.⁶²⁸

Dilbilimde ise anlamı güçlendirmek için tekrar edilmesi, anlamları biri birine yakın veya karşıt olan ya da ses bakımından aralarında benzerlik olan kelimelerin yan yana kullanılmasıdır veya bir şeyin tekrarı, o şeyin fiili veya kavli olarak yeniden kullanılmasıdır.⁶²⁹ Kur'an'da “tekrar”ın var olup olmaması konusunda İslam ulemâsı, farklı görüşler savunmuşlardır. Bazılarına göre Kur'an'da tekrar söz konusu değildir. Tekrar gibi görülen âyetlere, bir bütün olarak baktığımızda yani bağlamından koparmadan siyâkı-sibâkı göz önünde bulundurarak değerlendirdiğimizde, bir tekrardan söz edilemeyeceğini savunurlar.

⁶²⁷ İslama Cevap-Answering Islam “Kur'an'da Torah (Tevrat) Tahrifatı” (Erişim 13 Şubat 2017).

⁶²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* "k.r.r." 5/135; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Muâsıra* (Kahire: Dâru Â'lemi'l-Kütüb, 2008), 3/191.

⁶²⁹ Cüneyt Eren, “Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagât Açısından Değerlendirilmesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 92.

Kur'ân-ı Kerim, i'caz yönüyle, hitap ettiği kitlenin farklılığı, siyak-sibak ilişkisi ve buna benzer sebeplerden dolayı vermek istediği mesajı, birçok yerde değişik şekillerde ele alır. Verilmek istenen mesaj gerçekten o fikir, o düşünce hatta o lafzın tekrarı mı yoksa Kur'ân-ı Kerim'e has, teknik bir sanat mıdır? Cüneyt Eren'e⁶³⁰ göre tekrar iddiası önyargılı olup tekrar olduğu zannedilen olguyu araştırmadan acele ile verilmiştir. Öncelikli olarak kastedilen Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen birden fazla lafzın kullanılmasına kanaatimizce tekrar denilmemesi gerekir. Zira ayrı bir anlatım içerisinde birkaç defa tekrar etme gayreti bile o anlatımın edebîliğini giderir. Esasen buna gerek yoktur. Dolayısıyla tekrar dediğimiz olgu, Kur'ân-ı Kerim'in i'cazının en çarpıcı özelliklerinden biridir yani Kur'ân-ı Kerim ilk bakışta tekrar gibi zannedilen bir çeşit i'caz sunmaktadır der.

Diğer bir kısım âlimlere göre ise Kur'ân'da tekrar var, hatta kaçınılmazdır. Zira Kur'ân-ı Kerim yirmi üç sene boyunca tedricen, bir toplumu inşa ederek nâzil olmuştur. Yani masa başında yazılan bir kitap gibi değerlendirmemek gerekir. Kur'ân, Allah tarafından Hz. Peygamber'e nâzil olmuş bir hitaptır/sözdür ve bu uzun bir süre, peyderpey bir toplum inşa ederek gelmiştir. Kur'ân'ın gönderildiği toplum ise Arap edebiyatına hâkim ve belagât olarak zirvedeydi. Dolayısıyla bu toplumun edebiyatında önemli yer tutan tekrarın, Kur'ân'da olmaması düşünülemezdi. Mesela Zerkeşi,⁶³¹ “Araplar, konuşmalarında anlaşılması güç bir durum olduğunda muhatabın anlaması kolaylaşsın diye pekiştirmek maksadıyla tekrara başvururlar. Yani Kur'ân, onların dili ile nâzil olduğuna göre o dilde hâkim olan usuller yer almıştır.” der.

İbn Kütaybe de⁶³² aynı şekilde tekrarın pekiştirme gücüne vurgu yapar. Özellikle kıssalarda tekrara başvurmak gerektiğini savunur. “Zira bir kıssa seneler önce anlatılmıştır. Yıllar sonra farklı bir şekilde anlatıldığında vurgulanmak istenen hususun tekrarla pekiştirilmesi, vurgulu anlatılması gerekir.” der. Özetle bu kısım âlimlere göre, Kur'ân'da tekrar, kaçınılmaz bir olgudur. Bir hitap senelerce devam eder, zaman zaman vurguladığı ve sorun olarak gördüğü hususlarla ilgili problem devam ediyorsa eğer, orada elbette tekrara başvurulur. Şimdi her iki âyetin tefsirine bakalım, “...*olgunluk çağına ulaşınca...*” yani beden olarak, fizikî yapı olarak

⁶³⁰ Eren, *Kur'ân'da tekrar*, 96.

⁶³¹ Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/390.

⁶³² İbn Kütaybe, *Müşkilü'l-Kur'ân*, 235.

olgunlaşınca, bedeninin artık gelişimini tamamladığı ve duraklama zamanına girdiği 30 ile 40 yaş arasındaki dönemdir. Hasan-ı Basri bunu kırk yaş olarak görür -ki meşhur görüş de bu yöndedir- zira insan, kırk yaşına gelince gelişimini tamamlar ve duraklama dönemine girer.

Âlûsî, الأشد “*olgunluk çağı*” hususu ile ilgili farklı görüşlere yer verir, kelimenin kökeni ile ilgili nahiv âlimlerinin farklı bakış açılarını da anlatır. Özetle “Yusuf (a.s.) olgunluk çağına ulaşınca ona ilim ve hikmet verdik.” âyetinde şeriat diliyle “hikmet” (hüküm) amel ile desteklenen faydalı ilim olduğunu söyler. Zira amel olmadan ilmin faydası olmaz! Veya “Ona hikmeti verdik.” derken hikmetten maksat, hüküm ve rüyaları tabir etme bilgisi verdik. “*İnsanlar arasında hüküm verme kabiliyeti verdik.*” derken Yusuf Peygambere özel olarak verilen ilahî bir lütuf olan rüyaları tabir etme, rüyaları yorumlama bilgisi verildiğini söyler.

Hikmeti peygamberlik, ilmi de dini konularda derin bilgiye sahip olmak şeklinde açıklayanlar da olmuştur. Allah kendisine peygamberlik, dini konularda bilgi bahşetti. İbn Abbas ise “hüküm”ü peygamberlik, “ilm”i de şeriat diye açıklar ve şu noktaya dikkat çeker: Âyette hem “hüküm” hem de “ilim” kelimeleri nekre olarak kullanıldığından “Allah, kendisine sonsuz ve mahiyetlerini sadece kendisinin bildiği ilim ve hikmet verdi” şeklinde anlamaya çalışıyor.⁶³³ “*Ve işte böylece iyileri mükâfatlandırırız*” mealindeki âyetin son cümlesi de Allah’ın, peygamberin şahsında iyilik yapanları ödüllendireceğini, bu açıdan peygamberin örneklik teşkil ettiğini anlatıyor.⁶³⁴

Kasas Sûresi 14. âyette de aynı şekilde Allah’ın bir peygambere verdiği ödüllerden bahsediyor. Fakat burada bir fark var. Yusuf sûresindeki âyette olmayan واستوى ifadesi burada ilave edilmiştir. Bir önceki âyette “*olgunluk çağına ulaşınca*”, burada ise “*olgunluk çağına ulaşip gelişimini tamamlayınca*” buyrulmuş. Âlûsî, İbn Abbas’ın (r.a.), olgunluk çağının -bu الأشد ile ifade edilir- on sekiz ile otuz yaş arası olduğunu; “gelişimini tamamlama”nın ise -bu da واستوى diye tabir edilir- otuz ile kırk yaş arası olduğunu söyler. Kırk yaşını geçtikten sonra artık yavaş yavaş noksanlık

⁶³³ Arapçada nekre kelimeler, sözlükte müphem mana için kullanılan mutlak ifadelerdir. Muhatap ma‘rifenin aksine nekrenin umum ifade ettiğini anlar. Bkz. Ebû Hayyân *et-Tezyil vet-Tekmil fi Şerhi Kitâbi’t-Teshîl*, thk. Hasan Hindâvî, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem ts.), 2/102.

⁶³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, 12/261-263.

başlar. Yine bu âyette de farklı görüşlere değindikten sonra “*Kendisine hüküm yani peygamberlik ve ilim dini konularda, şeriat konusunda kendisine ilim verdik.*” diyor. Keşşâf’ta ise “ilim” Tevrat, “hüküm” de sünnet; “Peygamberlerin hikmeti, onların sünnetidir.” diye ifade edilir. Bu âyetin sonu da “...ve böylece iyileri mükâfatlandırırız.” şeklinde bitiyor.⁶³⁵

Dolayısıyla Allah (c.c.) farklı zamanlarda ve farklı peygamberlerle ilgili olarak onların çektikleri sıkıntıları, daha sonra vardıkları olgunluk dönemini ve nihâyet onlara verdiği mükâfatları anlatıyor. Tarih boyunca peygamberlerin çektikleri sıkıntılar, kavimlerinden gördükleri cefa ve eziyetler, buna karşılık onların sabırlı davranıp iyilik ehli olmada ısrarcı olmaları ve bunun sonucunda da Allah’ın onları mükâfatlandığı Kur’ân-ı Kerim’de anlatılıyor. Bu, Kur’ân’ın Allah kelâmı olduğuna delâlet eden mu‘cizelerden bir tanesidir. Zira vahye muhatap olan peygamberin (s.a.v.) bu kıssaları ve bu peygamberlerin karşılaştıkları aşamaları bilmesi mümkün değildi. Dolayısıyla her iki kıssadaki tekrar, Kur’ân-ı Kerim’de bir nakısa olarak değil, bilakis Kur’ân’ın bir mu‘cizesi olarak karşımıza çıkıyor.

2. Hz. Zekerıyyâ’nın Hz. Meryem’e Kefil Olması

“*Bunun üzerine Rabb'i onu güzel bir şekilde kabul etti. Ve onu iyi bir şekilde yetiştirdi. Onu, Zekeriya'nın korumasına verdi (kefil kıldı)...*”⁶³⁶ “Meryem, “*Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?*” dedi. Cebrail, “*Evet, öyle. Rabbin diyor ki: O benim için çok kolaydır. Onu insanlara bir mucize, katımızdan bir rahmet kılmak için böyle takdir ettik. Bu, zaten (ezelde) hükme bağlanmış bir iştir*” dedi. Böylece Meryem, çocuğa gebe kaldı ve onunla uzak bir yere çekildi.”⁶³⁷ Âl-i İmrân sûresindeki âyete baktığımız zaman Allah’ın Hz. Zekerıyyâ’yı Hz. Meryem’e kefil kıldığını (onun bakımıyla görevlendirdiğini) görüyoruz. Meryem sûresinde ise onun ıssız bir çöle gittiği ifadesi

⁶³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/126.

⁶³⁶ Âl-i İmrân, 3/37.

⁶³⁷ Meryem, 19/20-22.

ile karşılaşıyoruz. Yani “bir nevi sahipsiz kaldığı” gibi bir iddia ileri sürülüyor.⁶³⁸ Dolayısıyla her iki âyet arasında bir çelişki vehmi doğuyor.

Âlûsî, Hz. Meryem'in utandığı için uzaklaştığını detaylı bir şekilde anlatıyor fakat direkt olarak Zekeriyâ'dan bahsetmiyor. Şöyle ki “...ve Meryem, onun yani Cebrâil'in (bu âyetten önceki âyetlerde geçen) konuşmasından sonra rahatladi ve Cebrâil ona üfledikten sonra hamile kaldı...” İbn Abbas'ın (r.a.) rivâyet ettiğine göre Hz. Cebrâil ona yaklaşımadan uzaktan üfledi ve o da hamile kaldı. Hamileliğin süresi konusunda ihtilaf olsa da en makbul görüş, “Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) Îsâ'nın durumu Âdem'in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi.”⁶³⁹ âyetinden yola çıkarak, hamilelik süresinin kısa bir zaman olduğu görüşüdür. Zira âyete göre Allah ona "ol" dedi ve o da oluverdi. Dolayısıyla burada uzun bir hamilelik süresi düşünülemez görüşünü savunuyor.

Daha sonra Meryem, ev halkından uzakta, dağın arkasında, uzak bir yere gitti. Sa'lebî, Vehb bin Münebbih'ten rivâyet ederek şöyle diyor: “Hz. Meryem, Hz. Îsâ'ya hamile kaldığı zaman Yusuf en-Neccâr isimli amcaoğlu ile beraber Seyhun Dağı'nda bulunan mescide gidiyorlardı. Yusuf ve Meryem kendilerini bu mescide adanmışlardı, ona hizmet ediyorlardı. O dönemde, kavimleri arasında onlardan daha muttakî ve olgun kimse bilinmiyordu. Bu arada Hz. Meryem'in hamile olduğunu ilk hisseden Yusuf oldu, ona çok şaşırdı çünkü onun salih ve çok iffetli olduğunu biliyordu. Yusuf, ‘Senin bu durumun beni endişelendiriyor, rahatsızlık duyuyorum, artık susamayacağım, dayanamıyorum, konuşursam daha iyi olur. dedi. Bunun üzerine Meryem: "Güzel konuş." dedi. Yusuf: "Ey Meryem, tohumuz ekin biter mi? Yağmur olmadan ağaç olur mu? ve erkek olmadan (kadından) çocuk olur mu?" dedi, Hz. Meryem: “Evet olur. Allah'ın yarattığı ilk gün ekini tohumuz yeşerttiğini bilmiyor musun? Zaten tohum dediğin, Allah'ın daha önce yani tohum yokken bitirdiği ekinden değil midir? Allah, yağmur olmadan önce ağacı bitirdi. Allah, kudretiyle bütün bunları yarattıktan sonra, suyu ağacın hayatı için bir vesile kıldı. Yoksa sen, Allah'ın ağacı bitirmeye gücünün yetmediğini mi, su olmadan onu yaratamayacağını mı düşünüyorsun?” dedi. Bunun üzerine Yusuf: “Hayır ben böyle bir şey demek

⁶³⁸ El-Hivar'ul-Mütemeddin (ahewar.org) “Kur'an'da Tenakuz” (Erişim 13.12.2020).

⁶³⁹ Âl-i İmrân, 3/59.

istemiyorum! Allah'ın her şeye gücü yeter, dilediği zaman herhangi bir şeye ol der o da oluverir. Ben buna inanıyorum.” dedi. Bunun üzerine Hz. Meryem: "Allah'ın Hz. Âdem ve eşini, erkek ve dişi olmadan yarattığını bilmiyor musun?" deyince Yusuf'un bütün şüpheleri gitti ve manen rahatladı. Daha sonra Hz. Meryem hem hamilelik hem de sıkıntıdan dolayı iyice zayıf düşmüştü. Bu sebeple Yusuf mescidle ilgili onun da vazifelerini üstlendi ve mescidin bütün işlerini artık tek başına yapıyordu. Nihâyet, doğum vakti yaklaşınca Allah (c.c.) Hz. Meryem'e, çocuğunu kavminin öldürmemesi için o topraklardan uzaklaşmasını vahyetti.⁶⁴⁰ Daha sonra Kuran'ın diğer âyetlerde anlattığı gibi kıssa devam ediyor.”⁶⁴¹

Benzer hacimde olan (Ansiklopedik tefsirler) Mefâtîhu'l-ğayb'da Râzî, Hz. Meryem'in Hz. Zekerîyyâ'dan utandığı için ondan gizli, onun haberi olmadan uzaklara gittiğini söylüyor. Annesi onu mescide adadığı, onu büyütüp bakımını üstlenme hususunda peygamberlerin birbiriyle yarıştığı ve böylece bu işi Hz. Zekerîyyâ (a.s.) üstlendiği için Hz. Meryem, İsrâiloğulları arasında zâhidliği ile tanınmış, şöhret bulmuştu. Bir de onun rızkı Allah'tan (cennetten) geliyordu. Bu, daha fazla tanınmasına sebep oldu. O kadar meşhur olan Meryem, hamile olunca bu sefer çok utandı ve elbette Hz. Zekerîyyâ'nın onu görmeyeceği, bilemeyeceği uzak bir yere gitti.⁶⁴²

Dolayısıyla Hz. Zekerîyyâ'nın onun tekeffülü ile ilgili bir ihmalinin söz konusu olmadığı hususu dolaylı olarak açıklamış oluyor.

3. Allah'ın Kavimleri Topluca Helak Etmesi

وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً

“Ne kadar memleket varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helâk edeceğiz ya da şiddetli bir azapla cezalandıracağız. İşte bu, Kitap'ta (Levh-i Mahfuz'da) yazılmış

⁶⁴⁰ Yukarıdaki detaylar kadar olmasa da İbn-i Kesîr de kıssayı anlatıyor. Bkz. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Kaşaşü'l-enbiyâ* thk. Mustafa Abdulvahid, (Kahire:Matbaatu Dari't-Telif, 1388/1968), 2/ 388.

⁶⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/57, 58.

⁶⁴² Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11(21) /203.

bulunuyor”⁶⁴³ âyeti ile Kasas sûresindeki halkı zalim olmadığı takdirde hiçbir ülkenin helâk edilmeyeceğini bildiren “*Zaten biz, halkları zalim olmadıkça memleketleri helâk etmeyiz*”⁶⁴⁴ âyeti arasında, ilk bakışta bir çelişki varmış izlenimi edinilebiliyor.

Âlûsî her iki ayet arasında çelişki olmadığını ifade etmeye çalışırken, Nefy edatı olan "إن" den sonra "من" ziyade olarak gelince istiğrak yani umûm ifade eder, bütün efrada şümül eder. Diyerek âyeti şöyle anlamaya çalışıyor: ‘*Kıyamet günü gelmeden evvel helak etmeyeceğimiz veya şiddetli bir azap ile cezalandırmayacağımız hiçbir köy/belde kalmayacak.*’ demektir.”

Mukâtil bin Süleyman, Mücahid, Cubbaî ve diğer bir kısım müfessirler de bu tefsiri tercih ettiklerini savunuyor. Öte yandan Mukâtil şöyle diyor: “salihler kimseler azap görmeden ölecekler. Zalimler ise azap edilerek yok olacaklar.” Dolayısıyla kıyamet günü gelmeden evvel Allah (c.c.) bütün herkesi yok edecektir. Salih olanlar azaba dûçâr olmadan helak olacaklar. Zalimler ise azapla yok olacaklar ve daha sonra kıyamet kopacak.”⁶⁴⁵

Ayrıca Dahhâk bin Muzâhim, bu âyet-i kerimenin tefsirinde: “*Mekke Habeşliler eliyle, Medine açlıkla, Basra boğularak, Kûfe Türkler eliyle; dağlar yıldırım, şimşek ve şiddetli depremlerle, Horasan'a gelince onun helak olması çeşit çeşit olacak.*”⁶⁴⁶ der ve daha sonra tek tek şehirleri sayıyor. Ebû Hureyre: “Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “*Yeryüzünde helak olacak en son belde Medine'dir.*” Ebû Hureyre'nin bu rivâyeti makbuldür. Nesâî ve Tirmizî de benzer hadisleri rivâyet etmişlerdir. Tirmizî benzer bir hadis rivâyet ederken, “bu hadis hasen ve gariptir.” der. Ebû Hayyân ise; hadisi, “*İslam'da helak olacak en son belde Medine'dir*” ibaresiyle rivâyet eder. *el-Buhurü'z-Zahire*'de Medine'nin helak olma sebebi şöyle anlatılır: Halk, mehdi ile beraber cihada çıkar daha sonra geride kalan münafıklar şehir ile beraber büyük bir sarsıntıyla sarsılır ve deccâlin önüne atılırlar. Bu arada ihlaslı bazı

⁶⁴³ el-İsrâ, 17/58.

⁶⁴⁴ el-Kasas, 28/59.

⁶⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/563.

⁶⁴⁶ Hadis kaynaklarında bulamadığımız rivayeti Âlûsî'nin dışında da bazı müfessirler eserlerine almışlar. Bkz. Şinkitî, *Eḍvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1415/1995), 3/164.

kişiler Beytülmağdis'e hicret eder. Geriye kalanlar ise pak ve temiz ruhlarını teslim ederler. Böylece Medine harabe bir şehir haline gelir.⁶⁴⁷

Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri "*Medine'yi gâyet bol meyvalı ağaçlarının dalları yerlere kadar eğilmiş halde bırakacaksınız. Onu avafilere (yırtıcı kuş ve hayvanlar) başkası yemeyecek. Oradan en son çıkacak olan Müzeyne'den iki çobandır.*"⁶⁴⁸ hadise göre Medine'nin helakının açlıkla olacağı görüşünü çürütüyor. Huzeyfe'nin rivâyet ettiği hadis-i şerifte "*Ka'be'yi yıkacak olan o güçsüz ve şaşkın, iri ayaklı, mavi gözlü, basık burunlu ve göbekli koyu siyah Habeşî'yi, taraftarlarıyla Ka'be'nin (duvar) taşlarını birer birer koparıp denize attıklarını görür gibiyim*"⁶⁴⁹

Ahmed bin Hanbeli'n Ebû Hureyre'den rivâyet ettiği hadiste ise "*Habeşliler gelip Kâbe'yi yıkacaklar ve ondan sonra hiçbir şekilde imar edilmeyecektir.*" Âlûsî, "Bu olayların meydana geliş zamanı ile ilgili ihtilaf olup kimisi İlsâ'nın (a.s.) zuhuru zamanında, kimisi de yeryüzünde 'Allah' diyecek kimse kalmayınca demişlerdir. (Bu, kıyamet alametlerinin en sonudur.) Fakat bana göre *'Yıkılacak en son belde Medine'dir.*"⁶⁵⁰ hadisine göre Mekke, Medine'den önce harap olacaktır. En doğrusunu Allah bilir." der. Müellif buna benzer farklı rivâyetlere değiniyor ve dolaylı olarak her iki âyet arasında çelişki olmadığını, aksine kopmadan evvel kıyamet alametlerinden bir tanesinin haber verildiğini belirtiyor.⁶⁵¹

Özetle; tefsirini yaptığımız âyet-i kerime, "Kıyamet gününden önce ne kadar ülke varsa hepsini helak etmiş veya şiddetli bir azaba uğratmış olacağız." gibi mânası kapsamlı ve her beldenin mutlaka helak edileceği şeklinde bir hüküm çıkmıyor. Bilakis kıyamet kopmadan evvel, kıyametin alametlerinden bir tanesinin sahneleri anlatılıyor. Yeryüzünde "Allah" diyecek kimse kalmadığında, Mekke ve Medine dâhil, bütün

⁶⁴⁷ Ebû'l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî, *el-Buhûrî'z-zâhire fi 'ulûmi'l-âhire*, th. Abdulaiz Ahmed b. Muhammed, (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1430/2009), 2/641.

⁶⁴⁸ Müslim *el-Câmi'u's-şâhih*, "Kitabu'l-Hacc" 15, (No: 1389); Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-şâhih*, thk. Dârü'l-felâh li'l-bahsi'l-ilmî, (Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008), 12/544; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 3/23.

⁶⁴⁹ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-şâhih*, 11/334.

⁶⁵⁰ Ebû İlsâ Muhammed b. İlsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Mustafa el-Babî el-Halebî, (b.y.: 1395/1975) "Menâkıb", 46 (no: 3919); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî *Şâhihu İbn Hibbân bi tertibi ibn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1414/1993), 15/179.

⁶⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/564-565.

beldelerin yok olacağını, ondan sonra da kıyametin kopacağını haber veriyor. Diğer âyette ise Hz. Peygamberin (s.a.v.) getirdiği tevhid inancını tanımamakta direnen, zulmeden ve haksızlık etmekte ısrar eden müşriklere bir uyarı mahiyetinde “Kur’ân’ın anlattığı ve azgınlık yapan önceki kavimlerin başına gelen felaketler sizin de başınıza gelir!” şeklinde bir mesaj veriliyor:

Böylece her iki âyet arasında bir çelişki söz konusu değildir.

IV. İNSAN İRADESİ İLE İLGİLİ GÖRÜLEN İŞKÂL

İnsan fiillerinde özgür mü değil mi?

İnsan fiilleri ve iradesiyle ilgili ihtilaflar kadim bir tartışmadır. Bu ihtilaf kader farklı bakışla beraber ele alındığı için özellikle kelâm ulemâsı arasında derin tartışmalara sebep olmuştur. “Âhirette herkesin varacağı yer kesin olarak belirlendiğine göre insan neden yaptıklarından sorumlu tutulabilir?” gibi bir soru zihinleri hep meşgul edegelmiştir. Kişinin yaptıkları ile kader arasındaki ilişki Hz. Peygamber’e de sorulduğuna göre⁶⁵² bu tartışmayı asr-ı saâdete kadar götürmek mümkündür.⁶⁵³

⁶⁵² Bir adam Hz. Peygamber’e gelerek “Cennet ehli ve cehennem ehli biliniyor mu?” diye sorar. Hz. Peygamber “evet” deyince, o kişi “Öyleyse (herkesin akıbeti belli ise) çalışıp amel edenler ne diye amel ediyorlar?” der. Bunun üzerine Allah resulü “Herkes ne için yaratılmışsa o yolda çalışır veya kendisi için kolaylaştırılıp hazırlanan şey için çalışır.” Bkz. Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahihi’l-Buhârî* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 13/8016.

⁶⁵³ Amir bin Vâsile der ki “Abdullah bin Mes’ûd: ‘Şakî (bedbaht/kötü kimse) anasının karnında iken şakî olandır. Saîd de (bahtiyar insan) kendisinin dışındakilerden öğüt (kâinata bakıp ibret) alandır.’ deyince Huzeyfe el-Ğifari’ye gelip ‘Abdullah bin Mes’ûd böyle diyor. Peki, bir insan herhangi bir amel yapmadan nasıl şakî olabilir?’ dedim. O ‘Bunda şaşılacak bir şey yok, Allah Resulü (s.a.v.) şöyle buyurdu: ‘Nutfenin üzerinden kırk iki gün geçtikten sonra Allah ona bir melek gönderir. Bu melek o bir damla suya şekil verir. Onun kulağını, gözünü, derisini, etini, kemiğini yaratır. Sonra, ‘Ya Rabbi! Erkek mi, dişi mi (olacak)?’ diye sorar. Rabbin dilediği hükmü verir, melek de yazar. Sonra ‘Ya Rabbi, eceli?’ diye sorar. Rabbin dilediğini söyler. Melek de onu yazar. Sonra ‘Ya Rabbi, rızkı?’ diye sorar. Rabbin dilediği hükmü verir. Melek de onu yazar. Sonra melek elinde sahife ile çıkar ve kendisine emredilen şeyin üzerine ne bir şey ilave eder ne de eksiltir.” Bkz. Nevevî, *el-Minhac Şerhu Sahihi Müslim*, 16/409.

Bu konuda Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışma ve ihtilafların günümüze kadar devam ettiğini de gözlemleyebiliyoruz. Elbette insanın özgür bir iradesi vardır ve yaptığı fiiller sebebiyle hem mükâfat görür hem de sorumlu tutulur, tecziye edilir. Bu durum, dünyada olduğu gibi âhirette de söz konusudur. İnsan kendi tercihlerinde hür bir iradeye sahip değilse neden cezalandırılsın? Kendi eseri olmayan bir fiilden dolayı neden mükâfata mazhar olsun? gibi sorularla karşılaşabiliriz. İnsanın özgür iradesiyle ilgili bazı âyetlerde birtakım “anlaşılma” problemi olduğu açıktır. Bu sebeple Mu'tezile ve Ehl-i sünnet, insan fiilleri konusunda birbirine zıt iki temel görüşü savunagelmıştır.

إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون

“*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.*”⁶⁵⁴ Âlûsî, âyetle alakalı olarak şöyle der: inkâra saplananlara uyarı fayda vermediği halde bu durumda iman etmekle mükellef tutulmaları Allah'ın kullarına kaldıramayacakları bir yük yüklemesi manasına gelmiyor mu?” gibi bir soruya şöyle cevap verilir der. “İman etmeleri imkânsız değildir! Zira bu, haddi zatında mümkün olan bir şeydir, Allah'ın (c.c.) onların bu durumunu haber vermesi, onu imkân dairesinin dışına çıkarmaz. Çünkü herhangi bir şeyin vukû bulacağı veya vukû bulmayacağı konusunda Allah'ın bilgi vermesi, kişinin buna gücünün yetmeyeceği anlamına gelmez.

“Mümteni' bi'l-ğayr” haddi zatında mümkün olan fakat Allah'ın ezeli ilminde iman etmeyecekleri bilindiği için insan iradesini etkilemeyen, harici bir sebeple bu imkânsız bir konu haline gelmiştir.”⁶⁵⁵ O halde Allah'ın, iman etmeyeceklerini, uyarının onlar için olumlu bir sonuç doğurmayacağını bildirmesi, iman etmelerinin önünde bir engel değildir. Hâricî bir sebepten ötürü -ki bu, Allah'ın (c.c) ilim sıfatıyla ilgilidir- onların iman etmeyecekleri anlaşılmış bu da onların iradelerini devre dışı bırakan bir zorlama değildir. Vahyin muhatabı olan Hz. Peygamber'le paylaşılmış bir bilgidir.

ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة

⁶⁵⁴ el-Bakara, 2/6.

⁶⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/388.

“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır.”⁶⁵⁶ Müellif bu âyet ile ilgili olarak şöyle bir açıklama yapıyor. Burada “Burhan-ı limmî” yani müessirden esere, sebepten sonuca doğru yapılan istidlâl var.⁶⁵⁷ diyerek şöyle devam eder: “Allah onların kalplerini mühürlemiştir” mânasındaki “ختم” onların sahip oldukları küfrün/inkârın bir neticesidir. Kendi iradeleri ile inkârı seçtikleri için Allah onların kalplerini mühürlemiştir.⁶⁵⁸ Dolayısıyla burada bir işkal söz konusu değildir.”

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين

“Eğer Rabbin isteseydi, yeryüzünde yaşayanların tamamı iman edeceklerdi. O halde insanları, iman etmeleri için sen mi zorlayacaksın?”⁶⁵⁹ Âlûsî, âyet ile ilgili olarak siyâk ve sibâka dikkat çekerek şöyle bir değerlendirme yapıyor: “Anlam bütünlüğü içinde 96. âyete bakıldığında إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ‘Şu bir gerçek ki, haklarında rabbinin hükmü kesinleşmiş olanlar, kendilerine her türlü kanıt gelse bile elem veren azabı görmedikçe iman etmezler’⁶⁶⁰ Bu husus, onları bağlayan, iradelerini ellerinden alan zorlamanın bir ifadesi değildir, küfrün (onların inkârının) kaynağının bir açıklaması mahiyetindedir. Öyle ki imandan faydalanamayacak kadar dalâlete battıkları için her türlü delil ve alameti görseler bile acıklı bir azabı görmeden iman etmezler.”

Zemâhşerî, “Âyette geçen كلمة ربك ‘Allah’ın kelimesi yani kesin hükmü’ Allah’ın Levh-i Mahfuz’da ezelî ilmine binaen onların küfür/inkâr üzere öleceklerini belirten yazısıdır ki bunu meleklere de bildirmiştir. Bu durum insan iradesini sınırlayan değil كتابة معلوم لا كتابة مقدر ‘Bilinen bir şeyin yazılması, onları yazılan şeye zorlamak demek değildir.’ der.

Âlûsî, Allah’ın ilim sıfatına vurgu yaparak Ehl-i sünnete göre insanın bütün fiilleri, bütün yapacakları Allah katında malumdur, bilinen şeylerdir. Dolayısıyla

⁶⁵⁶ el-Bakara, 2/7.

⁶⁵⁷ Kelâm ilminde, istidlâl yani bir şeyin isbatı için delil getirip o delilden hüküm çıkarma yöntemleri Burhan-ı limmî ve Burhan-ı innî olmak üzere iki yolla olur, Burhan-ı limmî, müessirden esere, sebeplerden neticelere doğru yapılan istidlâl yani delile dayanarak sonuca varma metodudur. Burhan-ı innî ise eserden müessire, neticelerden sebeplere gidilerek yapılan istidlâldır. Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ali Sankur el-Bahrânî, *el-Mu’cemu’l-Usulî* (Dimaşk: y.y.1426), 1/416, 417.

⁶⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 1/391.

⁶⁵⁹ Yûnus, 10/99.

⁶⁶⁰ Yûnus, 10/96-97.

Cenabı Allah'ın ilmine binaen yazdığı ve hükme bağladığı şeyler birbiriyle uyumludur. İkisinin birbirine ters düşmesi, aykırı olması (ezelî ilmine göre bilip kayda geçirdiği şeylerin, söz konusu bilgiye aykırı olması) düşünülemez. Binaenaleyh burada bir cebir, zorlama söz konusu değildir. Âyet 99'da ise Allah (c.c.) bunu ezelde bildiği için “*Eğer Rabbin isteseydi...*” diye başlamıştır yani Rabbin onların iman etmeyeceklerini bildiği için istemedi. Gürânî de bu gerekçeyle aynı görüşü benimsemiştir.

Cumhur ise yaradılışın ve varlığın üzerine bina edildiği hikmete (Allah'ın ezeli ilmine) muhalif olacağından, Allah'ın bunu istemeyeceği (meşîet konusu yapmayacağı) görüşündedir. Âlûsî bu âyetin, “*Allah, bütün mahlûkatın iman etmesini istedi fakat bir kısmı iman etti.*” görüşünü savunan Mu'tezile aleyhine bir delil teşkil ettiğini de ilave eder.⁶⁶¹

Mu'tezile'ye göre meşîet (Allah'ın dilemesi/iradesi) meşîet-i tafviziyye ve meşîet-i kasriyye olmak üzere iki kısma ayrılır. Tafviziyye olan Allah'ın dilemesi, gerçekleşmeyebilir. Çünkü Allah (c.c.) diler ama tercihi “tafviz” insana bırakır. Fakat Kasriyye olan meşîet, kesinlikle gerçekleşmesi gerekir.⁶⁶² Bu âyeti de son mânaya göre değerlendiriyorlar, onlara göre “Eğer Rabbin isteseydi, *مشيئة إلقاء وقسر* (meşîet-i ilca' kasriyye) yani zorlayarak (mecbur kılarak) isteseydi yeryüzünde yaşayanların tamamı iman edecekti.” fakat Allah böyle istemedi. Sadece iman etmelerini emretti ve iman edip etmeme konusunda, iki tercih yapma iradelerini yaratıp dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin diyerek, tercihi onlara bıraktı.

Âlûsî, “İşte Mu'tezile'nin takip ettiği yol budur.” hatırlatmasını yaparak, meşîet konusunda onları eleştiriyor ve meşîetin iki kısma ayrıldığı görüşünün yanlışlığını biraz da etkili bir cümle ile “Bütün âyetler onların görüşlerinin batıl olduğu konusunda açık delil hükmündedir.” diyerek Ehl-i sünnetin görüşünü savunuyor.⁶⁶³

Özetle müellif âyette bir işkâl olmadığını, Allah'ın (c.c.) insanların fiillerine müdahale etmediğini, sadece ezeli ilme binaen meşîetini beyan ettiğini açıklamaktadır.

⁶⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/296.

⁶⁶² Abdünnebi b. Abdürresul El-Ahmed Nagari, *Düsturü'l-Ulema Câmiü'l-ulum fî ıstılahatı'l-fünun* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 2/218.

⁶⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/301.

Ezelî ilmine binaen meşîeti beyan etmek insan iradesine bir müdahale olarak anlamak yanlış bir okuma olur.

كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون

“Hayır hayır! Doğrusu onların işlemekte oldukları, (işledikleri günahlar) kalplerini paslandırmıştır.”⁶⁶⁴ Müellif, bir önceki âyetle beraber değerlendirerek, âyette herhangi bir işkâlın söz konusu olmadığını, aslında Allah’ın (c.c) insanın kalbini mühürlemediğini, iradesini engellemediğini bir önceki âyet olan 13. âyetin devamı olarak düşünmek gerektiğini savunarak şöyle der: إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين “Ona âyetlerimiz okununca, ‘Eskilerin masallarıdır.’ der.”⁶⁶⁵ 13. âyette anlatıldığı gibi kendilerine âyetlerimiz okunduğu zaman inkâr etmekten kaçınmaz hatta büyük ve ağır bir ifadeyle “Bunlar öncekilerin masallarıdır.” der, dolayısıyla 14. âyet bunun bir açıklaması mahiyetindedir. “Bizim âyetlerimiz arasında, inkâr edenlerin böyle bir şekilde saldırabilecekleri âyet yoktur.” Fakat onların devam edegeldikleri küfür ve inkâr, ayna üzerinde biriken kir pas gibi kalplerini mühürlemiştir/köreltmıştır. Bu durum gerçeği görmelerine engel olduğu, araya bir perde gibi girdiği için “Eskilerin masallarıdır!” diyebiliyorlar. Böylece yaptıkları günahların bir sonucu olarak hem kalpleri paslanmış hem de âyetlere saldırarak hâle gelmişlerdir.

Müellif, burada “ران” kelimesinin hadisi şerifte mecâzî anlamda kullanıldığını şöyle ifade ediyor: Ebû Hureyre’den rivâyetle Peygamber Efendimiz (s.a.v): “Kul, bir hata işlediği zaman kalbine siyah bir nokta vurulur ve neticede bütün kalbini istila eder. İşte Allah’ın (c.c.) zikrettiği “rân” budur.”⁶⁶⁶

رضوا بأن يكونوا مع الخوالب وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون

“Onlar geride kalanlarla (kadın ve çocuklar) birlikte olmaya razı oldular ve kalpleri mühürlendi.”⁶⁶⁷ “Kalpleri mühürlendi.” ifadesinde, bir işkâl varmış gibi görülebilir. Fakat müellif, bir önce ve bir sonraki âyetle beraber değerlendirerek; âyete, anlam bütünlüğü içinde bakmayı sağlıyor. Aslında ‘Allah (c.c.) durduk yere kimsenin kalbini mühürlemez!’ mesajını veriyor. Bir önceki âyet olan 86. âyette “Allah’a iman

⁶⁶⁴ el-Mutaffifin, 83/14.

⁶⁶⁵ el-Mutaffifin, 83/13.

⁶⁶⁶ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, “Tefsir”, 44 (No. 3334); Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 28/380.

⁶⁶⁷ et-Tevbe, 9/87.

edin ve Resûlü ile birlikte cihat edin diye bir sûre indirildiğinde, onlardan servet sahibi olanlar, senden izin istediler ve 'Bizi bırak da oturup kalanlarla (cihada katılamayan kadın, çocuk vs.) birlikte olalım.' dediler."⁶⁶⁸ Varlıklı, güçleri yettiği halde cihada katılmamak için hiçbir mazeretleri olmadığı halde, Allah ve Resûlünün vereceği görevi yapmaktan imtina ettiler. Bu âyet ile bir sonraki âyet olan 88. âyeti de beraber zikrediyor: *"Fakat peygamber ve beraberindeki mü'minler, mallarıyla, canlarıyla cihat ettiler."*⁶⁶⁹ Eğer adı geçenler (münafıklar) imtina edip cihada katılmasalar bu, sakın seni üzmesin zira onlardan (kalpleri mühürlenmiş olanlardan) daha iyileri, bu dini savunmak için cihada çıkacaklar. Diğer bir ifadeyle, bu sebeple kalpleri mühürlenmiş kişiler, dünyada ve âhirette kendilerine faydalı olacak olan şeyleri anlamazlar.

Özetle, bu vasıfta olanların seninle beraber cihada katılmamış olmaları seni üzmesin. Allah sana bunlardan daha hayırlı kimseler vermiştir. En'âm sûresi 89. âyette *"Onlar kendilerine kitap, hikmet ve peygamberlik verdiğimiz kimselerdir. Eğer şunlar (inanmayanlar) bunları tanımayıp inkâr ederlerse biz onları inkâr etmeyecek olan bir kavmi, onlara vekil kalmışızdır."*⁶⁷⁰ şeklinde vurgulandığı gibi Hz. Peygamber'e Allah tarafından bir tesellidir. Ayrıca âyet, dolaylı olarak söz konusu münafıkların, kalplerini mühürlemekten ziyade (her ne kadar gizlemeye çalışsalar bile) haddizatında imanla bir alakalarının olmadığı hususunun altını çiziyor.⁶⁷¹

وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة
أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا...

*"Biz, Kur'an okuduğun zaman seninle âhirete inanmayanlar (kâfirler) arasına gizleyici (veya gizli) bir örtü çekeriz. Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine perdeler ve kulaklarına bir ağırlık veririz."*⁶⁷² Kur'an'ı anlamasınlar diye araya örtü çekiliyorsa kalplerine perde, kulaklarına da ağırlık veriliyorsa burada insanın özgür iradesi ile ilgili bir işkâlden söz edilebilir. Zira ilk bakışta öyle anlaşıyor. Müellif: ayeti tefsir ederken *"Kur'an okuduğun zaman âhirete inanmayanlar..."* cümlesine

⁶⁶⁸ et-Tevbe, 9/86.

⁶⁶⁹ et-Tevbe, 9/88.

⁶⁷⁰ el-En'âm, 6/89.

⁶⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/460.

⁶⁷² el-İsrâ, 17/45, 46.

dikkat çekerek sözü ahirete iman konusuna getiriyor. İmanın diğer esaslarını inkârlarına rağmen, onların âhireti inkârlarından söz ediyor, özellikle bu vasıflarını ön plana çıkarıyor der. Çünkü Kur’ân’da en fazla iman etmeleri gereken hususların başında âhirete iman konusu gelmektedir. İleride onların ölümden sonraki hayata, tekrar dirilişe de iman etmediklerini anlatacağı için bu da bir nevi onun ön hazırlığı olmuştur der.

Devamında “*Seninle âhirete inanmayanlar arasına, bir örtü çekeriz.*” derken, Hz. Peygamber’e iman eden kişileri tahkir ederek, “*Siz ancak sihirbaz birisine uyuyorsunuz.*” şeklinde ağır bir söz söyleme cüretini gösteren kâfirlerle arana, (yaptıklarının bir sonucu olarak) senin peygamberliğini ve yüce makamını anlamalarını engelleyecek bir perde çekeriz diyor. Âyetteki bu ifadeler⁶⁷³ (onların aşırı bir şekilde cehaletlerini, Hz. Peygamber'e duydukları kin ve nefreti anlatan ifadelerdir. Öyle bir kin ve nefret ki adeta gözlerini köreltmıştır. Bütün fesahatine rağmen Kur’ân’ı anlamak istemezler. Önceki âyetlerde geçen kâinatın Allah’ı tesbih ettiği gerçeği o kadar açık ve net ki aslında sadece bütün duyu organlarını, duygularını devre dışı bırakanlar bunu anlamazlar! Onun dışındaki herkes anlar. Yani âyet, Allah’ın, onların kulaklarına ve kalplerine perde çektiğinden değil, bütün açıklık ve netliğine rağmen Kur’ân’ı anlamaktan yüz çevirip imtina etmelerinden söz ediyor.

Âlûsî, daha sonra Cübbâî’nin⁶⁷⁴ âyette işkâl olmadığı görüşünü de naklediyor. Cübbâî, âyeti “*Seninle onların arasına perde çekeriz.*” şeklinde tefsir etmek yerine “*Peygamber, Kur’ân okurken onlar kendisine zarar vermesinler diye Allah, peygamberi onlardan gizliyor, görmelerine mâni olacak (manevî bir perde) oluşturuyor*” diye tefsir ediyor. Yani asıl anlatılmak istenen Allah onların kulaklarına ve kalplerine perde çekmiyor, aksine (Hz. Peygamber Kur’ân okurken) onlar gelip ona herhangi bir zarar vermesinler veya okumasına, tebliğ etmesine engel olmasınlar diye

⁶⁷³ Araya perde çekmek, kalplerini mühürlemek kulaklara ağırlık vermek vb.

⁶⁷⁴ Ebû Ali Muhammed bin Abdilvehhâb bin Sellâm el-Cübbâî (ö. 303/916) Basra Mu’tezilesi reislerinden, kelâm, tefsir ve fıkıh âlimi. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte 235 (849-50) yılında Hûzistan’ın Cübbâ kasabasında doğduğu bilinmektedir. Bazı kaynaklar Basralı olduğunu kaydederse de bu isabetli görülmemiştir. Soyuz Hz. Osman’ın kölelerinden Ebân’a dayanır. Geniş bilgi için bkz. “Cübbâî, Ebû Ali-*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2021).

Allah, onların Hz. Peygamber'i görmelerine müsaade etmiyor, araya bir perde koyuyor.⁶⁷⁵

Sert bir Mu'tezile karşıtı Âlûsî, Mu'tezile tarafından aleyhine delil olarak kullanılma ihtimaline rağmen bu düşünceye katıldığını söylüyor. Bu da ilim ehline yakışan ve esasen örnek alınması gereken bir tavidir diye düşünüyoruz.

Buna benzer diğer görüşe göre âyette geçen “حجابا” Hz. Peygamberin (s.a.v.) fizikî yapısını görmelerini engelleyen bir perde mânasına gelir.⁶⁷⁶ Bu konuda Esmâ binti Ebi Bekr'in rivâyet ettiği hadisi delil olarak zikrediyor. Tebbet sûresi nâzil olunca Ümmü Cemîl (Ebû Leheb'in karısı) bunu duyar duymaz, eline büyükçe bir taş alarak Peygamber Efendimiz'i aramaya çıkar. Allâh Rasûlü, o esnâda Hazreti Ebû Bekir ile birlikte Kâbe'de bulunuyordu. Ebû Bekir, onun geldiğini görünce Hz. Peygamber'e: “Yâ Resûlallâh! Bu Ümmü Cemîl'dir. Sizi görüp eziyet etmesinden korkuyorum. Keşke bu kadın sana bir zarar vermeden kalkıp gitmiş olsaydın!” der. Hz. Peygamber: “O beni göremez!” buyurdu. Hakikaten de Ümmü Cemîl yanlarına geldiği hâlde Allah Resûlü'nü göremedi.⁶⁷⁷

Âlûsî, Fahrüddin Râzî'nin görüşünü de aktarıyor. Hz. Peygamber (s.a.v.) Kur'ân okumadan önce “Şüphesiz biz, onu anlamamaları için kalplerine perdeler gerdik, kulaklarına da ağırlıklar koyduk.”⁶⁷⁸ “İşte onlar, Allah'ın kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir.”⁶⁷⁹ “Nefsinin arzusunu ilah edinen, Allah'ın; (halini) bildiği için saptırdığı ve kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü?”⁶⁸⁰ Bu üç âyeti okuyor ve bu âyetlerin bereketiyle müşriklerin gözünden korunmuş oluyordu. Binaenaleyh söz konusu âyetle kastedilen mâna budur yani kâfirler Kur'ân'ı anlamasınlar diye değil! Allah Resûlüne zarar vermesinler diye araya çekilen manevî bir engelden söz ediyor, der.⁶⁸¹

⁶⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/537.

⁶⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/537, 538.

⁶⁷⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli şâhibi's-şerî'a*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/195.

⁶⁷⁸ el-Kehf, 18/57.

⁶⁷⁹ en-Nahl, 16/108.

⁶⁸⁰ Casiye, 45/23.

⁶⁸¹ Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed bin Ömer bin Hüseyn er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *Tefsirü'l-Fahri'r-Râzî, el-Müştehir bi't-Tefsiri'l-Kebir ve Mefâtihi'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 2/(22) 223.

Zemâhşerî ise “Allah (c.c) -Fussilet süresinde de geçtiği gibi- kâfirlerin sözünden bahsediyor. Yani Kur’ân’ı anlamalarını engellemek için bir perde oluşturulmuş değildir.

وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون
 “Dediler ki: (Ey Muhammed!) Bizi çağırdığın şeye (Kur’ân’a) karşı kalplerimiz örtülüdür. Kulaklarımızda bir ağırlık, seninle bizim aramızda da bir perde vardır.”
 682 Âyetinde de belirtildiği gibi onlar, ‘Aramızda perde var’ ‘Seni dinlemeyiz.’ diyorlar. Dolayısıyla söz konusu âyette de sanki Allah (c.c.) onların bu iddialarını hatırlatmış oluyor.” der.

Şeyhülislam, Zemâhşerî’nin görüşüne katılmadığını ifade ederek şöyle der: “Bu âyette inkâr edenlerin Kur’ân ve Hz. peygamberle alakalı olarak “Bu sihirdir, şiiirdir veya öncekilerin uydurmalarıdır.” gibi cehalet ve küfür kaynaklı vasıfları anlatılıyor. Yani ‘Sen ne anlattıysan anlat biz seni dinlemeyeceğiz.’ diyorlardı. Yoksa onların idraklerini engelleyecek ve anlamalarına mâni olacak bir perdeden söz etmiyor. 683 Âlûsî, her ne kadar mutezilî saiklerle söylenmiş olsa bile Zemâhşerî’nin görüşüne katıldığını ifade ediyor.

1. Hidâyet Meselesi

قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين

“De ki: En üstün delil yalnızca Allah’ındır. O, dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi. (Hidâyete erdirirdi.).” 684 Alusi: Allah, iradelerini hidâyet yönünde kullananları hidâyete, iradelerini dalâlet yönünde kullananları ise dalâlete iletir. Gûrânî âyetle ilgili olarak Allah (c.c.) sizin hidâyeti tercih etmeyeceğinizi bildiği için لم يشأ “Dilemedi” ifadesi yerine فلو شاء “Eğer dileyseydi” tabirini tercih etti der. İlahî meşîet, ezeli ilme binaen tezahür etmiştir. ‘o halde Peygamberlerin gönderiliş amacı nedir?’ gibi bir soruya ‘Daha önce de anlattığımız gibi mükellefin kendi iradesi var.’ şeklinde

682 Fussilet, 41/5.

683 Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 14/539.

684 el-En’âm, 6/149.

cevap veriyor. İşte o iradeyi hangi yönde kullanacağını belirlemek ve zalimlerin de bir mazeretinin olmaması için bu şekilde ifade ediliyor.

İbnu'l-Munîr de âyette işkâl ihtimalini gidermeye çalışırken şöyle diyor: “Onlar yani müşrikler, ‘Bizim irademiz elimizden alındığı, (Allah dilemediği için) şirk ve diğer günahlar, irademiz dışında bizden sadır olduğu için sorumlu tutulmamamız gerekir.’ diyorlardı. Böylece, Allah’a ve Resûlüne karşı, kendilerince bir delil getirmek istiyorlardı. İşte bu âyet, aslında onları tekzip ediyor ve asıl Allah (c.c.) size karşı delil getiriyor. Sizden önceki kâfirlerin de dediği gibi ‘Biz Allah’ın meşîetine göre yaşıyoruz, o halde şirk koşmak veya peygamberleri inkâr etmek bizim suçumuz değil, zira Allah böyle diledi.’ diyorlardı. Hayır! Aksine, eğer Allah sizi zorlasaydı, sizin özgür iradenize müdahale etseydi, o zaman hepinizi hidâyete erdirirdi yani hepinizi hidâyete zorlardı. Oysa Allah sizi buna zorlamadı sadece irade sıfatına binaen tercihinizi (yaratarak) dilemiş oldu”

Âlûsî, devamında: “Âyet hem Cebriye’ye hem de Mu’tezile’ye karşı çok açık bir delildir. İnsanın özgür iradesi olduğunu kesin delille açıklarken (Onları hidâyete zorlamadığına göre bu, insanın özgür bir iradeye sahip olduğunun delilidir.) Cebriye’yi; her şeyin ilahî meşîete göre yaratılmış olduğunu, yaratma fiilinin Allah’a ait olduğunu açıklarken de Mu’tezile’yi reddetmiş oluyor.

Ayrıca müşrikler peygamberlere ‘Allah bizim müşrik, isyankâr olmamızı dilemişken siz Allah’ın iradesine karşı çıkarak bizim iman ve itaatkâr olmamızı istiyorsunuz’ diyorlardı. Âyet, *فَلله الحجة البالغة* “Asıl üstün delil Allah’ındır” diye cevap veriyor. İddia ettiğiniz gibi Allah sizi zorlamış, iradenizi elinizden almış olsaydı, o zaman hepinizi hidâyete zorlardı, hatta Müslümanlar da zorla İslam’ı seçmiş olacaktı ki o zaman aranızda bir fark olmaması gerekirdi. Siz, zoraki şirki; onlar da zoraki İslam’ı seçmiş olurlardı. O halde Müslümanlara olan kininizin sebebi nedir?”⁶⁸⁵ şeklinde bitiriyor.

ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين

“Eğer dileseydik herkese hidâyetini verirdik. Fakat benim, ‘Andolsun, cehennem hem cinlerden hem de insanlardan dolduracağım.’ sözüm

⁶⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/492, 493.

gerçekleşecektir.”⁶⁸⁶ Âlûsî, burada da benzer bir açıklama yapıyor. Allah (c.c.) ‘Herkesin hidâyetini dilemedik.’ diyor. Çünkü bizim meşîetimiz insanların tercihlerine göre tezahür eder. Onun için hidâyeti, tercih edenlere (Âyetler kendilerine hatırlatıldığında secdeye kapanana, Allah’ı hamd ile tesbih eden ve mütevazı olanlara, iman edenlere) verdik. Onları da 15. âyette beyan ediyor.⁶⁸⁷ ‘Siz hidâyeti istemediğinize, iradenizi bu yönde kullanmadığınıza göre size hidâyeti dilemedik. Zira kulların fiilleri ile ilgili meşîetimiz onların tercihlerine göredir.’

Dolayısıyla hakikate baktığımız zaman Allah’ın onlara hidâyeti dilememiş olması, ‘sözün gerçekleşmesi’ Allah’ın (c.c) ezelde hüküm verip cehennemi dolduracağını bir neticesi değil, onların kötü tercihlerinin bir sonucudur. Peki, Cenabı hakk ‘Biz dileseydik herkese hidâyeti verirdik. Fakat cehennemi tamamen cinlerden ve insanlardan dolduracağım diye söz (hüküm) verdim’ buyuruyor. Bu nasıl açıklanır? biçimindeki soruya, ‘Allah’ın ilminde onların tercihiine göre tezahür edecek olan meşîet, azaptan öncedir. Ezelî ilimde onların tercihinin ne yönde olacağı bilinmekte, bu ilme binaen ilâhî meşîet taalluk etmiştir. Âyet de bu gerçeğe dikkat çekiyor... şeklinde cevap verilir diyor. Değilse ‘Biz dileseydik.’ ifadesi yerine *ولكن لم نشأ* ‘Fakat biz dilemedik’ demesi gerekirdi. Çünkü onların, azaba dūçâr olmaları, sıralama olarak bundan sonradır. Dolayısıyla böyle bir sebep sonuç ilişkisi ortaya çıkıyor. Yani ‘Eğer dileseydik herkese hidâyet verirdik. Böylece onlar da hidâyet ehli olurlardı fakat biz dilemedik, meşîetimiz bu yönde tezahür etmediği için onlar da cehennem ehli oldular ve sözümüz gerçekleşti.’ demesi gerekirdi. Oysa âyette böyle bir durum söz konusu değildir.⁶⁸⁸

Yasin sûresi 7. âyetle ilgili Rağıb el-İsfahanî’nin dediği gibi *لقد حق القول على أكثرهم* “*Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (Allah’ın ilmi) hak olmuştur.*” Şöyle bir açıklama da yapmak mümkündür. *ولو شئنا* “*Eğer dileseydik.*” sözü ile ezelî meşîet; *ولكن* “*Sözümüz gerçekleşecektir.*” cümlesi ile de Allah’ın ezelî ilmî kastedilmiş olabilir. O zaman âyete şöyle bir mâna verilebilir: “*Eğer dileseydik, dünyada herkese hidâyeti verirdik.*” Fakat ezeldaki ilmime göre günahkârlara azabım gerekli olmuştur. Zira “ilm mâ’luma tabidir.” kuralına göre ezeldaki bu bilgi, dilememize manidir.

⁶⁸⁶ es-Secde, 32/13.

⁶⁸⁷ es-Secde, 32/15.

⁶⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/149.

Yoksa ilim cehalete dönüşmüş olacaktı ki bu, Allah hakkında imkânsızdır. Allah'ın (c.c) bir şeyi yanlış bilmesi mümkün değildir.

Âlûsî burada uzun uzun sebep sonuç (İllet ma'lûl) arasındaki münasebeti anlatıyor. Özetle, Allah hidâyetlerini dilemedi çünkü ezelde tercihlerinin hidâyet değil; dalâlet olduğunu biliyordu. Binaenaleyh dilememek, onları zorlamak değil; bilakis ezeldaki ilmin sonucu olarak onların iradesine müdahale etmemektir. Cehenneme doldurulmaları da onların bu kötü tercihlerinin sonucudur.⁶⁸⁹ Âyette herhangi bir işkâl söz konusu değildir.

1.1. Her Toplumun Hidâyetçisin Olduğunu İfade Eden Âyet

Bir âyete göre her topluluğun bir hidâyetçisi varken, başka bir âyete bakıldığında ise Hz. Peygamber (s.a.v.) bile sevdiği kimseyi hidâyete erdiremeyeceği ifade ediliyor. Dolayısıyla her iki ayet nasıl cem' ve tevfiğ olunur? Sorusuna cevap aranır.

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد

“Her toplumun bir rehberi(hidâyetçisi) vardır.”⁶⁹⁰

إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين

“Kuşkusuz sen istediğini hidâyete erdiremezsin. Fakat Allah dilediğini hidâyete erdirir.”⁶⁹¹ Bu iki âyeti karşılaştırdığımızda bir tenakuz vehmine sebep olabiliyor.

Âlûsî, âyetin başında inkârcıların "Ona Rabbinden bir mu'cize indirilseydi ya!" itirazına cevaben her kavmin yol göstericisi yani kendi zamanına uygun mu'cizelerle hidâyete davet eden (hidâyet eden değil, hidâyete davet eden) bir peygamber vardır, şeklinde açıkladıktan sonra İbn Abbas, Dahhâk ve İbn Cubeyr'in görüşüne göre هَادٍ yani yol gösterici, hidâyetçi, Allah'tır diyebiliriz, der. Yani onlar, inatla mu'cizelere bakmadan, inkâra devam edip âyetleri tefekkür etmeyince bu defa

⁶⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/150.

⁶⁹⁰ er-Ra'd, 13/7.

⁶⁹¹ el-Kasas, 28/56.

peygambere, sen sadece uyarıcısın إنما أنت منذر hidâyetçi ise Allah'tır, denildi.⁶⁹² Buna göre bir sonraki âyette geçen “Allah” lafzı, gizli mübtedanın haberi olur ki takdiri هو الله olup هاد kelimesinin tefsiri olur yani o “hidâyetçi” hidâyet sahibi, Allah'tır.

İbn Mirdeveyh, İbn Abbas'tan; İbn Cerîr de İkrime ve Ebu'd-Duha'dan rivâyetle hem uyarıcı hem de hidâyetçinin Rasulullah olduğunu savunur. Bu da Hz. Peygamber'in risâletinin cihanşümûl olduğuna delâlet eder.⁶⁹³

Kanaatimizce ilk açıklaması tenâkuz vehmini ortadan kaldırıyor. Yani hidâyeti yaratma fiili ayrı; hidâyete davet etmek ayrı şeydir. Dolayısıyla لكل قوم هاد “Her toplumun yol göstereni, hidâyete çağıranı vardır.” ile “Sen dilediğini hidâyete erdiremezsin.” âyetleri arasında çelişki olmayıp, hidâyet fiili gibi bütün fiillerin yaratıcısı cenabı Allah'tır.

1.2. Hidâyetin Kaynağı Olarak Kur'ân

Bakara sûresi 2. âyette Allah Teâlâ Kur'ân'ı ...هدى للمتقين “...Muttakîler için hidâyet rehberidir.”⁶⁹⁴ Diye tarif ederken, başka bir âyette ise insanlara hidayet rehberi olarak ifade ediyor.

شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان...

“...İnsanlar için bir hidâyet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır ...”⁶⁹⁵ Bu iki âyet beraber değerlendirildiğinde birincisinde muttakîler için diğer âyette ise insanlar için hidâyet rehberi olduğu anlatılıyor.

Âlûsî, bu âyetin tefsirinde hidâyet kelimesinin sözlük ve gramer tahlilini yaptıktan sora Keşşâf'tan alıntı yaparak şöyle der: “Hidâyet sonuca ulaştıracak şekilde yol göstermektir.” Bunu da üç açıdan temellendirir.

⁶⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/54, 55.

⁶⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/55.

⁶⁹⁴ el-Bakara, 2/2.

⁶⁹⁵ el-Bakara, 2/185.

Birincisi: Kur'ân'da hidâyet dalâletin zıddı olarak zikredilmiş "...*Hidâyet veya apaçık bir dalâlet üzereyiz.*"⁶⁹⁶ Dalâlet de kaybolmak, şaşırarak, sonuca ulaşamamak, istenen neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmak olduğuna göre ve âyetle hidâyetin zıddı olarak kullanıldığına göre yukarıda yaptığımız tanım doğrudur der.⁶⁹⁷

İkincisi: Bir kişiyi methederken مهدي (ism-i mef'ûl) sîgası ile hidâyete ermiş denilir. Dolayısıyla yukarda da anlattığımız gibi "Sonuca ulaştıracak yol göstermek" şeklinde tarif edilmezse o zaman mesela bir kişiyi överken مهدي veya مهتد denilemezdi.

Üçüncüsü: اِهْتَدَى "İhtedâ" fiili, هَدَى "Hedâ" fiilinin⁶⁹⁸ mutâvaat (dönüşlülük) halidir. Mutâvaat fiilinin asıl yani kök fiille farklı bir mânaya gelmeyeceği bilinen bir gerçektir.

Âlûsî, devamında "Keşşâf'ın görüşüne katılmıyoruz!" diyerek bu kez kendi görüşünü temellendirmeye çalışıyor.

Birincisi: "İdlâl"ın (saptırmak) karşıtı olarak bahsettiğimiz fiil, muteaddîdir (geçişli, mef'ûl alabilen fiil); Zemahşerinin, Kur'ân'da dalâletin karşıtı olarak kullanılmış dediği ve örnek olarak aktardığı âyetteki fiil lâzımîdir (geçişsiz fiil). Zira lâzımî fiil olarak değerlendirdiğimiz zaman hidâyeti "İstenilen sonuca götürsün veya götürmesin yol göstermek." şeklinde tanımlarız der.

İkincisi: Keşşâf'ın dediği "Dalâlet, sonuca ulaşamamak ve istenen neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmaktır." görüşüne katılmıyoruz. Dalâlet, istenilen neticeye giden yoldan sapmaktır. Evet, belki istenilen sonuca ulaşamamak, dalâletin "telâzüm ilişkisi"⁶⁹⁹ bakımından bir sonucudur denilebilir, fakat lâzım ile melzûm ilişkisine baktığımızda lâzımın daha genel olması muhtemeldir. Dolayısıyla istenilen sonuca ulaşamamak dalâletin kendisi değil de lâzımıdır, demek gerekir.

Üçüncüsü: مهدي ismi mef'ûl sîgası ile hidâyete ermiş demektir. Dolayısıyla hidâyet, sadece "Yol göstermek değil, sonuca ulaştıran yol göstermektir." iddiasına

⁶⁹⁶ Sebe', 34/24.

⁶⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/339.

⁶⁹⁸ Bilindiği gibi hedâ fiili, kişiyi sonuca götüren yol göstermek mânasında kullanılır.

⁶⁹⁹ Telâzüm, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesi manasında kullanılan mantık terimidir. Telâzüm yani gereklilik ilişkisi bir şey başka bir şeyi zorunlu kılıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum ilişkisi denir. Bu iki şeyden gerektirene melzûm gerekli olana da lazım denir. Geniş bilgi için bakınız: "Telâzüm-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 25 Nisan 2021); Şeyhülislâm Zekeriyâ el-Ensârî, *Şerhu İsâgôcî fi ilmi'l- Mantık* (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012), 82, 83.

şöyle cevap verilir der: Masdarın türevlerinden birisinde böyle bir mânanın olması, masdarın bu mânaya geldiğine delil teşkil etmez. Zira müştak (türeyen), müştakki minhu'ya (türenene) ilave bir mâna getirebilir.

Dördüncüsü: *el-Muhtâr* ve *Ârûsu'l-Efrâh* adlı eserlerde de ifade edildiği gibi mutâvaat fiili, aslına uygun gelmeyebilir. Mesela وما نرسل بالآيات إلا تخويفا “Oysa biz âyetleri sırf korkutmak için göndeririz.” ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغياناً كبيراً “Biz onları korkutuyoruz fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını daha da arttırıyor.”⁷⁰⁰ âyetlerinden de anlaşılacağı üzere korkutma fiili olmasına rağmen (onun sonucunda oluşması beklenen) korku fiili meydana gelmemiştir. Demek ki mutâvaat fiili, asıl fiilden farklı bir mânaya gelmesi pekâlâ mümkündür.

Beşincisi: Bütün bu söylediklerimizi bir kenara bırakarak değerlendirecek, ehl-i sünnete göre hidâyet, “neticeye götüren yol göstermek veya neticeye götürsün-götürmesin, yol göstermek” biçiminde, her iki mânaya da gelir.⁷⁰¹

Âlûsî, hidâyetle ilgili yaptığı gibi muttakîler için de benzer uzun açıklamalar yaparak devam ediyor. muttakî, “vikâyet” kökünden olup sözlük olarak, korunmak, sakınmak mânasına gelir. Şer’î olarak kişinin “Âhirette kendisine zarar verecek hususlardan sakınmasıdır.” Âhirete zarar veren hususların mertebeleri çok olduğu gibi muttakîlerin mertebeleri de çoktur. Şirkten sakınmak, büyük günahlardan⁷⁰² sakınmak ve hadisi şerifte “Kul, zarara düşme korkusuyla zararsız şeyleri dahi terk etmediği sürece muttakîlerden sayılmaz.”⁷⁰³ şeklinde ifade edildiği gibi küçük günahlardan sakınmak şeklinde mertebeleri de var. Takva ile ilgili daha başka mertebeler de anlatılmıştır.

“Kur’ân sadece muttakîler için mi hidâyet kaynağıdır?” şeklindeki sorunun cevabına bakmak gerekirse. Müellif der ki: “Kur’ân muttakîler için hidâyet rehberidir.” derken burada mecâz sanatı kullanılmış olup “takvaya yakın olan kişiler”

⁷⁰⁰ el-İsrâ, 17/59, 60.

⁷⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/340.

⁷⁰² Küçük günahlara ısrar etmeyi de büyük günah olarak kabul ediliyor. Bkz. Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979); Abdülaziz B. Abdillâh Er-Racihi “Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları yahut nefislerine zulmettikleri zaman Allah'ı hatırlayıp hemen günahlarının bağışlanmasını isteyenler -ki Allah'tan başka günahları kim bağışlar- ve bile bile işledikleri (günah) üzerinde ısrar etmeyenlerdir” Âl-i İmrân 135. Ayete dayanarak aynı görüşü savunuyor.

⁷⁰³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, *Sünenu ibni Mâce*, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l Arabiyye, ts.), “Kitabü'z-zühd” 37, (No.4215).

kastedilmiştir. Yoksa “tahsil-i hâsıl” yani “olmuş bir şeyin olmasını istemek” olur ki bu, edebî sanatlarda anlamsız bir durum kabul edilir. Yani: “Muttâkî, hidâyet bulmuş kişi olduğuna göre (bu kitap) hidâyet bulmuş kişiye hidayetir.” demek tahsil-i hâsıl olur. Kur’ân’da belagâta aykırı böyle bir ifade olamaz.

Böylece hem îcaz (özlü anlatım) yapılmış, “Takvaya yakın olanlara, takva istidadı olanlara hidâyet rehberidir.” demek yerine “Muttâkîlere hidâyet rehberidir.” demiş hem de Allah dostlarını yüceltmek için sûreye muttâkîlerle başlamıştır.⁷⁰⁴ Dolayısıyla Kur’ân, takva istidadı olan bütün insanlara hidâyet rehberidir ve böylece yukarıda geçen ve çelişki olduğu izlenimi veren iki âyet arasında herhangi bir çelişkinin söz konusu olmadığı anlaşılmış oluyor.

1.3. “Allah Dilemeden Siz Dileyemezsiniz!” Âyetleri

وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيماً

*“Allah’ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*⁷⁰⁵

Âlûsî, âyetin bir önceki âyetle “İşte bu bir öğüttür. Dileyen, Rabbine ulaştıran bir yol tutar...”⁷⁰⁶ bağlantısı da hatırlatarak kişinin, söz konusu yolu tutabilmesi için iradesi tek başına yeterli olmadığını, Cenabı Allah’ın meşîetinin de olması gerektiğini ifade ettikten sonra şöyle devam eder. وما تشاءون derken mutlak olarak değil “mutlak” ın “takyid”⁷⁰⁷ edildiğini belirtiyor. Ve ayeti şöyle anlamaya gayret ediyor.

⁷⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu ’l-Me ’ânî*, 1/341-342.

⁷⁰⁵ el-İnsan, 76/30.

⁷⁰⁶ el-İnsan, 76/29.

⁷⁰⁷ Mutlak ve mukayyed lafzın delâletinin vasıf, şart, zaman, mekân gibi kayıtlarla sınırlandırılmış olup olmadığını belirten bir kavram çiftidir. Mutlak muayyen olmayan herhangi bir sıfatla kayıt altına alınmayan lafızlar için kullanılırken, mukayyed ise aksine herhangi bir vasıfla kayıtlanmış lafızlar için kullanılır. Takyid mutlak olan bir lafzın umumunu tahsis ederek kapsamını daraltması demektir. Bkz. Ferhat Koca, "Mutlak", - *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Haziran 2021).

وما تشاؤون اتخاذ السبيل “Siz Allah'a giden yolu, O'nun meşîeti olmadan tek başınıza dileyemezsiniz.” demek olduğunu, âyette işkâl olmadığını, ve asıl yaratıcının Allah olduğunun mesajını veriyor.⁷⁰⁸

Zemâhşerî ise ayette “meşîet-i kasriyye” söz konusudur diyerek şöyle anlamaya çalışıyor. *وما تشاؤون الطاعة إلا أن يشاء الله تعالى قسرکم علیہا “Allah, sizin itaat etmenizi istemedikçe siz isteyemezsiniz.”*⁷⁰⁹ Âlûsî, Zemahşerî'nin الطاعة وما تشاؤون “Allah sizi itaate zorlamazsa siz itaati dileyemezsiniz.” şeklindeki tefsirini şiddetle eleştirir ve bunun açıkça âyeti tahrif etmek olduğunu söyler. el-İntisâf⁷¹⁰ adlı eserde de ifade edildiği gibi insanın meşîetinden (dilemesinden) ancak “Yok olduğunda var olur.” gibi yanlış ve tutarsız bir mânâ çıktığını ifade eder. Mu'tezileye göre, “meşîet-i kasriyye” insanı bir fiile zorlamak olduğuna göre bu anlayışı esas alarak âyete bakalım: Bu durumda Zemâhşerî'ye göre âyetin mânası şöyle olacağı düşünülür. “Allah sizi istemeye zorlamadıkça siz isteyemezsiniz.” bir insanı istemeye zorlamak, onun iradesini yok saymak olur. Allah (c.c.) onu irade etmeye zorladığı için istemiş olur. Dolayısıyla insanın meşîeti, ancak yok olduğunda var olabilir gibi anlamsız bir sonuç ortaya çıkar.⁷¹¹

Tefsir-i Kebîr'de: “Bu âyet, Cebriyye ve Kaderiyye'nin birbiriyle adeta çarpıştığı bir meydandır.” der. Kaderiye (Fiillerin, sadece insan iradesiyle meydana geldiğini kabul eden ekol) birinci âyeti esas alır. Yani insanın iradesini kullanması, fiilin meydana gelmesini gerektirir. Dolayısıyla insan, dilediğinde tek başına o fiili meydana getirir. “...Dileyen, Rabbine ulaştıran bir yol tutar.” âyeti bunun açık bir delilidir, derler.⁷¹²

Cebriye ise (İnsanlara ait ihtiyarî fiillerin ilâhî irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle meydana geldiğini savunan grup) ikinci âyete tutunur ve onun da ilave edilmesi ile şöyle bir sonuç çıkar: “Allah istemeden siz isteyemezsiniz.” demekle, kulun iradesi sınırlandırılıyor ve böylece Allah'ın meşîeti (herhangi bir şeyi dilemesi),

⁷⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/167.

⁷⁰⁹ Mu'tezile'ye göre meşîet, meşîet-i tafviziyye ve meşîet-i kasriyye olmak üzere iki kısımdır. Sayfa 170 de bunu açıkladık.

⁷¹⁰ el-İntisâf *fîmâ Teđammenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî'nin Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ındaki Mu'tezilî görüşlerini eleştirerek yazdığı eser.

⁷¹¹ İbnü'l-Müneyyir, el-İskenderî, *el-İntisâf fîmâ Teđammenehü'l-Keşşâf Mine'l-I'tizâl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 6/285.

⁷¹² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/350.

kulun da dilemesini gerektiriyor. Dolayısıyla her iki cümlelerin beraber değerlendirilmesiyle, şu anlaşıyor: Allah'ın dilemesi, mecburi olarak kulun da o fiili dilemesini gerektirir, kul dilediğinde o fiili yapmak zorunda kalır, bu da bir cebr ve zorlamadır. Binaenaleyh insan kendi fiillerinde özgür değildir.

Âlûsî, bu konuda iki ayrı uç görüşü savunan Mu'tezile ve Cebriyye'yi eleştirerek, mutedil olan görüşün Ehl-i sünnetin görüşü olduğunu ifade ederek: “Kulun Allah karşısında, fiilleri konusunda tam bağımsızlığını iddia etmek kibir örneği; diğer taraftan Cebriyye'nin dediği gibi insanın hiçbir iradesinin olmadığı, eylemleri konusunda bir tercih hakkı olmadığını söylemek boş bir sözdür.” der. Doğrusu ise Gûrânî'nin de ifade ettiği gibi insan, fiillerini kendi iradesiyle yapması açısından hürdür fakat Allah'ın yapılmasını istediği fiilleri tercih edebildiği için de bir nevi cebir altındadır. (İnsanın fiil ve eylemleri sadece onun iradesi ve gücü ile gerçekleşmez. Allah sebepleri yaratır, insana o fiili yapma gücü verir. Böylece fiilin oluşumu gerçekleşir.)⁷¹³

Müellif: “Doğrusu, ne Mu'tezile'nin dediği gibi insan eylemlerinde bağımsız, kendi fiillerinde hür; ne de Cebriyye'nin insan iradesini yok sayan düşüncesidir. Doğru olan ikisinin ortası olan mutedil görüştür.”⁷¹⁴ Gûrânî'nin dediği gibi İnsan eylemlerinde özgür fakat tercih ve iradesinde bağımsız değildir” diye tefsir ederek açıklama yapmaya çalışır. Tekvîr süresindeki *وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين* “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*”⁷¹⁵ âyetin tefsirinde ise zihinlere takılan işkâli, âyetin iniş sebebine bakarak gidermeye çalışır. Nüzûl sebebi şöyledir. “...Dileyen, Rabbine ulaştıran bir yol tutsun.” âyeti inince Ebû Cehil “O halde artık yetki ve tercih bizim elimizde, ister istikameti tercih ederiz veya etmeyiz, bu bizim elimizde! Der. Bundan sonra Allah, “Hayır, Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz” âyetini gönderdi.”⁷¹⁶

⁷¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/168-169.

⁷¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/351.

⁷¹⁵ Tekvîr, 81/29.

⁷¹⁶ Selîm b. 'Îdi'l-Hilâlî-Muhammed b. Mûsâ Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî beyânî'l-esbâb* (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425 h.), 3/501.

2. Dalâlet Meselesi

Arapça bir kelime olarak “dalâl” ve “dalâlet” hidâyetin zıddı olup helak olmak, kaybolmak, şaşırma gibi mânalara gelir. Dalâlet, Kur’ânda çoğu zaman hidâyet kavramı ile beraber ve onun zıddı olarak kullanılır. Yani yoldan çıkmak yolu şaşırma, sapıtma ve neticeye götüren yoldan ayrılmak şeklinde anlamak mümkündür.⁷¹⁷ Özellikle kelâm ilminde dalâlet, kulun kendi tercihi ile mi? yoksa Allah’ın takdiri ve yaratmasıyla mı olduğu konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Aslında kelâm ekollerinin insanın fiillerindeki özgürlüğüne yaklaşımları sebebiyle hidâyet ve dalâlet konusuna bakış açılarını da etkilemiştir. Mu’tezile kelâmcılarına göre dalâlet kavramı doğru yoldan sapmaktır. Onun için Allah, inkâr edenleri “doğru yoldan sapanlar” olarak isimlendirir. Onu, içinde bulunduğu dalâlette bırakarak “doğru yoldan sapan” olarak isimlendirir. Görüldüğü üzere fiil direkt olarak insana izafe ediliyor. İnsanın, diğer fiilleri olduğu gibi hidâyet “doğru yolu bulma” fiili de Allah’ın yaratmasıyla değil, insanın kendi fiilini yaratmasıyla oluşmaktadır. Ehl-i Sünnete göre ise insanın bütün fiilleri gibi hidâyet ve dalâlet de Allah’ın bu fiilleri insanda yaratması şeklinde meydana gelir.

يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين

“...Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”⁷¹⁸

Âlûsî, Bakara 26. âyetteki “idlâl”ı (Allah birçok kimseyi onunla saptırır.) ifadesinin gerçek mânada olduğunu, Keşşâf’ın sahibi olan Zemahşerî’nin görüşüne itibar edilmez diyerek, “dalâlet” fiilini de diğer bütün fiiller gibi Allah yaratır, der. Fakat şöyle bir açıklama daha yapar “burada ibtidaî bir dalâletten söz edilemez. Kişinin kendi çirkin sıfatları dalâleti doğurmuş ve aslında içinde bulundukları ve dalâlet olarak nitelenen vasfın fiilini Allah yaratmıştır.”⁷¹⁹ İnsan tercihini o yönde kullanmış, tek yaratıcı Allah olduğu için ‘fiili Allah yaratmıştır.’ denilir. Âyette dalâletin fasıklara isnad edilmesi de ayrıca tezimizi destekler. Burada fasıklardan

⁷¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “dll”, 11/390.

⁷¹⁸ el-Bakara, 2/26.

⁷¹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/68.

maksat iman dairesinin dışına çıkanlardır. İnkâr edip batılda ısrarları ve doğruluktan sapmaları onları dalâlet ehli yapmıştır.”⁷²⁰

O halde âyette bir işkâl söz konusu değildir. Yaratma fiili Allaha mahsus olduğuna göre insanın dalâlet yolunda ısrar etmesi ve tercihini bu yönde kullanması sonucu cenabı Allah da bu fiili yaratmıştır. Âyette de anlatılmak istenen budur. Dolayısıyla Allah kulunu saptırmaz, kulun tercihinine göre fiilleri yaratır.

“...Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmeyecektir.”⁷²¹Müellif bu âyetin tefsirinde Şia’nın iddialarıyla⁷²² ilgili uzun açıklamalardan sonra çok iddialı bir şekilde “Bu bilgileri başka kitapta bulacağımı tahmin etmiyorum.” Diyerek

“Allah seni insanlardan korur.” cümlesi, bir önceki cümlenin *والله يعصمك من الناس* “Allah seni insanlardan korur.” sonucudur. Yani Allah seni insanlardan korur, onlara sana zarar verme yolunu (hidâyeti) göstermez. Dolayısıyla “Kâfirlere hidâyet vermez.” şeklinde açıklamak yanlış olur. Hidâyet, burada sözlük mânadadır. “Allah, kâfirlere, sana zarar verme yolunu (hidâyeti) göstermez.”⁷²³ Şeklinde açıklıyor.

İbn Mirdeiveyh, İbn Abbas'tan rivâyetle şöyle der: Resûlullah'a (s.a.v.) “Sana inen en şiddetli, en zor âyet hangisidir?” diye soruldu. Hz. Peygamber: Hac günlerinde Mina’da iken, müşrik Araplar toplanmışlardı, Cebrâil geldi ve bana “Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini yapmamış olursun.” âyetini okudu.

Hz. peygamber: Şeytan taşlamanın yapıldığı bölgede ayağa kalktım. Ey insanlar! Rabbimin mesajlarını tebliğ etmek için kim bana yardımcı olursa ona cenneti vadediyorum, dedim.

Ey insanlar! Allah'tan başka ilah olmadığını benim de onun elçisi olduğumu söyleyin, kabul edin, böylece kurtuluşa erer ve ben de size cenneti garanti ederim. Eğer böyle deseniz kurtuluşa ersiniz ve cenneti kazanırsınız.

Hz. Peygamber diyor ki: Orada kadın-erkek, genç, çocuk ve köle herkes bana taşla saldırmaya, üzerime toprak atmaya başladı. “Bu yalancıdır, bu Sabiidir, bu

⁷²⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/69.

⁷²¹ el-Mâide, 5/67.

⁷²² Şia bu âyette tebliğ edilmesi gereken konu Hz. Ali'nin (r.a.) hilafeti olduğunu iddia ediyorlar.

⁷²³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/327.

sihribazdır” diyorlardı. O anda bir ses: Ey Muhammed, işte sana fırsat! Nuh Peygamberin (s.a.v.), helak olmaları için kavmine beddua ettiği gibi sen de onlara bu şekilde beddua edebilirsin, dedi. Hz. Peygamber: “Allah'ım kavmim bilmiyor, onlara hidâyet nasip eyle, sana itaat etmeleri, emrine boyun eğmeleri için onlara karşı bana zafer nasip eyle.” dedim. Sonra amcası Hz. Abbas geldi ve onu müşriklerin elinden kurtardı.⁷²⁴ El -A'maş der ki: Benî Abbas kabilesi, “(Resûlüm!) Sen sevdiğini hidâyete erdiremezsin; bilakis Allah dilediğine hidâyet verir.” âyetiyle iftihar edip şöyle derler, “Hz. Peygamber Ebû Talib'in hidâyetini istedi ama Allah Abbas bin Abdilmuttalib'i tercih etti” diye sevinirler.⁷²⁵ Âlûsî burada âyetin nüzûl sebebine dikkat çekiyor.

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب

“İnkâr edenler diyorlar ki: “Ona (Muhammed’e) Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!” De ki: Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de doğru yola (hidâyete) erdirir.”⁷²⁶ Âlûsî, bu âyet onların yani kâfirlerin sözüne karşılık söylenmiş ve taaccüp ifade eden bir cevap mahiyetindedir, der.

Şöyle ki: Allah, bu kadar mu‘cize, özellikle Kur’ân mu‘cizesini gönderdikten sonra hâlâ “Rabbinden bir mu‘cize indirilseydi ya!” demeleri taaccüp edilecek bir durumdur. Bu şaşılacak duruma, esasen “Ne kadar da inatçısınız, küfür ve inkârdaki bu ısrarınızın sebebi ne!” şeklinde cevap verilmesi düşünülürdü. Fakat bu ifade yerine direkt olarak “Allah, dilediğini saptırır...” diyerek şaşılacak durumun bu olduğunu anlatmış oluyor. Yani Allah, kendi iradesi ile dalâlet yolunu tercih edene bu fiili yaratır, kul tercihinin hangi yönde kullanırsa Allah da ona, tercihinin uygun fiili yaratır. “İşte sizin küfürdeki bu kibir ve inadınıza söz konusu irşad, güzel söz vs. fayda etmez.” diyerek Kendisine bütün mu‘cizeler gösterilse bile yine de hidâyete ermez.

Bu sebeple Allah onu dalâlete mecbur etmez, sadece ilahî ilme binaen, kulun iradesinin hangi yönde tecelli edeceğini bildiği için bir taaccüp ifadesi olarak “Allah dilediğini saptırır...” demiştir. “Kendisine yöneleni de hidâyete erdirir...” Ebû Hayyân: Allah'ın dinine, şeriatına yöneleni Allah hidâyete erdirir, Allah'ın yolunun

⁷²⁴ Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa‘dî, . el-Ehâdisü'l-Muhtâre mimmâ Lem Yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş, (Beyrut: Dâru'l-Hadr, 2000), 10/13-14.

⁷²⁵ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 7/330,

⁷²⁶ er-Ra'd, 13/27.

tamamına ulaşmasını sağlar. Hidâyet, mutlak mânadaki, hedefine ulaştırma mânasında değildir, der. من أناب “Hakka, doğruya yönelen, açık seçik delilleri tefekkür eden kişi” demektir. Kelimenin kök mânasının “hayırlı olana dönmek” olduğunu belirttikten sonra Şeyhülislam Ebüssuûd’un dediği gibi;

قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب

ويهدي إليه “Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de hidâyete erdirir.” من أناب diyerek hidâyete sebep olan duruma dikkat çekiyor. Yani Allah (kendisine yöneleni) hidâyete erdirir. Dolayısıyla kişi Allah'a yönelerek tercihini hidâyetten yana kullanmış, Allah da hidâyeti yaratmış oluyor. Ayrıca inkârcılara içinde bulundukları inat ve azgınlığı terk etmeleri için bir uyarıdır.

Zaten من أناب sîlası cümlesinde mâzî (geçmiş zaman) siygası ile onların (hidâyet ehli) hidâyeti istedikleri yani yönelişlerinin hidâyete ilgili olduğu vurgulanmış; مضى cümlesinde ise muzari sîgası kullanılarak onların (dalâlet ehli) kibir ve inatlarının devamlılığına vurgu yapılmıştır.⁷²⁷

Yanı sıra bu âyet, iyi veya kötü bütün fiillerin yaratıcısının Allah olduğunu (tek yaratıcı Allah'tır) savunan Ehl-i sünnetin görüşünün net bir delilidir. Mu'tezile ise âyeti te'vil eder. Ebû Ali el-Cubbaî der ki: “Allah dilediğini saptırır...” ayetinde “dalâlet” ve “hidâyet” yani dalâlete sevk etmek, saptırmak ve hidâyete erdirmenin farklı bir mânada kullanıldığını iddia ederek, küfründen dolayı onu cezalandırarak sevap ve rahmetinden saptırdı (mahrum etti); keza tevbe edip iman edeni de cennete hidâyet eder (yönlendirir).

Devamında hidâyetin sevap manasında olduğu, dalâletin de dinden saptırmak değil, cezaya çarptırıldığı için sevaptan mahrum kaldığı, şeklinde açıklamaya çalışır.⁷²⁸ Âlûsî: “Bu yorumun makbul olmadığı, herkesin malumudur.” diyerek bitirir. Âyette herhangi bir işkâlin söz konusu olmadığı, insanın kullandığı tercihlere göre fiilleri yaratma vasfının Allah'a ait olduğu gerçeğini ifade etmeye çalışır.

ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب...

⁷²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/140.

⁷²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 13/139, 140.

“Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir...”⁷²⁹ Âlûsî: Allah (c.c.) hikmete binaen sizi tek ümmet yapmadı, bilakis O, insanda yarattığı istidada uygun olarak, insanın kullandığı tercihe göre “Dilediği kişiyi saptırır.” ve yine Allah (c.c.) insanın kendi istidadına uygun olarak kullandığı tercihe göre “Dilediği kişiyi hidâyete erdirir.” der. Âyete göre Allah, (c.c.) insanların tamamının imanını meşîet etmediği yani istemediği (onları buna zorlamadığı), kiminin mümin, kiminin kâfir, kiminin tasdik ehli, kiminin de inkârcı gibi farklı farklı olmalarını istediği açıktır. Bunu dedikten sonra Mu’tezilenin görüşü ile devam eder: Mu’tezile ise dalâletin Allah’ın istemesiyle olmasını kabul etmezler. “Allah c.c. herkesin iman etmesini istedi ve durum Allah’ın isteğine uygun olarak vükû bulmadı” gibi çok büyük bir iddiada bulunduklarını böyle sert ve ilginç bir ifadeyle eleştiriyor.

Zemâhşerî burada “meşîet-i kasriyye” ye dikkat çekerek âyeti şöyle anlamaya çalışıyor: “Allah, zorlayarak ve mecbur kılarak isteseydi sizi tek bir ümmet yapardı.” Zira Allah’ın buna gücü yeter. Fakat ilahî hikmet, küfrü tercih eden, onda ısrar edeni idlâl etmek/saptırmak, iman etmek isteyenini de hidâyete erdirmek istedi.

Özetle Allah, neticede hiçbir karşılığı olmayan icbar (mecbur ederek) değil, karşılığında mükâfat ve cezanın olduğu, serbest iradeye göre durumu şekillendirdi. Eğer insanlar hidâyet veya sapkınlığa mecbur bırakılsalardı, kendi iradeleriyle yaptıkları bir amel söz konusu olmadığı için o zaman “Yaptığınız amellerden sorguya çekileceksiniz.” denilmezdi.⁷³⁰ Askerî⁷³¹ de Zemâhşerî’ye benzer görüşleri savunuyor.

Âlûsî: “Daha önce defalarca açıkladığımız gibi hak mezhep müteahhirîn âlimlerinin önde gelenlerinden biri olan Gürânî’nin dediğidir. Ona göre kulun, Allah’ın izniyle etkileyebilen (müessir) bir kudreti vardır. Mesele ‘İnsanın hiçbir iradesi yoktur.’ görüşünü savunan Cebriyye’nin; ‘İnsan, Allah’ın kudretine paralel, fakat etkisi olmayan bir kudrete sahiptir.’ görüşünü savunan Eş’arî’lerin ve ‘Allah izin vermese bile Allah’ın kudreti ile beraber, kulun da etkin bir kudreti vardır.’ görüşünü

⁷²⁹ en-Nahl, 16/93.

⁷³⁰ Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, 2/63.

⁷³¹ Ebu Hilâl el-Askerî Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, “ed-Dalâl” *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 2007), 1/302.

savunan Mu'tezile'nin dediği gibi değildir. Allah'ın ezeli ilminde sabit olan, kulun istidadına uygun olarak, kendisine Allah tarafından verilen bir iradesi vardır.”⁷³² der.

İbnu'l-Munîr: “Ehl-i sünnet, cebr (zorlama, kulun iradesinin olmaması) düşüncesinden uzaktır. Çünkü onlara göre kulun kudreti, tercih hakkı ve kendine ait fiilleri vardır. Allah'ın kudreti, tek müessir/etkin kuvvettir; kulun kudreti ise onun kudretiyle beraber tecelli eder. İhtiyarî (seçme/tercih yapma hakkı) ve cebr (zoraki/zorlama) arasındaki fark budur. Böylece kul yaptıklarından sorumludur. Eşâ'rî mezhebinin meşhur görüşü budur.”⁷³³ der.

Bu açıklamalarla âyette herhangi bir işkâlin olmadığı, insanın kendine ait bir iradesinin olduğu ve bu iradeyi kullandığında buna uygun olarak fiilleri yaratma gücünün Allah'ın elinde olduğu hususunu anlatmaya çalışmıştır.

أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء...

“Kötü ameli kendisine süslü gösterilip de onu güzel gören kimse, ameli iyi olan kimse gibi mi olacaktır? Şüphesiz Allah dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir...”⁷³⁴ Âyetin başındaki “hemze” olumsuzluk mânasına gelen istifham edatıdır. Buna göre küfrü güzel görüp ona uyan ile onu çirkin sayıp imtina edip iman eden kişi/grup bir olmaz, mânasındadır. Başka âyetlerde de buradakine benzer kıyaslamalar vardır. Mesela yakînî bir imanla Allah'a iman eden kişi ile kötü ameli kendisine süslü gösterilen;⁷³⁵ Hz. Peygamber'e indirilen vahyin gerçek olduğuna iman eden kişi ile kör (ona inanmayan) olan kişilikleri kıyaslıyor.

Ayrıca En'âm 122. âyette de benzer bir kıyaslama ile iki zıt kişiliğin veya grubun bir olamayacağını anlatmak istiyor. Daha önce benzer âyetlerde insanın fiilleriyle ilgili anlattığı detayları burada anlatmıyor. Belki de insanın iradesi ve Allah'ın yaratma fiilinin tek sahibi olması ile ilgili durumu yeterince anlattığından, burada tekrara girmeden başka bir hususa dikkatimizi çekerek “Düşmanın (şeytan) süslü gösterdiği çirkinliği, kişinin güzel görme hakkı olamaz.” diyerek “Dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir.” hususunu bir sonuç olarak ele alıyor.⁷³⁶

⁷³² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/28, 281.

⁷³³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/282.

⁷³⁴ Fâtır, 35/8.

⁷³⁵ Muhammed, 47/14.

⁷³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/168.

Daha sonra Keşşâf'tan nakille, Allah Teâlâ her iki fırkayı zikrettikten sonra Peygamber'e (s.a.v.) dedi ki: "Ameli kendisine süslü gösterilen ile yaptıkları kendisine süslü gösterilmeyen kişi bir olur mu?" Sanki peygamber de (s.a.v.) "Hayır!" dedi. Allah devamında: "O dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir. Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helak etme!" dedi.

et-Tîbî: ⁷³⁷ Peygamber (s.a.v.) kavminin iman etmesini çok arzuluyordu, sapıtanların da hidâyete erenlerin yolundan gitmesini istiyordu, ona dendi ki; '*Kötü işleri kendisine güzel gösterilen ile diğerleri bir olur mu?*' dolayısıyla Peygamberin (s.a.v.) buna 'Hayır!' demesi gerekiyordu. O zaman kendisine şöyle cevap verildi: '*Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helak etme!*' Zira Allah '*Dilediğini saptırır, dilediğini hidâyete erdirir.*' Diyerek ve sebeplilik ilişkisi kurarak âyette takdim ve te'hir olduğunu iddia ediyor.⁷³⁸

Ayrıca âyetlerde cem, taksim ve tefrik var. "*Ey insanlar! Şüphesiz Allah'ın vaadi gerçektir. Sakın dünya hayatı sizi aldatmasın.*"⁷³⁹ âyeti, "*Ey insanlar*" hitabıyla her iki gruba hem mükâfat hem ceza vadederek, "*şeytan ve dünya sizi aldatmasın.*" uyarısıyla cem etmiştir, iki grubu birleştirmiştir. "*İnkâr edenler için çetin bir azap vardır. İman edip salih ameller işleyenler için ise bir bağışlanma vardır.*"⁷⁴⁰ Âyetinde ise taksim vardır, adeta her iki grubun hak ettiğinin taksimatı yapılmış. Bahsettiğimiz âyette ise tefrik vardır.⁷⁴¹

Binaenaleyh Kur'ân'a bir bütünlük içerisinde (siyâk-sibâk) bakmak gerektiğinin mesajını veriyor. Âlûsî: "Açıkça işkâli giderme iddiasında olmasa bile diğer âyetlerde olduğu gibi bazen kelâmî görüşlere değinerek bazen de âyetlerin Kur'ân bütünlüğü dikkate alınarak değerlendirilmesi gerekir." diyerek yaptığı açıklama ve nakillerle âyetlerde işkâl olmadığını açıklamaya gayret ediyor.

وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم

⁷³⁷Keşşâf tefsirine *Haşiyet'u-t-Tîbî ala'l-Keşşâf* isimli eserin yazarı Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin bin Abdillâh bin Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343).

⁷³⁸Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin bin Abdillâh bin Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi (ve) 'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb Haşiyet'u-t-Tîbî ala'l-Keşşâf*, ed. Muhammed Abdurrahim Sultan-ul-Ulema, (Dübey: Câizetü Dübey ed-devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1434/2013) 12/608.

⁷³⁹Fâtır, 35/5.

⁷⁴⁰Fâtır, 35/7.

⁷⁴¹Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/169.

“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir...”

⁷⁴² Âlûsî, bu âyetin tefsirinde peygamberlerin kendi kavminin lisanı ile gönderildiğini uzun uzun anlatıyor. Önce bu kaide peygamberimiz Hz. Muhammed’in (s.a.v.) dışındaki peygamberlerle ilgili olduğunun sebebini Ebussuûd’tan alıntı yaparak açıklamaya çalışıyor. Peygamberimizin risâleti tüm dilleri, tüm insanlığı hatta tüm insanları ve cinleri kapsadığı için birçok dille gelmesi imkânsızdı. Bu sebeple kendi kavmi olan Arapların dili ile gönderildi.

İbn Kuteybe ise Hz. Peygamberin kavminden maksat Kureyş olduğunu, Kur’ân’ın da onların lügatine göre nâzil olduğunu savunur. “Allah dilediğini saptırır...” daha sonra kişide dalâletin sebepleri olduğundan Allah onu saptırır. “Dilediğini de hidâyete erdirir...” o kişide hidâyete giden sebepler var olduğu için onda hidâyet fiilini yaratır. فيضل fiilindeki “fâ” harfinin fasihe olmasını da delil göstererek her peygamberin Allah’ın emrini yerine getirmesi ve her iki fiilin (hidâyet-dalâlet) sünnetüllaha göre meydana gelmesi, açıklamaya ihtiyaç duymayacak derecede muhakkaktır. Peygamberler, (Allah’ın emirlerini) açıkladılar böylece Allah, ezeli hikmeti gereği dilediğini saptırıp, dilediği de hidâyete erdirdi. Yani “Allah dilediğini saptırdı.” derken o kişi dalâlete götüren sebeplere başvurduğu için Allah (c.c.) onda söz konusu fiili yarattı. Aynı şekilde “Dilediğini hidâyete erdirir.” sözü de Allah (c.c.) kişide hidâyet fiilini yaratır. Çünkü o kişi hidâyete götüren sebepleri değerlendirdi, tercihini bu yönde kullandı.

“Âyet peygamberlerin görevini açıklamak istemiştir” şeklinde bir okuma yapmak da mümkündür. Hidâyet ve dalâlet konusunda peygamberlerin açıklamasının bir tesiri yoktur. Sanki şöyle denmektedir: “Her şey Allah’ın meşîetine bağlıdır, yaratma fiili sadece Allah’ındır” diyerek kitabı açıklansın diye gönderdik. Kimine bu açıklama sayesinde fayda verdik, hidâyete erdirirdik; kiminin ise aleyhine delil yaptık, saptırdık. Binaenaleyh peygamberlerin görevi sadece tebliğdir, doğru yolu beyan etmektir. Hidâyet ise (yaratma olarak) Allah’ın elindedir. O dilediğini yapar (yaratır) ve dilediği hükmü verir.⁷⁴³

⁷⁴² İbrâhîm, 14/4.

⁷⁴³ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 13/217-219.

ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضل الله فما له من هاد

“... Allah kimi saptırırsa artık onun için hiçbir yol gösterici yoktur...”⁷⁴⁴

Müellif: “Allah Bu kitapla dilediğini hidâyete erdirir.” âyetinden maksat hidâyetini dilediği kişiyi Kur’ân’ın hakikatlerine ve Allah’ın kelâmı olduğu konusundaki deliller üzerinde tefekkür etmeye muvaffak eder. Veya يَشَاء fiilinin fâili olan zamiri, من kelimesine rücû’ ederek “Hidâyeti dileyen kişiyi...” şeklinde anlamak mümkündür der. Böylece “Allah bu kitapla, hidâyeti isteyen kişiyi hidâyete erdirir” (Hidâyeti istemeyen kimseyi ise hidâyete erdirmez böylece burada insanın iradesine bir müdahale/cebr olduğu iddia edilemez). “Kimi saptırırsa...” cümlesini de şöyle açıklamaya çalışır. Kişi kötü istidadı sebebiyle hidâyetten yüz çevirdiği için Allah onu saptırır. “Allah kimi saptırırsa işte ona yol gösterici bulamazsın.” derken anlatılmak istenen budur diyor. Veya şöyle bir tefsir de yapılabilir:

Âyetin başında Allah’tan korkan müminlerin bunun etkisiyle tüylerinin ürpermesinden ve kalplerinin huzura kavuşmasından, söz ediliyordu. Söz konusu ürperme ve huzura kavuşma hususlarına işaret ederek, Allah’tan korku ve ümit hâlinde olmak, hidâyetin eseridir. “Bu tesirle dilediği kulunu hidâyete erdirir. Fakat kalbi katı olduğu, günahlara ısrar ettiği için saptırdığı kişiyi ise işte onu kimse hidâyete erdiremez” şeklinde açıklamaya gayret ediyor.⁷⁴⁵

2.1. Allah’ın Kötülüğü Emretme İddiası Bağlamında İdlâl

وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا

“Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, oranın refah içinde yaşayan şımarık elebaşlarına emrederiz de onlar orada kötülük işlerler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”⁷⁴⁶

Âlûsî, burada ilk akla gelen ve işkâl gibi görünen âyetin أمرنا مترفيها ففسقوا فيها “onlara emrederiz de bozgunculuk/fisk yaparlar” kısmına açıklık getirerek şöyle der:

⁷⁴⁴ ez-Zümer, 39/23.

⁷⁴⁵ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 23/420.

⁷⁴⁶ el-İsrâ, 17/16.

فسقوا fasıklık ettiler/isyan ettiler” “fasaka” ve “A’sa” fiileri lügat olarak birbirine yakın fiiller olduğu için أمرنا fiilinin mef’ûlü olarak الطاعة kelimesi mukadderdir olup mânası “Onlara(itaat) etmeyi emrederiz” şeklindedir. İsyen ve tâat, birbirine zıt iki kelime olmaları hasebiyle burada “itaat” kelimesini takdir etmek lazım.

Mesela kişı امرته فأساء الي “Ona emrettim ve bana kötülük yaptı” buradan o kişıye “Bana kötülük yapmasını emrettim.” manasını çıkarmak mümkün değildir. Bilakis “Bana iyilik yapmasını emrettim o ise kötülük yaptı” şeklinde anlamak lazım diyerek, kötülüğün zıddı olan “iyilik” ifadesinin mukadder olduğunu savunur. Nahl süresindeki سراييل تقيكم الحر “Sizi sıcaktan (ve soğuktan) koruyacak elbiseler” âyetinde olduğu gibi Arap kelimasında buna benzer örnekler çoktur. Esasen âyetin meali “Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler.” şeklinde olup, soğuktan ifadesi yoktur. Ancak özlü anlatımlarda (icâz), bir şeyin zıddı zikredilir ve diğer zıddının da anlaşılacağı varsayılır.

Ayrıca أمرنا fiilini, lâzımî fiil olarak değerlendirmek yani mef’ûle ihtiyaç duymadan “Onlara emrimizi yönelttik/bildirdik.” şeklinde de açıklamak mümkündür.⁷⁴⁷

Müellif, Zemahşerî’nin görüşüne de yer vererek “Zemahşerî ‘Onlara fasıklığı emrettik de onlar da fasık oldular.’ görüşünü tercih ederken, burada mecâz veya teşbih sanatlarından birinin olduğunu bilmek gerekir.” der. “Mecâz olarak alırsak, isti’are-i temsiliye söz konusudur. Yani buradaki emirden maksat Allah’ın, adı geçen insanlara her türlü imkânları bol bol vermesidir. Bu da onları şımarıklığa ve azgınlığa sevk etmiştir. Veya teşbih sanatı kullanılarak onlara, şımarıklığa sebep olacak her türlü nimetin verilmesi, fasıklığın emredildiği duruma benzetilir ki her iki durum da insanı fasıklık/kötülük işlemeye sevk eder. Böylece edebî anlatımla bir nevi sosyolojik bir yasadın söz edilebilir.”⁷⁴⁸

Âlûsî, Zemahşerî’nin değerlendirmesini makul, güzel bir bakış açısı olarak kabul eder fakat Zemahşerî’nin, konunun başında zikrettiğimiz ve الطاعة “taat” (itaat etme) kelimesinin mukadder edilmesi gerektiği görüşünü kabul etmemesini ise

⁷⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 14/444.

⁷⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/654.

yadırgıyor.⁷⁴⁹ Kanaatimizce müellif, ilim adamına yakışır bir bakış açısıyla konuyu açıklığa kavuşturmuş, âyette işkâl olmadığını -birbirine muhalif mezheplerin görüşlerini de alarak- savunmuştur. Mu'tezile'ye karşı sert tutumuna rağmen Zemahşerî'nin görüşüne katıldığını hatta güzel bir tahlil olduğunu da net ifadelerle belirtmiştir. Oysa Zemahşerî, diğer görüşleri kabul etmediğini, edebiyatta yeri olmasına rağmen الطاعة "taat" mef'ûlünün mukadder edilemeyeceğini savunmuştur.

2.2 Sihir Meselesi ve İdlâl

واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر

"Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında onlar, şeytanların uydurup söylediklerine tâbi oldular. Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Fakat şeytanlar, insanlara sihri ve (özellikle de) Babil'deki Hârût ve Mârût adlı iki meleğe ilham edilen (sihr)i öğretmek suretiyle küfre girdiler. Oysa o iki melek, 'Biz ancak imtihan için gönderilmiş birer meleğiz. (Sihri caiz görüp de) sakın küfre girme.' demedikçe, kimseye (sihir) öğretmiyorlardı. Böylece (insanlar) onlardan kişi ile karısını birbirinden ayıracakları sihri öğreniyorlardı..."⁷⁵⁰

"Sihir" يسحر سحر babının masdarı olup sözlük olarak, gizli olan bir şeyi açığa vurmak, gizli ve anlaşılmaz olan şey gibi mânalara gelir. Hârikulâde (olağandışı) olaylara benzeyip aslında olağanüstü olay değildir. Zira şeytanla yakınlık kurularak öğrenilebilen sihirle, içinde şirk sözleri, şeytanın övgüsü ve onu kullanmak gibi sözlü olarak günaha girildiği gibi yıldızlara tapmak gibi fiili olarak, sihri öğrenmeyi güzel görüp onu sevmek gibi inanç olarak da çirkin işler yapılır. Böylece sihri, sadece şerli/kötü kişiler yapabilir. Melekler hem sözlü hem de fiilî olarak sürekli ibadetlerle Allah'a yakınlık kuran ve kendilerine benzeyen seçkin insanlara yardım ettikleri gibi şeytanlar da sözlü, fiilî ve itikadî olarak kendilerine benzeyen kötü insanlara yardım ederler. İşte sâhiri (sihirbaz) peygamber (s.a.v.) ve veliden ayıran özellik budur. Binaenaleyh Mu'tezilenin, *"Şeytan tarafından, insanlara sihir vasıtasıyla hârikulâde*

⁷⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/447.

⁷⁵⁰ el-Bakara, 2/102.

işler göstermek mümkün olsaydı o zaman peygamberlik ve sihirbazlık birbirine karıştırdı.” görüşüne katılmıyoruz.

Cumhurun görüşü, sihir “Kötü ruhlu kişinin bazı özel eylemler vasıtasıyla, gösterdiği gerçeğe aykırı olaylar” şeklindedir. Yine cumhur-i ulemâ, sihrin gerçek olduğu görüşündedir. Öyle ki sihirbaz havada uçabilecek, su yüzünde yürüyebilecek, kişiyi öldürecek ve insanı, eşek gibi hayvanlara dönüştürebilecek seviyeye bile ulaşabilir. Fakat sihirbazların denizi yarma, ölüleri diriltme ve dilsizi konuşturma gibi peygamberlerin mu‘cizesi olan hususları yapmalarına sünnetullah müsaade etmemiştir. Peygamberlik olarak telakki edileceği için bu seviyeye ulaştığına inanmak küfür olacağı savunulmuştur. Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet’ten Ebû Cafer el-Esterâbâdî’ye⁷⁵¹ göre sihir, hakikati olamayan hayali bir şeydir.⁷⁵²

Sihirle amel etmenin küfür olduğu hususu yaygın bir görüştür. Öyle ki Teftâzânî bu konuda İslam âlimlerinin görüş birliğinde olduğunu savunur.⁷⁵³ Âlûsî der ki “Sihrin küfür olduğu konusuna birkaç açıdan katılmıyoruz. Birincisi: Ebû Mansûr el-Matûrîdî’ye göre mutlak olarak sihrin küfür olduğu görüşü yanlıştır. Zira sihirle uğraşan kişinin yaptıkları imâna aykırı sonuçlar doğruyorsa elbette bu küfür olur, yoksa küfür olmaz. İkincisi: Eğer sihir büyük günahlardan birisi olan şirkten ayrı bir küfür çeşididir diyorsak o zaman mutlak küfür olması gerekir -ki büyük günahlardan sadece şirk insanı dinden çıkarır- diğer büyük günahlar fisk olmakla beraber kişiyi dinden çıkarmaz.”⁷⁵⁴

Sihir öğrenme ve öğretme konusuna gelince yukarıdaki âyete dayanarak sihre “küfürdür” diyenler olduğu gibi “mekruhtur” diyenler de var. Cumhurun görüşü ise haram olduğu yönündedir.

Fahrüddin er-Râzî’nin de içinde olduğu bir kısım ulemâ ise “Sihir öğrenmek mubahtır, çirkin veya sakıncalı değildir, zira Kur’ân-ı Kerim’de ‘Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?’⁷⁵⁵ buyrulduğu gibi ilim başlı başına şerefli bir uğraştır.”

⁷⁵¹ Esterâbâd, Taberistân eyaletine bağlı Cürcân ve Sâriye arasında kalan Kuzeydoğu İran’da bulunan ve kimilerine göre günümüzde Gürgân (Cürcân) adını alan tarihî şehir. Bkz. Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbüddîn el-Bağdâdî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, (Beyrût: Dâru Sadir, 1995), 1/174,175.

⁷⁵² Zemahşeri, *Keşşâf*, 1/173.

⁷⁵³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, 2/346.

⁷⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, 2/347.

⁷⁵⁵ ez-Zümer, 39/9.

derler. Ayrıca sihir öğrenilmezse, mu‘cize ile sihir arasındaki farkı öğrenemedik hatta bu farkı bilmenin vacip olduğu düşünülürse, sihri öğrenmenin vacip olduğu bile söylenebilir, vacip olan bir şey haram olarak telakki edilemez.

Âlûsî: Kanaatimce cumhurun da dediği gibi şer’î bir gereklilik olmadıkça sihir öğrenmek haramdır. Birincisi: Sade bir bilgi ve ilmî bir çalışma olduğundan değil, yol açtığı kötü sonuçlar sebebiyle Sedd-i Zerâi (sakıncalı sonuçlara yol açan fiillerin yasaklanması) kuralı mucibince haramdır.

İkincisi: Mu‘cize ile arasındaki farkın bilinmesinin sihri öğrenmeye bağlı olduğu görüşüne katılmıyoruz. Ulemânın çoğu hatta tamamı sihir öğrenmedikleri halde mu‘cize ile sihir arasındaki farkı biliyorlardı. Sihir öğrenmek vacip olsaydı o zaman herkesten önce ulemânın sihir uzmanı olması gerekirdi. Bu anlamda onlardan bize ulaşmış hiçbir nakil yoktur.⁷⁵⁶

Hârût ile Mârût dediğimiz iki melek, Allah (c.c.) tarafından insanları imtihan etmek üzere insanlara sihri öğretmek için indirildiler. Öğrenip onunla amel eden kâfir olur. Sadece öğrenip ondan sakınan ise imanında sebat eder. Allah (c.c.) daha önce Talût kavmini nehirle imtihan ettiği gibi kullarını dilediği şekilde imtihan eder. Sihrin yaygın olduğu, sihirbazların peygamberlik müessesesini tartışılır hale getirebildiği o zamanlarda sihir ile peygamberlik birbirinden ayırt edilebilsin diye Allah (c.c.) sihir öğretmek için söz konusu iki meleği gönderdi.⁷⁵⁷

Ayrıca her iki melek sihir öğretmeden önce kişiye nasihat ederek “*Biz Allah tarafından imtihan aracı olarak gönderildik. Kim bu sihri bizden öğrenip onunla amel ederse kâfir olur; kim de öğrenip ondan sakınırsa imanında sebat eder, sakın ona inanıp onunla amel etmenin caiz olduğunu sanıp küfre düşme!*” şeklinde uyarıyorlardı. Veya Mu‘tezile’nin dediği gibi⁷⁵⁸ “Tesirinin gerçek olduğunu düşünerek sihir öğrenme, kâfir olursun.” diyorlardı. Dolayısıyla Allah, kullarını idlâl için sihir öğrettiği iddiası yanlıştır. Melekler, bilgilendirerek ve uyararak hem imtihan için hem de o gün yaygın olan sihirle peygamberlik kurumunu birbirinden ayırt edebilsinler diye insanlara sihir öğretmişlerdir.

⁷⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/347, 348.

⁷⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/350.

⁷⁵⁸ Mu‘tezile’ye göre sihir gerçek değildir, gerçek bir etkisi yoktur, sadece hayalden ibarettir.

V. TEKFİR İLE İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL

1. Allah'ın İndirdiği ile Hükmetmeyenler

ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون

“...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.”⁷⁵⁹ Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler yani ilahî emir ve yasakları çiğneyen kişinin kâfir olduğu, hatta “اولئك هم” diyerek yani pekiştirerek “Onlar kâfirlerin ta kendileridirler.” buyuruluyor. Bu sûrenin 45. ve 47. âyetlerinde ise Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfir olarak değil, zalim ve fasık olarak nitelendiriyor.

Âlûsî, “Bu cümle âyette geçen önceki cümlelerin içeriklerini tekit eder.” diyerek şöyle devam eder: “Şüphesiz Tevrat'ı biz indirdik. İçinde bir hidâyet, bir nur vardır. (Allah'a) teslim olmuş nebiler, onunla Yahudilere hüküm verirlerdi. Kendilerini Rabb'e adanmış kimseler ile âlimler de öylece hükmederlerdi. Çünkü bunlar Allah'ın kitabını korumakla görevlendirilmişlerdi. Onlar Tevrat'ın hak olduğuna da şahit idiler. Şu hâlde, siz de insanlardan korkmayın, benden korkun ve âyetlerimi az bir karşılığa değiştirmeyin. Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir.”

Bu âyet, bir önceki âyette anlatılan Yahudilerin durumlarının vahametini pekiştirir ki önceki âyette, “İçinde Allah'ın hükümleri olan Tevrat dururken nasıl olur da seni hakem yapıp sonra da senin verdiğin hükümden yüz çeviriyorlar?” diyerek Yahudilerin yaşadıkları çelişkili durumu anlatıyordu. “...Tevrat'ta hem hidâyet hem de nur yani doğru yola hidâyet ve anlaşılmaz hususları açıklayan nur vardır.” ez-Zeccâc: “Onda hidâyet var.” yani Hz. Peygamber'e (s.a.v.) sordukları birtakım soruların beyanı var. “...ve nur var...” yani Hz. Muhammed'in peygamberlik durumu haktır ve gerçektir. Allah'a teslim olmuş peygamberler, onunla yani Tevrat'la

⁷⁵⁹ el-Mâide, 5/44.

hükmediyorlar. İbn Ebi Hatim'in Mukâtil'den rivâyet ettiğine göre Mûsâ peygamberden İsâ peygambere (a.s.) varıncaya kadar- ki bunlar bin peygamberdir- peygamberlerin tamamı Tevrat'la hükmediyorlardı. İbn Cerîr'in İkrime'den rivâyetine göre ise söz konusu peygamberler, peygamber efendimiz ve ondan önce İsrâiloğullarından gelen peygamberlerin tamamıdır.

Hâricîler bu âyete dayanarak fasık -günahkâr- kişinin kâfir olduğunu iddia ederler. Bunu da şöyle temellendiriyorlar: من “men” kelimesi umûm ifade edip Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyen herkesi kapsıyor. Dolayısıyla kalben tasdik ettiği halde Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyen herkes kâfir olur derler.

Âlûsî, Hâricîlerin iddiasına şu şekilde cevap verilir der. Hüküm kelimesi yani hükmetmek fiili, her ne kadar hem kalp hem de diğer azaların eylemlerini kapsıyor olsa da burada kastedilen kalbin eylemidir yani tasdiktir. Bu demek oluyor ki kim kalben Allah'ın indirdiklerini tasdik etmezse (Yani bir kalp eylemi olarak Allah'ın indirdikleriyle hükmetmezse, kâfir olur.) zaten böyle bir kişinin kâfir olacağı konusunda bir ihtilaf söz konusu değildir. Öte yandan "ma" edatı cins ismi olduğundan âyetin başındaki nefy umûm ifade eder.⁷⁶⁰ Bu durumda “Allah'ın indirdiği hiçbir şey ile hükmetmeyen...” şeklinde anlamak gerekir. Böyle bir kişi yani Allah'ın indirdiği hükümlerin tamamını reddeden kişi, kalben de inanmıyor demektir. Kalben tasdik etmeyen kimsenin küfre düşeceği konusunda da ihtilaf yoktur. Zira Allah'ın indirdiği her şeyi terk eden kişinin, kalben tasdik etmesi düşünülemez.

Buna göre âyetten, günah işleyen kişinin kalben inkâr etmediği sürece tekfir edilmesi gerektiği sonucu çıkarılamaz.⁷⁶¹

Âlûsî, âyetin nüzûl sebebine de dikkat çekiyor. İbn Mansur, Ebü's-şeyh ve İbn Mirdeveyh, İbn Abbas'tan rivâyet ederek şöyle derler:

İbn Abbas dedi ki;

إِنَّمَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... وَالظَّالِمُونَ... وَالْفَاسِقُونَ... فِي الْيَهُودِ خَاصَّةً

⁷⁶⁰ Nefy siyakında gelen nekre umûm/genellilik ifade eder. Bkz. Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır Âl Sa'dî, *el-Kavâidü'l-hisân li-tefsiri'l-Kur'ân*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), 1/16.

⁷⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/217, 218.

“Allah, “Kim Allah'ın indirdikleri ile hükmetmezse onlar kâfirlerin ta kendileridirler... Zalimlerdirler... Fasıklardırlar.” âyetlerini, özellikle Yahudilerle ilgili indirmiştir.⁷⁶² İbn Cerîr Taberî, Ebû Salih'ten rivâyet ederek şöyle der: Mâide sûresindeki söz konusu üç âyet, asla Müslümanlarla ilgili değildir. Onlar, kâfirlerle ilgili nâzil olan âyetlerdir.⁷⁶³ İbn Ebi Hatim, İkrime'den ve İbn Cerîr, Dahhâk'tan benzer şekilde rivâyet ederler.

Âlûsî, Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenlerin üç şekilde nitelendirilmelerini şöyle açıklamaya çalışıyor: Birincisi, inkâr ettikleri için “kâfirler” diye nitelendirildiler. İkincisi, hakkın dışına çıktıkları için “fasıklar” olarak anıldılar, üçüncüsü, haksız yere bir hüküm verdikleri için “zalimler” olarak zikredildiler. İçinde bulundukları duruma göre mesela Allah'ın (c.c) indirdiğiyle hükmetmeyip aynı zamanda inkâr ettikleri için kâfirler olarak nitelendirilirlerken öte yandan inkâr etmeyip başka saiklerle hükmetmedikleri zaman zulüm ve fasıklık gibi vasıflarla ifade edildiler.⁷⁶⁴

2. Dinde Zorlamanın Olup Olmaması

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين

*"Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın dini oluncaya kadar onlarla savaşın."*⁷⁶⁵ Katâde ve Süddî gibi âlimlerin açıklamalarından, âyette geçen fitne kavramı ile kastedilenin şirk olduğu anlaşılmaktadır. Fetih süresi 16. âyetin ويكون الدين ويكون الله "...din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın..." kısmının ışığında değerlendirecek olursak Arap müşriklere “savaşta ölmek veya Müslüman olmak” şeklinde sadece iki seçenekten sözedilmiş olması da bu görüşü desteklemektedir.

⁷⁶² Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Kadâ, Kitabu'l-Akdiye”, 23, No.3576; Muhammed b. Ali, b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkanî. *Fethu'l-Kadir*, (Dımaşk, Beyrut: Dâru İbn Kesir, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 2/53.

⁷⁶³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/ 457.

⁷⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/218.

⁷⁶⁵ el-Bakara, 2/193.

Düşmanlıktan, savaşmaktan vazgeçmek ancak Müslüman olma şartına bağlanmış ve “Müslüman olurlarsa onlara düşmanlık yapmayın, bundan sonra düşmanlık yalnız zalimlere karşı yapılmalıdır, savaşmaktan vazgeçmiş olanlar da artık zalimlerden değildirler.” denilmiştir. Âyette geçen عدوان düşmanlık kavramı savaş ile cezalandırma anlamında anlaşılabilir. Buna binaen âyet-i kerimeyi iki şekilde anlamamız mümkündür:

1. Yukarıda ilk açıklama sırasında verdiğimiz anlam ile. “*Bundan sonra düşmanlık yalnız zalimlere karşı yapılmalıdır, savaşmaktan vazgeçmiş olanlar da artık zalimlerden değildirler.*” Binaenaleyh âyetten anladığımız savaş, zulümlerine son versin diye sadece zalimlere karşı yapılır. İslam’a girsinler diye herhangi bir zorlama söz konusu olmayıp zannedildiği gibi İslam’a girsinler diye bir savaş ilanından söz edilmiyor.

2. Veya zalimlik, Allah’ın sınırlarını aşmak şeklinde değerlendirilip şöyle anlaşılabilir: “*Bundan sonra da düşmanlık, Allah’ın koyduğu sınırları aşanlardan başkasına değildir.*” Savaşla cezalandırma sadece haddi aşanlara mahsustur.⁷⁶⁶

Böylece biraz sonra zikredeceğimiz âyet ile “*Dinde zorlama yoktur.*” âyeti arasında bir tenâkuz olmadığı anlaşılabilir.

Devamında ... إكراه في الدين...⁷⁶⁷ “*Dinde zorlama yoktur...*”⁷⁶⁷ Âlûsî: “Din” kavramı, doğası gereği kendisinde zorlama düşünülemez! Çünkü din tamamıyla hayırlı olan davranışlardır. Gerçekte, zorlama kişiyi kendine hayırlı görmediği bir şeyi üstlenmeye, bazı eylemleri yapmaya mecbur bırakmaktır, zorlamaktır. Herhangi birinin daha dini kavramadan hayırlı olan durumu üstlenmeye karar vermeden zoraki olarak o dini taşımaya mecbur bırakılması dinin doğasına terstir.

Bu âyet “*Dine zorlamayın, kimseyi ona mecbur bırakmayın.*” şeklinde de anlaşılabilir. Bu genel emir ya nesh edilmiş veya mutlak takyid (kapsamı daraltılmış) edilmiştir. İbn Mes’ud, İbn Zeyd ve Süleyman bin Mûsâ’ya göre bu emri nesh eden âyet, جاهد الكفار والمنافقين “*Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et*” âyetidir.

⁷⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/166, 167.

⁷⁶⁷ el-Bakara, 2/256.

Âyetin kapsamının, Ehl-i kitaptan cizye ödemeyi kabul edenlerin dışındakileri kapsayacak şekilde daraltılmış olduğu (tahsis) görüşü ise âyetin sebebi nüzûlünden hareketle Hasan, Katâde ve Dahhâk'a aittir. Buna göre bu âyetin nüzûl sebebi şöyledir: Ensar'dan Hasîn isimli Müslümanın iki Hristiyan oğlu vardı. Peygamber efendimize (s.a.v.) “*Oğullarım Hristiyanlık dışında bir din kabul etmeyi reddediyorlar, onları zorlayayım mı?*” diye sormuş, bunun üzerine bu âyet nâzil olmuştur.⁷⁶⁸

Diğer bir görüş ise âyetin “*Dinde, Allah tarafından gelen bir zorlama eylemi yoktur.*” şeklinde anlaşılabileceğidir ki bu durumun aksi, insanların ve cinlerin dünyada imtihana tabi tutulduğu gerçeğini devre dışı bırakacaktır. Bu şekilde anlaşılması durumunda *فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر* “*Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.*”⁷⁶⁹ âyetinde belirtildiği gibi Allah'ın insanlara cüz'î irade verdiği ilkesini hatırlatılan âyet olarak düşünülebilir.⁷⁷⁰

يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير

“*Ey peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihad et...*”⁷⁷¹ Âlûsî, âyetten kâfirlerle olduğu gibi münafıklarla da savaşmak gerektiği emrinin anlaşıldığını savunuyor. Münafıklar, açıktan inkâr etmediklerinden ve Hz. Peygamber (s.a.v.) bize insanların zâhirîne göre hükmetmemiz gerektiğini bildirdiğinden dolayı, âyeti zâhirî mânâsına göre yani “*Hem kâfirlerle hem de münafıklarla savaşın.*” şeklinde anlamamız doğru olmaz. Bu sebeple İbn Abbas, Süddî ve Mücahid gibi müfessirler, ilk dönemlerde cihadın kılıçla; sonraki dönemlerde ise sözlü mücadele yöntemleri ile olduğunu söyleyerek buradaki cihadın sözlük anlamına dikkat çekerler. Görünürdeki problemin bir nevi kelimenin meşhur anlamına odaklanmaktan kaynaklandığını anlatmışlardır.⁷⁷² Nitekim cihat, Allah'ın razı olmayacağı şeyleri gidermek için çaba sarf etmektir, buna göre sözlü çabanın kılıç ile yapılan çabadan daha yaygın olması tabiidir.

⁷⁶⁸ Süyûtî, *Lübâbü'n-Nuḳûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, 37.

⁷⁶⁹ el-Kehf, 18/29.

⁷⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/403.

⁷⁷¹ et-Tevbe, 9/73.

⁷⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/418.

Hasan ve Katâde ise münafıklar ile cihattan maksadın onlara “had cezalarını usulüne göre uygulamak” olduğunu savunurlar. Bu görüşe, had cezalarının her suçluya eşit bir şekilde yani münafık olmayanlara da uygulanması gerektiği gerekçesiyle itiraz edilmiş, bunun üzerine Peygamber efendimiz (s.a.v.) zamanında had gerektirecek suçların büyük bölümünün münafıklar tarafından işlendiği için bu konuya dikkat çekmek maksadıyla onlarla cihattan söz edilmiştir. Âlûsî ayetin bu şekilde anlaşılması mümkündür der.⁷⁷³

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين

“Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye insanları zorlayacaksın?”⁷⁷⁴ Âlûsî, Allah'ın ilim sıfatına vurgu yaparak ve insanın kendi iradesine göre yaptıkları tercihlerin sonucunda herkesin iman etmediğini, bununla ilgili Gürânî'nin de uzun değerlendirmeler yaptığını ifade ettikten sonra şöyle der: Cumhur'un görüşüne göre, âlemin ve mükelleflerin yaratılmasındaki hikmete ters düşeceğinden (İlâhî hikmet, Cenabı Allah'ın ezeli ilmîyle insanların iradelerini ne yönde kullanacağını bildiğinden ilim sıfatına göre meşîet etmesi veya etmemesidir.) Rabb'imiz, herkesin iman etmesini meşîet etmemiştir.

Keza âyet, Mu'tezile'nin “Allah, tüm yaratılanların iman etmesini diledi; buna rağmen azınlık olarak kabul edilecek bir grup dışında kimse iman etmedi.” şeklinde açıklanabilecek iddialarının aleyhine bir delil teşkil etmesine rağmen, bu ve bunun gibi açık delil teşkil eden âyetleri tevil etmeye çalıştıklarını, müellifin bu tevillerine katılmadığını hatta onları çok şiddetli bir şekilde eleştirdiğini görebiliyoruz.

Mu'tezile'ye göre, bağlayıcı ve bağlayıcı olmayan olmak üzere, Allah'ın meşîeti iki kısma ayrılır. Buna göre âyetin mânası, “Eğer Rabbin onları mecbur bırakacak bir şekilde dilemiş olsaydı, tüm mükellefler iman etmiş olurdu” ama O, icbar etmeden iman etmelerini emretmiştir. Bununla beraber mükelleflere iki seçenek arasında tercih yapabilecekleri cüz'î irade vermiştir.

⁷⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/419.

⁷⁷⁴ Yûnus, 10/99.

Konumuzla ilgili olan âyetin ikinci kısmında ise Peygamber efendimize nefy kabilinde (istifham-ı inkarî) bir soru sorulmuştur: “*Hâl böyleyken mümin olsunlar diye sen insanları zorlayıp duracak mısın?*” Bazı müfessirler âyetteki soru cümlesinden hareketle peygamber efendimizin böyle bir şeyi yapmaya çalışmadığı yani kimseyi imâna zorlamadığı anlaşıyor. Ayrıca Seyyid Şerif Cürcanî’nin de dediği gibi iman konusunda zorlama mantıken mümkün bir şey olmasına rağmen, zorlama olsa bile bu sadece Allah’tan olabilir diyerek her konuda olduğu gibi bu konuda da bir ortağının olması düşünülemez.⁷⁷⁵ Özetle Allah isterse elbette onların kalbine iman etmelerini zorlayacak duygular yaratabilir, fakat Allah bile kimseyi buna zorlamazken “*Sen mi onları iman etmeye zorlayacaksın?*” diyerek dinde zorlamanın olmadığını ifade etmeye çalışıyor.

قُلْ لِلْمُخْلِفينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سِتْدَعُونَ إِلَى قَوْمِ أُولِي بأسٍ شَدِيدٍ تَقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلَمُونَ...

“*Bedevîlerden geri kalmış olanlara de ki: “Güçlü kuvvetli bir millete karşı, onlar Müslüman olana kadar savaşmaya çağrılacaksınız...”*”⁷⁷⁶ Yukarıdaki âyetle bu âyet arasında da ilk bakışta bir çelişki vehmi doğabiliyor. Fetih sûresindeki âyetle “*...Müslüman oluncaya kadar onlarla savaşın.*” derken Kâfirun sûresindeki âyetle ise “*Sizin dininiz size benim dinim bana*”⁷⁷⁷ diye inkârcılara karşılık veriyor. O halde şöyle bir soru akla geliyor, Kur’ân-ı Kerim bir yerde Müslüman oluncaya kadar insanlarla savaşmayı emrederken başka bir âyetle herkesin kendi istediği gibi inanabileceği mesajını veriyor. Bunu nasıl anlamak gerekir?

Bu âyetin tefsirine geçmeden evvel, Feth 11. ve 15. âyetlere bir kez daha bakmak gerekir: “*Bedevîlerden geri kalmış olanlar, sana diyecekler ki: “Mallarımız ve ailelerimiz bizi alıkoydu. Allah'tan bizim bağışlanmamızı dile.” Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler...”* “*Savaştan geri bırakılanlar, siz ganimetleri almaya giderken, “Bırakın biz de sizinle gelelim” diyeceklerdir. Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: “Siz bizimle asla gelmeyeceksiniz...”*”

Bilindiği gibi Medine civarında yaşayan Gıfâr, Müzeyne, Cüheyne, Eşca’ ve Eslem gibi bedevî kabileler, daha önce söz vermelerine rağmen Hz. Peygamber ile

⁷⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/301.

⁷⁷⁶ el-Fetih, 48/16.

⁷⁷⁷ el-Kâfirûn, 109/6.

savaşa katılmamışlardı. Tabi bunlar daha yeni iman ettikleri için yeterince imanî bir duruşa sahip olmadıklarından veya Müslümanların bu savaştan sağ çıkarak dönemeyeceklerini düşündükleri için sözlerinde durmayıp Müslümanlarla beraber savaşa katılmadılar.

16. âyette de benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki: Hz. Peygamber (s.a.v.) Hüdeybiye’den dönünce bir süre Medine’de kalmış, daha sonra kuzey bölgesinin güvenliğini tehdit eden Hayber Yahudileriyle savaş kararı almıştı. İşte bu âyette Allah Teâlâ (c.c.) hem yakında meydana gelecek savaşı ve bu savaşın zaferle sonuçlanacağını bildiriyor hem de daha önce sözlerine sadık kalmayıp Hüdeybiye seferine kabul edilebilir bir mazeretleri olmadığı halde katılmayan kabilelerin, bu sefere de katılmayacaklarını mu‘cizevî bir şekilde haber veriyor.

Âlûsî şöyle der: Allah, (c.c.) onları yermek hem de sözlerine bağlı kalmayıp savaşa katılmamanın ne denli büyük bir hata olduğuna dikkat çekmek için ... *قل للمخلفين* “geride kalanlara söyle...” diyerek bu vasıflarını hatırlatan tabiri tercih etmiştir. Âyette müminlerin kendileri ile savaşmaya çağrılacakları bu “çetin ve güçlü düşmanın” kim olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbnu’l Münzir ve Taberânî’nin Zührî’den rivâyet ettiklerine göre, söz konusu “şiddetli ve çetin topluluk” Benû Hanîfe yani yalancı peygamber Müseylemetülkezzâb’ın etrafında toplanarak irtidat edenlerdir. Yine imam Zührî’den gelen başka bir rivâyete göre bunlara, diğer kabilelerden mürted olanlar da ilave edilmiştir. Yani söz konusu “çetin ve güçlü topluluk” tan maksat yalancı peygamber Müseylemetülkezzâb taraftarları ve mürtedlerdir.⁷⁷⁸

Rafi’ bin Hâdic şöyle der: Daha önce bu âyeti okuduğumuz halde burada kastedilen topluluğun kim olduğunu bilmiyorduk. Hz. Ebûbekir bizi Benû Hanîfe yani yalancı peygamber ve taraftarlarıyla savaşmaya çağırınca âyette geçen topluluğun onlar olduğunu anladık.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/262.

⁷⁷⁹ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu‘mânî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid, 1998. (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 17/493.

‘Atâ bin ebi Rebâh, Mücahid, ‘A’tâ el-Horasânî ve İbn ebi Leyla: Bu kitlenin Fârisîler olduğu görüşünü savunurlar. *ed-Delâ’il* adlı eserde, İbn Cerîr ve Beyhakî bu görüşü İbn Abbas’a dayandırır, der.⁷⁸⁰

İkrime, İbn Cubeyr ve Katâde ise bunlar, Huneyn’de savaşılan Sakîf ve Hevâzin kabileleridir. Başka rivâyetlerde, Katâde’nin Sakîf ve Hevâzin kabilelerinin ismini açıkça zikrettiği aktarılıyor. el-Firyâbî ve İbn Mirdeveyh İbn Abbas’tan rivâyetle, bunların Hevâzin ve yalancı peygamber Müseylemetülkezzâb’ın taraftarları olduğunu ileri sürer.⁷⁸¹

Âlûsî bu konuyla ilgili daha başka görüşler de aktardıktan sonra sözü, konumuzla ilgili olan *تقاتلونهم أو يسلمون* “...*Ya Müslüman olacaklar/teslim olacaklar veya onlarla savaşacaksınız...*” cümlesine getirip şöyle diyor: Âyet, bize durumun savaşmak veya Müslüman olmak/teslim olmak şeklinde iki seçenekten ibaret olduğunu açıklıyor. Âyet, bir durum tesbiti yapıyor. Burada *أو* “veya yahut ya da” kelimesi, harf-ı atıf olarak “şek/teşvik (kendisinden önceki matufun aleyh ile kendisinden sonraki matuf arasında bir şüpheyi ifade etmek) mânasında değil, taksim (durumun matufun aleyh ile matuf’tan ibaret olup iki kısım oluşunu anlatmak) ifade eder ki bu mânada kullanılması yaygındır. Ubeyy ve Zeyd bin Ali’nin *أو يسلموا* şeklindeki kırâatı bu görüşü destekler. Çünkü bu kırâate göre nasb edatı gizlenmiş olup *أو يسلمون* kelimesinin sonundaki “nun” düşmüştür.

Bazı müfessirler, savaşılan kavme sadece savaşma veya Müslüman olma seçenekleri sunulduğu, Bizans’ın Hristiyan, İranlıların ise Mecusî olmalarından ötürü kendilerini cizyeye bağlamak mümkün olacağı ve bununla seçenek sayısının üçe çıkacağı, bundan dolayı da âyette geçen “topluluğun” Bizans, İran, Yahudi veya Arap olmayan müşrikler olamayacağını dile getirmiştir. Buna göre geriye seçenek olarak Arap müşrikler ve mürtedler kalıyor. İmam Şafî’ye göre ise cizye anlaşması sadece Ehl-i kitap ve Mecusîlerle yapılacağından, Arap olmayan müşriklerin de bu seçeneğe dâhil olduğu görüşünü savunur.

Ayrıca âyette geçen *ألى قوم اولي باس شديد* topluluktan maksat, cizye vergisi verebilecek kavimler olduğu şeklinde açıklama yapılırsa o zaman *أو يسلمون* ifadesini

⁷⁸⁰ Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 4/165.

⁷⁸¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 25/263.

“İslam dinine girmek” değil; “teslim olmak” şeklinde anlamak gerekir. Binaenaleyh savaşılan topluluk, Müslüman olmuş veya boyun eğmiştir. Böylece âyetteki iki seçenekten biri yerine gelmiştir denilebilir.⁷⁸²

Burada Allah Teâlâ gelecekte vükû bulacak bir durumu haber veriyor: İleride “Güçlü ve çetin bir millete karşı savaşmaya çağrılacaksınız ya Müslüman olacaklar/teslim olacaklar veya savaşacaksınız...” Yani siz, “yakın zamanda çetin bir toplulukla, savaşmaya çağrılacaksınız ve sonuç olarak onlar, ya Müslüman olacaklar veya onlarla savaşacaksınız.” şeklindeki değerlendirmeye onlara karışmamak veya onlarla barış anlaşması imzalamak gibi iki seçenek dışında da bazı durumlar olabilir, gerekçesiyle yapılan itiraza söz konusu topluluk genel mânada savaşılacak düşman veya küffar topluluğu değil, “şu niteliklerde olan özel bir topluluktur.” şeklinde cevap veriyor Âlûsî. Doğrusu gerçekte de durum böyle oldu. Onlar teslim oluncaya kadar müminler onlarla savaştılar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu topluluk ister Benû Hanîfe, ister Sakîf ve Hevâzin kabileleri, ister İran veya Bizans olsun fark etmez. Netice itibariyle teslim olmak veya savaşmak seçeneklerinden bir tanesi meydana geldi.⁷⁸³

et-Tibî bu konuda uzun uzun açıklamalar yaptıktan sonra Süyûtî’nin dediği gibi يسلّمون kelimesi هم يسلّمون takdirinde olup تقاتلونهم kelimesine atfedilerek, “*Onlarla savaşsanız da savaşmasanız da teslim olacaklar.*” şeklinde anlamak mümkündür görüşünü savunuyor ve ekliyor. “أو يسلّمون” موضع “أو لا تقاتلونهم” âyette “...*Veya teslim olacaklar/Müslüman olacaklar.*” cümlesi “...*Savaşmasanız da...*” cümlesinin yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla savaşa çağırılma durumu müminler için sadece bir imtihandan ibarettir der.⁷⁸⁴ Tabii Âlûsî, bu görüşe katılmadığını ilave ediyor.

Âyetin Hz. Ebû Bekir'in imametine dayanak olduğu hususu yaygın bir görüştür. İmam Râzî de aynı görüşte olduğunu savunarak şöyle der: Âyetteki “Savaşmaya çağrılacaksınız.” ifadesine göre çağırılan kişi ya Allah Resûlü (s.a.v.) veya dört halife ve onlardan sonra gelenlerdir. Bir önceki âyette تَتَّبِعُونَا “De ki: Siz

⁷⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/265-266.

⁷⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25, 266.

⁷⁸⁴ et-Tibî, *Haşiyet'u-t-Tibî ala'l-Keşşâf*, 14/69.

bizimle asla gelmeyeceksiniz.” ifadesi sebebiyle birincisi yani Peygamber Efendimiz (s.a.v.) olamaz. Hz. Ali'nin (r.a.) de olması mümkün değildir. Çünkü o, Hâricîlerle savaştı. Oysa âyette “*Müslüman olmaları için savaşacaksınız.*” ifadesi var, Hâricîler de Müslüman olduklarına göre Hz. Ali de değil. Dolayısıyla âyet Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin de bir delilidir, der.⁷⁸⁵

Sonuç olarak âyet, Müslümanların ileride çetin bir toplulukla savaşmaya çağrılacaklarından söz ediyor. Bu bilgiyi verirken söz konusu topluluğun Müslüman olacakları/ teslim olacakları veya onlarla savaşılacağı bilgisini de veriyor. Dolayısıyla önceki âyetlerle beraber âyetlere bir bütün olarak baktığımızda bu âyetin yukarıdaki âyetler ve Kâfirun sûresindeki âyetle çelişmediğini, farklı bir konudan bahsettiğini görüyoruz. Zira burada yeni Müslüman olmuş bedevî bir topluluğun Peygamber efendimize verdikleri sözde durmadıkları ve çeşitli bahanelerle peygamber efendimizle beraber savaşa katılmadıklarından söz ediyor. Devamında da ileride şu özelliklere sahip bir toplulukla savaşmaya çağrılacaksınız diye bir bilgi veriyor.

Başka bir ifadeyle Âlûsî'ye göre âyet özetle, Hudeybiye seferine katılmayan bedevîlerin ileride çok güçlü bir toplulukla karşılaşacaklarına dair bir haber veriyor. Bunlarla karşılaştıklarında Müslümanların onlara, “*Ya Müslüman olacaksınız/teslim olacaksınız veya savaşmayı tercih edeceksiniz.*” şeklinde iki seçenekten bir tanesini tercih etmelerini söyleyeceklerinin bilgisini veriyor. Dolayısıyla dinde zorlama olmadığını belirten âyetler ile bu âyet arasında herhangi bir tenâkuz olmadığı açıktır. Zira bu âyette yukarıda açıklandığı gibi özelde bedevîlerin, genelde de Müslümanların ileride karşılaşacakları zorlu bir topluluktan ve ondan sonra gelişecek aşamalardan bahsediliyor.

لکم دینکم ولی دین “Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.”⁷⁸⁶ Âlûsî, bu âyeti önceki âyetlerle beraber değerlendirir. Buna göre üçüncü âyetin birinci âyeti; dördüncü âyetin de ikinci âyeti pekiştirdiğini/tekid ettiğini söyleyerek, sûredeki bütünlüğü açıklamaya çalışarak başlıyor.

Buna göre âyeti şöyle anlayabiliriz. “Şirkten ibaret olan dininiz, ısrarla istemenize rağmen bana ulaşmayacaktır. (Benim sizin dininize girip onu onaylamam

⁷⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/266, 267.

⁷⁸⁶ Kâfirûn, 109/6.

mümkün değildir.) Boşuna ümitlenmeyin, boş hayallerin peşine düşmeyin.” Benim dinim de size ulaşmayacaktır. Çünkü Allah, sizin kötülüğünüzden ve tevhide yanaşmak için koyduğunuz “*Bizim tanrılarımıza kulluk et.*” şartından dolayı kalbinizi mühürledi. Dolayısıyla benim dinimi kabul etmeyeceğiniz anlaşılmış oldu. Âyeti, bu şekilde anladığımız takdirde mensûh değildir.⁷⁸⁷

Veya bu âyet müşrikler ile peygamber efendimiz (s.a.v.) arasında bir mütareke anlaşması bağlamındadır denilebilir. Bu durumda da anlam şöyle olur: “Ben sizi doğru olana ve kurtuluşa ulaştırmak için gönderilmiş bir peygamberim. Eğer size getirdiklerimi kabul etmiyor ve bana tâbi olmamakta diretiyorsanız beni kendi halime bırakın, şirke çağırmaktan vazgeçin, siz de kendi halinizde kalın.” Âyetin anlamını bu şekilde kabul ettiğimiz takdirde bu âyet, müşriklerle savaşmayı emreden âyetler ile nesh edilmiştir.

Âyette geçen “din” kelimesine, yaygın anlamının dışında farklı anlamlar yükleyenler de olmuştur. Bunlardan biri “hesap” anlamıdır. Bu durumda âyetin anlamı şöyle olur: “Sizin hesabınız size benim hesabım da banadır. Ne benim yaptıklarım hesap gününde size bir fayda sağlayacaktır ne de sizin yaptıklarınız bana bir zarar verecektir.” Diğer “karşılık” anlamıdır. Bu durumda âyetin anlamı: “Sizin yaptıklarınızın karşılığı size, benim yaptıklarımın karşılığı da banadır.” olur.

Âyetteki din kelimesi “hesap” veya “karşılık” anlamında kabul edilmesi durumunda âyete, “Biz kendi ilahlarımıza kulluk etmeye devam edersek sen de kendi ilahına kulluk etmeye devam edersen ne olur? gibi bir sorunun cevabı olarak bakmak gerekebilir. Böyle bir soru sorduklarını varsayıyoruz (mukadder bir soru). Âyet de onlara, “*Sizin hesabınız, göreceğiniz karşılık size; benim hesabım, göreceğim karşılık bana olur.*” şeklinde cevap veriyor. Bu şekilde bir soru-cevap olarak kabul edildiği takdirde yine bir nesh söz konusu olmayacaktır.⁷⁸⁸

el-Kalî [Ebû Ali İsmail bin el-Kâsım bin Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî (ö. 356/967)]⁷⁸⁹ *el-Emâlî* adlı eserinde, buradaki din kelimesini sözlük anlamlarından olan

⁷⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/387.

⁷⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 29/388.

⁷⁸⁹ 288 (901) yılında Malazgirt'te doğdu. Dördüncü ceddi Süleyman (Selman), Halife Abdülmelik bin Mervân'ın âzatlısı idi. Kâlî 303'te (915-16) gittiği Musul'da Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin öğrencisi oldu. İki yıl sonra Hasankale/Erzurum halkından bir grupla birlikte Bağdat'a gitti. Halkın onlara gösterdiği

“hâl, durum, vaziyet” anlamı ile değerlendirmiştir. Buna göre cümle, önceki âyetler ile sebep sonuç ilişkisi bağlamında incelenerek, “*O halde, sizin yaptığınız kötü işlerin gerektirdiği ve size layık durumunuz size; benim yaptığım iyi işlerin sonucu ve bana layık durumum da banadır.*” şeklinde tefsir etmeyi tercih etmiş ve âyeti, sûrenin tamamının bir nevi neticesi olduğunu açıklamaya çalışmıştır.⁷⁹⁰

Bakara sûresi 217. âyet ile Tevbe sûresi 5. âyet arasında görülen işkâli Âlûsî şöyle değerlendiriyor.

يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به

“*Sana haram ayda savaşmayı soruyorlar. De ki: “O ayda savaş büyük bir günahdır... ”*”⁷⁹¹ Haram (kutsal) ayı ve o ayda savaşmayı soranların müşrikler mi yoksa Müslümanlar mı olduğu hakkında farklı görüşler mevcuttur. O aylarda savaşın büyük günah olduğu kabul edilerek Peygamber efendimizin -müşriklerin iddiasının aksine- o aylarda savaşmayı helal kabul etmediğine dikkat çekiliyor. Bir kısım sahabenin kutsal aylarda savaşın caiz olduğu yönündeki görüşleri, içtihat hata kabilinden olup bu içtihat sebebiyle onların da mesul tutulamayacağı ifade edilmeye çalışıyor.⁷⁹² Nitekim bir hadisi şerifte de şöyle buyrulur: “*İçtihat edip, hatalı çıkan kişiye de bir sevap vardır.*”⁷⁹³

Devamında müellif, bu âyetin Tevbe 5. âyet ile nesh edildiğini belirtiyor.

“*Haram aylar çıkınca, Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün.*” Daha sonra nesh konusuna değiniyor.⁷⁹⁴

Bu âyette söz konusu nesh, hâs bir hükmün daha genel bir hüküm ile nesh edilmesi kabilindendir. Hanefî mezhebi âlimlerine göre, bu şekilde kabul etmek mümkündür. Şafî mezhebi âlimlerine göre ise tahsis ifade eden hüküm, umûm ifade eden hükümden önce dahi gelse o hükmü tahsis eder.

itibarı görerek Kâlî (Hasankaleli) nisbesini aldı. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Elmalı, “Kâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 09.05.2020).

⁷⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 29/388.

⁷⁹¹ el-Bakara, 2/217.

⁷⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/236.

⁷⁹³ Buhârî, “İ’tisâm”, 13, (No.21); Müslim, “Akdiye”, 30, (No.15).

⁷⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/236-237.

Fahrüddin e-Râzî şöyle diyor: “Bana göre, bu âyet haram aylarda umûmî bir savaş yasağını, haramlığını içermiyor. Çünkü âyette geçen قتال ‘savaş’ kelimesi, nekre olsa bile olumlu bir cümlede geçtiği için umûm ifade ettiğini iddia edemeyiz. Bu durumda da herhangi bir neshten bahsetmenin anlamı yoktur.⁷⁹⁵ Râzî’nin bu görüşüne, âyette geçen söz konusu kelime umûmî bir sıfat ile nitelendiğinden veya “karîne-i makam”dan anlaşılacağı üzere umûm ifade edebileceğinden hareketle itiraz edilmiştir.

Âlûsî bu itirazı şöyle cevaplar: Müslümanlarla savaşmanın haramlığı haram aylarla sınırlı olmadığına göre burada kastedilen müşriklerle savaştır. قتال “savaş” tahsis edildiği için umûm ifade etmez! Sıfatın umûm içerdiğini kabul etsek bile söz konusu kelimenin sıfat aldığını söylemek de doğru olmayacaktır çünkü âyette geçen zarfın, zarf-ı lağv olması mümkündür. Bu zarfın sıfat olmayacağı bilinen bir husustur. Kaldı ki bu “savaş” belli sınırlar dâhilinde (haram aylar) olduğundan bir umûmîyetten bahsetmek mümkün görünmüyor. Umûm ifade eder, diyebileceğimiz sıfatların الوصف المساوي عمومه عموم الجنس umûmîyetinin cins umûmîyeti gibi kapsamlı olması gerekir ki biz bunlara “umûmî sıfat” diyebilelim. Birkaç örnekle ifade etmek gerekirse;

ما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم

“Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi ümmetlerdir (topluluklardır)...”⁷⁹⁶ âyette görüleceği üzere “İki kanadıyla uçan kuş...” denilerek bu sıfat ile tüm cins (kuş türlerinin tamamı) kapsam altına alınmıştır.

ولا ترى الضب بها ينجر “O ıssız çölde inine girmeye çalışan kelerle de karşılaşmazsın.” bu şiirde de görülebileceği gibi “inine girmeye çalışan keler” diyerek cins yani keler türlerinin tamamını içine alan umûm ifade edilmiştir. Böyle bir durumda umûm ifade eden bir sıfattan bahsetmek mümkün olur. İlâveten “aslolan sorunun cevaba uygun olmasıdır.” kaidesine göre burada savaş kelimesinin â’m değil, hâs olduğu anlaşılıyor. “Müşriklerle genel mânadaki bir savaştan söz ediliyor.” görüşüne de katılmıyoruz çünkü âyette özel bir savaştan bahsediliyor. Farz edelim ki soru kısmında geçen "savaş" umûm ifade etsin yine cevapta geçen “savaş” kelimesinin husus ifade edeceği muhakkaktır.

⁷⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3 (4) /34.

⁷⁹⁶ el-En’âm, 6/38.

Rağıb el-İsfahanî'nin de dediği gibi nekre bir kelime ikinci defa tekrar edilince marifeye dönüşür. Dolayısıyla ikinci defa tekrar edilen “savaş” kelimesi ma'rife olup genel mânadaki savaş değil, özel bir savaştır.

Örneğin: سَأَلْتَنِي عَنْ رَجُلٍ وَالرَّجُلُ كَذَا وَكَذَا “*Bana bir adamı sormuştun, o adam şöyle şöyledir.*” şeklinde bir cümle kurduğumuzda “adam” kelimelerinin ikisi de şeklen nekre olmalarına rağmen ikincisi tekrardan dolayı marife olmuş ve âyette ikinci “savaş” kelimesinin nekre kullanılması sebebiyle bu kelime ile kastedilen savaşların bütün savaşlar olmadığı bilakis hususi bir savaş olduğu anlaşılmalıdır. Nitekim Peygamber efendimizin Mekke ehli ile yaptığı savaşın hükmü böyle olmamıştır. Efendimiz harem yasaklarından bahsederken “*Bana sadece günün bir kısmı miktarınca (orada savaşmak) helal kılındı.*”⁷⁹⁷ buyurmuşlardır. Müslümanlar ile mutlak surette savaşılmayacağını söylemek de açık delillerden ötürü doğru bir tespit olmayacaktır. Çünkü âsîlerle savaşmak -Müslüman olmalarına rağmen- caizdir. Bununla birlikte âyet has bir durumu ifade ettiği için neshe başvurmak gerekmiyor.

Buna karşın âyette nesh olabileceğini, İbn Abbâs (r.a.) ve Süfyan es-Sevrî'nin bu yönde görüş bildirdiklerini, hatta Süfyan es-Sevrî'ye bu âyet sorulduğunda “*Mensûh bir âyettir, haram aylarda savaşmakta bir haramlık söz konusu değildir.*” dediği nakledilir.

Â'ta'nın ise bu konuda Süfyan'a katılmadığı, haram aylar sorulduğunda Allah'a yemin edip haram aylarda veya harem bölgesinde savaşmanın sadece nefsi müdafaa kabilinden kabul edilebileceğini, haram aylar ve harem bölgesinde savaşın Allah tarafından kıyamete kadar haram kılındığını söylemiştir.⁷⁹⁸

3. Tağût Kavramının İstismarı ve Tekfir

Bu konuyla alakalı âyetlere geçmeden önce “tağût” kavramının Kur'ân'ın indiği dönemde yaşayan cahiliye Arapları tarafından kullanıldığını belirtelim. İbn İshak'ın naklettiğine göre cahiliye dönemi Arapları, Kâbe ile birlikte “tağûtları” da

⁷⁹⁷ Buhârî, “Cezau's-sayd”, 28, (No.1834); Müslim, “Hâc”, 15, (No.445).

⁷⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/237, 238.

mâbed olarak kullanıyorlardı. Araplar, Kâbe'nin İbrahim Peygamber (a.s.) tarafından inşa edildiğini bildikleri için Kâbe'yi daha üstün tutmakla beraber tağût diye isimlendirdikleri ve etrafında tavaf yaptıkları, kurban kestikleri kutsal evler (mabed) inşa etmişlerdi.⁷⁹⁹ Dolayısıyla Kur'ân'da geçen tâğût kavramı, muhatapları olan kitle tarafından bilindiği, yanlış inançlarının tezahür ettiği tapınaklarının bir ismi olduğu anlaşıyor. Taberî de benzer bir görüş aktararak şöyle der: "Araplar, cahiliye döneminde taptıkları putlarını kutsama faaliyetlerine tâğût diyorlardı."⁸⁰⁰ "Tâğût"un geçtiği bazı ayetlere bakalım.

“فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى...”

...Kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa sapasağlam bir kulpa yapışmıştır...”

الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات...

“Allah, iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velileri ise tâğüttür. (O da) onları aydınlıktan karanlıklara (sürükleyip) çıkarır...”⁸⁰¹

Âlûsî, âyetlerde geçen “tağût” tabirinin ne anlama geldiği konusunda birçok farklı görüşü aktararak başlıyor. Hz. Ömer (r.a.), Hz. Hüseyin (r.a.) gibi sahabeler ve Katâde, Mücahid gibi tâbiîn müfessirlere göre tağût şeytandır.⁸⁰² İbn Cubeyr ve İkrime'ye göre kâhinler, Ebû'l-A'liye'ye göre sihirbazlar, Buhârîde geçen hadise göre putlar,⁸⁰³ İbnü'l-Mülakkın ise Allah dışında tapılan her mabud, tağüttür der.⁸⁰⁴

Bu kavramı, yukarıda zikredilen anlamların hepsini kapsayacak şekilde tuğyana götüren, doğru yoldan saptıran her şey ve kişi olarak tanımlamak mümkündür diyor Âlûsî. Bir cümle içerisinde ilk verdiğimiz “şeytan, kâhin” gibi özel anlamlarda kullanılması ise temsilî kullanım olabilir. Allah'a iman sırasında kalbin başka inançlardan boş olması gerektiğine dikkat çekmek için âyette önce tâğûtun

⁷⁹⁹ Muhammed b. İshâk b. Yesâr İbn İshâk, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî) (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 63, 64.

⁸⁰⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 7/141.

⁸⁰¹ el-Bakara, 2/256, 257.

⁸⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/404.

⁸⁰³ Ebû Hureyre,'den rivâyete göre Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Devs kabîlesinin kadınlarının kışları, Zü'lHalasa putun etrafında titremedikçe kıyamet kopmaz. Zü'lHalasa, Devslilerin câhiliye devrinde tapındıkları Tâğiye'dir (puttur).” Bkz. Buhârî, “fiten”, 92, (No.7116).

⁸⁰⁴ İbnü'l-Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i ş-şahîh*, 7/193,194.

reddedilmesi, daha sonra Allah’a iman emredilmiştir. Veyahut bir önceki âyette geçen *قد تبين الرشد من الغي* “Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.” “ğayy” kavramı ile araya herhangi bir şey girmeden, ikisini (tâğût ve el-ğayy) beraber zikretmek istemiştir.

Tâğût kelimesi “ceberut, melekût” kelimeleri gibi mübalağa siygasıdır. Kelimenin dil bilimsel olarak hangi başlık altında değerlendirileceği konusunda ise görüş ayrılığı vardır. el-Fârisî gibi bu kelimenin masdar olduğu görüşünü savunanlar, müfred ve müzekker şeklinde kullanımı buna delildir, der. Sîbeveyhi gibi ism-i cins olduğu görüşünde olanlara göre ise kelime müfred ism-i cins olmasından ötürü kullanım şekli devamlı müfred müzekker olur. Müberred ise kelimenin cemi’ olduğu görüşünü benimsemiştir. Zümer sûresinde

والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها

“Tâğût'a kulluk etmekten kaçınıp, Allah'a yönelenlere müjde vardır”⁸⁰⁵ olduğu gibi tâğût kelimesi bazen müennes olarak kullanılabilir.

Müellif, daha sonra tâğût kelimesini filolojik açıdan değerlendiriyor. “Tâğût” kelimesi “tağâ - yatğa” veya “tağâ - yatğû” aslından türemiş olan ve “azmak, sınırı aşmak” anlamlarına gelen tuğyan veya tuğvan masdarından türemiş bir isimdir. “yatğâ”dan türemiş olması durumunda ilk masdar olarak karşımıza “tuğyan” çıkmakta, aslı ise “tağyût” olur. “yatğû”dan muştak olması durumunda ise masdarı “tuğvan” olup aslı “tağvût” olur. Her iki durumda da lam-u’l fiil takdim, ayn-u’l fiil ta’hir edilmiş daha sonra illet harfi harekeli, önceki harf de üstün olduğundan elif harfine kalb edilmiştir. Böylece önceden فَعْلُوت “fa’lût” olan vezin فُلْعُوتُ “fal’ût”a dönüşmüş olup “tuğyana batmış, aşırı azgın, mütecaviz” anlamında, ortaya “tâğût” kelimesi çıkmıştır.⁸⁰⁶

ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت...

“Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Tâğût'a inanmamaları kendilerine emrolunduğu halde, Tâğût'un önünde

⁸⁰⁵ ez-Zümer, 39/17.

⁸⁰⁶ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 3/405.

muhakeme olmak istiyorlar...”⁸⁰⁷ Âlûsî, burada tâğût kavramını, âyetin nüzûl sebebine değinerek açıklamaya çalışıyor. Bu âyet için rivâyet edilen birkaç nüzûl sebebinin görelim:

İbn Abbas’tan rivâyetle: Münafıklardan Bîşr ile bir Yahudi bir meselede anlaşmazlık yaşamışlardı. Yahudi olayı peygamber efendimize (s.a.v.) taşımayı önerse de münafık kabul etmeyip Ka’b bin Eşref’e başvurmak istemişti. Peygamber efendimize (s.a.v.) başvurdıklarında ise Efendimiz olayı Yahudi lehine hükme bağlamış ama münafık buna razı olmayıp “Gel, Ömer bin Hattab’a da başvuralım.” demişti. Yahudi Hz. Ömer’e “Resûlüllah bizim davamıza bir hüküm verdi, bu arkadaş ise bu hükme razı olmadı.” deyince Hz. Ömer münafık adama “Öyle mi oldu gerçekten?” diye sorup “evet” cevabını alınca “Ben içeriden çıkana kadar bir yere ayrılmayın” dedi. İçeri giren Hz. Ömer, kılıcını kuşanıp münafığın boynunu vurup “Allah ve Resûlünün hükmüne razı olmayanın hükmünü bu şekilde veririm!” demiş ve bu âyet inmiştir. Bazı rivâyetlerde buna ilaveten, “Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) “Ömer, hak ile batılı birbirinden ayırdı.” dedi ve Peygamber efendimiz de onu “hak ile batılı ayıran” anlamında Faruk olarak adlandırdı.”⁸⁰⁸

Bu rivâyete göre tâğût buradaki Ka’b bin Eşref olmakta, bu durumda ya “tuğyana batmış” anlamında bir niteleme veya Hz. Ömer’in Faruk lakabı gibi ona da bu lakap (tâğût) takılmıştır. Bu kavramı lakap olarak kabul etmemiz durumunda batıla hükmeden herkesi kapsayacaktır. Bu kavramın şeytan anlamına gelmesi de mümkündür. O halde burada Ka’b bin Eşref’in tâğût diye isimlendirilmesi hakiki manada olmayıp edebî sanatlardan Mecâz-ı Mürsel’dir.”⁸⁰⁹

Başka bir rivâyete göre nüzul sebebi şöyledir: “Ebû Bürde el-Eslemî,⁸¹⁰ Yahudilerin aralarındaki mesleleri hükme bağlaması için başvurdıkları bir kâhin idi. Kendisine iki Müslüman’ın başvurması üzerine bu âyet nâzil oldu.”⁸¹¹

⁸⁰⁷ en-Nisâ, 4/60.

⁸⁰⁸ Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 162.

⁸⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 6/109.

⁸¹⁰ Diğer bazı tefsirlerde olduğu gibi Rûhu’l-Me’ânî’de de Ebu Berze Eslemî şeklinde matbaa hatası var. Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 6/110,111; Ebu Berze el-Eslemî ilk Müslümanlardan değerli bir sahabe olup kehanetle hiç uğraşmamış. Eşlem kabilesine mensub olup kâhin olan ise “Ebu Bürde el-Kâhin” dir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 5/103.

⁸¹¹ Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, 161; Makdisî, *el-Ehâdisü’l-Muhtâre*, 12/115.

İbn Cerîr, bu âyetin nüzûl sebebi için es-Süddî'nin Kurayza ve Nadîr Yahudilerinden Müslüman olan bir kısım ile bazı münafıklar arasında cinâyete bağlı bir husumeti, muhakeme için ebû Bürde'ye başvurmaları ile alakalı rivâyeti de nüzûl sebebi olarak aktarıyor.⁸¹²

قُيُودٌ وَقد أَمَرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ cümlesi يريدون kelimesinin zamirinin hali olurken az önce münafıkların Tevrat'a inandıkları iddiasında olduğu gibi âyetteki taaccubu pekiştirmektedir. Yine bu cümlede bulunan mecrûr zamirin “tâğût” kelimesine döndüğü -Tâğût'un şeytan olduğunu kabul ettiğimiz takdirde- açıktır, tâğût'un şeytan değil de başka bir şey olarak kabul edildiği durumlarda ise bu zamir zatî olarak değil sıfatlar bağlamında yine tâğût'a dönecektir. Şu hâlde âyetin anlamı “*tuğyana batmış o kişiye veya şeytan benzeri o kişiye...*” olur. Zamirin يتحاكموا kelimesinden anlaşılan tehaküm kelimesine döndüğü iddia edilse de bu isabetli bir görüş olarak görülmemektedir, diyor Âlûsî.⁸¹³

وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا cümlesi de bir önceki hal cümlesine atıf olup taaccüp anlamı bu cümlede de devam etmektedir. Bu cümlede, zamir yerine şeytan kelimesi zahir olarak kullanılmasının bir ihtimali de şu olabilir: “Onlar, kendilerini saptıracağı halde, aralarında hüküm vermesi için şeytana başvurmak istiyorlar. Oysa sen onları hidâyete yönlendirdiğin halde muhakeme için sana müracaat etmiyorlar.” diyerek taaccüp edilmesi gereken bir durum olduğuna dikkat çekiyor.”⁸¹⁴

Özetle Âlûsî, klasik dönem müfessirleri gibi “tâğût” kelimesini filolojik olarak tahlil edip farklı manalarını tespit ettikten sonra Allah'a karşı haddini aşan her azgın kişi, Allah dışında ibadet edilen şeytan, put, kâhin, sihirbaz vb. mabûd sayılan her şeyi kapsadığını, canlı varlıklar için kullanılabileceği gibi cansız varlıklar için de kullanıldığını ifade etmeye çalışmıştır.

⁸¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 7/192.

⁸¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 6/110,111.

⁸¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 6/111.

VI. ÂHİRETLE İLGİLİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL

1. Cennet ve Cehennemin Ebedîliği

Allah'tan başka her şey fanidir yok olacaktır!

Allah Teâlâ, Kasas Sûresi 82 âyet ile Rahman Sûresi 26-27 âyetlerde, Allah'tan başka her şeyin fani olduğunu, sadece Allah'ın bâki kalacağını (ebedî olduğunu) beyan buyuruyor. Bu âyetlerden ebedîliğin sadece Allah'a izafe edilebileceği, Allah'tan başka her şeyin fani ve yok olacağı anlaşıyor. Fakat Bakara sûresi 25'inci ve benzer âyetlerde ise cennet ve cehennemin de ebedî olmaları hususuyla karşılaşıyoruz. Bu âyetlere göre cennete girenler orada ebedî kalacaktır. Dolayısıyla karşımıza, “taaddüd-i küdema” yani kadimlerin birden fazla olması problemine benzer bir problem çıkar. Cennet ve cehennemin ebedî olmaları ile sadece Allah'a ait olan ebedilik sıfatının birden fazla olması gibi bir vehme kapılıyoruz. Binaenaleyh Kur'ân'ın ulûhiyet anlayışına ters bir durum söz konusu mudur? Sorusuna cevap aramak gerekir kanaatindeyiz.

Ayrıca Cennet ve Cehennemi anlatan âyetler arasında da bir çelişki vehmine sebep olan hususlarla karşılaşabiliyoruz. Mesela yukarıda Bakara sûresi 25'inci ve ona benzer âyetlerde onların ebedî olmaları ifade edilirken, Hûd Sûresi 107. âyette ise cennet ve cehennemin ebedî olmayabilecekleri anlaşıyor.

...ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون

“... Onlar için orada(cennnette) tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır.”⁸¹⁵

Cennet ve içindeki nimetlerin ebedîliğini anlatan âyetin ilgili kısmının tefsirinde Âlûsî, şöyle diyor: “Allah, nimetin tadını almaya engel olan, kalpte derin bir acı bırakan geçicilik vasfının, cennet nimetleri için söz konusu olmadığını, oradaki nimetlerin ebedî olduğunu anlatıyor.”

⁸¹⁵ el-Bakara, 2/25.

Şairin dediği gibi;

أشدَّ الغمَّ عندي في سرورٍ

تَبَيَّنَ عنه صاحبه انتقالا

“Bana göre en şiddetli hüznün, içinde bulunulan sevincin geçici olmasıdır” nimetin geçici olması onu nimet olmaktan çıkarır. Zira kişi o mutlu ve huzurlu zamanın son bulacağını düşündüğünde ondan haz alamaz. Mu’tezileye göre bekâ, hiç kesintiye uğramadan ebedî olan demektir. Ehl-i sünnete göre ise kesintiye uğrasın veya uğramasın uzun süre devam edendir. Burada olduğu gibi bazen “çok uzun süreyi” ifade etmek için خالدون “ebediyyen kalmak” kelimesi kullanılır.⁸¹⁶

Cehmiye ise Allah Teâlâ kendisini el-Evvel ve el-Ahir diye nitelendirmiştir. Evvel olması ondan önce hiçbir şeyin olmaması; el Ahir olması ise ondan sonra hiçbir şeyin olmaması demektir. Dolayısıyla her şey gibi cennet-cehennem ve her ikisinin içindekiler de fanidir. Cehmiye’ye göre cennet ve onun ehli, ebedî olurlarsa o zaman hiçbir benzeri olmayan Allah'a birileri benzemiş olurdu ki bu da muhaldır. Şunu da ilave ediyorlar: “Allah, (c.c.) cennet ehlinin aldıkları nefesin sayısını bildiğine göre bunların sonlu olmaları gerekir. Değilse Allah'ın ilmi sınırlı olmuş olur ki bu da imkânsızdır.”⁸¹⁷

Âlûsî şöyle devam eder: “Ehl-i sünnet hem ebedîliliğe delâlet eden naslar hem de aklî delillerimiz var. Çünkü cennet selam ve mutluluk yurdudur, hüznün ve korku yeri değil. Bilindiği gibi kişi, bitme ihtimali olan bir nimetin tadını alamaz. Öyle ki ‘Yokluk geçici olan nimetten daha iyidir.’ derler. Cehennem ile ilgili durum da aynıdır, o da ebedîdir çünkü Allah'ı inkâr etmek tam bir suçtur. O halde cezasının da noksan değil tam bir ceza olması gerekir.”

el-Evvel ve el-Ahir sıfatlarının manası, Allah Teâlâ'nın başlangıcı olmadığı gibi bir sonu da yoktur. Bu, ‘Başkasına nazaran böyledir veya değildir.’ demeksizin zatı ile ilgilidir. فهو الواجب القدم المستحيل العدم “Allah Teâlâ'nın kadîm bir varlık olması zorunludur. Hakkında yokluğun düşünülmesi imkansızdır. Mahlûkat ise öyle

⁸¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/56, 57.

⁸¹⁷ Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî *İthafu zevi'l-elbab*, thk. Hazım Hanfer-Ali b. Hasen el-Halebî, nşr. (Menşurâtu Muntedeyati Külli's-selefiyyin, b.y. 1433/2012), 1/78.

değildir.⁸¹⁸ Dolayısıyla Allah'a bir benzerliğin isnad edilmesi mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın ilmi sınırsız olduğuna göre sınırsız şeyleri de bilir. Dolayısıyla cennet ehlinin nefesleri sayısız olsa bile Allah sayısızlığı veya sınırsızlığı bilir.”

Cehmiyye'nin dışında cennet ve cehennemliklerin ebedî olamayacaklarını iddia eden başkaları da şöyle derler: “İnsanların bedeni, nitelik bakımından birbirine zıt olan parçalardan oluşur. Bunlar doğal olarak bedeni çürümeye ve yok olmaya götürür. Dolayısıyla “Nasıl ebedilik mümkün olabilir?” diye itiraz ederler. Âlûsî bunların cahilce okumalar olduğunu şöyle ifade eder: “Bu kişiler, âhiret âlemini şimdiki âleme kıyaslıyorlar, çok garip! Mükemmel olan âhiret âlemini, her an fesada ve yokluğa mahkûm olabilecek, geçici bir varlıkla nasıl kıyaslarlar! Şunu da ilave etmek gerekir ki Allah (c.c.) yok olabilecek bir özellikte yarattığı bedenleri, daha sonra hiç çürümeyecek, yok olmayacak, ebedî kalabilecek bir özellikte yaratmaya kadirdir.”⁸¹⁹

خالدین فیہا لا یخفف عنهم العذاب ولا هم یظنّون

“Onlar ebedî olarak lânet içinde kalırlar. Artık ne kendilerinden azap hafifletilir ne de yüzlerine bakılır.”⁸²⁰ Cennetin ebediliğine itiraz edildiği gibi aynı gerekçeyle cehennemin de ebediliğine itiraz ediliyor. Âlûsî, yukarıda geçen âyette cennetin ve cennetliklerin ebedî olduklarını anlattığı, orada “Cehennemin ve cehennemliklerin durumu da aynıdır.” dediği için burada ayrıca خالدین kelimesi üzerinde durma ihtiyacı duymamıştır diye düşünüyoruz. Hûd sûresi 107. âyette de benzer biçimde cennet ve cehennemliklerin ebediliğinden söz ediyor.⁸²¹

Âlûsî: "gökler ve yer durdukça" deyiminin Arapçada "yıldız ışıdıkkça", "gece gündüz karşılıklı sürüp gittikçe", "denizde su oldukça" gibi deyimler, kinâyeli olarak ebedîyet ifade ederler. Araplar, bu ve buna benzer deyimleri, kinâyeli olarak sonsuzluğu ifade etmek için kullanırlar. Mesela “yıldız ışıdıkkça”, “fecir doğdukça”, “gece gündüz karşılıklı sürüp gittikçe”, “denizde su durdukça”, “güvercin öttükçe” falan işi yapmam, derler. Bu kullanım edebî olarak “ebedîyen yapmam.” sözünün

⁸¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/57.

⁸¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/58.

⁸²⁰ el-Bakara, 2/162.

⁸²¹ Hûd, 11/107.

kinâyeli olarak anlatımıdır. Onların cennette kalmaları yerküre ve semavatın ömrü ile sınırlı olmayıp, âyetle anlatılmak istenen böyle bir şey değildir. Zira cennetin ve cehennemin ebedîliğine delâlet eden naslar, bu konuda kesindir der.

Âyeti, zâhirîne göre değerlendirip “durdukça” kaydı ile kayıtlı olduğunu söyleyen Taberî ise âyetle geçen semavat ve yerküre, âhiretteki yer ve gökyüzüdür ve ikisinin de ebedî olduğunu iddia eder.⁸²²

Zemahşerî de aynı görüşte olduğunu ifade ederek, “O gün yer başka bir yerle, gökler de başka göklerle değiştirilir...”⁸²³ ile “...ve cennette istediğimiz yerde oturmak üzere bizi bu ebedîyet yurduna vâris kılan Allah’a hamdolsun!”⁸²⁴ âyetleri ile istidlal eder.⁸²⁵ Ayrıca âhiret ehlinin de kendilerini taşıyacak olan, üzerinde oturacakları yere ve onları gölgeleyen bir semaya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla âyetle geçen “yer ve gök durdukça” kavramları, bir nevi benzetme sanatı kullanılarak, âhirette olan yer ve gökyüzüdür. Onlar da ebedî olduğuna göre onların devamlılığına bağlı olarak cennet ve cehenneme girenlerin ebedî olacakları anlaşılmış oluyor.⁸²⁶

Kadı Beyzâvî bu görüşe katılmadığını ifade ederek şöyle der: Âyetle geçen yer ve gök kavramlarını, âhiretteki yer ve gök olarak anlamaya çalışmak doğru olmaz! Çünkü bu, çoğu insanın varlığını ve sürekliliğini bilmediği bir şeye benzetme olur. Bilenler ise sevap ve cezanın ebedîliğine delâlet eden (vahiyden) dolayı bilir. Dolayısıyla böyle bir benzetmenin bir faydası olmaz.

et-Tîbî, Kadı Beyzâvî’ye katılmadığını ve burada bilinmeyen bir teşbihten söz edildiği iddiasının doğru olmadığını söyler. Zira Zemahşerî’nin yaptığı açıklamaya göre bilinmeyen bir şey (âhiretteki yer ve gök) bilinen bir şeye (dünya hayatında olan yer ve gök) benzetilmiş oluyor. Dolayısıyla et-Tîbî’ye göre âyetle, âhiretteki yer ve gök kastedilmiş ve cehennemliklerin ebedîlikleri böylece ifade edilmiş olabilir.⁸²⁷

Âlûsî, âyetle âhiretteki yer ve gök kavramının kastedilmiş olabileceği hususunda bir tartışma yapmak yersizdir, diyerek Zemahşerî’ye hak verir. Zaten İbn

⁸²² Taberî, *Câmiu’l-Beyân an*, 12/577

⁸²³ İbrahim, 14/48.

⁸²⁴ ez-Zümer, 39/74.

⁸²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/430.

⁸²⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/112.

⁸²⁷ et-Tîbî, *Fütûhu’l-ğayb fi*, 8/200.

Abbas, el-Hasan, ve es-Süddî'nin bu konuda rivâyetleri de var. İnsaflı bir şekilde bakan kişi, burada bir teşbih sanatının olduğunu, benzetme yönünün müşebbehünbih'de, (benzetilen) müşebbeh'tekinden (benzeyen) daha kuvvetli ve daha net olduğunu görür. Ayrıca bütün teşbihlerde benzetme yönünün müşebbehünbih'te daha belirgin olma şartı yoktur (Bazı teşbihlerde öyle bir şart var). Meânî ilmiyle iştigal edenler bunu bilirler der.

Âlûsî, âyetteki “yer ve gök” ifadesinden doğru anlaşılanın bizim bildiğimiz dünyadaki yerküre ve gökyüzü olduğunu söyleyip Arapların kendi aralarındaki diyaloglarda uzun bir süreyi veya ebedîliği ifade ettiği gibi bunu da o şekilde değerlendirmektedir. Bu tarz kinâyeli kullanımlar Arap kelâmında sayılamayacak kadar çoktur.

ed-Dürer isimli eserde âyeti, “*yer ve gök devam ettiği sürece...*” diye değerlendirilip onlar inkıtaya uğradıktan sonra Allah (c.c.) cennetlik veya cehennemliklerin (âhiret ehlini) ömürlerini uzatıp onları ebedî kılar. Buna göre âyet, âyeti أَحْقَابَا لَابَثِينَ “*çağlar boyunca içinde kalacaklardır.*”⁸²⁸ gibi değerlendirilecektir.⁸²⁹

Müellif daha sonra sözü işkâle konu olan ve âhiret hayatının ebedîliğini ifade eden diğer âyetlerle zâhiren bir tenâkuz gibi anlaşılabilen إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ “*Ancak Rabbinin dilemesi başka.*” âyetinin ilgili kısmına getiriyor. Âyette istisna edilen günahkâr müminlerdir. Yani ebedî olarak cehennemde kalmayacak olan kişiler, tevhid ehli olup fasık olan kişilerdir. Yani günahkâr müminler cehennemde ebedî kalmayacaklar. Bununla birlikte daha önce belli bir süre cehennemde kalıp ondan sonra cennete girdikleri için cennette de ebedî kalmamış olurlar. O halde âyette istisnaya konu edilen âhiret hayatının ebedîliği değil, âhiret hayatında cennete giren ve cennete girmeden evvel de cehenneme giren günahkâr müminlerle ilgilidir. Âlûsî, istisnayı bu şekilde değerlendirmenin caiz olduğunu söyleyerek şöyle der: Çünkü bu âyetten sonra bu sefer cennetliklerin ebedîliğini anlatan âyette de istisna söz konusudur.

⁸²⁸ Nebe' sûresi 23.

⁸²⁹ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ (Gurerü'l-fevâ'id ve dürerü'l-kalâid)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1954/1373), 2/91; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 12/113.

وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير
مجنود

“Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedî kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi (müstesna) başka.”⁸³⁰ Dolayısıyla her iki âyeti beraber değerlendirip, إلا ما شاء ربك istisnayı da o şekilde ele alıyor. Çünkü günahkâr müminler cennete girmeden önce cehenneme girmişlerdi, cehennemden çıktıkları için orada ebedî kalmamış oldular. Daha sonra cennete girdiler fakat cennette bulunmaları da önceden bir cehennem geçmişleri olduğu için cennetteki varlıkları da ebedî olmamış olur. Bu kişilerin cehennemdeki varlıkları, sonrası bakımından kesintiye uğramış; cennetteki varlıkları ise öncesi bakımından bir kesintiye uğramıştır. Buna göre istisna doğrudur der.⁸³¹

Bir örnek anlatıyor; مكثت يوم الخميس في البستان إلا ثلاث ساعات ‘Üç saati hariç, perşembe gününü bahçede geçirdim.’ Sözü söyleyen kişi, istisna ettiği yani ‘hariç’ dediği o üç saatlik zaman dilimi, günün evvelinde olabileceği gibi günün sonunda da olabilir. Bu kişiler, günahları sebebiyle cehenneme girdikleri için ‘şaki’ bedbaht oldukları gibi; imanlarından dolayı cennete girmeleri sebebiyle de ‘said’ mutludurlar. Bir önceki âyette, kıyamet gününde insanların ikiye ayrılacağını ifade eden âyetteki taksimin, bu değerlendirmemize aykırı düşeceği görüşüne katılmıyoruz. Çünkü 105. âyet, ‘O gün geldiği zaman Allah’ın izni olmadan hiçbir kimse konuşamaz. Onlardan mutsuz (cehennemlik) olanlar da vardır, mutlu (cennetlik) olanlar da.’ iki ayrı grup insanı ifade edebileceği gibi; zamanla (imanı veya işlediği günah sebebiyle) nitelikleri değişen aynı grup insanı da ifade edebilir. Çünkü âyette, السعادة والشقاوة ‘mutluluk ve bedbahtlık’ diye iki vasf geçiyor. Bunlar, iki ayrı insanın sıfatı olabileceği gibi farklı zaman ve şartlarda aynı insanın iki ayrı sıfatı da olabilir.

Bu sebeple onu takip eden 107. ve 108. âyetlerde cennet ve cehennemliklerin ebedîliği anlatılırken, ‘Rabbinin dilediği kişiler hariç.’ şeklindeki istisna, âhiret hayatının ebedîliğini anlatan hükmü sınırlandıran değil; yukarıda saydığımız gerekçelerle cennet ve cehennem ehli olan bir kısım insanlarla ilgilidir.”

⁸³⁰ Hud 108.

⁸³¹ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 12/114.

Zemahşerî, her iki âyette istisnânın cennet ve cehennemi anlatan zamirlerle ilgili olduğunu söylüyor. Yani “müstesna minhu” söz konusu zamirlerdir. Ona göre âyetin ilgili kısmının mânası şu şekilde olur. *إلا أن الحكم الخلود في عذاب النار*. “...Ancak cehennem azabında ebedî kalma hükmü müstesna...” Cehennemlikler cehennemde zemherir gibi farklı azaplarara dūçâr olacakları için ebedî olmayan cehennem değil bilakis cehennemdeki azabın kendisidir. Keza cennetlikleri anlatan âyeti de benzer bir şekilde değerlendiriyor. *الخلود في نعيم الجنة*. “...Ancak cennetliklerin nimetler içerisinde ebedî kalmaları müstesna...” cennetlikler cenabı Allah’ın rızasını kazanmak, O’na yakın olmak ve hakikatini bilmediğimiz daha nice nimetlere intikal ettikleri için cennet nimetinin ebedî olmadığı şeklinde anlıyor. Âlûsî, Zemâhşerî’yi mutezilî görüşleri sebebiyle böyle büyük bir yanlış okuma yapmış diye çok sert bir şekilde eleştirir ve et-Tîbî’nin de benzer ifadelerle Zemâhşerî’yi uzun uzun eleştirdiğini ilave eder.⁸³²

et-Tîbî şunu da ilave ediyor: “Zemahşerî’nin, cehennemliklerin cehennem ateşinden, zemherir soğuşuna intikal etmeleri açısından okuması doğru olabilir. Fakat cennetliklerle ilgili böyle bir şey söylemek mümkün değildir. Çünkü cennetteki kişi Allah’ın rızasını kazandığı için bu, onun nimetini değiştirmez sadece artırır.”⁸³³

İbn A’tiyye, *el-Bahr* adlı eserinde şöyle der: Âyetteki “Rabb’inin dilediği hariç” ifadesi bir istisna değildir. Şeriatın yani dinin her konuşmada tavsiye ettiği “inşallah”, “eğer Allah dilerse” gibi tavsiye ettiği sözledendir. Dolayısıyla âyet, *لَتَدْخُلَنَّ* “...*İnşallah (Allah dilerse) mescid-i haram’a güvenli bir şekilde gireceksiniz.*” âyeti kabilindendir.” Burada istisnayı şart mânasında görüp *إن شاء ربك* “*Rabbin dilerse.*” şeklinde değerlendiriyor. Bu görüşü Beyzâvî tefsirine yazdığı haşiyede Mirza Can eş-Şirâzî de savunuyor.

Âlûsî, İbn Mirdeveyh ve Suyûtî’nin de benzer görüşlerini aktardıktan sonra şöyle der: “Burada ince bir mesaj var, o da şudur: Allah kullarını her şeyi Allah’ın dilemesine havale etmek istiyor. Zira o dilediğini yapan ve dilediği şekilde hüküm verendir.”⁸³⁴

⁸³² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/115.

⁸³³ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/116.

⁸³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/118,119.

ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون

“...O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O’nundur ve kesinlikle O’na döndürüleceksiniz.”⁸³⁵

Âlûsî, Allah'a beşerî sıfatların izafe edilemeyeceğini “vech” kelimesinin zat mânasında olduğunu, âyeti “Allah'ın zatından başka her şeyin yok olacağını” şeklinde anlamak gerektiğini ifade ettikten sonra bu konuyla ilgili farklı ekollerin görüşünü de aktarır. Daha sonra Allah'tan başka her şeyin yok olacağı bu durumda, âhiret hayatının ebediliği konusunda zihnimize takılan sorulara cevap bulmaya çalışıyor.

Bazı müfessirlerin görüşünü aktararak, Allah'tan başka her şey yok olacaktır. Buna arş, kürsi, gökyüzü, yerküre, cennet ve cehennem dâhildir. Dedikten sonra devamında şöyle diyor: birçok kişi: “كل شيء هالك” âyetindeki ‘helak’ bir şeyin parçalara ayrılması veya başka bir şekilde kendisinden istifade edilemeyeceği bir hale dönüşmesidir. Dolayısıyla âyetin mânası ‘Allah Teâlâ’nın zatı hariç, her şey helak olup kendisinden istifade edilemeyeceği bir duruma gelecektir.’ Âyette geçen şey kelimesi mutlak varlık mânasındadır. Böylece âyetin zâhirî mânasından anlaşılan arş, cennet, cehennem ve bunların tamamı helak olacaktır.” demiştir. Fakat yukarıda zikredilen delillere bakıldığında cennet ve cehennemin helak olmamaları gerektiği anlaşıyor diyerek bu görüşe itiraz ediyor.⁸³⁶

Son olarak Âlûsî, cennet ve cehennemin ebedi olduğunu maddeler halinde açıklamaya gayret ediyor.

a- Âyette geçen “her şey”, “Zeyd hariç herkes geldi.” sözünde olduğu gibi kesretten kinâyedir. Dahhâk’ın “Her şey helak olacaktır. Allah, arş, cennet ve cehennem müstesna” şeklindeki görüşü ile istidlal eder.⁸³⁷

b. Âyette geçen “helak” ifadesi ölmek mânasındadır. Dünya hayatındaki canlı varlıklarla ilgilidir. (Dolayısıyla âyetten, cennet ve cehennem gibi âhiret unsurlarının

⁸³⁵ el-Kasas, 28/88.

⁸³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/294.

⁸³⁷ Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Ġarâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l- Kible, ts.), 2/876.

da fâni olacağı anlamı çıkmaz.) İbn Abbas'ın (r.a.) bu âyeti “*Allah'ın zatı hariç her canlı ölecektir*”⁸³⁸ şeklinde tefsir etmesi bu görüşü destekler.⁸³⁹

İbn Mirdeveyh şöyle der: كل نفس ذائقة الموت “*Her canlı mutlaka ölümü tadacaktır.*”⁸⁴⁰ âyeti nâzil olunca Hz. Peygambere “*Ey Allah'ın Resûlü, melekler ne olacak?*” diye soruldu. Bunun üzerine, كل شيء هالك إلا وجهه “*Allah'tan başka her şey helak olacaktır.*” âyeti nâzil oldu.⁸⁴¹ Nüzûl sebebine baktığımızda âyet her şeyin yok olacağından söz etmiyor, her canlının öleceğini anlatıyor. Dolayısıyla Allah (c.c.) âyette melekler, insanlar ve cinler, diğer canlı varlıklar, kuşlar, yabani hayvanlar ve can taşıyan her varlığın yok olacağını beyan ediyor. Âlûsî şu kaydı da düşüyor: “Şey” kelimesinin dünyadaki canlı varlıklarla sınırlı olduğunu iddia etmek delile muhtaçtır. Eğer “helak” ifadesi dünyadaki canlı varlıkların ölümü anlamdaki kullanımı yaygındır, bu da bir karinedir, deniliyorsa bu kabul edilebilir. Fakat bunun kesin bir delil olacağı iddia edilemez görüşünü savunuyor.⁸⁴²

2. Büyük Günah İşleyenin Cehennemdeki Durumu

الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون

“Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır. Oysa Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyararak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır. (Allah, onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada

⁸³⁸ Alusin'in dışında İbn Abbas'ın bu görüşünü rivayet edene rastlayamadık. Fakat vahidi bu görüşü Mukatil bin Süleymana nisbet ediyor. وقال مقاتل: يقول كل شيء من الحيوان ميت، ثم استثنى نفسه بأنه حي لا يموت. “Mukatil dedi ki: Allah her canlı yok olacaktır dedikten kendi zatını hariç tutarak, “O’ ölümsüz ve daima diri olandır.” dedi. Bkz. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf*, 17/479.

⁸³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/295.

⁸⁴⁰ Âl-i İmrân, 3/185; Enbiya, 21/35; Ankebût, 29/57.

⁸⁴¹ el-Hilâlî- Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî beyâni'l-esbâb*, 3/40.

⁸⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 20/296.

*“Kim bir mümini kasden öldürürse onun cezası, içinde ebedî kalmak üzere gireceği cehennemdir...”*⁸⁴⁴ *ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها*⁸⁴³ *“o azap içinde ebedî kalacaktır.”*⁸⁴⁵ *يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا*

Mürtekib-i Kebîre (Büyük günah işleyen) meselesi itikadî fırkalar arasında yoğun tartışmalara sebep olmuştur. Bu tartışmalar, o kadar ileri safhalara götürülmüş ki Müslümanlar arasında cinayetlere bile sebep olmuştur. İtikadî bir mezhebin görüş farklılığından dolayı Müslüman kanını helal görebilmesi ayrı bir tartışma konusudur ve önemli bir meseledir. Bu ihtilafları, Hz. Osman dönemine kadar götürebiliriz. Müslümanların kardeşliği zedelenmiş birlik ve beraberlik ruhu zarar görmüş ve bu fitne Hz. Osman’ın şehadetine yol açacak kadar ileri gitmiştir. Müslümanlar ikiye bölünmüş arka arkaya Cemel ve Sıffin savaşları meydana gelmiştir. Bu savaşlarda, sahabelerden çok değerli şahsiyetler de dâhil olmak üzere birçok insan öldürülmüştür.

Aslında bu ihtilaflar ölümlere sebep olduğu gibi çözülmesi gereken birtakım problemleri de hatırlattı. Öldürmek büyük günahlardandır. Ölenler de öldürenler de Müslümandı, dolayısıyla cevaplanması gereken birtakım sorular akla geliyor: Büyük günah işleyen dinden çıkar mı çıkmaz mı? Büyük günah işleyen cehennemde ebedî kalacak mı kalmayacak mı? Daha geniş ifadeyle iman ile amel arasında nasıl bir bağ var? Fırkalar bu gibi sorulara cevaplar ararken elbette kendi görüşlerini âyetlere dayandırıyorlardı. Büyük günahlar içinde ilk sıraya alacağımız Allah’a şirk koşmanın hükmü ve cezası konusunda İslam âlimleri arasında bir ihtilaf yoktur. Nisâ süresi 48. âyette de belirtildiği gibi Allah, şirk günahını affetmez. Dolayısıyla büyük günahlar hakkında ortaya çıkan ihtilaflar, şirkin dışında adam öldürme, anne-babaya itaatsizlik ve faiz yemek gibi diğer büyük günahlar konusunda olmuştur.

Büyük günah irtikâp eden kişinin ebedî cehennemlik olup olmaması hakkında itikadî mezheplerin görüşlerinin temelinde, imanın tarifi ve iman-amel arasındaki ilişki büyük rol oynamıştır. Mesela, Hâricîler ameli imanın bir cüz’ü olarak görürler. Onlara göre büyük günah işleyen kişi İslam dairesinden çıkar ve kalıcı olarak cehennemliktir. Bu fırkanın bazı şâz gurupları küçük olsun büyük olsun günah işleyen

⁸⁴³ el-Bakara, 2/275.

⁸⁴⁴ en-Nisâ, 4/93.

⁸⁴⁵ el-Furkan, 25/68-69.

kişi dinden çıkar, diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Bazı âlimlere göre büyük günah meselesindeki ihtilaflar tahkim meselesinden sonra Hâricîlerce ekilen ilk fitne tohumudur. Bilindiği gibi daha önce Hz. Ali'nin (r.a.) taraftarı idiler, tahkim hadisesini Ali (r.a.) kabul edince ondan ayrıldılar. Hâricîler şunu savunuyorlardı: “Her iki taraf da tahkimi kabul etti, büyük günah işledi, bu sebeple iki fırka da dinden çıktı.” Mürcie fırkasına göre günahların özellikle büyük günahların âhirette cezası var. Fakat büyük günah insanı dinden çıkarmaz, onlara göre iman ile amel ayrı ayrı şeyler olduğu için günahkâr kişi kâfir olmaz.

Mürcie mezhebinin ana fikri, büyük günah işleyen kişinin durumunu Allah'a ve âhiret gününe havale etmektir. Bu konu ile alakalı kulların söz söyleme hakkı yoktur. Allah dilerse affeder, dilerse cezalandırır.

Büyük günah işleyeni, fasık olarak görüp onu iman ile küfür arasında bir yerde (el-Menziletu beyne'l-menziyeteyn) değerlendiren Mu'tezile ise bu konuda farklı bir görüşe sahiptir. Onlara göre amel ile iman beraber değerlendirilir, mürtekib-i kebire imandan çıkar, fakat kâfir olmamıştır. İman ile küfür arasında ara bir yerdedir. Eğer bu şekilde tevbe etmeden ölürse Allah'ın adaleti gereği cehennemde ebedî olarak kalacaktır. Mu'tezile, bu kişinin cezası ile kâfirlerin cezası aynı olmayacağını, kâfirlerinkinin daha şiddetli olacağını savunur.

Âlûsî'nin de içinde bulunduğu Ehl-i Sünnete göre, mürtekib-i kebire İslam dairesinin dışına çıkmaz. Zira iman kalben tasdiktir. Büyük günah işleyen kişi kalbinde bu tasdik olduğu sürece tekfir edilemez. Bir mümin, tasdikle çelişen bir şey yapmadıkça imandan çıkmaz! Sırf şehvetine, taassubuna veya tembelliğine yenilerek günah işlemek tasdikle yani iman ile çelişmez. Özellikle cezadan korkuyorsa, affedilmeyi umuyorsa ve tevbe etmeye niyetliyse. Böyle bir kişinin günah işlemesi elbette onu İslam dairesi dışına çıkarmaz. Günah işleyen mümin ister tevbe etmiş ister etmemiş olsun, Allah (c.c.) dilediği kişinin günahını affeder.⁸⁴⁶

Bu kısa açıklamadan sonra Âlûsî, adı geçen âyetin tefsirinde “*kim ki dönerse*” yani ribâyâ dönüp mubah olduğunu ve faizin alışveriş gibi olduğunu düşünürse. Dolayısıyla haram olan ribânın mubah olduğuna inanıp (onu helal görüp) dinden

⁸⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/480; 19/112,113.

çıkarsa, cehennemde ebedî kalacak. Çünkü haramı helal kabul eden o şekilde itikad eden kişi kâfir olur. Yani bu cümle bir önceki cümlenin te'kididir, onu pekiştirmiş olur. Dolayısıyla büyük günah olan ribânın cezası cehennemde ebedî kalmak değildir, faizin haramlığını inkâr edip onu mubah olan alışveriş gibi değerlendirmek ve bu şekilde inanarak dinden çıkmanın cezası ebedî cehennemdir. Dolayısıyla bu ceza işlediği büyük günahın değil, küfrün cezasıdır. Zâmeşerî, bu âyeti delil göstererek büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağını savunur.

Bu açıklamaya “ayetten büyük günah olan faiz yemeyi helal görerek yemenin cezası ebedî cehennem diye anlaşılırsa o zaman Kur’ân’da bu günahı helal görmeden (faizi mubah addetmeden) işleyenin cezası yer almamış” şeklinde itiraz edilebilir. Zira âyete bakıldığında faizin haram bir günah olduğundan, alışveriş gibi mubah bir akit olmadığından bahsediliyor. Dolayısıyla âyette faizin helal olduğunu söyleyerek küfre düşen kişinin cezasının yer alıp, bizzat bu günahın cezasının zikredilmediği düşünülemez. Âlûsî bu itiraza, “Büyük günahları helal gören kişi elbette dinden çıkar ve cezası ebedî cehennemdir. Büyük günahların cezası bilindiği, başka âyetlerde zikredildiği için ayrıca burada ona değinme ihtiyacı duyulmamıştır şeklinde cevap veriyor. Veya şu şekilde de cevap verilebilir. Âyette “*şeytanın çarptığı kişi gibi kalkacaktır...*” ifadesi geçiyor, bu da yeterince şiddetli bir cezadır. Dolayısıyla büyük günahı helal görerek irtidad edenin cezası ebedî cehennem iken; inkâra sapmadan büyük günah işleyenin cezası da şeytanın çarpmasıdır. Her iki günahın cezası da zikredilmiş oluyor.

Nisâ sûresi 93. âyetle ilgili olarak Mu'tezile ile aralarındaki ihtilaflara geçmeden evvel Mu'tezile, kasten adam öldürme cezasının cehennemde ebedî kalmayı uzun süre kalmak olarak te'vil ediyor. Devamında nüzûl sebebine değiniyor. Mikyes bin Dabâbe el-Kinanî, Medine’de kardeşi ile beraber Müslüman oluyor. Bir gün Mikyes, kardeşinin Neccâr oğullarının mahallesinde öldürüldüğünü görüyor ve peygamberimize (s.a.v.) haber veriyor. Rasulüllah, Benî Fihri kabilesinden birisini Mikyes’le görevlendirerek Neccâr oğullarının evlerinin olduğu Kubâ’ya gönderiyor. Onlara Mikyes’in kardeşinin katilini veya diyetini vermelerini söylüyor. Onlar da Allah’a ve resûlüne yemin ederek katili bilmediklerini fakat diyeti ödeyeceklerini söylüyorlar. Mikyes’e diyet olarak yüz deve veriyorlar. Bunlar, diyeti alıp Medine’ye dönerken Mikyes, Resûlüllah’ın elçisi olan ve kendisiyle gönderdiği Fihri kişiyi

arkadan bir darbeyle yere düşürdükten sonra kafasını iki büyük taşın arasına sıkıştırarak vahşice öldürüyor. İrtidad ettiği (dinden çıktığı) gibi diyeti de alıp Mekke'ye kaçıyor. Bu olay üzerine söz konusu âyet nâzil oluyor.⁸⁴⁷ Dolayısıyla âyette, büyük günah olan öldürme fiiline değil, Resûlullah'ın elçisi olan kişiyi vahşice öldürüp irtidad eden birisine şiddetli bir ceza (cehennemde ebedî olarak kalmak) uygun görülüyor.⁸⁴⁸

Mu'tezile ise bu gibi şiddetli uyarılardan yola çıkarak kasten adam öldüren kişinin cezasının ebedî cehennemde olacağını savunurlar. Alusi mutezileye katılmadığını şöyle ifade ediyor: Nüzûl sebebinin yanı sıra “... *Gücü yetenlerin hac etmesi Allah'ın insanlar üzerinde hakkıdır. Kim ki inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnîdir*”⁸⁴⁹ âyetinde görüldüğü üzere şöyle bir ifade kullanılıyor. “*gücü yetenlerin haccetmesi gerekir*” derken devamında “*kim ki haccetmezse*” yerine, “*kim ki inkâr ederse*” gibi bir tabir tercih ediliyor.

Oysa normal bağlamının devamında “*kim de haccetmezse...*” demesi gerekir diye düşünülür. Fakat âyet, “haccetmeyi terk etme” fiilini *ومن كفر* “*kim küfre düşerse*” şeklinde, şiddetli bir uyarı olarak ifade etmeyi tercih ediyor. Haccetmeyi terk etmenin kişiyi dinden çıkarmadığı bilinen bir husustur. Dolayısıyla âyetin nazmından da anlaşılacağı üzere bu, şiddetli bir uyarıyı ifade eder. Mu'tezile'nin dediği gibi büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacakları görüşünün delili olamaz.⁸⁵⁰

Öte yandan bir savaşta Mîkdâd bin Esved'in elini kesen bir kâfir sonradan Müslüman oluyor. Mîkdâd Peygamberimiz'e “Onu öldüreyim mi?” diye soruyor. Peygamberimiz (s.a.v.) “*Hayır! Eğer onu öldürürsen onun şahadet getirdikten önceki haline dönersin, o da senin önceki haline döner.*” diyor.⁸⁵¹

Şeyhülislâm Ebü's-Suûd'a göre bütün bu detaylı açıklama ve cevaplara ihtiyaç yoktur. Allah, “*Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır)*” buyurduğu gibi söz konusu günahın cezasının ebedî cehennem olduğunu

⁸⁴⁷ el-Hilâlî- Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî beyâni 'l-esbâb*, 1/455.

⁸⁴⁸ Âlûsî *Rûhu 'l-Me'ânî*, 6/216.

⁸⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/97.

⁸⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu 'l-Me'ânî*, 6/219.

⁸⁵¹ Buhârî, “Meğâzi” 64, (No.4019).

haber veriyor. Bu şekilde cezalandıracağım demiyor.⁸⁵² “...birçok (kusurunuzu) da affediyor...”⁸⁵³ âyetinde ifade edildiği gibi isterse affeder hiç cezalandırmaz veya isterse cezalandırır ama ebedî ceza vermez.⁸⁵⁴

يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا

“Kıyamet günü onun azabı kat kat artırılır ve horlanmış olarak orada (cehennemde) ebedî kalır.”⁸⁵⁵ Müellif bu ayetle alakalı olarak, kırâat vecihleri ile ilgili çeşitli değerlendirmeler yaptıktan sonra ebedîyen cehennemde kalmalarının sebebi büyük günah işlemek değil, küfür olduğunu açıklıyor. Bunu da bir sonraki âyette geçen “ancak tevbe edip iman edenler müstesna...”⁸⁵⁶ ifadesiyle temellendiriyor. Zira istisna edatıyla “iman edenler” hariç tutuluyor. Bu da “ebedî ceza” hükmü ifadesinde küfrün dikkate alındığını gösterir.⁸⁵⁷ Yani “Cehennemde ebedî kalacaklar! Ancak iman edenler müstesna.” deyince ebedî cezanın küfürle ilgili olduğu sonucu çıkıyor. Dahası âyetin başında “Allah’a şirk koştımayanlar, öldürmeyenler ve zina yapmayanlar, kim bunları yaparsa...” diye bir ceza anlatılıyor. Söz konusu cezanın bunların tamamının yani şirk koşanlar ve diğerlerinin cezası olduğuna dair âyette bir karîne var. Ayrıca bir sonraki ayette istisna edatı ile “iman edenler” hariç tutulunca ebedî cezanın küfürle ilgili olduğunu savunuyor.⁸⁵⁸

Özetle yukardaki âyetlerden iman ehlinin cezasının -büyük günah işleseler bile- ebedî cehennem olduğu hükmünü çıkarmak doğru değildir. Adı geçen ceza, İslam’dan çıkıp inkâra sapanların cezasıdır. Âlûsî, her üç âyetin tefsirinde de hem Mu’tezile’ye hem de bu görüşte olan Hâricîlere cevap niteliğinde yukarıda kısmen özetini verdiğimiz detaylı açıklamaları yapıyor.

⁸⁵² Mehmed Ebüssuûd el-İmadi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhya’it-Turâsî’l ‘Arabî, ts.), 2/218.

⁸⁵³ el-Mâide, 5/15.

⁸⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 6/220.

⁸⁵⁵ el-Furkan, 25/69.

⁸⁵⁶ el-Furkan, 25/70.

⁸⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 19/112.

⁸⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 19/113.

3. Ehl-i Kitabın da Cennete Girecekleri İddiası

إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

“Şüphesiz, inananlar (Müslümanlar) ile Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîlerden (her bir grubun kendi şeriatında) "Allah'a ve âhiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır...”⁸⁵⁹

Mâide sûresi 69. âyette de benzer ifadeler var. Her iki âyette de sanki ehl-i kitabın cennete girebilecekleri anlatılıyor.

يا أيها الذين أتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا

“Ey kendilerine kitap verilenler! Birtakım yüzleri silip de tersine çevirmeden yahut Cumartesi halkını lanetlediğimiz gibi onları lanetlemeden, yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu kitaba (Kur'ân'a) iman edin..”⁸⁶⁰

إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا أولئك هم الكافرون حقا وأعدنا للكافرين عذابا مهينا

“Şüphesiz, Allah'ı ve peygamberlerini inkar edenler, Allah'a inanıp peygamberlerine inanmayarak ayırım yapmak isteyenler, "(Peygamberlerin) kimine inanırız, kimini inkar ederiz" diyenler ve böylece bu ikisinin (imanla küfrün) arasında bir yol tutmak isteyenler var ya; işte onlar gerçekten kafirlerdir...”⁸⁶¹ Âyette ehl-i kitabın mü'min sayılabilmesi için Allah'a ve Hz. Peygambere iman etmesinin şart olduğunu belirtiyor.⁸⁶² İlk bakışta sanki bu âyetler arasında bir tenakuz varmış gibi görülebilir. Zira birinci grup âyette Ehl-i kitabın da cennetlik olabilecekleri, kıyamet gününde onlar için mükâfatın tastamam verileceği ve herhangi bir sıkıntıya dûçâr olmayacakları anlatılırken diğer grup âyette ise Ehl-i kitabı -onlar Peygamberimize iman etmiyorlar-

⁸⁵⁹ el-Bakara, 2/62.

⁸⁶⁰ en-Nisâ, 4/47.

⁸⁶¹ en-Nisâ, 4/150, 151.

⁸⁶² Nisâ sûresi 152 ve 171. âyetlerde de benzer ifadeler.

Allah'a iman edip peygamberine iman etmemek suretiyle ayırım yapanların kâfirler olduğu ve onlar için çetin bir azap hazırlandığı şeklinde uyarıyor.

Evvela Âlûsî'nin Sabîîlerle ilgili verdiği bilgilere göz atalım. Sabîîlerin inançlarının temeli, ruhanî varlıklara taparcasına bir taassup ve onları vasıta (onlar aracılığı ile Allah'a (c.c.) yaklaşıldığına inanmak) kabul etmektir. Bu ruhanîlere ulaşmak mümkün olmadığı için onların heykellerine sarılırlar. Roma Sabîîleri gezegenlere, Hindistan Sabîîleri durağan yıldızlara, bunların bir kısmı da heykelleri bırakıp görmeyen, duymayan, şahıslara taparlar. Birinci kısım yıldızlara, ikinci gruptaki Sabîîler ise putlara taparlar. Ayrıca her iki fırkanın da inanç ve ibadet noktasında farklı farklı grupları vardır. İmam Ebû Hanife Sabîîleri putperest değil, Kâ'be gibi yıldızları yücelten bir topluluk olarak niteler. Ayrıca kimi, onları tevhit inancına mensup ancak yıldızları yücelten, Hz. Yahya (a.s.) gibi bazı peygamberlere inanan; kimi de onları Allah'ın varlığını kabul eden, Zebûr'u okuyan, melekeler ibadet edip Kâbe'ye veya güney tarafına yönelerek namaz kılan ve her dinden bir şeyler alan grup olarak tanımlar.⁸⁶³

Fakihlerin onlarla evliliğin cevazı ve kestiklerinin yenilebilmesi konusunda farklı görüşleri vardır. Sabîîlerle ilgili bu kısa bilgiden sonra konumuza dönelim.

Bakara 62. ile Mâide 69. âyetlerine ilk bakışta Ehl-i kitabın cennete girebileceğinin anlaşılacağı, akabinde zikrettiğimiz âyetlerde ise Ehl-i kitabın iman etmemeleri halinde kesinlikle cehennemlik oldukları, dolayısıyla âyetler arasında çelişki olduğu iddiasında bulunulabilir. Âlûsî, Bakara 62. âyetin başında geçen "*iman edenler*" den maksadın sadece diliyle mümin olduğunu söyleyen münafıklar olduğunu belirtir. Bunların kâfirlerle (Yahudi, Hristiyan ve Sabîîler) beraber zikredilmiş olmaları delilinin yanı sıra âyetin devamında مَنْ آمَنَ (Bunlardan kim iman ederse) ifadesini delil olarak gösteriyor. Zira "*iman eden kişilerden kim iman ederse...*" diye bir cümle doğru olmaz. Âlûsî, direkt olarak Ehl-i kitabın cennete girebilecekleri gibi bir ihtimale değinmese de dolaylı olarak söz konusu her iki âyette adı geçen Ehl-i kitabın, iman ederlerse mükâfatlara mazhar olacaklarını ifade ederek âyette geçen

⁸⁶³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/216.

kişiler “eğer Allaha ve âhiret gününe inanıp salih amel işlerlerse...” diye devam ediyor.

Dahası âyetin nüzûl sebebini anlatıyor. Selman, Hz. peygambere (s.a.v.) daha önce arkadaşlık yaptığı rahiplerin, iyiliklerinden söz eder. Hz. Peygamber de (s.a.v.) “Onlar cehennemliklerdir.” cevabını verince adı geçen âyet nâzil olur. Ardından “Kim benim (risâletimi) duymadan İsâ’nın (a.s.) dini üzere ölürse o hayırlı bir yolda (ölmüştür), kim de benim (peygamberliğimi) duyduğu halde iman etmezse o kişi muhakkak helak olmuştur.”⁸⁶⁴ buyuruyor.

Âlûsî “Adı geçen gruplardan kim Allaha, sıfatlarına, fiillerine, peygamberlerine ve kıyamete, olması gerektiği gibi iman edip bu imâna uygun olarak salih amel işlerse cennete girecektir” şeklinde çelişki iddiasına dolaylı cevap veriyor.⁸⁶⁵

Başka görüşlere göre değerlendirecek eğer o zaman yine Ehl-i kitabın cennetlik olduğu mânası çıkmaz! Yahudiler, Hristiyanlar ve Sabiîlerden batıl inanışı bırakıp samimi bir şekilde imanında sebat edenler bunların tamamı mükâfatlarını alacaklardır. Âlûsî der ki; ayette “*Bunlardan kim iman ederse...*” ifade edilerek diğer grupları imana teşvik etmek için iman edenleri de onlarla beraber zikretmiştir. Şöyle bir tefsir de yapılabilir: “Kendi dinleri nesh edilmeden önce iman edip söz konusu şeriata göre amel edenler. Böylece Hz. Muhammed’e (s.a.v.) iman edenler, nesh ve tahriften önce Yahudi ve Hristiyanlar, Hz. İsâ’ya (a.s.) iman edip onun zamanında ölen Sabiîler, keza bu fırkalardan Hz. Muhammed’e (s.a.v.) inananlar.” diyerek hüküm hepsini kapsamış olur.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Hadis kaynaklarında böyle bir rivayete rastlayamadık. Fakat Âlûsî’nin dışında da bazı müfessirler bu hadisi sebeb-i nüzûl olarak kitaplarına almışlar. Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî*. (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/172.

⁸⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 217.

⁸⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/217.

4. Cennetlikleri İfade Eden Âyetler

Vâkı'a sûresi 13. ve 14. âyetlerde *في جنات النعيم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين* "Cennete girecek olanların çoğu eski ümmetlerden, az kısmı da sonrakilerdendir"⁸⁶⁷ diye ifade edilirken. Aynı sûrenin başka âyetlerinde ise *ثلة من الأولين وثلة من الآخرين* "...birçoğu eski ümmetlerden, birçoğu da sonrakilerden..."⁸⁶⁸ deniliyor. İlk bakışta bu iki âyet grubu, arasında bir çelişki intiba'ı doğabiliyor. Âlûsî, âyetin tefsirine öncelikle "sülle" kelimesinin sözlük mânâsına değinip az olsun, çok olsun "insan topluluğu" mânâsına geldiğini söyleyerek başlıyor. Böylece 39. ve 40. âyetlerle bir tenâkuz olmayacağı ve âyeti, "*bir kısmı öncekilerden birazı da sonrakilerden*" şeklinde anlamının mümkün olduğunu söylüyor. Ancak sonraki ümmetlerden bahseden 14. âyette "az bir kısmı" denildiği için "sülle" ye de "çok" mânâsı vermek gerektiğini belirterek birinci görüşün zayıf olduğunu vurguluyor.

O zaman âyeti, "*(Âdem aleyhisselam'dan Peygamber Efendimize kadar ve bu aradaki peygamberler dâhil) öncekilerden birçoğu ve birazı da sonrakilerden*" yani "Peygamberimizden kıyamete kadar olan insanlardan." şeklinde anlamamız uygun olur. Bu arada bu anlattığımız husus, "*Benim ümmetim diğer bütün ümmetlerden daha fazladır*"⁸⁶⁹ hadisi ile çelişmez. Zira önceki bütün ümmetlerin (öncülerinin), bu ümmetin (öncülerinden) fazla olması, toplamda onların bu ümmetten daha fazla olduğu sonucunu doğurmaz. Söz gelimi on âlim ve yüz kişinin yaşadığı bir köy ile beş âlim ve bin kişinin yaşadığı bir köy örneğinden yola çıkarak, bin beş kişilik köy sayı olarak yüz on kişilik köyden fazladır. Fakat birinci köyün öncüleri yani âlimleri daha fazladır, denilir. Yani önceki ümmetlerden "sâbikûn" çok idi fakat bu ümmetin "öncüleri" daha az olmasına rağmen onlara tabi olanlar daha fazla olacak.⁸⁷⁰ Böylece 39. ve 40. âyetteki "*Öncekilerden çok ve sonrakilerden birçoğu*" ifadesi ile bir çelişki söz konusu olmaz. Zira orada ifade edilen "ashabı yemin" yani bu öncü kişilere tabi

⁸⁶⁷ el-Vâkıa, 13,14.

⁸⁶⁸ el-Vâkıa, 39,40.

⁸⁶⁹ Hadisi sahih kaynaklarda bulamadık. Fakat Kastallânî Sahihî'l-Buhârî yazdığı şerhte sıhhat derecesini belirtmeden eserine almıştır. Bkz. Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî el-Kütübî el-Mısırî Şihabüddin, *İrşâdüs-Sâri li Şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, 1323h.), 7/372.

⁸⁷⁰ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 26/319.

olanlardan bahsediyor. Özetle önceki ümmetlerin “*sâbikûn*” diye ifade edilen öncüleri, bizim ümmetimizin öncülerinden fazladır. Bizim ümmetimizin “öncülerine” tabi olanlar ise toplamda onlardan fazladır. Önceki ümmetlerde birçok peygamber gelip geçtiği için onların bu ümmetin öncülerinden daha fazla olmaları doğal bir durumdur. Bizim ümmetimizin “öncülerine” uyanlar ise yani toplam olarak onlardan daha fazladır.

İmam Ahmed bin Hanbel, İbn Münzir, İbn ebi Hatim ve İbn Mirdeveyh, Ebû Hureyre’den rivâyetle: “*Çoğu eski ümmetlerden, az bir kısmı da sonrakilerden.*” âyeti nâzil olunca bu durum Peygamber Efendimizin ashabına çok ağır geldi. Sonra “*Birçoğu öncekilerden ve birçoğu da sonrakilerden.*” âyetleri nâzil oldu. Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Ben öyle ümit ediyorum ki siz cennet ehlinin üçte biri, bilakis yarısı olursunuz. Hatta kalan kısmın yarısını da onlarla paylaşırsınız.*”⁸⁷¹ buyurdu. Anlaşılan, önceki iki âyet cennet ehlinin çoğunluğunun diğer ümmetlerden olacaklarını anlatınca doğal olarak bu durum ashabı üzdü. Fakat “Cennet ehlinin çoğu önceki ümmetlerden, çoğu da sonrakilerden.” şeklinde âyetler nâzil olunca sahabenin üzüntüleri giderilmiş oldu. İbn Mirdeveyh’in Ebû Hureyre’den rivâyet ettiği “*Öncekilerden birçoğu, sonrakilerden de az kısmı.*” âyeti nâzil olunca ashap hüznünlendi ve o zaman ümmet-i Muhammed’in ancak az bir kısmı cennete girer, dediler. Bunun üzerine gün ortasında “*Öncekilerden birçoğu, sonrakilerden de birçoğu.*” âyeti nâzil olup bir önceki âyeti nesh etmiş oldu. Zemahşerî, rivâyet sahih olmadığı için burada neshin söz konusu olmadığını ve önceki âyetin “öncüler” ile ilgili, sonraki âyetin de “ashab-ı yemin” yani onları takip edenlerle ilgili olduğunu savunur.⁸⁷²

Âlûsî, Zemherî’nin “Hadis sahih değildir.” görüşüne katılmadığını, “Hadis sahihtir, yine de nesh söz konusu değildir.” der. Yani “*Öncekilerden çoğu, sonrakilerden de az kısmı...*” âyeti nâzil olunca ashap “Acaba hep böyle mi devam

⁸⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/114,115, (No.19883); Tirmizî de benzer şekilde hadisi rivayet ediyor: “İmran b. Hüsayn anlatıyor: Allah resulü s.a.v. “Ben öyle ümit ediyorum ki siz cennet ehlinin dörtte biri olursunuz” deyince (sevinçten) Allahu Ekber dediler. Sonra öyle ümit ediyorum ki üçte biri olursunuz deyince tekrar (sevinçten) Allahu Ekber dediler. Sonra öyle ümit ediyorum ki yarısı olursunuz deyince bir daha (sevinçten) tekbir aldılar. Râvî der ki; bilmiyorum bunun üzerine üçte ikisi olursunuz dedi mi demedi mi? Emin değilim. Bkz. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* “Tefsir”, 44, (no. 3168).

⁸⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 26/320.

eder yani öncülerini takip edenler de yine az mı olacak?” diye üzüldüler. Daha sonra “ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْآخِرِينَ” “Öncekilerden birçoğu sonrakilerden de birçoğu...” âyeti nâzil olunca onların hüznü giderilmiş oldu. Hz. Aişe'den rivâyet edilen bir hadise göre önceki âyet bütün ümmetlerle ilgili bir hususu anlatıyor.⁸⁷³ “Öncekilerden birçoğu, sonrakilerden azı...” yani her ümmetin başında bulunanlar (cennete girenler) çok iken sonunda az bir kısmı olur.⁸⁷⁴

5. Şefâate Konu Olan Âyetler

Sözlük olarak tek olan bir şeyi, yanına aynısını veya benzerini ilave ederek çift hale getirmek, birisi için ricacı olmak,⁸⁷⁵ işlediği bir suçtan dolayı veya herhangi bir işi görülsün diye başkasının nezdinde aracı olmaya çalışmak mânâsına gelen şefâat, شَفَعَ ş.e.f.a’ kökünden türemiştir.⁸⁷⁶ Terim olarak “Kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların, müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” anlamında kullanılır.⁸⁷⁷ شَافِع Şâfi’ ve شَفِيع şefî’ “aracı olan, şefâatte bulunan” demektir. Bildiğimiz gibi kavramların, lugavî ve istilahî mânaları arasında bir bağ vardır. Burada da şefâat talep eden kişi lisânî hal ile sanki şöyle diyor “ben tek başıma bu işi göremiyorum, senin yardımına ihtiyacım var, diyerek onu yanına alır ve bir çift yani iki kişi oluyorlar.

Niteliği ve biçimi farklı olmakla beraber şefâat, hemen hemen bütün dinlerde vardır. İslam âlimleri arasında VII. asırdan itibaren şefâat ile ilgili tartışmaların başladığı, daha sonra da mezheplerin ayırt edici bir özelliği haline dönüştüğü

⁸⁷³ Hadis kaynaklarında bulamadığımız bu rivayeti Âlûsî’nin dışında diğer bazı müfessirler de eserlerine almışlardır. Bkz. Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlibî, *el-Cevâhiri’l-hisân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru İhyai’t Turasi’l Arabî, 1418 h.), 5/362.

⁸⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 26/321.

⁸⁷⁵ Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Beşâ’iru Zevi’t-Temyîz fî Leâ’ifi’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, thk. Muhammed Ali Neccâr (Kahire: Lecnetu İhyâi’t-Turasi’l-İslâmî, 1996), 3/328, 329.

⁸⁷⁶ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf et-Ta’rifât Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. kom.) (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983), 1/127; Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî’l-Funûn*, 1/134; Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/157.

⁸⁷⁷ Ebu’l-Kasım Huseyn b. Muhammed İsfahânî, *el-Müfredât, fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Beyrut,-Dimaşk: Darü’l-Kalem, ed-Darü’s-Şamiyye, 1424), 158.

görülüyor. Tasavvuf ilminin teşekkülünden sonra âhirette şefâatin yanında bir de dünyevî boyutu da tartışılmış. Böylece dünyada şefâat ve âhirette şefâat olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmiştir.

1. Dünyada şefâat: Allah katında makbul, salih olduğuna inanılan bir kişiden, günahlarının bağışlanması için veya başka amaçla, dua talep edilmesidir. Bu tür bir şefâatin caiz olduğu konusunda İslam âlimleri arasında ittifak vardır. Zira bu şekilde dua etmek Kur’ân-ı Kerim’de hem Hz. Peygambere hem de diğer inananlara emredilmiştir. *... واستغفر لذنبك وللمؤمنين... “...Hem kendinin hem de mümin erkeklerin ve mümin kadınların günahlarının bağışlanması için istiğfar et!”*⁸⁷⁸

وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيمًا

*“... Eğer onlar kendilerine zulmettikleri zaman sana gelseler de Allah’tan günahlarının bağışlamasını dileseler ve Peygamber de onlara bağışlama dileseydi, elbette Allah’ı, tevbeleri çok kabul edici ve çok merhametli bulacaklardı.”*⁸⁷⁹ *“Ey Rabbimiz! Hesabın görüleceği gün beni, anamı-babamı ve bütün mü’minleri bağışla!”*⁸⁸⁰ Ayrıca hayattayken Hz. peygamber ile tevessülde bulunulmuştur.⁸⁸¹

2. Âhirette Şefâat: İslâm âlimleri Hz. Peygamber’in, mahşer meydanında uzun bekleyiş sıkıntısı içindeki insanların hesaba çekilmesini sağlamak, ayrıca müminlerin cennetteki derecelerini yükseltmek amacıyla Allah katında şefâat edeceği, buna karşılık kâfirler hakkında şefâatin gerçekleşmeyeceği hususunda ittifak etmiştir.⁸⁸² Bu açıdan âhirette şefâat ile ilgili bir tartışma yoktur. Asıl tartışma konusu ve mezhepler arası derin tartışmalara sebep olan husus küçük veya büyük günah işleyen tevbe etmeden ölen Müslümanlar hakkında şefâatin olup olmayacağıyla ilgilidir.

⁸⁷⁸ Muhammed, 47/19.

⁸⁷⁹ en-Nisâ, 4/64.

⁸⁸⁰ İbrâhim, 14/41.

⁸⁸¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 6/127.

⁸⁸² Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/604.

Mu'tezile'nin bir kısmına göre büyük günahtan kaçınıp sadece küçük günah işleyen ve Müslüman olarak ölenlerle ilgili şefâat vardır.⁸⁸³ Diğer bir kısım Mu'tezile'ye göre ise büyük günah işleyenler tevbe etmeden ölürlerse onlar fasık olurlar ve onlara hiçbir surette şefâat edilmez. Selefiyye, Eş'arîyye, Mâturîdiyye ve Şia mezheplerine göre ise şefâat mümin olarak ölen herkesi kapsar. Büyük veya küçük günah işleyen, tevbe etmeden veya tevbe ettikten sonra ölen ayrımı olmaksızın mümin olarak ölürse şefâat kapsamı dâhilindedir.

Bir kimse için şefâat etmek, Allah katında ona dua edip bağışlanmasını ve affedilmesini dilemek demektir. Dolayısıyla “*Şefâat yalnızca Allah'a aittir.*” âyeti, şefâatin olmadığı mânâsına gelmez! Şefâat izni verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğunun delilidir. Yani Allah (c.c.) dilediği kullarına başkası için şefâat etme izni ve yetkisi verecektir. Yukarıdaki âyetlere baktığımız zaman Allah Teâlâ'nın peygambere, mü'minlerin bağışlanması için dua etmesini emretmiştir. Dolayısıyla insanların bağışlanmasını isteyen Allah Teâlâ'dır. İster direkt affeder ister kişinin tevbesinden sonra affeder, isterse de bir peygamberin veya salih bir kulun dua etmesi sebebiyle affeder. Allah (c.c.) bunu dünyada dilediği gibi âhirette de dileyebilir. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi şefâat ile ilgili âyetlerin tefsirine geçelim.

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ

“Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefâat kabul olunmaz, fidiye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”⁸⁸⁴ Âlûsî, “Kişinin kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçacağı gün...” âyetine vurgu yaparak aslında kıyamet günü ile ilgili kişinin bütün beklentilerine son vermesine dair çok ciddi bir uyarı olduğunu aktardıktan sonra sözü Mu'tezile'ye getirir.⁸⁸⁵

Onlar her ne kadar âyetin kâfirlerle ilgili nâzil olduğunu, muhatap kitlenin inkârcılar olduğunu kabul etseler bile yine de âyetin umûm ifade ettiğini, büyük günah işleyenlere şefâatin olamayacağını savunurlar.⁸⁸⁶ Fakat onlara iki açıdan cevap verilir.

⁸⁸³ Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 2/606; Sa'düddin Mes'ûd bin Fahriddin Ömer bin Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin yayınevi, 2008), 245, 246.

⁸⁸⁴ el-Bakara, 2/48.

⁸⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/156.

⁸⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/159.

Birincisi: Âyette umûm var ve bu umûm, mekân ve zaman açısından tahsis edilmiştir. Zira kıyamet günü hem mekân hem de zaman olarak çok uzun bir süreçtir. Dolayısıyla kıyametin ilk aşamasında dehşet ve şiddetin zirvede olduğu sırada kimsenin şefâat etme yetkisi olmadığı gibi buna cesareti de olmaz! Daha sonraki aşamalarda kıyamettin diğer safhalarında şefâat izni verilir. Şu iki âyete baktığımız zaman bu hususu anlayabiliyoruz: “...ve sûr’a üfürüldüğü zaman (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.”⁸⁸⁷ “Birbirlerine yönelip karşılıklı sorarlar...”⁸⁸⁸ Birinci âyete baktığımızda birbirlerine herhangi bir şey soramazlar. Tûr sûresindeki âyette ise karşılıklı olarak birbirlerine soru sorarlar. Demek ki kıyametin ilk sahnelerinde kimsenin kimseye herhangi bir şeyi sorma ve akrabalık gütmeye imkânı, mecali yok, fakat cennete girdikten sonra oturup karşılıklı olarak birbirlerine sorular sorarlar. Burada da hem zaman hem de mekân bakımından âyetin umûmunu tahsis eden bir durum söz konusudur. Kıyametin ilk sahnelerinde, şefâat olmadığını ifade ediyor, fakat ilerleyen aşamalarda şefâat etme izni verilen kimseler elbette şefâat edeceklerdir. İkincisi şahıslar bakımından bir tahsis söz konusudur. Zira Mu’tezile bile büyük günah işlemeyen kişilerin şefâate mazhar olacaklarını kabul ederler, burada Âlûsî onların bir açmazından söz ederek “Bir an için onlar gibi düşünelim, âyetin genel geçer hüküm, umûm ifade ettiğini, hiçbir şekilde şefaatin olmadığını bir an için kabul edelim. O zaman sorulması gereken soru şu: ‘Büyük günah işlemeyen müminlere şefâat edileceğini nasıl kabul ederler?’ Ayrıca tevatür derecesine ulaşan hadislerle göre âyetin umûma tahsis edildiğini de ilave edelim.”⁸⁸⁹

Özetle ‘O gün hiç kimseden şefâat kabul edilmeyecektir.’ âyetinin genel mâna ifade etmesi, izin verilmeden önceki süreçle ilgilidir. Ama bu genel ifade, izin verildikten sonraki süreçle tahsis edilmiş oluyor. *Allah* ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له *katında, O’nun izin verdiği kimseden başkasının şefâati yarar sağlamaz...*⁸⁹⁰ demek ki Allah’ın izin verdiği kişilerin şefâati fayda verir.” Müellif “Allah bize şefâati nasip eylesin, bizi şefâate mazhar kılsın.” duasıyla bitiriyor.⁸⁹¹

⁸⁸⁷ el-Mü’minûn, 23/101.

⁸⁸⁸ et-Tûr, 52/25.

⁸⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/159.

⁸⁹⁰ Sebe’, 34/23.

⁸⁹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 2/160.

وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ وَلَا هُمْ يَنْصُرُونَ

“Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefâatin fayda vermeyeceği ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının.”⁸⁹² Yukarıdaki âyette İsrâiloğullarına bir hatırlatma vardı, keza burada da hatırlatma vurgulu bir şekilde ve pekiştirmek maksadıyla nasihat olarak tekrar edilmiştir. Her iki âyeti karşılaştırdığımızda esasen bir söz sanatı olduğunu da görmüş oluyoruz. Yukarıdaki âyette şefâat kelimesi, وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةُ وَلَا diyerek “kabul” ile عَدْلٌ “fidye” kavramından önce kullanılmıştı. Burada ise لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةُ وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ diyerek, “şefâat” kelimesini “fayda” ile “fidye” kelimelerinin içinde olduğu menfi cümleden sonra getirmiştir. Bir hususu kökten nefyederek onun üzerine terettüp eden her şeyin de mümkün olmadığının mesajını vermiş oluyor.⁸⁹³ Yukarıdaki âyette şefâat hususunda Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin görüşlerini net bir şekilde beyan ettiği için burada tekrar etme ihtiyacını duymamış diye düşünüyoruz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَةَ وَلَا شَفَاعَةَ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefâatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce...”⁸⁹⁴ “hiçbir dostluğun ve hiçbir şefâatin olmadığı” Yani Allah, izin vermeden ve razı olmadan hiç kimsenin şefâat edemeyeceği günden... Kimsenin başkasına fayda veremeyeceğine işaret etmek için böyle bir üslup tercih edilmiştir.

Mesela bir kişinin üzerinde bir hak varsa yani yerine getirmesi gereken bir hak varsa üç yöntemden birisi ile bundan kurtulabilir. O nesneyi satın alıp alacaklı kişiye vermek, arkadaşlarının yardımına başvurup topluca hakkın yerine getirilmesini sağlamak veya alacaklının yanında hatırlı birisinin hakkından vazgeçmesi için ondan ricacı (şefaat) olmasını sağlamak. İşte o gün, hiçbir şekilde kimsenin kimseye fayda veremeyeceğini, sadece Allah'tan yardım dilenilebileceğini anlatmış oluyor. “La” edatından sonra gelen isim mansûb olursa genel, kapsayıcı bir hüküm olduğunu, fakat

⁸⁹² el-Bakara, 2/123.

⁸⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 2/420.

⁸⁹⁴ el-Bakara, 2/254.

aynı durumun marfû' olan isimde geçerli olmadığını nahiv açısından değerlendirip gramer kurallarına dikkat çekerek “şefâatin olamayacağı gün” yargısının mutlak ve bütün efrada şamil bir cümle olmadığını ifade etmeye çalışıyor. Burada "la" edatından sonra gelen isim merfû' olduğuna göre hüküm umûmî değildir.

Başka âyetlerde belirtildiği gibi bundan müstesnalar olduğunun altını çiziyor. Yani “Şefâat fayda vermez.” yargısı, Allah izin vermeden veya Allah'ın izin vermediği kişilerin şefâatinin fayda vermeyeceği hükmü ile kayıtlıdır.⁸⁹⁵

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Kendileri için Allah’tan başka ne bir dost, ne de bir şefâatçi bulunmaksızın, Rab’lerinin huzurunda toplanmaktan korkanları, Allah’a karşı gelmekten sakınsınlar diye onunla (Kur’ân ile) uyar.”⁸⁹⁶ Âlûsî, âyetten şefâatin olmadığı sonucunun çıkarılamayacağını zira الَّذِينَ يَخَافُونَ den maksat “ne bir dost, ne de bir şefâatçi olmadan, Rab’lerinin huzurunda toplanmaktan korkanları uyar...” bu âyetin şefâati olumsuzlamadığını, şefâati inkâr etmediğini belirterek âyetle ilgili yanlış bir anlaşılmanın önüne geçmek istiyor. Yani âyet şefâatin kabul edilmediği kıyamet gününden bahsetmiyor. Kıyamet gününde, şefâatçi olmadan mahşer alanına gitmekten korkanlardan bahsediyor. “Şefâatçinin olmadığı gün” değil, “Şefâatçi olmadan mahşerde toplanmaktan korkanlardan” söz ediyor. Onların bir kısmı mahşer gününe inanıyordu. Ehl-i kitap ve ölüm ötesi hayatı kabul eden bazı müşrikler gibi. Bunlar hesap gününe inanmakla beraber atalarının veya taptıkları putların şefâati konusunda, emin değillerdi.

Dolayısıyla şefâatçi olmadan mahşerde Allah'ın huzurunda toplamaktan korkuyorlardı. İşte âyet “Bunları uyar!” diyor. Veya bazı kâfirler her iki konuda da tereddütlü idiler, âhirete iman etmek istemiyor fakat Hz. peygamber onlara âhiretle ilgili âyetleri okuyunca bu sefer “Onun dedikleri ya doğruysa!” diye endişe ve korku duyuyorlardı. Fakat hesap gününü inkâr edip atalarının veya taptıkları putların şefâat edeceğini savunanlar ise bu âyette sözü edilen uyarının dışında tutuldular. Yani “Senin uyarın, onlara fayda vermez.”⁸⁹⁷

⁸⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/385.

⁸⁹⁶ el-En'âm, 6/51.

⁸⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/177.

وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع

“Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları bırak. Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur’ân ile öğüt ver. Yoksa ona Allah’tan başka ne bir dost vardır ne de bir şefâatçi...”⁸⁹⁸

Âlûsî, “Dinlerini oyun ve eğlence edinenlerinden maksat, emir ve tavsiyelerini yerine getirmekle emrolundukları ve kendilerine farz kılınan İslam dinin, oyun ve eğlence edinenlerdir.” diyerek Allah (c.c.) peygamberine “Bu kişilere takılma, onları bırak!” buyuruyor. Zira onlar dinle alay ettiler, onu hafife aldılar. Veya kendilerine farz olan dini putlara taparak, haram olan şeyleri helal kılarak bir çeşit oyun ve eğlence haline getirdiler. Diğer bir görüşe göre burada, din kelimesi ile bayram kastedilmiştir. Yani العيد الذي يعاد إليه كل حين معهود belli dönemlerde tekrarlanan (gün) demektir çünkü “din”in kök mânası âdetten gelmedir, “î’ d” bayram her sene ister Allah’ın meşru kıldığı şekilde olsun ister oyun ve eğlenceden ibaret olup Allah’ın meşru kıldığı şekilde olmayan kâfirlerin bayramı gibi olsun fark etmez, âdet olarak tekrar edilir. Bu görüş İbn Abbas’a nispet edilir. Bu görüşlerden hangisini alırsak alalım âyetin özeti şudur: “...Bunlara kulak verme! Sana emredileni yerine getir!” Yani dinini oyun ve eğlence gibi alanlara kulak asma, onları boş ver, sen yoluna devam et!⁸⁹⁹

İbn Cerîr ve onu takip edenler ise ذرهم يأكلوا ويتمتعوا “Onları bırak; yesinler, eğlensinler ve boş ümit, onları oyalayadursun. (Kötü sonucu) yakında bilecekler!”⁹⁰⁰ ile ذرني ومن خلقت وحيدا “Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak.”⁹⁰¹ âyetlerinde olduğu gibi bir tehdit söz konusudur. Sanki Allah Teâlâ “Beni, onlarla baş başa bırak!” diyor.⁹⁰²

Âlûsî, daha sonra Fahrüddin er-Râzî’nin görüşlerine vurgu yaparak ويفهم من كلام الإمام “İmamın kelâmından anlaşılan şudur ki...”⁹⁰³

⁸⁹⁸ el-En’âm, 6/70.

⁸⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 8/233.

⁹⁰⁰ el-Hicr, 15/3.

⁹⁰¹ el-Müddessir, 74/11.

⁹⁰² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 8/234.

⁹⁰³ Âlûsî, tefsirinde Fahrüddin er-Râzî’den söz ederken tefsirdeki rehberimiz anlamında “el-imam” diyor. Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 8/234.

Râzî, âyeti değişik açılardan tefsir ederken şöyle der: “Doğruya en yakın gördüğüm beşincisi ise bu din Allah (c.c.) tarafından gönderilen, hak ve doğru dindir, diyerek ona yardım eden kişi hak yolundadır. Ancak makam mevki elde etmek, hasmını mağlup etmek veya dünya malını elde etmek için dine yardım edenler ise dünyalık için dini yayanlardır. Dolayısıyla Allah, diğer âyetlerde bunun oyun ve eğlence olduğunu beyan buyuruyor. Ona göre “*Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri bırak.*” âyetinden maksat, dini kullanarak dünyalık elde etmeye çalışanlardır.

Âlûsî, dini bu şekilde kullananlar olduğunu kabul etmesine rağmen, görüşün sahibi çok büyük bir âlim olsa bile âyetten böyle bir mâna çıkarmanın çok uzak bir ihtimal olduğunu ifade ediyor. *و غرّتهم الحياة الدنيا* “*Ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları...*” Yani dünya onları aldatmış ve bâtıla yönlendirmiş, bu durum onların âhireti bile inkar etmelerine sebep olmuş, “Bundan sonra herhangi bir hayat yoktur!” diyerek Allah'ın âyetleriyle dalga geçmişlerdir. “*Yaptıklarından mahrum olmasın diye Kur’ân’la öğüt ver.*” âyetinde, *أن تبسل نفس بما كسبت*, Kur’ân’la uyarmanın sebebi olarak “mefulün li eclihî”⁹⁰⁴ olur. Allah katında ona ne bir dost ne de bir şefâatçi vardır. Burada *ليس لها* cümlesindeki zamir, daha önce geçen *نفس* kelimesine döner. Yani kâfir olan nefse “*Kâfir olan kişiye ne bir dost ne de bir şefâatçi vardır.*” mânasındadır. Zaten devamından da bu mâna anlaşılıyor. “Yaptıkları bu çirkin amel yüzünden -dinlerini oyun ve eğlence edinmeleri yüzünden- sevaptan mahrum kaldılar ve inkârları sebebiyle onlar için acıklı bir azap ve kaynar sudan ibaret bir içecek vardır.”

Âyete bir bütün olarak baktığımızda dini hafife alan, ölüm ötesi hayatı inkâr eden kâfirlerin kıyamet gününde bir şefâatçisi ve bir dostunun olamayacağı gerçeği anlatılmış oluyor.⁹⁰⁵ Müslüman olarak ölen ve günah işlemiş olsa bile Müslüman olarak mahşere gelen kişilere yapılacak şefâatten söz etmiyor.

هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون
 “...“Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler. Şimdi bizim için şefâatçiler var mı ki bize şefâat etseler veya (dünyaya) döndürülsek de

⁹⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/235.

⁹⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/235.

*yaptıklarımızdan başkasını yapsak? ...*⁹⁰⁶ Kıyamet günü, inkâr edenler sadece yaptıklarının neticesini bekliyor olacaklar. Zira onlar, peygamberlerin getirdiği uyarı ve müjdelerin gerçek olduğunu görecekler. İşte o gün iman etmeyi terk edenler, sırtını dönüp onunla amel etmeyenler "Bizim için şefâatçi var mı veya dünya hayatına tekrar dönebilir miyiz?" diyecekler. İman etmeyenler, âhirette böyle bir şeyi yukarıda zikrettiğimiz soru edatı ile temennilerini dile getirecekler.⁹⁰⁷ Yani iki şeyden bir tanesini temenni ederler. "Ya birileri bize şefâatçi olsun veya dünyaya dönelim ve işlediğimiz şirk ve günahların tam tersini yapalım" diye temennide bulunacaklar. Veya "birileri bize, dünya hayatına dönüp daha güzel amel işleyelim diye şefâatçi olsun, aracı olsun." diye yalvaracaklar. Fakat âyet, artık bunun mümkün olmadığını söylüyor.

Böylece onlar dünyada iken Allah'a şirk koştukları ve bunlar kıyamet günü bize şefâatçi olacaklar diye iddia ettikleri putların şefâatçi olamayacakları hususu, anlaşılmış oldu. Bu iddialarının batıl olduğu anlaşılıp onlara herhangi bir faydası olmadı. Gördüğümüz gibi bu âyette de reddedilen ve olmayacağı düşünülen şefâat, inkârcılarla ilgilidir.⁹⁰⁸

إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنك ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون

*"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koyan Allah'tır. O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefâatçi olamaz."*⁹⁰⁹ Âlûsî, bu âyete, istivâ konusunda da diyerek. "Onun izni olmadan hiç kimse şefâatçi olamaz." istiğrak edatı, ("Min" harfî, nefy edatı olan "ma" dan sonra gelirse istiğrak ifade eder.) net bir şekilde şefâatin gerçek sahibinin Allah (c.c.) olduğunu, ondan başka hiç kimsenin şefâat yetkisinin olamayacağını beyan ediyor. En belirgin bir şekilde Allah'ın izni olmadan hiç kimse, hiçbir zaman şefâatçi olamaz. Bu arada Allah (c.c.) şefâat izni verdikten sonra, kendilerine izin verilen seçkin kullar ve şefâat edilmeye layık olan kişiler hakkında şefâatin olduğunu da anlıyoruz diyor.⁹¹⁰

⁹⁰⁶ el-A'raf, 7/53.

⁹⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 125.

⁹⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 9/126.

⁹⁰⁹ Yûnus, 10/3.

⁹¹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 1/21.

يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا

“O gün, Rahman (olan Allah)’ın kendisine izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasının şefâati bir yarar sağlamaz...”⁹¹¹ O gün yani o dehşetli durumların meydana geldiği kıyamet gününde Rahman olan Allah’ın izin verdikleri dışında kimse şefâat edemeyecek. İsm-i mavsûl olan "من", şefâat edilen kişiyi ifade edip "لا تنفع" fiilinin mef’ûlu konumundadır. Rahman’ın kendisine izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseye şefâat fayda verir, demektir. “Sözünden razı olduğu” demek, Allah şefâat eden kişinin şefâat edilenle ilgili sözünden (duasından) razı olmuştur. Şefâat eden kişi şefâat edilenle ilgili Allah Teâlâ’ya yaptığı yalvarış ve yakarışlarından razı olmuştur.

Binaenaleyh Allah’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kişinin şefâati fayda verir. Veya İbn Abbas’ın da dediği gibi. “Allah’ın razı olduğu” sözünden maksat, şefâat edilen kişinin sözüdür. Yani şefâate mazhar olan kişinin, "La ilahe illallah" sözüdür. Dolayısıyla şefâatin fayda verebilmesinin iki şartı; şefaat edenin duasının ilâhî rızaya mazhar olup duasının kabul edilmesi ve şefaat edilen kişinin iman ehli olması zikredilmiş oluyor. Ya da birincisi, Allah’ın izin vermiş olması; ikincisi ise şefâate mazhar olan kişinin iman ehli olmasıdır. Özetle, *فما تنفعهم شفاعة الشافعين* “Artık onlara şefâatçilerin şefâati fayda vermeyecektir.” âyetinde olduğu gibi bu hususların dışında hiçbir şekilde ve hiç kimsenin şefâati fayda vermeyecektir. Birileri şefâat etmeye çalışsa bile Rahman olan Allah’ın izni, onun razı olduğu söz -bu söz şefâat edenin veya şefâate mazhar olanın sözü olabilir- olmadan şefâat fayda vermez.

*el-Bahru’l-Muhîr*⁹¹² ve *ed- Dürü’l-Masûn*⁹¹³ adlı eserlerde, *تنفع* fiilini lâzımî (geçişsiz) bir fiil olarak değerlendirip, ism-i mevsul olan "من" kelimesini de mef’ûl olarak okumayıp istisnayı direkt şefâat kelimesinden yapmak caizdir diye ifade edilir. Dolayısıyla âyeti, *...إلا شفاعة من أذن...Ancak kendisine izin verilen ve sözünden razı olunan kişinin şefâati, müstesna.*”, onun şefâati fayda verecektir, şeklinde anlamak da mümkün olur, derler. Fakat bu görüşe, daha kendisine şefâat izni verilmeden ve şefâat

⁹¹¹ Tâhâ, 20/109.

⁹¹² Ebû Hayyân Muhammed bin Yûsuf bin Alî bin Yûsuf bin Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) kaleme aldığı eser.

⁹¹³ Semîn el-Halebî olarak şöhret bulan Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed bin Yûsuf bin İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî (ö. 756/1355) yazdığı tefsir.

hakkını kullanmayan kişinin şefâati fayda verir gibi bir yanlış mâna çıkabilir gerekçesiyle itiraz edilmiştir. *ولا يقبل منها شفاعه* “Hiçbir şekilde yaptığı şefâat kabul olmaz.” demek şefâat etmesine izin verilmeyecek demektir. Yoksa âyetleri beraber değerlendirdiğimizde, şefâat izni verildikten sonra şefâati kabul olmaz gibi bir sonuca ulaşmak doğru olmaz.

Şefâat edilmesi istenen kişiye, şefâat fayda vermez gibi bir yargıda bulunmak, kendisine izin verilmediği halde şefâat etmeye çalıştığı vehmine sebep olur. (Kendisine şefâat izni verilmeyen kişi, şefâat etmeye çalışamaz ki şefâati fayda versin veya vermesin.) Bunun, anlatılmak istenen kıyamet gününün dehşetli durumu ile uyuşmadığı aşîkârdır.⁹¹⁴

يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون

“Allah, onların önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Onlar, O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefâat etmezler ve hepsi O’nun korkusuyla titrerler.”⁹¹⁵ Âlûsî; âyeti, istisna cümlesi olarak önceki iki âyetin sebebi ve sonraki âyetin de bir ön hazırlığı gibi değerlendiriyor.

وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون

“...Hayır, onlar (melekler), Allah’ın şerefli kullarıdır. Allah’tan önce söz söylemezler ve hep O’nun emriyle iş görürler.” Sanki “Allah’ın emri olmadan neden herhangi bir söz söylemezler veya iş görmezler?” sorusuna cevap niteliğindedir. Çünkü Allah, onların önceden yaptıklarını sonradan yapacaklarını bilmekte, dolayısıyla onlar da bunu bildikleri için her durumlarını kontrol altında tutarlar. Ve ancak Allah’ın razı olduğu kişilere şefâat ederler. İbn Cerîr, Munzir, Beyhaki ve İbn Ebi Hatim’in İbn Abbas’tan rivâyet ettiklerine göre âyette geçen “Allah’ın razı olduğu kişi”, “La İlahe İllallah” diyendir. Meleklerin şefâati ise onlar için “istiğfar etmek”, Allah’tan günahlarının affını dilemektir. Mu’tezile ise bu âyeti, “Büyük günah işleyen kişilere şefâat yoktur!” mezhebî görüşlerine delil olarak gösterirler. Onlara göre büyük günah işleyen kişi, Allah’ın razı olmadığı kişi olduğuna göre melekler de ona şefâat etmezler.

⁹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 26/464.

⁹¹⁵ el-Enbiyâ, 21/28.

Âlûsî, Mu'tezile'nin bu görüşünü reddederek şöyle diyor: "Âyet, sadece şefâatine Allah'ın razı olmadığı kişiye şefâat etmezler, diyor. Allah (c.c.) büyük günah işleyen müminlere, kimsenin şefâat etmesinden razı değil gibi bir sonuca varılamaz. Ayrıca, meleklerin şefâat etmemesi demek, hiç kimsenin onlara şefâat etmeyeceği mânasına gelmez. Meleklerin dışında, kendilerine şefaati izni verilen kişiler şefaati edebilirler. Âyet, meleklerin vasıflarını anlatmaya devam ediyor. Melekler, Allah'ın korkusundan titrerler. Sürekli uyanık bir vaziyette, Allah'ın tuzağından (azabından) emin olmazlar.⁹¹⁶ Özetle söz konusu âyetler, daha ziyade meleklerin vasıflarını anlatır, vasıflardan bir tanesi de Allah'ın rızasının dışında söz söylemezler, iş yapmazlar ve şefaati etmezler. Genel mânada şefaati olumsuzlayan bir hüküm içermiyor."

أأخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون

"O'nu bırakıp da başka ilâhlar mı edineyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefâati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar."⁹¹⁷ İstinâf cümlesi⁹¹⁸ bir önceki olumsuz cümlelerin sebebi olarak zikredilmiştir. Bazılarının iddia ettiği gibi آلهة kelimesinin sıfatı değildir. Zira sıfat olarak değerlendirilirse ve "Rahman olan Allah bana zarar vermek istediğinde beni kurtaramayacak ilahlar mı edineyim?" şeklinde anlamaya çalışılırsa, bu sefer böyle olmayan yani şefâati fayda veren başka ilahların varlığı anlaşılabilir. Bu da şirk olur. Dolayısıyla sıfat değil de istinâf cümlesidir ve anlamı yukarıda ifade edildiği gibi "Allah bana bir zarar vermek isterse hiç kimsenin şefaatinin yararı olmaz." cümlesinin mânası لا تثرى الضَّبُّ بِهَا يُجْجِرُ "Çölde, yuvasına kaçan bir keler bile göremezsin." (Çölde keler yok demiyor. Keler yok ki yuvasına kaçsın, diyerek kupkuru bir çölü anlatıyor.) şiirinde, olumsuzluk vurgulu olarak kullanıldığı gibi burada da aynı şekilde, pekiştirerek olumsuzluğunu anlatmış ve "onların bir şefâati yoktur ki bana fayda verebilirsin" demiş.

Yukarıdaki şiiri nahiv ve belagât âlimleri de pekiştirilmiş nefy cümlesine örnek olarak kullanırlar. Zira şiir "yuvası olmayan keler"den söz etmiyor. Bilakis şair

⁹¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/69.

⁹¹⁷ Yâsin, 36/23.

⁹¹⁸ Belagât ilminde, öndeki cümleden anlaşılacağı düşünülen ve bu cümledeki "mukadder soru" gizlenen soruya cevap konumunda olması sebebiyle takip eden cümleyi arada harf-ı atıf olan vav'ı kullanmadan ayırmaya isti'nâf denir. Öndeki cümleye vav ile bağlanmayarak ondan ayrılmış olan ikinci cümle "isti'nâf" cümlesi denir. Bkz. Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, 1/578; Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*, thk. Abdulhamîd Hindavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), 2/511.

söz konusu çölde hiçbir şey olmadığını, hayat emaresi olmadığını, öyle ki bir kelerin dahi görülmediğini çünkü eğer keler olsaydı kaçıp gizleneceği bir ini olurdu, demek istiyor. Âyette de belîğ bir üslupla şefâat etme mecalleri yok ki faydası olsun veya farâzî bir anlatımla, eğer onların şefâat etme imkânları olsa bile, Rahman olan Allah bana bir zarar vermek isterse, onların hiçbir faydası olmayacak ve beni kurtarmayacaktı.

Burada terakki (daha yetkin, daha değerli bir duruma doğru oluşan gelişme. Diğer bir ifade ile az önemliden çok önemliye doğru bir terakki) kullanılmıştır. Yani önce başka ilahların olamayacağını, onların ilahlık mevkiine sahip olamayacağını, daha sonra onların kendisini kurtaracak güçlerinin olmadığını ifade etmiştir.⁹¹⁹

قل لله الشفاعة جميعا له ملك السماوات والأرض ثم إليه ترجعون

“De ki: “Şefâatin tümü Allah'ındır. Göklerin ve yerin mülkü o'nundur. Sonra O'na döndürüleceksiniz.”⁹²⁰ Müellif: “İmam Râzî'nin de dediği gibi bir önceki âyette, أم

اتخذوا من دون الله شفعاء قل أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون

“Yoksa Allah'tan başka şefâatçiler mi edindiler? De ki: Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünemiyor olsalar da mı?’ onların, putları şefâatçi olarak görmeleri eleştirilmiş, onlar da ‘Bizim şefâat beklediğimiz cansız putlar değil, putların kendilerini temsil ettiği ve Allah katında makbul olan zatlardır.” diyerek kendilerini savunmuşlardı.⁹²¹ İşte onların bu anlayışları eleştirilmiş ve bütün olarak ‘Şefâatin tek sahibi Allah’tır.’ diyerek iki şart yerine gelmeden şefâat fayda vermez mesajını vermiştir. Birincisi şefâate mazhar olan kişinin Allah'ın rızasına uygun olması, İkincisi de şefâatçiyi ilgilendirir. O da şefâat eden kişinin Allah tarafından kendisine şefâat izninin verilmiş olması gerekir. Her iki şart ta burada yerine gelmiş değil.

Öte yandan âyet, aynı zamanda şefâatin varlığına delâlet eder. Çünkü ‘Şefâatin tümü Allah'ındır, şefâat Allah'a aittir, Allah'ın mülküdür.’ âyetindeki harfi cer olan ‘lam’ sahiplik veya aidiyet ifade eder diğer bir ifade ile قل لله الشفاعة cümlesindeki “lam” sahiplik ifade eder yani ‘Şefâat Allah'ın mülküdür.” sözü şefâatin yokluğuna değil varlığına delâlet eder.

⁹¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 22/301.

⁹²⁰ ez-Zümer, 39/44.

⁹²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 448.

Dolayısıyla özellikle bu âyeti şefâatin olmadığına dair delil olarak getirmek gâyet zayıf bir delildir. له ملك السماوات والأرض ‘Göklerin ve yerin mülkiyeti ona aittir.’ cümlesi, cümle-i istinafiye olarak şefâatin Allah'a ait olmasının sebebidir. Şefâatin tamamı ona aittir! Ama sadece şefâat değil gökler ve yerküre -ki bunlar masivayı simgelerler- hepsi onun mülküdür, dolayısıyla hiç kimse onun izni ve rızası olmadan onun mülkünde herhangi bir yetki kullanamaz. ثم إليه ترجعون ‘Sonra ona döndürüleceksiniz.’ cümlesi cümlesine ‘sümme’ ile atfedilmiştir yani ona bağlanmıştır. Âdeta şefâatin büyük bir faydasının olduğu âhiretin Allah'ın mülkü olduğu hususuna vurgu yapılıyor. Böylece şekilsel mülkiyetin de son bulduğu gerçeği hatırlatılıyor.”

el-Bahru'l-Muhît adlı eserde: الله الشفاعة cümlesine bağlamak da caizdir denerek, “... *Sonra bize döndürüleceksiniz o zaman onların size şefâat edemeyeceklerini, onlara taparak kaybettiğinizi göreceksiniz.*” şeklinde onlara bir ikaz hatta tehdittir, deniliyor.⁹²²

فما تنفعهم شفاعة الشافعين

“Artık, şefâat edenlerin şefâati onlara bir yarar sağlamaz.”⁹²³ Âlûsî, “Eğer şefâat etme ihtimalleri olsa bile şefâat onlara fayda etmez.” diyerek kısa bir açıklama ile yetinir.⁹²⁴ Râzî ise bu âyeti şefâatin varlığının bir delili olarak şöyle savunuyor: “Cehennemlik olan kâfirlerin vasıflarının sayıldığı bundan önceki âyetleri de değerlendirerek şefâatin fayda vermediği inkârcıların şu dört özelliği sayılmıştır: Namaz kılmamak, yoksula infak etmemek, batıla dalmak, âhiret gününü yalanlamak. İşte inkâr edip bu vasıfta olan kâfirlere şefâatçilerin şefâati fayda vermediğine göre, bunların dışındakilere -fasık bile olsalar- şefâatçilerin şefâati fayda verir” şeklinde geniş bir değerlendirme yapıyor.⁹²⁵

⁹²² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 23/449.

⁹²³ el-Müddessir, 74/48.

⁹²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 28/84.

⁹²⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 16 (30) /212.

6. Müşriklerin Âhiret ve Şefâat İnancı

Allah (c.c.) Nahl sûresinde müşriklerin âhiret hayatına inanmadıklarını beyan buyuruyor. Hatta onların bu inanmayışlarını büyük yeminler ederek pekiştirdiklerini de anlatıyor. ... وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت... *“Onlar, ‘Allah, ölen bir kimseyi diriltmez.’ diye var güçleriyle Allah’a yemin ettiler.”*⁹²⁶ Oysa Yûnus sûresinde aynı müşriklerin putları Allah katında kendilerine şefâatçi olarak gördükleri anlatılıyor. .. ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله.. *“Allah’ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve ‘İşte bunlar Allah katında bizim şefâatçılarımızdır.’ diyorlar...”*⁹²⁷ Hem âhirete inanmadıkları hem de onların âhirette birilerini Allah katında kendilerine şefâatçi gördükleri inancı anlatılıyor. Dolayısıyla her iki âyet arasında bir çelişki varmış gibi görülüyor. Zira onların şiddetli bir şekilde âhiret inancı inkârını anlatan da Kur’ân-ı Kerim ve onların şefâat beklediklerini anlatan da yine Kur’ân-ı Kerimdir.

Âlûsî, “Bu âyet, Mekkeli müşriklerin âhiret hayatını ve ölümden sonra dirilişi inkâr ettikleri batıl iddialarından bir tanesini ele alıyor.” der. Onlar, “Ölen kişi yok olur biter, dirilmek ise onu tekrardan hayata iade etmek olur. Bu da imkânsız bir şeydir. Zira yok olan bir şey artık iade olunamaz. Filozoflar da aynı şeyi savunur.” derler.

Kelâmcılardan Kerrâmiye ve Mu’tezile’den Ebû'l Hüseyin el-Basrî’den başka bu görüşü savunan olmamıştır. Müellif, “Ölümden sonraki dirilme ile ilgili kelâm âlimlerinin çoğunun görüşüne göre kişi bizzat bedeni ile dirilir. Felsefecilerin, ‘Yok olan şey bir daha geri dönemez.’ ilkesiyle buna itiraz edilirse o zaman şöyle cevap veririz: İnsanın, ölümle yok olduğunu kabul etmiyoruz ki yok olan şey bir daha iade edilir gibi bir sonuç doğursun. Ölen sadece bedendir, ruh ölmez! Bu sebeple, bir yok oluştan söz edemeyiz. Bizim ifade etmeye çalıştığımız şudur: Ruh bedenden ayrılır, dirildiğinde o ruh, tekrar bedene döner. Dolayısıyla “إعادة المعدوم” yani (yok olan şeyin tekrardan geri dönmesi) dedikleri imkânsız durum, gerçekleşmiş olmuyor.”⁹²⁸

⁹²⁶ en-Nahl, 16/38.

⁹²⁷ Yûnus, 10/18.

⁹²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/110.

Mirza Can:⁹²⁹ “İnsanoğlu, ölümden sonra dirilince aynı beden ile değil, o bedene benzer bir beden ile dirilir. Çünkü önceki bedeni çürümüş ve yok olmuştur. Bu durumda günah işleyen kişinin cezalandırılması ilahî adalete aykırı değil midir? Sorusu akla gelir.” Ona da şöyle cevap veriyor: “Hayır! Burada ilâhî adalete aykırı bir durum söz konusu değildir. Zira gerçek fâil, insanın nefsidir. Fizikî yapısı (bedeni) değildir. Beden, kişinin elinde bir nesneyi kesen bıçak gibidir. Dolayısıyla kişi, bıçakla bir şeyi kestiğinde ceza veya mükâfatı bıçak değil de bıçağı kesen kişi alır. Aynı şekilde öte dünyada cezalandırılan, mükâfata mazhar olan, eziyet duyan ve nimetlerden faydalanan, haz duyan, kişinin nefsidir.” Dolayısıyla kişinin ölümden sonra bedenine benzer bir bedenle dirileceğini savunuyor.

Âlûsî, bu âyetin nüzûl sebebine de değinerek müşriklerin ölüm ötesi hayata, ölümden sonraki dirilişe inanmadıklarını açıklamaya çalışıyor.

İbnu'l cevzî ve Ebû'l-Â'liye'den rivâyetle: Bir Müslüman, alacağıyla ilgili bir müşrikle beraber mahkemeye başvurdu, nitekim konuşma arasında Müslüman olan kişi, zaman zaman “ölümden sonraki hayatta umduğum...” şeklinde âhîret hayatına inandığını ve orada hak ve hukukun kaybolmayacağına dair konuşmalar yapar. Bunun üzerine müşrik: “*Ne demek yani? Sen ölümden sonra dirileceğini mi düşünüyorsun?*” dedi ve yemin ederek Allah'ın ölümleri diriltmeyeceğini savununca söz konusu âyet-i kerime nâzil oldu.⁹³⁰ Özetle bu ve buna benzer âyetlerde, müşriklerin ölüm ötesi hayata inanmadıklarını görüyoruz.

وما اظن الساعة قائمة ولئن رددت الى ربي لأجدن خيرا منها منقلباً

“*Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Şayet Rabbimin huzuruna götürülürsem, hiç şüphem yok ki, (orada) bundan daha hayırlı bir akıbet bulurum.*”⁹³¹ Âlûsî, yukarıdaki âyette yaptığı açıklamalarla yetinmiş olacak ki ölüm ötesi hayat konusunda burada daha fazla açıklama yapmadan sadece şunu anlatıyor: Müşrik, dünyada kendisine bahşedilmiş güzellikleri hak ettiğini düşünerek kendini Allah katında seçkin kimselerden görüyor. Ve Müslümana, “İddia ettiğin gibi orası buradan daha iyiye

⁹²⁹ Habibullah bin Abdillâh el-Â'levî el-Hanefî, Mirza Can eş-Şirazî olarak şöhret bulmuştur. Bkz. İsmail b. Muhammed Emin el-Babânî el-Bağdadî (Bağdatlı İsmâil Paşa), *Hediyyetü'l-Ârifîn*, (Beyrut: Dâru İhyai't Turâsî'l Arabî, 1951), 1/262.

⁹³⁰ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 279.

⁹³¹ el-Kehf, 18/36.

yemin olsun orada bunun yerine daha iyisini bulurum.” diyor. Bu sebeple yemin ediyor, boş beklentiye giriyor. Belki de bu sebeple şefaât beklediğini iddia ediyor. Kur’ân-ı Kerîm’de müşriklerin bu aymazlığına bir örnek de vardır:

ولئن أدقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى

*"Uğradığı bir sıkıntıdan sonra ona tarafımızdan bir nimet tattırsak mutlaka şöyle diyecektir. Bu benim hakkımdır, ayrıca kıyametin kopacağını sanmıyorum ama dönüp rabbime varacak olsam bile onun huzurunda benim için güzel şeyler bulunduğundan eminim..."*⁹³²

Özetle, âhirete inanmayan ve kendisini daha fazla nimetler içerisinde gören diğer kardeş, *"Eğer senin zannettiğin gibi Âhiret hayatı varsa orada bile benim sonum seninkinden daha hayırlı olacak."* şeklindeki cevabından yola çıkarak bunun bir istidrâc⁹³³ olduğunu, dahası dünya nimetlerinin kişiyi azdırdığına bir örnek olarak da görülebilir, diyor.⁹³⁴

Şefâat bekledikleri konusuna gelince Âlûsî nüzûl sebebine değinerek şöyle der: İbn Ebi hatim İkrime’den rivâyet ederek: Nadr bin Hars, kıyamet günü olunca Lât ve Uzzâ bana şefâat edecekler, diyordu. Âyet-i kerime, bunun üzerine nâzil oldu. Âlûsî şöyle der: *"Anlaşılan, bütün müşrikler aynı şeyi söylüyorlardı. Bu, onların kıyamete inandıklarından değil, faraza eğer iddia ettiğiniz gibi kıyamet varsa bile, taptığımız putlar bize şefâat edecekler diye iddia ediyorlardı."*⁹³⁵ Böylece âyetler arasında bir çelişki varmış gibi düşünülmemelidir!

Sanırım Hasan-ı Basri bu sebeple müşriklerin şefâat konusunu anlatan âyetlerde *"Şefâat, dünya hayatlarının daha güzel ve düzenli olması ile ilgili bir şefâattir, âhiretle ilgili değildir."* der. Bu şekilde anlaşılırsa o zaman zaten âyetler arasında bir tenâkuz yok. Fakat cumhurun görüşü az önce anlattığımız gibidir yani

⁹³² Fussilet, 41/50.

⁹³³ İstidrâc zalim, kâfir ve azgın kişilerin tadrîcî olarak felâkete yaklaştırılması ve bu esnada kendilerine bazı geçici imkân ve başarıların sağlanmasıdır. Firavun örneğinde olduğu gibi (ez-Zuhruf 43/46-56) istidrâc sahibi kişiler elde ettikleri başarıları kendi gayretlerinin ürünü zanneder, kibirlenir ve azgınlıklarını alabildiğine arttırırlar, nihayet ilâhî azâba mâruz kalıp yok olurlar. Bkz. Özervarlı, "Hârikulâde" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Ocak 2021).

⁹³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 25/341.

⁹³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/71.

müşrikler âhirete inanmıyorlar! Sadece -farz-ı muhal- eğer âhiret varsa bile bize şefâat eden putlarımız (tanrılarımız) var, demek istiyorlar. Müşriklerin durumunu derinlemesine inceleyen kişi, onların ne kadar tereddütlü bir durumda olduklarını rahat bir şekilde anlayacaktır. Dolayısıyla onların bazen inanıyormuş bazen de inanmıyormuş gibi davranmalarını bu çelişkili durumlarına bağlamak gerekir. Şefâati putlardan beklemeleri konusuna gelince onlar, salih ve kendilerine göre değerli bazı kişilerin şeklinde heykeller yapıyorlardı. Ne zaman bu putlara ibadet ederlerse o zaman onların kendilerine şefâatçi olacaklarını iddia ediyorlardı.⁹³⁶

VII. FARKLI KONULARDAKİ ÂYETLERDE GÖRÜLEN İŞKÂL

1. İçkinin Haramlığı

...إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان...

“Ey iman edenler! (Aklı örten) içki (ve benzeri şeyler), kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak, şeytan işi birer pisliktir. Onlardan kaçının.”⁹³⁷ âyette geçen ve içki olarak çevrilen الْخَمْرُ kelimesi İbn Abbas’tan rivâyetle üzümünden elde edilen şarap veya içince aklı örten ve sarhoş eden tüm içecekler olmaktadır.

Yine âyette geçen رجس kavramı ise “mide bulandırıcı, iğrenç şey” anlamlarına gelmektedir. Zeccâc da bu kelimenin anlamı için “iğrenç olan her iş” yorumunu yapmıştır. Kelimenin asıl anlamı ise “yüksek, şiddetli ses” demektir. Bu anlama dayanarak bulutlara gök gürültüsünden dolayı “reccâs” رَجَّاس denilmektedir. Rics ve ricz kavramlarının aynı anlamlara geldiğini söyleyenler olmasına rağmen, İbn Dureyd bu iki kavram için ayrı mânalar kullanmıştır. Ona göre "الرَّجْس" rics “kötülük, şer”, "الرَّجْز" ricz “azap” ve "الرَّكْس" riks ise “kokuşmuşluk, mideyi bulandıran şeyler” anlamlarına gelmektedir.⁹³⁸

⁹³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/72.

⁹³⁷ el-Mâide, 5/90.

⁹³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/391.

“Rics” kelimesi masdar olup âyette geçen çoklu mübtedaların “...içki, kumar, putlar ve fal okları...” haberidir. Masdarlar tekillik ve çoğulluğu aynı siyga ile ifade ettikleri için mübtedanın müfred veya cem’i alamsına bakılmaksızın aynı siyga ile haber olurlar. Bunun bir örneğini de إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ âyetinde görüyoruz. “Rics” kelimesinin tekil olarak kullanılmasının bir diğer sebebi “hamr” kelimesinin haberi olduğu içindir. Zira âyette geçen diğer kelimeler “hamr”a atf edilmiş olup onların haberi hazf edilmiştir. Çünkü bir şey başka bir şeye atıf edatı ile bağlandığında “matufun aleyh”de zikredilen “ma’tuf”ta takdir edilir. Dolayısıyla “hamr” kelimesi tekil bir kelime olduğuna göre onun haberi olan “rics” kelimesi de tekil olur. Veya burada bir muzaf gizlidir, denilebilir. Yani “rics” kelimesi, âyette geçen الخمر والميسر gizli olan شأن هذه الأشياء أو تعاطيها çoğul kelimelerin haberi olmayıp müdafin شأن kelimesinin haberi olur. Bu durumda âyetin manası şöyle olur: “*Bu şeylerin vaziyeti yani durumu veya bu şeyleri kullanmanın durumu, mide bulandıran pisliktir.*” Devamında şöyle diyor: Âyette, Allah (c.c.) bu işleri “şeytan işi birer pislik” şeklinde, dilin inceliklerini kullanarak haramlığına dikkat çekmekte ve bizi sakındırmaktadır.

Cümleye “innema” ile başlanmış, içki ve kumarın kötülüğüne dikkat çekmek amacıyla bu iki kavram; dikili taşlar ve fal okları ile desteklenmiş; hepsi aynı kefeye konmuş, “rics” olarak adlandırılmıştır. Ve şeytan işi olarak ilan edilmiştir. Bunun üzerine sakınılması gerektiği söylenmiş, emredilmiş ve bu sakınma felaha ulaşabilme sebebi olarak ilan edilmiş, sakınmama durumunda ise hem bu dünyada hem de âhiret yurdunda hüsrân ile sonuçlanacağına dikkat çekerek, haramlığını pekiştirmiştir.⁹³⁹

ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا...

“Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki hem de güzel bir rızık edirsiniz...”⁹⁴⁰ Yukarıda zikrettiğimiz âyette, içkinin haram olduğu, uzak durulması gerektiği hususu açıkça beyan edilirken bu âyette ise hurma ve üzümünden güzel rızık ve içki elde etmekten söz ediliyor. Dolayısıyla her iki âyeti nasıl anlamak gerekir? Zâhiren görünen çelişki vehmi nasıl giderilir? Acaba “*Güzel rızık ve içki elde*

⁹³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/392.

⁹⁴⁰ en-Nahl, 16/67.

edersiniz” cümlesinden haram olmadığı gibi bir sonucuna varmak mümkün mü? Gibi sorular zihinleri meşgul etmiştir.

Âlûsî, âyetin tefsirine gramerle ilgili birtakım analizler yaparak başlıyor. ومن ونسقيكم ثمرات النخيل والأعناب cümlesi hazfedilmiş olan ونسقيكم a mütealliktir. Bu durumda “sularından” anlamına gelen عصيرهما kelimesini de takdir etmemiz gerekecektir. Buna göre âyetin anlamı “Size o, hurma ağaçlarının ve üzüm asmalarının meyvelerini (n sularını) içiririz...” olacaktır. ونسقيكم kelimesi önceki âyette geçtiği için hazfedilmiştir. تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا. cümlesi, ونسقيكم fiilini tefsir eder, anlaşılmasını sağlar. Yani “...Bu (meyvelerin) sularından siz, içki ve güzel rızık elde edersiniz.” veya ...Hurma ve üzüm meyvelerinden, güzel rızık ve içki elde edersiniz.” bu durumda منه kelimesi fazla gibi gözükse de aslında زيد في الدار فيها örneğinde olduğu gibi zarfın pekiştirme için tekrar edilmesi kabilindendir denilebilir.

Âlûsî, gramer açısından üçüncü vecih caiz olabilir diyerek, yine bu cümle تتخذون kelimesinin sıfatı olduğu ve hazfedilmiş olan ثمر kelimesinin haberi olur der. منه daki zamir ise ya takdiri bir muzafa veya الثمر olarak tevil edilen الثمرات kelimesine dönecektir çünkü bu kelime cinsin hepsinin kastedildiği marife bir cemi'dir. Dolayısıyla müzekker bir zaminin kendisine ait olması caizdir.⁹⁴¹

Âyette geçen سكر kelimesi aşağıdaki şiirde olduğu gibi içki mânasındadır.

بئس الصحاة وبئس الشرب شربهم إذا جرى فيهم المزاء والسكر
 “Onların yanında içki, şarap akmaya devam ediyorken ayık olanları da sarhoşlukları da ne kötüdür.” Aslen “sekira, sekran, sekeran” vezninin masdarı olup bu veznin örneği “raşide, ruşden, raşeden” dir.

وجاءونا بهم سكر علينا فأجلى اليوم والسكران صاحي

“Bize, öfkeyle dolu geldiler, sonrasında topluluk dağıldı ve öfkeli olan da ayıldı.”⁹⁴²

Âyette geçen “güzel rızık” tabirini sirke, şıra, hurma, kuru üzüm vs. olarak anlamak mümkündür.

⁹⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/189.

⁹⁴² Bu şiirde “sekr” lügavî olarak öfke maaşında kullanılmıştır. سَكَرَ من الغضب يَسْكُرُ سَكْرًا. “sekeran” vezninin şahidi olarak aldık. Bkz. İbn Manzûr, “skr”, 4/374.

şeklinde mavsûfu mahzûf olarak görmek mümkündür. Çünkü mavsûf olan bir kelimenin tamamen hazfedilebilmesi,⁹⁴³ منا أقام و منا ظعن gibi mavsûfun mecrûrun bir parçası olduğu durumlarda veya mecrûrun mavsûftan önce geldiği durumlarda sadece caiz değil aynı zamanda kıyasîdir. Hatta aşağıdaki şiirde görüleceği üzere, bazen bu iki durumun dışında da mavsûf olan kelimenin tamamen hazfedildiğini görebiliyoruz.

ما لك عندي غير سهم وحجر وغير كبداء شديد الوتر جادت بكفي كان من أرمى البشر

“Benim yanımda senin için sadece ok ve taş, Sadece şiddetli atış yapabilen yay vardır. En iyi atış yapan (adamın) ellerinde daha da iyi olmuş.”

Yani رجل بكفي görüldüğü üzere رجل kelimesi mavsuftur ve tamamen hazfedilmiştir. أرمى البشر cümlesi de onun sıfatıdır. “en iyi atış yapan” sözü ile “en iyi atış yapan adam” kastedilmiş ama buradaki “adam” kelimesi hazfedilmiştir.⁹⁴⁴

Taberî, âyetin takdirini ما تتخذون منه والأعناب و من ثمرات النخيل şeklinde açıklamaya çalışır. Âyette “ما” mukadderdir der. Ebû Hayyân da Taberî’nin bu görüşüne şöyle itiraz eder: “Burada mavsul olan ما kelimesini takdir etmek, Basra ekolünün görüşüne göre kabul edilemez.” Ebû Hayyân burada ما kelimesini mavsûl olarak kabul etmiş gibidir. Nitekim Basra ekolü, mavsûlün hazfedilip sıla cümlesinin tek başına zikredilmesini doğru görmezler.

Allame İbn Kemal, bazı mektuplarında Zemahşerî’nin bu âyet için tercih ettiği i’rab hakkında şöyle der: “Keşşâf sahibinin tercih ettiği görüşte bir hata yoktur. Çünkü âyetin i’rabını böyle kabul ettiğimizde harf-i cerrin hazfedilmiş bir fiile taallük etmesi gerekmediği gibi muzaf olarak “العصير” takdir etmemiz de gerekmez. Çünkü âyette “...sularından” diye takdir edersek âyette geçen “hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinin” asıl istifade edilen kısımlarını atlamış oluruz. Aslında hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinin suyundan istifade edildiği gibi o meyvelerin kendilerinden de yiyecek olarak istifade edilir ki makamın, nimetlerin anlatıldığı makam olması

⁹⁴³Yukarıdaki deyimın takdiri منا فريق أقام şeklinde. منا فريق أقام “bizden bir grup ikamet etti” takdirinde olup “أقام” cümlesi gizli mavsuf olan “فريق” kelimesinin sıfatıdır. Keza منا فريق ظعن “... ve bir kısmımız da yolculuğa çıktı” cümlesinde de fiil cümlesi olan “ظعن” mukadder olan “فريق” kelimesinin sıfatıdır.

⁹⁴⁴ Âlûsî, Rûhu’l-Me’ânî, 14/191.

hasebiyle her iki kısmı da içermesi gerekir. Dolayısıyla orada “العصير” “sularını...” diye takdir etmemiz gerekmez.

İbn Kemal daha sonra şunu da ekliyor: “Zemahşerî ve Beyzâvî gibi ona tabi olanlar, ‘güzel rızık’ için ‘hurma, kuru üzüm’ yorumunu yaptıktan sonra, âyetin mânası ‘...*bunların sularından hem içki hem de güzel besinler elde edersiniz.*’ şeklinde olur, demeleri gerçekten çok şaşırtıcıdır. Bu iki düşünce birbirleriyle uyuşmamaktadır. (Sadece bu meyvelerin suyundan deyip, onların yiyecek olarak da bir nimet olduğu hususun atlanması şaşırtıcıdır). Doğrusu âyetin ilk kısmındaki harfî cerrin تتخذون fiiline müteallik olması ve منه’nun da zarf tekrarı kabilinden olup te’kid ifade etmesidir.”

Âlûsî, daha sonra sözü سكر kelimesine getirerek bu kelimenin “şarap” diye tefsir edilmesi İbn Mes’ud, Abdullah bin Ömer, Ebû Rezîn, Hasan, Mücahid Şa’bî, Nehaî, İbn ebû Leyla, Ebû Sevr, Kelbî, İbn Cubeyr ve daha birçok kişiden nakledilmiştir. Âyet, içkinin helal olduğu ve halkın büyük çoğunluğunun kullandığı Mekke döneminde nâzil olmuş. İçkinin Medine döneminde haram kılındığı konusunda görüş birliği vardır.

Dolayısıyla Nahl sûresi 67. âyeti, Mâide sûresi 90. âyet ile nesh edilmiştir. Bu görüş mütekaddim âlimlerden Nehaî, Ebû Sevr, İbn Cubeyr ve daha birçoğu tarafından benimsenmiştir.

İbn Abbas’tan (r.a.) nakledilen bir rivâyete binaen, buradaki سكر kelimesi Habeş lehçesinde “sirke” mânasında olup âyetle bir nesh söz konusu değildir. Veya Ebû Ubeyde’den gelen rivâyete dayanarak âyetle nesh olmadığı görüşünü savunanlar olmuştur. Ebû Ubeyde’ye göre bu kelime ile kastedilen -Şairin dediği gibi جعلت أعراض جملت أعراض- “Şerefli insanların haysiyetini diline dolamayı kendine çerez edinmişsin.” -“çerez, şekerleme” gibi yiyecekler olup içki mânasında değildir.

Ebû Ubeyde’nin bu görüşüne “Bu kelimenin burada veya benzeri kullanımlarında anlamının “şarap” olması, yiyecek bir şey olmasından daha isabetli olacaktır.” diye itiraz edilmiştir. Örneğin Ebû Ubeyde’nin delil olarak aktardığı şiirde bahsi geçen kişi gıybeti ve şerefli insanların haysiyetini diline dolamayı bir tutku haline getirmiş ve bu tutku onda içkinin, içen kişide oluşturduğu etkiye benzer bir etki oluşturmuş, onu sarhoş etmiştir. Zeccâc, Ebû Ubeyde’nin görüşüne biraz da bu itiraza binaen katılmıyor gibidir. Fakat bu itiraz çok da yerinde değildir çünkü الغيبة فاكهة القراء

“Gıybet bazı kurrâ’nın (Kur’ân okuyucularının) meyvesidir.”⁹⁴⁵ sözünde de görülebileceği gibi gıybetin “çerezlik yiyecek” mânasında kullanılması yaygındır.⁹⁴⁶

Hanefî bilginleri, bu âyette neshin söz konusu olmadığı görüşünde olup âyetin “şarap” olarak çevirdiğimiz kısmının sarhoşluğa sebep olmayan üzüm, elma veya diğer meyve şıraları gibi içecekler anlamına geldiğini söylemişlerdir. Allah Teâlâ, âyette geçen nimetleri kullarına bir lütuf olarak zikrediyor, helal olmayan bir şeyi Kur’ân’da nimet olarak zikretmez. Dolayısıyla “sekeran” kelimesi sarhoşluk vermeyen “şıra” mânasındadır.

Öte yandan bu âyet, sarhoş etmediği sürece النبیذ “şıra” gibi içeceklerin helal olduğuna delildir. Darekutnî’nin rivâyet ettiği hadisi delil olarak kabul ederler.

حرم الله تعالى الخمر بعينها القليل منها والكثير والسكر من كل شراب

“Allah, az olsun çok olsun şarabı ve sarhoş eden içecekleri haram kılmıştır.”⁹⁴⁷ İbrahim en-Nehai, Ebû Ca’fer et-Tahavî ve Süfyan es-Sevrî, bu şıranın النبیذ sarhoşluğa sebebiyet vermeyecek özellikte olduğu sürece içilmesinin caiz olacağı yönünde görüş bildirmişlerdir. Kurtubî tefsirinde bu âyetteki kelimeyi incelerken es-Sevrî’nin şıra içtiğinden bahsetmiştir.

Beyzâvî ise “seker” kelimesinin içki mânasında olduğunu belirttikten sonra şöyle der: Eğer âyet içkinin haram kılınmasından önce indiyse onun ne kadar kötü bir şey olduğunun altını çiziyordur. Ama eğer daha öncesinde indi ise hem nimeti hem de sitemi (Güzel rızık elde edilebilen meyvelerden şarap üretmelerine sitem ediyor.), beraber zikretmiştir. İçki haram kılınmadan evvel âyet nâzil olmuşsa neden çirkin bir şey olur, sorusuna şöyle cevap verilir: İçki, güzel rızık karşıtı olarak yer almıştır. Bu da onun çirkin bir şey olduğuna delâlet eder. Çirkin şeyler, haram olmasa bile sakınılması gerekir. Bunun üzerine Beyzâvî’nin buradaki tereddüdü, Bakara sûresi 219. âyeti ve Nahl sûresinin girişindeki açıklaması ile çelişiyor diyerek Nahl sûresinin girişinde, sondaki 3 âyeti dışında, mekkî bir sûre olduğunu kesin olarak ifade eden bir müfessirin, söz konusu âyetin içki haram kılındıktan sonra mı nâzil oldu, yoksa önce

⁹⁴⁵ 2 Zemahşerî, *Rabîu'l-ibrâr ve nusûsu'l-ahbar*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1412 h.), 2/323.

⁹⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/192.

⁹⁴⁷ Hadisin lafzı حرمت الخمر والمسكر من كل شراب “Hamr ve sarhoşluk veren her içecek haram kılınmıştır” şeklindedir. Bkz. Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Süneni'd-Dârekuṭnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1424/2004), 5/161.

mi diye tereddüt etmesi eleştirilecek, şaşılacak bir husustur.⁹⁴⁸ Şeklinde onu tenkitt ediyor.

Zemahşerî, mevzubahis kelimeyi tefsir ettikten sonra şöyle bir sonuca varır: “Bu âyette iki durum mümkündür. Birincisi: Bu mensûh bir âyettir. İkincisi: Âyette hem nimet hem de sitem cem edilmiştir. (Ondan hem içki hem de güzel rızık edinirsiniz. Güzel rızık nimettir, içki ise yine bu iki meyveden elde edilen ama sakınılması gereken bir içecektir.)

el-Keşf isimli kitabın sahibi ise neshin söz konusu olmasının daha uygun bir görüş olacağını belirttikten sonra şöyle der: Bu âyet, güzel rızkın karşıtı olarak zikredilen içkiyi dolaylı olarak kullanmanın çirkinliğine delâlet eder. Fakat eğer içkinin yasaklanmasından önce inmiş ise -şarap mubah olsa bile- mekruh olduğuna delâlet eder.

İbn Kemal, bu âyet içkinin haram kılınmasından önce indiği için “şarap” ile ilgili herhangi bir kötölemenin olmadığı, âyetin üslubuna bakılırsa âyette büyük nimetlerin sayıldığını savunuyor. Zemahşerî ve onun gibi düşünenlerin bunun aksini iddia etmeleri, bu gerçeği görememelerinden ötürü olduğunu söyleyen İbn Kemal, Allah ezeli ilmiyle ileride bu maddeyi haram kılacağını bildiğinden “şarap” kelimesini “rızık” kelimesi gibi “güzel” olarak nitelendirmemiştir der. Zemahşerî ise âyette geçen “şarap” kelimesinin “güzel rızık” olarak kabul edilmesinin de mümkün olduğunu savunur. Sanki âyetin anlamını “...Onlardan sarhoş edici, güzel rızıklar elde edersiniz.” şeklinde kabul etmiştir. Yani âyetteki “şarap” ile “güzel rızık” arasındaki atıf bağlantısını, sıfatların atfedilmesi kabilinden kabul etmiş ve her ikisini aynı (güzel) kabul etmiştir. Fakat Âlûsî, “Bilindiği gibi atfedilenler (ma’tuf ve ma’tufün aleyhi) birbirinden farklı şeyler olarak kabul edilir.” diyerek buna karşı çıkar.⁹⁴⁹

Özetle Âlûsî, âyetten içki içmenin helal olduğu sonucuna varmanın mümkün olmadığını, her iki âyet arasında çelişki olmadığını şu şekilde ifade ediyor:

a. Mâide sûresi 90. âyette, içki kesin olarak haram kılınmıştır. Bilindiği gibi bu âyet, sadedinde bulunduğumuz âyetten sonra nâzil olmuş ve onu neshetmiştir.

⁹⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/193.

⁹⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/194.

b. “Sekeran” kelimesi içki mânasında olmayıp ya üzüm ve hurmanın şırası, veya bazı lehçelerde kullanıldığı gibi sirke, çerez gibi anlamlarda kullanılmıştır.

c. Bu âyet, mensûh değilse bile içkinin helal olduğuna delâlet etmez. Bilakis âyette içki, güzel rızkın zıddı olarak zikredilmiştir. İçkinin haram olduğu hüküm indirilmeden evvel onun çirkinliğine delâlet bir üslup tercih edilmiştir. Binaenaleyh bu âyetin nâzil olduğu dönemde içki içmek mubah olsa bile sakınılması, insanların ondan uzak durması gerektiğinin mesajını vermiştir.

2. Allah'ın Âyetleri Değişmez İlkesi Bağlamında Nesh Âyetleri

ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها

“Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...”⁹⁵⁰ Âlûsî, âyetin nüzûl sebebine dikkat çekerek şöyle der: “Müşrikler veya Yahudiler, bakın Muhammed'e bir gün ashabına şunu emrediyor ertesi gün farklı bir şey söylüyor... Demek ki bu Kur'an Muhammed'in kelâmıdır, kendi uydurduğu çelişkili bir kitaptır”⁹⁵¹ diyorlardı. Akabinde “nesh” kelimesinin açıklaması ile devam ediyor. “Nesh” sözlük olarak hem cevherde hem de arazda, bir şeyin suretini yani şeklini ortadan kaldırmak, değiştirmek gibi mânalara gelir. Cevher ve arazi oluşturan bir bütün söz konusu olduğunda ise orada “tenasüh” kelimesi kullanılır. Bazen “tenasüh” kelimesi, mecazî olarak her ikisi için de kullanıldığı vakidir. Mesela الریح الأثر “rüzgâr eser bırakmadı” yani söz konusu eşyanın eserini ortadan kaldırdı. “Nesh” kelimesi, burada birinci görüşe göre kullanılmış. İkinci mânaya göre ise نسخت الكتاب “Kitaptan bir bölüm aldım.” Yani kitabın içinden bir bölümü alıp başka bir yere aktardım. Güllüce, “sahabe ve tabiin döneminde “kaldırmak, iptal etmek, izale etmek ve nakletmek” gibi neshin daha çok sözlük manasında kullanıldığını” savunuyor.⁹⁵²

⁹⁵⁰ el-Bakara, 2/106.

⁹⁵¹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalân el-'Ucâb fî Beyâni'l-Esbâb, thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs, 2 Cilt, (Dammam : Dâru İbni'l- Cevzî, ts.), 1/348.

⁹⁵² Veysel Güllüce, “Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?” EKEV Akademi Dergisi 10/26 (2006), 51.

Âyetlerin neshi konusuna gelince bazı usul âlimlerinin dediği gibi söz konusu âyeti okumanın ibadet olmaktan çıktığının veya hükmünün ortadan kaldırıldığının beyanı demektir.

Birincisi

الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم

“Yaşlı erkek ve yaşlı kadın eğer zina ederlerse Allah'tan bir ceza olarak onları recm edin...” âyeti gibi.

İkincisi ise

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج

“İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler...” âyetini örnek olarak verebiliriz, diyor. Bilindiği gibi bu âyetin hükmü, nüzûl sırasına göre daha sonra nâzil olan 234. âyet veya miras hukukunu anlatan âyet ile nesh edilmiştir. Bir başka örnek “On kez emzirme, nikâhı haram kılar...” âyetinde olduğu gibi her iki bakımdan da yani hem taabbüdî hem de hükmün geçerliliği bakımından nesh söz konusu olabilir. Âlûsî, Şer’î bir hükmün şer’î bir delille ortadan kaldırılması şeklindeki neshin yaygın istilâhî tanımını⁹⁵³ farklı bir üslupla ifade ediyor.

Âyette geçen “unutturma”, Allah’ın o âyeti insanların hafızasından silmesi demektir. Nitekim sahabeden bazıları daha önce ezberlediği bir âyeti okumak ister fakat hafızasından silindiğini görünce Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sebebini sorar, Efendimiz (s.a.v) şöyle cevap verir: نُسِخَتِ الْبَارِحَةُ مِنَ الصُّدُورِ “dün hafızalardan silindi.” Müslim Ebû Mûsâ’dan rivâyetle şöyle der: “Biz hem uzunluk hem de üslup olarak sert olması bakımından Tevbe sûresine benzeyen bir sûre okuyorduk, fakat bize unutturuldu! Sadece لو كان لابن آدم واديان من مال لا يبتغى واديا ثالثا، وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ‘Âdemoğlunun iki vadi dolusu altını olsa bir üçüncüsünü ister, insanoğlunun karnını ancak toprak doyurur.’ kısmını hafızamda tutmaya devam ediyorum.” Öte yandan "Müsebbihât sûreleri" ne benzer bir sûre okuyorduk, fakat bana unutturuldu. Şu kadar var ki Ey iman

⁹⁵³ Ebu Abdilah Muhammed b. Ahmed b. Hazm el-Ensârî el-Endelusî, *en-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendarî, (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1986), 7.

edenler, niçin yapmayacağınız şeyleri söylüyorsunuz? Kıyamet gününde sorguya çekileceğiniz ve aleyhinize şahitlik edecek bir belge olarak boynunuza asılır.” âyetini hatırlıyorum, hâlâ hafızamdadır dedi.⁹⁵⁴

Âlûsî, “Bu unutturma konusu Hz. Peygamber efendimiz (s.a.v.) için de geçerli midir, yoksa Peygamber efendimiz ezberlediği âyetler neshedilse bile unutmaz mı? Sorusuna bir kısım âlimler الله ما شاء الله سنقرئك فلا تنسى âyetine dayanarak Hz. Peygamberin (s.a.v.), bundan müstesna olduğunu söylerken diğer bir kısım âlimler ise *“Andolsun dileseydik biz sana vahyettiğimizi tamamen ortadan kaldırırdık...”*⁹⁵⁵ âyetine bakarak bu durumun, Hz. peygamber (s.a.v.) için de geçerli olduğunu savunurlar.” Şeklinde cevap veriyor.

Diğer bir kısım âlimler, “nesh”i lafzı neshedilsin veya edilmesin, hükmü ortadan kaldırılan âyettir şeklinde tanımlarlar. الإنساء “insâ” kavramını ise hükmü kalıcı olsun veya neshedilmiş olsun lafzı neshedilen âyettir şeklinde tarif ederler. Âlûsî, Neshin caiz olduğu ve vukû bulduğu konusunda bütün semavî dinler ittifak ederler. Sadece Yahudilerden İseviyye fırkası, caiz olmasına rağmen aklen mümkün değildir derken Ebû Müslim el İsfahanî de aklen caiz olmakla beraber nesh hiçbir zaman vukû bulmamıştır diye iddia eder. Müellif burada âyetle ilgili farklı rivâyetlere de değiniyor bazı kırâat âlimleri نُسِخَ şeklinde if’al babından okurlar o zaman mânası

ما نُسِخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ مَا نُبِيحُ لَكَ نَسْخَهُ “Bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırmayı sana mubah kılsak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...” Burada şöyle bir mesaj verilmiş oluyor: Allah (c.c.) bir âyeti neshettiği zaman peygamberin bu âyeti terk etmesini mubah kılıyor. Dolayısıyla bu mubah kılma işlemi إنساخ “neshettirme” şeklinde adlandırılıyor. Kimisi ise إنساخ kavramını “neshetme emri” diye anlamak gerekir, diyor. Yani Allah Hz. Peygamber’e (s.a.v.) veya Hz. Cebrâil’e (a.s.) söz konusu âyeti neshetmelerini emrediyor.

“Nesh” kavramını نسخ الكتاب “Kitabın bir baskısı yapıldı.” şeklinde anlamak da mümkündür. O zaman âyeti şöyle anlayabiliriz: “...Kitaba yazıp levh-i mahfuzdan indirdiğimiz veya geciktirip indirmediğimiz âyetler...” Ömer, İbn Abbas, Nehâ’î, Ebû Â’mr ve İbn Kesir نُسَّأُهَا şeklinde yani “nun ve sin” harflerini fetha ile hemzeyi de

⁹⁵⁴ Müslim, “Zekât” 12 (No. 119).

⁹⁵⁵ el-İsrâ, 17/86.

sükûn ile okurlar. Bunu şöyle açıklıyorlar: نَسَا بِمَعْنَى أَخَّرَ “nese” fiili, geciktirme mânâsındadır. “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu geciktirsek (yani levh-i mahfuzda tutup onu indirmezsek veya onu zihinlerden uzaklaştırıp unutturursak) yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...” Bazıları ise şöyle bir açıklama yaparlar: Âyetin indirilmesini geciktirmek nesheden âyetle ilgilidir. Yani mensûh olan âyet kaldığı sürece, onu neshedecek olan âyet levh-i mahfuzda bekletiliyor. Buna göre âyetin mânâsı nesheden âyetle beraber mensûh olan âyetin hükmü ortadan kalkar, bu arada mensûh olan âyet yürürlükte iken onu nesh edecek olan âyetin indirilmesi de geciktirilmiş olur, bekletilir. Böylece her âyetin bir vakti vardı ve maslahata uygun olarak indirilmiş oldu.

Müellif, “...Ondan daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz...” âyetinin tefsirine devam ederek şöyle diyor: Yani ister bir hüküm olsun veya olmasın, vahy-i metlûv olsun veya vahy-i gayr-i metlûv olsun fark etmez, neshettiğimiz âyetten daha hayırlısını getiririz. Burada “Daha hayırlısını getiririz.” ifadesi sevap bakımından olabileceği gibi insanlara faydalı olma açısından da olabilir. Hatta hem sevap hem de fayda bakımından da olur. أو مثلاً “veya bir benzerini” ifadesine gelince muhakkiklere göre, ayrıca hüküm neshi söz konusuysa nâsihin (nesheden âyet) mensûhun (mensûh olan âyet) daha önce içermediği hükümlere sahip olması gerekir derler. Böylece nâsih olan âyet, mensûh âyetten daha hayırlı ve faydalı olmuş olur. Bu arada daha fazla sevaba götüren veya eşit sevaba sebep olan âyetler olabileceği gibi sadece bir şeyin mubah olduğunu yani yapıldığında herhangi bir sevabın veya günahın söz konusu olmayacağı âyetler de nâsih olabilirler. Fakat sadece tilaveti neshederse, burada bir fayda veya maslahatı gözetme söz konusu olmayacağı için o zaman orada daha hayırlı bir durum düşünülemez!

Dolayısıyla asıl nesh ya sevap bakımından daha hayırlı veya aynı seviyede sevap kazandıran bir âyet nâsih olarak gönderilebilir. الإنساء âyetleri “unutturma” konusundaki hüküm de aynıdır. Çünkü unutturulan âyetin yerine nâsih olarak gelen âyet, ya önceki âyetin hükmünü daha faydalı bir hükümle değiştirmiştir veya hiçbir hüküm getirmeyerek önceki hükmü ortadan kaldırmıştır. Sevap olması bakımından, eşit şekilde sevaba sebep olabileceği gibi daha fazla sevaba da sebep olabilir.

Özetle âyetteki “Daha hayırlısını veya bir benzerini getiririz.” ifadesini şöyle anlayabiliriz: Nâsih olan âyet hüküm değiştiriyorsa bu daha hayırlısı olarak anlaşılır. Hüküm değiştirdiğinde benzerlik düşünülemez. Fakat sadece âyetin tilaveti nesh ediliyorsa orada sevap bakımından bir benzerinin getirildiği anlaşılabilir. Âlûsî: Anlattığımız bu hükümler, nesh-i bila bedel (mensûh ‘âyetin yerine başka âyet getirmeden) ve âyetin sünnetle neshinin caiz olduğu görüşünü esas aldığımız zaman geçerlidir.

Ancak bazıları, yerine herhangi bir hüküm konmadan neshin caiz olmayacağını savururlar. Bu türden bir neshi kabul etmedikleri gibi Kur’ân’ın sünnetle neshedilmesini veya nâsih olan âyetin daha ağır bir hüküm getirmesini de caiz görmezler. Bunu da şöyle gerekçelendirirler: Birincisinde yerine herhangi bir hüküm getirilmediği için “*Daha hayırlısını veya benzerini getiririz...*” hükmü gerçekleşmemiş olur. İkincisinde nâsih olan ya daha hayırlı veya onun bir benzeridir, zira nâsih olan âyeti Allah gönderir. Sünnet ise âyetten daha hayırlı olmadığı gibi onun bir benzeri de değildir. Üstelik Allah tarafından gönderilmiş de değildir. Üçüncüsü ise daha ağır bir hüküm daha hafif olan hükmün benzeri veya daha hayırlısı değildir.

Âlûsî, bu itirazlara şöyle cevap verir: Birinci ve üçüncü hususlarda, “Mensûh olan âyetin yerine daha hayırlısı veya en azından bir benzerinin getirilmesi gerektiği.” ilkesine bir aykırılık söz konusu değil. Çünkü âyetler, insanların faydası için nâzil olurlar. Bu da zamanın ve şartların değişimi ve olgunlaşması ile değişebilir. Tedavide kullanılan bir ilaç gibi bir zaman faydalı iken başka bir zaman zararlı olabiliyor. Dolayısıyla bazen mensûh olan âyetin yerine herhangi bir hüküm getirmemek veya daha ağır bir hüküm getirmek, insanların yararına olabilir. Zira Allah hikmet sahibidir, tedriciyyen insanların faydasına olan hükümleri göndermiştir. Ayrıca نأت بخير منها “Daha hayırlısını getiririz.” cümlesini “Daha hayırlı bir âyet getiririz.” şeklinde anlamak, yanlış bir okuma olur.

İkinci hususa gelince sünnetin Kur’ân’ı neshedemeyeceği görüşüne katılmıyoruz diyerek şöyle devam ediyor. Zira yukarıdaki âyetten “Eğer bir âyet neshedilirse, onun yerine bir benzeri veya daha hayırlısı getirilir.” ilkesini anlıyoruz. Bu arada “benzeri veya daha hayırlısı” derken, hükmün bizzat kendisinin nâsih olacağı şeklinde bir sonuca varmamak gerekir. Zira nesh vükû bulduktan sonra daha hayırlı

dediğimiz hüküm gelmiş olabilir yani nâsih ayrı gelen hüküm ayrı olabilir. Bu husus caiz olduğuna göre, sünnetin de nâsih olarak gelmesi caiz olması gerekir. Böylelikle aslında sünnet nâsih olarak gelirken bir benzerini veya daha hayırlı hükmü getiren başka bir âyet olmuştur.

Ayrıca Âlûsî, وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى “O kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. Onun konuştuğu, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”⁹⁵⁶ âyetine dayanarak, sünnet de Allah'ın (vahiydir) der. Âlûsî, âyetin sonunda, ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير “Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?” cümlesinin bir görüşe göre neshi kabul etmeyenlere hitap olduğunu anlatmaya çalışıyor. Burada anlatılmak istenen, muhatap Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmekte, dolayısıyla her şeye kadir olan Allah bir âyeti nesh edip yerine başka bir âyet, başka bir hüküm getirmeye de kadirdir.

Özetle Âlûsî, neshin caiz olduğunu, dolayısıyla insanların sahip oldukları inanç, örf ve adetleri bir anda terk etmediklerini, yeni karşılaştıkları dinin hükümlerini tedriciyyen kabul etmeleri için vahiy sürecinde bazı hükümlerde değişikliğe gidildiğini, dolayısıyla yukarıdaki âyet ile biraz sonra tefsirine değinilecek olan âyetler arasında bir çelişki olmayıp sadece nesh olduğunu hatırlatıyor.

ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله
ولقد جاءك من نبي المرسلين

“Andolsun ki, senden önce de birçok Peygamberler yalanlanmıştı da onlar yalanlanmalarına ve eziyet edilmelerine karşı sabretmişler ve nihayet kendilerine yardımımız yetişmişti. Allah'ın kelimelerini değiştirebilecek bir güç de yoktur. Andolsun peygamberler ile ilgili haberlerin bir kısmı sana gelmişti”⁹⁵⁷ Âlûsî, öncelikle âyetin başındaki “Senden önce de bazı elçiler yalanlandı.” cümlesinin Peygamber efendimiz (s.a.v.) için bir teselli olduğunu hatırlatarak şöyle devam ediyor: Allah, (c.c.) Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kendisinin, önceki peygamberlerin yolunda olduğunu ifade ediyor.⁹⁵⁸ Böylece önceki peygamberlerin çektiği sıkıntıların bir benzeri ile karşılaşıyorsun! Onların sabrettikleri gibi sana da sabretme ve dayanma güç

⁹⁵⁶ en-Necm, 53/3,4.

⁹⁵⁷ el-En'âm, 6/34.

⁹⁵⁸ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 8/133.

ve kabiliyeti verilmiştir mesajını veriyor. Âyeti şu şekilde anlıyoruz diyor Âlûsî, “*Yemin olsun ki senden önceki peygamberler de yalanlandılar, tekzip edildiler fakat buna karşılık onlar sabrettiler...*” devamında “*Bir de eziyet gördüler.*” diyor. Konumuzla ilgili olan âyetteki لا مبدل لكلماته “*Allah'ın kelimelerini hiç kimse değiştiremez...*” cümlesi, bir önceki cümleyi pekiştiriyor.⁹⁵⁹ Âlûsî, burada geçen “Allah'ın kelimeleri” nden maksat, انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون “*Onlara mutlaka yardım edilecektir ve şüphesiz ordularımız galip gelecektir.*”⁹⁶⁰ ve كتب الله لأغلبن انا ورسلي “*Allah, ‘Şüphesiz ben ve peygamberlerim galip geleceğiz.’ diye yazmıştır...*”⁹⁶¹ âyetlerinde olduğu gibi Allah'ın peygamberlerine yardım vadettiği âyetlerdir.⁹⁶² Binaenaleyh âyette, yukarıda zikrettiğimiz âyetle çelişir bir husus söz konusu değildir. Bu âyette, Allah'ın peygamberlerine yardım edeceğini bildiren âyetleri te’kid ve pekiştirme söz konusudur. Allah’ın (c.c.) vadinin değişmez olduğunu ve peygamberlerine yardım edeceğini açıklarken orada ise nesh ilkesinden söz ediyordu.

Âlûsî şöyle devam ediyor: “Âyetin zâhirinden anlıyoruz ki Allah'tan başka hiç kimse âyetleri değiştiremez! Mesela Allah (c.c.) bir âyette herhangi bir vaatte bulunmuşsa hiç kimse onun önüne geçip gerçekleşmesine engel olamaz. Fakat söz konusu kelimeleri (âyetleri) Allah bile değiştiremez gibi bir mâna çıkmaz! Naslardan anladığımıza göre; Allah (c.c.) va’dini değiştirmez fakat isterse va’dini⁹⁶³ değiştirebilir.”⁹⁶⁴

... لا تبدل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم

“...Allah’ın sözlerinde asla değişme yoktur. İşte bu, büyük kurtuluşun kendisidir.”⁹⁶⁵ Âlûsî, âyetin başındaki الأخرة في الحياة الدنيا وفي الأخرة “*Dünya hayatında da âhirette*

⁹⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/134.

⁹⁶⁰ es-Sâffât, 37/172, 173.

⁹⁶¹ el-Mücâdele, 58/21.

⁹⁶² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/134.

⁹⁶³ Va’d kişiye teşvik etmek için gelecekte ona mükafat vereceğine söz vermek, va’id ise sakındırmak için kişiye ceza vereceğine dair onu uyarmaktır. Dolayısıyla ileride gerçekleştirilecek bir şeye dair verilen söz, hayırlı konuda ise va’d, olarak adlandırılır. Va’id özellikle şer için kullanılmaktadır. Bkz. Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâcî eş-Şevşâvî (eş-Şûşavî), *Ref’ün-Nikab an Tenkihi’ş-Şihab* thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc-Abdullah b. Abdîrrahman el-Cebrîn, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1425/2004), 1/586. Bazı kaynaklarda yazarın ismi “Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali el-Cercârî” şeklinde yazılmış olsa da aslında Mağrib (Fas) diyarında meşhur müfessir ve Mâlikî fakihi olan Ebu Ali eş-Şevşâvî “er-Recrâcî” dir. Bkz. Ziriklî, *el-Â’lâm*, 2/247.

⁹⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 8/135.

⁹⁶⁵ Yûnus, 10/64.

de onlar için müjde vardır...” cümlesi, bir önceki âyette “*Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de.*” ifadesinin sonucu mahiyetindedir. Dünyadaki müjde, müminin sâlih rüya olarak gördüğü müjdelerdir.⁹⁶⁶ Hadis-i şerifte geçtiği gibi “*Müminin sâdik rüyası nübüvvetin kırk altıda biridir.*”⁹⁶⁷

Ubade bin es-Samit der ki: Resûlullah’a “Dünya hayatında onlara müjde var...” âyetini sordum. Bana şöyle cevap verdiler: O, müminin gördüğü veya kendisine gösterildiği sâlih rüyadır. Başka bir hadiste, bedevî birisi Hz. Peygamber (s.a.v.) gelerek: Ya Rasûlallah, bana “*Onlara müjde var...*” âyetini anlatır mısın? deyince Allah Resûlü (s.a.v.): “*Dünyada onlara müjde var.*” âyeti, mümin kişi dünyada iken sâlih rüya ile kendisine müjde verilir. “*Âhirette de onlara müjde var*” kısmı ise ölüm anında inanan kişiye “*Allah (c.c.) seni ve seni mezarına kadar taşıyan kişileri, affetti.*”⁹⁶⁸ müjdesidir, dedi.⁹⁶⁹ İbn Abbas’tan gelen bir rivâyete göre dünyadaki müjde *وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا* “*Mü’minlere kendileri için Allah’tan büyük bir lütuf olduğunu müjdele*”⁹⁷⁰ âyetindeki müjdedir. Zeccâc ve Ferrâ ise dünyadaki müjde, *وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم* “*...Rableri katında onlar için yüksek bir doğruluk makamı olduğunu müjdele...*” Bu ve buna benzer müjde ifade eden âyetlerdir, görüşünü savunurlar.

Atâ bin Ebî Rebâh: “Dünyadaki müjde ölüm anında melekler onlara cennet ve Allah’ın rahmetini; âhiretteki müjdeye gelince, kıyamet gününde meleklerin onları karşılayıp kurtuluş ve ikramla müjde vermeleridir.” der.⁹⁷¹ Bununla birlikte yüzlerinin nurlu olup amel defterlerinin sağ ellerine verilmesi de âhiretteki müjde olarak görülebilir, diyor Âlûsî. Daha sonra iki cihandaki müjdeyi, cennete varıncaya kadar meleklerin adım adım “*korkmayın üzülmeyin*” şeklinde verdikleri müjdedir, der.⁹⁷²

⁹⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 11/210.

⁹⁶⁷ Buhârî, “Ta’bîr”, 91 (No. 6989); Müslim 42 “Rü’yâ”, (No. 6).

⁹⁶⁸ Şevkanî. *Fethu’l-Kadir*, 2/522.

⁹⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 11/211.

⁹⁷⁰ Ahzâb, 33/47.

⁹⁷¹ Vâhidî, *el- Vecîz fi Tefsîri Kitabî’l-Azîz*, thk. Saffân Adnân Dâvûdî, (Dımaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-ed-Dâru’s-Şamiyye, 1415/1995), 503.

⁹⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 11/212.

لا تبدل لكلمات الله

“Allah'ın kelimelerinde değişiklik olmaz.” yani Allah'ın, mümin ve mut'taki kullarına verdiği sözlerinde/müjdelerinde bir değişiklik olmaz! Zaten devamında da *ذلك هو الفوز العظيم* “...İşte bu büyük kurtuluşun ta kendisidir.” Beyanı da demek oluyor ki onlara hem dünyada hem de âhirette verilen müjde, en büyük kurtuluştur.⁹⁷³ Dolayısıyla görüldüğü üzere bu âyette de nesh âyeti ile çelişen bir husus söz konusu değildir. Çünkü burada Allah (c.c.) bahtiyar kullarına verdiği müjde konusunda sözünün değişmesinin mümkün olmadığını anlatıyor. Oysa nesh âyetinde, İslam'la yeni yeni tanışan bir topluma gönderilen âyetlerin bir kısmının başka âyetlerle değiştirilmesi söz konusudur.

وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر...

“Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indireceğini daha iyi bilir- onlar Peygamber'e, ‘Sen ancak iftiracısın (uyduruyorsun)’ derler.”⁹⁷⁴ Âlûsî, yukarıda Bakara sûresi 106. âyette olduğu gibi bu âyette de nesh kavramından bahsediliyor der. “Bir âyeti değiştirdiğimiz zaman...” ifadesini, “Onu neshedip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman...” diye tefsir ediyor. *el-Bahru'l Muhit* adlı eserde: Burada hem lafız hem mâna bakımından nesh kavramından söz edilebileceği gibi sadece mâna bakımından yani lafzı baki kalıp mâna bakımından nesh de olabilir. “Allah ne indireceğini daha iyi bilir.” cümlesi, âyetin neshe delâlet ettiğinin açık delilidir. Yani nâsîh de mensûh da ilâhî hikmet gereği indiriliyor.⁹⁷⁵ Dolayısıyla Allah, (c.c.) hangisini ne zaman indireceğini en iyi bilendir şeklinde açıklamaya çalışıyor.⁹⁷⁶

İlahî şeriatlar, insanların maslahatı ve manevî hastalıklarını tedavi etmek için gönderilirler. Zaman ve şartlara göre, söz konusu toplumların yararı değişebiliyor. Kâfirler, “Sen ancak bir iftiracısın, bir şeyi emreder daha sonra birtakım şeyler düşünerek onu ortadan kaldırıp başka bir şey getiriyorsun, Allah adına bir şeyler uyduruyorsun.” dediler. Hz. Peygamber'e (s.a.v.) pekiştirilmiş isim cümlesi

⁹⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 11/213.

⁹⁷⁴ en-Nahl, 16/101.

⁹⁷⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 6/594.

⁹⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/297.

kullanarak, *انما انت مفتر* mübalağalı bir ifade ile ona iftira isnat ettiler. Âlûsî, “*Biz bir âyeti değiştirip yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman*” cümlesinde sonra kafirlerin Hz. peygambere iftira isnad etmeleri, şeytanın özellikle bu konuda vesvese yaptığına işarettir diyerek neshin hikmetinin anlaşılması gerektiğine dikkat çekiyor. Âyet, *بل اكثرهم لا يعلمون* “*Hayır, onların çoğu bilmezler.*” şeklinde bitiyor. Âlûsî, bu sözü söyleyen neshin hikmetini bilmeyen kâfirlerdir der. Burada “*onların çoğu*” ifadesinden bir kısmının bunu bildiği yani nesh gerçeğini de Hz. peygamberin Allah'a hiçbir şey uydurmadığını da biliyorlar. Fakat inat ederek inkâr ediyorlar.

Son olarak Âlûsî şöyle diyor: Âyet, Kur'an'ın Kur'an'la neshedileceğine dair bir delil olarak görülebilir. Fakat Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceği hükümünü bu âyetten çıkaramayız.⁹⁷⁷ Görüldüğü üzere yukarıda zikrettiğimiz âyetler arasında herhangi bir tenâkuz yoktur. Bazı âyetler, nesh kavramıyla Allah Teâlâ'nın bir kavmi, bir topluluğu tedrici olarak İslam'a ve İslâmî hükümlere alıştırdığını, dolayısıyla zamanla bir kısım âyetlerin hükmünü değiştirerek, onların yerine başka âyetler getirerek neshten söz ederken; diğer bir kısım âyetler ise Allah Teâlâ'nın bir konu ile ilgili peygamberlerine veya müminlere verdiği sözde veya verdiği herhangi bir müjdede, bunları ifade eden kelimelerin yani Allah'ın âyetlerinin değişmeyeceğinden söz ediyor.

3. Kocası Ölen Kadının İddetini Konu Alan Âyetler

Kocası ölen kadının iddetini konu eden âyetler arasında ilk bakışta bir çelişki olduğu vehmi doğabiliyor. Örneğin Bakara sûresi 234. âyette, söz konusu kadının iddetinin dört ay on gün olduğu anlatılırken; aynı sûrenin başka bir âyetinde zevci vefat eden kadının bekleme süresinin bir yıl olduğu hatırlatılıyor. Binaenaleyh zâhiren her iki âyet arasında bir tenâkuz olduğu iddiası söz konusu olabilir.

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا

“*Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler.*”⁹⁷⁸ Âlûsî, dört ay on gün ifadesi sadece sırrını Allah Teâlâ'nın bildiği bir

⁹⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 14/298.

⁹⁷⁸ el-Bakara, 2/234.

müddet olabilir. Veya bazılarının dediği gibi cenin eğer erkekse genelde üç ay, kız çocuğu ise dört ay anne karnında hareket eder. Buna ihtiyaten on gün ilave edilmiştir. Dolayısıyla kocası ölen bir kadının rahminin berî olup olmadığı yani hamile olup olmadığı kesin olarak ortaya çıkar. Fakat bu görüşün, “Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı haline gelir. Sonra da bir o kadar zaman (kırk gün) içinde bir parça et olur. Daha sonra Allah bir melek gönderir ve melek, ona ruh üfler.”⁹⁷⁹ hadisi ile çeliştiğini ifade ediyor.⁹⁸⁰

Müellif daha sonra kocası vefat eden kadının iddeti ile ilgili şöyle der: Kocası ölen kadın, fiili zifaf yaşamış olsun veya olmasın; bu iddet müddetini (dört ay on gün) beklemesi gerekir, derler. İbn Abbas, fiili zifaf yaşamayan kadının iddet müddeti yoktur, görüşünü savunmuş olsa da âyetteki hükmün umûm ifade ettiği, dolayısıyla nikâhlı olan bütün kadınların bu iddet müddetini beklemeleri gerekir, denilerek görüşü kabul edilmemiştir.

Her iki âyet arasında işkâl vehmine sebep olan konuya dönmek gerekirse Âlûsî, â'mm olan hüküm tahsis edilmiştir, der. Yani “*Hamile olan kadınların iddet müddeti doğum yapmaları ile sona erer.*” âyeti, bu âyette ki umûmu yani a'm olan hükmü tahsis etmiştir. Aslında Hz. Ali (r.a.) ve Hz. İbn Abbas (r.a.) bu konuda, her iki iddetten hangisi daha fazla ise ihtiyaten onu bekler, görüşünü savunurlar. Burada bu iki âlimin âyete karşı geldikleri şekilde eleştiriler yapılmış olsa da onlar hassas bir konuda ihtiyatı tavsiye etmişler. Dolayısıyla ümmetin icmâ'ına karşı gelmiş değillerdir, şeklinde savunulmuşlardır.

والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج “Sizden ölüp de (geride) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda vasiyet etsinler.”⁹⁸¹

Âlûsî, âyette birincisi kocası vefat eden kadına bir yıl boyunca nafaka sağlamak üzere yapılması gereken vasiyet; ikincisi iddet müddetinin bir yıl olması şeklinde iki hüküm söz konusudur diyerek bu hükmün İslamiyet'in ilk yıllarında

⁹⁷⁹ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 59, (No. 3208); “Enbiya”, 60, (No. 3332); “Kader”, 82, (No. 6594).

⁹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 3/324.

⁹⁸¹ el-Bakara, 2/240.

geçerli olduğunu belirtir. Daha sonra iddet müddeti, nüzûl sırası bakımından bu âyetten yani 240. âyetten sonra nâzil olan 234. âyette belirtilen dört ay on gün hükmü ile nesh edilmiştir. Nafakanın temini için vasiyet gerektiğini ifade eden hüküm ise yerine göre dörtte bir veya sekizde bir şeklinde, mirastan pay alacaklarını belirten âyetle nesh edilmiştir. Dolayısıyla kocası ölen kadının iddet müddetini yani bekleme süresini anlatan âyetler arasında herhangi bir tenâkuz olmadığı gibi burada da İslamiyet'in ilk yıllarında getirilen birtakım hükümler zamanla başka hükümlerle değiştirildiği için nesh söz konusudur.⁹⁸²

4. Kırâat Farklılıkları

يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين...

“Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın).”⁹⁸³ Âlûsî, abdestle ilgili detayları, faziletleri ve mezhep görüşlerini uzun uzun anlattıktan sonra “*Ercüleküm*” kelimesinde biri şaz (kuraldışı), ikisi mütevâtir olmak üzere üç kırâat var diyerek açıklamasına şöyle devam ediyor: İmam el-Hasan’ın⁹⁸⁴ merfû’ olarak okuduğu kırâat, şazdır. Diğer iki mütevâtir kırâat ise mansûb ve mecrûr olan kırâatlardır. Mansûb kırâat, Nafi’ bin Amir Hafs el-Kisâi ve Yakub’un; mecrûr olan ise İbn Kesir, Hamza, Ebu A’mr, ‘Âsım ve bir rivâyete göre Ebû Bekir’in kırâatıdır.

Bu farklı kırâatlardan dolayı, ayaklar yıkamak ya da mesh etmek konusunda ihtilaflar, farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁹⁸⁵

⁹⁸² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 3/325.

⁹⁸³ el-Mâide, 5/6.

⁹⁸⁴ Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî (ö. 446/1055). 391’de (1001) Dımaşk’a göç ederek oraya yerleşti. Bağdat ve Mısır’a seyahatler yaptı. Ahvaz’da Muhammed b. Muhammed b. Fîrûz’dan Kalûn kıraatini, Muhammed b. Ahmed eş-Şenebûzî, Ebû Hafs el-Kettânî ve daha başkalarından da diğer kıraatleri okudu. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâzî, Hasan b. Ali”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Şubat 2021).

⁹⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/63.

İbn Abbas, Enes bin Malik, İkrime, Şa'bi ve Ebû Cafer Muhammed bin Ali el-Bakır gibi alimler ayakları meshetmeyi farz olarak görürler. Bu aynı zamanda İmamiyye mezhebinin de görüşüdür. Cumhur-i fukaha ve müfessirlerin görüşüne göre ise farz olan mesh etmek değil, ayakları yıkamaktır.⁹⁸⁶

Davûd ez-Zâhirî hem yıkamak hem mesh etmek gerekir diyerek iki görüşü cem etmiştir. Bu aynı zamanda Zeydiyye mezhebinden en-Nasır li'l-Hakk'ın da görüşüdür.⁹⁸⁷

Hasan-ı Basri ve Muhammed bin Cerir et-Taberî: Mükellef, yıkamak ve mesh etmek konusunda serbesttir dilediğini tercih edebilir görüşünü savunurlar.

Âlûsî daha sonra ayakları mesh etmek caizdir diyenlerin delilleri ile devam ediyor. Ayakları mesh etmek caizdir diyenler “cerr” kırâatini delil gösterirler. “erculikum” kelimesi “rüusiküm” kelimesine atfedilmiştir. Başî mesh etmek yeterli olduğuna göre ayakları mesh etmek te yeterli olması lazım derler.

Âlûsî, هذا جر ضب خرب (Bu, kertenkelenin harap olmuş yuvasıdır.) cümlesindeki “harib” kelimesi, “dabbin” kelimesine yakın olduğundan dolayı “cerr-i civâr” yöntemiyle esreli (mecrûr) olmuştur.

Veya كَأَنَّ ثَبِيرًا فِي عَرَانِينَ وَبِلَهُ كَبِيرُ أَنْسٍ فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ *“Kebir-u unasin fi bicadin müzzemmelin.”* (Bir kabilenin büyüğü nakışlı elbiseye bürünmüştür.) cümlesindeki “مُزْمَلٍ” kelimesi “بَجَادٍ” kelimesine yakın (komşu) olduğu için mecrûr olmuştur. Örneklerini de hatırlatarak “erculiküm” kelimesinin esreli oluşu, “rüusiküm” kelimesine matuf olduğundan değil, “cerr-i civâr, el-cerru âle'l-civar”⁹⁸⁸ sebebiyle mecrûr olmuştur, şeklindeki iddiaya şöyle cevap veriyor.

Birincisi, cerr-i civâr yöntemi ile bir kelimeyi kesreli okumak dil bilgisi açısından kural dışı olup sadece zaruret gereği şiir gibi metinlerde kullanılabilin bir yöntemdir. Allah'ın kelâmı bundan münezzehtir.

⁹⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 6 (11) /64.

⁹⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/64.

⁹⁸⁸ Kelimeler arsında uyumu gözetmek için kural olarak esreli olmadığı halde civar yani komşu kelimenin esresine uyumlu olsun diye bir kelimeyi esreli okumak. Bkz. Ebû Hayyân, *İrtişâfü'd-ğarab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 4/1914.

İkincisi: Bu yönteme “iltibâs”⁹⁸⁹ olmadığı durumlarda başvurulabilir. Mesela yukarıdaki örneklerde şair meramını anlatırken her iki kelimeyi kesreli okumuş ve anlam bakımından herhangi bir karışıklığa sebep olmamıştır. Oysa âyetle iltibastan emin olamıyoruz, bir mâna karışıklığı söz konusudur. Bu şekilde okunduğu zaman ayakların yıkanmasını mı emrediyor, yoksa “rûûsiküm” kelimesine atfedip baş gibi mesh edilmesi mi gerekir, hangisini ifade ediyor? Dolayısıyla cerr-i civâr yöntemine başvurulduğunda “iltibas” olur ve mâna anlaşılamaz. Üçüncüsü: cerr-i civâr yöntemi atıf harfi olmadığında olabilir. Atıf harfi olduğu zaman Arapların cerr-i civâr yöntemini kullandıklarını duyulmuş değildir.⁹⁹⁰ Öte yandan “nasb” kırâatini de “cerr” kırâatine göre değerlendirip mansûb olarak okunduğunda bile yine ayakların mesh edilmesi gerekir derler. Çünkü dilbilimsel olarak “birûûsiküm” terkihi, harfi cer ile mecrûr olsa bile mef’ûl olduğu için mahallen mansûb olur. (Bu, nahiv âlimleri arasında meşhurdur.) Bunun yanı sıra haber-i âhâd ile Kur’ân’ı neshetmek caiz olmadığına göre buradaki hükmü kaldırmak yani neshetmek caiz değildir, derler.

Fahrüddin er-Râzî bu konuya iki açıdan cevap veriyor:

a. Ayakların yıkanmasının gerekli olduğunu ifade eden çok hadis rivâyet edildiği ve yıkamanın da bir nevi mesh etmenin yerini tutacağı için ayakları yıkamak daha doğru olur. Buna göre ayakları yıkamak kesin olarak meshi de kapsar, hükmünü savunabiliriz.

b. Ayakları yıkamayla ifade eden âyet, “*topuklarla beraber*” gibi ayakların tamamının yıkanması gerektiği konusunda bir sınır belirlemiştir. Eğer ayakları mesh etmek yeterli olsaydı “*topuklarla beraber*” veya “*topuklara kadar*” gibi bir ifade kullanılmazdı. Çünkü mesh ederken ayakların tamamı değil bir kısmı mesh ediliyor. “*topuklara kadar*” gibi bir ifade anlamsız olurdu.⁹⁹¹

Âlûsî, bu açıklamalardan sonra şöyle diyor: Ayakları mesh etme veya yıkama konusu çokça tartışılan bir husus olup imam Râzî’nin bu konuda anlattıkları, onun bu

⁹⁸⁹ Arapçada "kapalı olmak, belirsiz olmak, karışmak" manasına gelen “iltibas” istilâhî olarak karine veya tercih sebebi olmaksızın mana bakımından birden fazla ihtimalin olmasıdır. Diğer bir ifadeyle manaların karışma ihtimali durumudur. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “İbs”, 2/204; Ahmet Kaplan *Belagât, Arap Dilinde İltibas Problemi*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2017), 28.

⁹⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/64.

⁹⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/65.

meydanın eri olduğuna delâlet eder elbette. Fakat gönüllere su serpecek kadar detaylı bir şekilde anlatmadığı için biz hem Şia'ya hem de onların karanlık yollarını takip eden kişilere cevap olsun diye bu konuyla ilgili detaylı açıklama yapmaya çalışıyor.⁹⁹²

Şöyle ki; her iki kırâat yani “nasb” ve “cerr” kırâatlerinin ikisi de mütevâtirdir. Bilindiği gibi kırâatler mütevâtir olunca o zaman âyete iki âyet hüküm vardır denilir. Dolayısıyla usul açısından önce bu hususun altını çizip mümkün mertebe iki âyetmiş gibi değerlendirmeye çalışıyor. Bilahare tercih edilmesi gereken görüşü delillendirmeye gayret ediyor.

Buna göre zâhiren iki âyet birbiriyle çeliştiğinde ve onları cem edip bir tercih yapma söz konusu olamadığında sünnete ve diğer delillere bakarak işkal gidrilmeye çalışılır. İki kırâatin olduğu bu âyete, iki açıdan bakılabilir diyor Âlûsî.

Birincisi: Lügat âlimlerinden Ebû Zeyd el-Ensârî'nin de dediği gibi “gusül” kavramı “meshi” de içerdiğinden meshi de guslün içinde değerlendirerek ayakları yıkamak gerekir görüşüdür.

Zira Araplar yıkamayı “mes” kelimesi le ifade ediyorlar. *يقال للرجل إذا توضأ: تمسح* abdest alan kişiye “*Mesh etti.*” ifadesini kullanıyorlar. Keza, Allah senin üzerindeki hastalığı giderdi, mânasında da yine “*mesh*” sözcüğü kullanılıyor.

Allah (c.c.) Teâlâ üzerindeki hastalığı mesh etti, giderdi. Aynı şekilde toprağı sulayan yağmur ile ilgili olarak da “*mesh etme*” ifadesi kullanılıyor. *ومسح الأرض المطر إذا غسلها*. Dolayısıyla “*erculiküm*” kelimesi “*rüusiküm*” kelimesine atfedilse bile bu yıkamak manasına gelir Şia'nın iddia ettiği gibi “*Ayakların mesh edilmesi gerekir.*” gibi bir sonuç doğurmaz.

İkincisi: “*mesh*” kavramı gusül olarak değil bilinen manasında değerlendirilir. “*erculeküm*” nasb kıraatına göre yıkanan azalara atıf edatı ile bağlanır. Cer kıraatine göre ise “*cerr-i civâr*” yöntemiyle kesreli olup yine yıkanan azalara atfedilir. Her iki durumda da ayetten, “*ayakları meshetmek değil yıkamak gerekir*” sonucu çıkar.

⁹⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/65.

Âlûsî her iki açılama yapılan itirazları şöyle değerlendiriyor. Önce birinci açıklamaya Şia'nın yapacağı muhtemel itirazları şöyle sıralıyor:

1. Kelimelerin terim ve sözlük mânaları farklı olur. Allah Teâlâ âyette, yıkanması ve mesh edilmesi gereken azaları ayrı ayrı söylemiştir. O halde yıkamak ve mesh etmek nasıl aynı mânayı ifade edebilir!

2. “Cerr” kırâatine göre “erculiküm” kelimesi “rüusiküm” kelimesine atfedilmiştir. İttifakla başı mesh etmek farzdır ve buradaki “mesh” kelimesinin yıkamak mânasında olmadığı konusunda da ulemâ arasında görüş birliği var. O zaman kesin bir şekilde, ayakları mesh etmek gereklidir (caiz değil, tercihe bağlı değil) demeliyiz! Yoksa hakikat ve mecazı aynı anda ifade etmiş oluruz ki bu da mümkün değildir.

3. Siz “Allah Resûlü (s.a.v.) ayaklarını yıkıyordu.” hadisini delil olarak getiriyorsunuz. Oysa yıkamak mesh etmek mânasında kullanılabilir, diyordunuz. Bu hadiste de yıkamak mesh etmek mânasında kullanılmışsa doğal olarak “Allah Resûlü ayaklarını mesh ediyordu.” diyebiliriz.

4. Lügat âlimi olan el-Ensarî'nin namaza hazırlık yapan kişi ile ilgili olarak “Abdest için azaları yıkadım.” ifadesi yerine “Mesh ettim.” ifadesinin kullanıldığı tezini delil olarak kabul edemiyoruz. Zira orada kişi, yıkadım sözcüğünü kullanmış olsaydı muhataplar bunu gusül abdesti olarak anlama ihtimalleri olurdu. Bu sebeple burada mecazî bir ifade kullanılmıştır. Dolayısıyla guslün meshi kapsadığı ve ikisinin de aynı mânaya geldiği gibi bir açıklama yeterli görülüyor.

Âlûsî bu itirazları aktardıktan sonra şöyle cevap veriyor: 1. Bir kelimenin sözlük mânası ile terim mânasının farklı olduğu, ayette yıkanması gereken ve mesh edilmesi gereken azalarla ilgili hükmün de farklı olduğu görüşünü kabul ediyoruz. Fakat bu dilin ehli olan âlimlere göre bazen “mesh etmek” “gusül” kavramı içinde değerlendirilir.⁹⁹³

3. Bir sözcükte hakikat ve mecaz aynı anda olmaz. Fakat burada أرجلكم kelimesinden önce امسحوا takdir etmek dilbilgisi kuralları açısından mümkündür. Böylece lafız, birden fazla kullanılmış olur. Bilindiği üzere bir kelime birden fazla kullanıldığı

⁹⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/66.

zaman ona farklı mâna (hakikat-mecaz) yüklemek caiz olur. Bunun bir benzeri yani hem hakikat hem de mecaz mânasında kullanıldığına dair

يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل

“Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın.”

âyetini de delil olarak gösterebiliriz. الصلاة kelimesi ma’tufun aleyh’de gerçek mânada (namaz ibadeti) kullanılmışken ma’tûf’ta mecazî (namazın mekanı olan mescit) mânasında kullanılmıştır. ولا جنباً terkiibinden önce الصلاة لا تقربوا gizlidir, takdir edilir. Yani âyette iki “salat” kelimesi var, buna Arap belagâtinde “istihdam sanatı”⁹⁹⁴ denilir.⁹⁹⁵ İmamiyye’nin müfessir ve fakihlerinin bir kısmı da âyeti bu şekilde tefsir etmiştir. Onlara göre başı ilgilendiren “mesh” gerçek mânada; ayaklarla ilgili olan “mesh” kelimesi ise yıkamak mânasında olup mecazî olarak kullanılmıştır. Üsûl ilimleri bakımından, İmamiyye’nin hocaları olarak kabul edilen Şafîliler de hakikat ve mecazî cem etmenin caiz olduğunu savunurlar.⁹⁹⁶ Bunun müphem olacağı, anlam karışıklığına yol açacağı ve Kur’ân’da bulunmaması gerektiği şeklinde bir problem söz konusu olmaz. Zira söz konusu âyet-i kerime, abdest farz kılındıktan ve Hz. Cebrâil (a.s.), Hz. Peygamber’e (s.a.v.) abdesti öğrettikten yıllar sonra nâzil oldu. Mübhem diyebileceğimiz istihdam sanatının âyette bu şekilde kullanılmış olmasının elbette bir sakıncası olmaz. Zira muhataplar, o gün abdestin nasıl alınacağını biliyorlardı. Âyetten istinbât yaparken bilgi noktasında herhangi bir sıkıntıyla karşılaşmadılar.

3. itiraza cevap verirken “Hayretle karşılıyorum bu itirazı.” diyerek şöyle der: Bir sebebe, bir karîneye binaen “mesh”i guslün içine yani kapsamına almak ile herhangi bir sebep ve karîne yokken guslü “mesh”e hamletmeye çalışmak aynı

⁹⁹⁴ İstihdam sanatı, Bedî’ ilminde anlama güzellik katan söz sanatlarından sayılan istihdâm, iki anlamı olan kelimenin kendisiyle bir anlamının, zamiriyle de bir başka anlamının kastedilmesi veya kelimenin iki zamirinden her biriyle bir başka anlamının -ki bu manaların her ikisi hakiki olabileceği gibi her ikisi mecazî veya biri hakiki diğeri mecazî olabilir- anlatılması şeklinde tanımlayabiliriz. Geniş bilgi için bkz. Teftâzânî, *Muhtasarü’l-Meânî*, 397.

⁹⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/67.

⁹⁹⁶ Bir kelimenin aynı anda hem hakiki hem de mecazî kullanılması üsûl üleması arasında geniş bir şekilde tartışılmıştır. Her ne kadar iki zıt kavramı bir araya getirmek gibi imkânsız bir durum olacağından karşı çok halı saha bile Şafîî usul fukahası özellikle bir lafız iki defa tekrar edilmişse birisini hakiki diğeri ise mecazî manada kullanmayı caiz görürler. Bkz. Şemseddin Ahmed b. İsmâil (Molla) el-Gürânî, *ed-Dürerü’l-levâmî ‘fî şerhi Cem ‘i’l-cevâmî’*, thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecidî, (Medine: el-Cami’atu’l-İslamiyye 1429/2008), 2/113.

değildir. “Allah Resûlü ayaklarını yıkıyordu.”⁹⁹⁷ hadisinde “yıkamak” fiilinin “mesh etmek” mânasına gelebileceğine delâlet edecek bir karîne yoktur. Dolayısıyla bunun ilmî bir itiraz olamayacağını ifade etmeye çalışıyor.

4. itiraza şöyle cevap veriyor: “mesh” kavramı yıkanma mânasında kullanılabiliyorsa eğer, bu yıkanma abdest azalarını yıkamak olabileceği gibi vücudun tamamını da yıkamak şeklinde anlaşılabilir. Binaenaleyh تَمَسَّحْتُ لِلصَّلَاةِ yerine تَغَسَّلْتُ yerine ifadesinin kullanılmasının sebebi bir yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için diye iddia ediyorlardı. Yani kişi تَغَسَّلْتُ “Namaz için yıkandım.” dese burada boy abdesti anlaşılabilir. Bu sebeple abdest alarak namaza hazırlandım diyen kişi تَمَسَّحْتُ لِلصَّلَاةِ diyor. Âlûsî bunu kabul ediyoruz diyor ve ekliyor. Fakat sadece bununla iktifa etmedik ki! Ayrıca مسح الأرض المطر “Yağmur toprağı suladı” örneği delil olarak yeter kanaatindeyiz. (مسح fiilinin, yıkamak manasında kullanıldığı hususu yeterli bir delildir.)

İkinci açıklamaya yapılan itirazlara da şöyle cevap veriyor Âlûsî,

Nahiv âlimlerinin önderleri sayılan Ahfeş, (Bazı Arap dili âlimlerinin lakabı olduğu da söylenir)⁹⁹⁸ Ebû'l Bekâ (Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah bin el-Hüseyn bin Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî (ö. 616/1219) Arap dili ve edebiyatı, tefsir, hadis ve fıkıh âlimi)⁹⁹⁹ ve diğer meşhur Nahiv âlimleri, cerr-i civar yöntemini kabul ederler. Bunun Kur'ân'da kullanıldığını savunurlar. Zeccâc hariç, bu konuda onlara karşı çıkan olmamıştır.¹⁰⁰⁰

Hamza, el-Kisâî ve el- Mufaddal'ın ‘Âsım rivâyeti kırâatlerine göre وحور عين terkibi, merfû' olan ولدان مخلدون و لدان terkibine mat'tûf olduğu halde, كأمثال اللؤلؤ المكنون ile uyumlu olsun diye “cerr-ı civar” sebebiyle mecrûr okunmuştur. Buna benzer cerr-i

⁹⁹⁷ Müslim, “Kitâbu't-Tahâre”, 12, (No.34).

⁹⁹⁸ Hafeş kökünden türetilerek “iyi göremeyen küçük gözlü kimse” veya “gece görüp gündüz göremeyen kimse” anlamında kullanılan ahfeş, gözlerindeki bir görme bozukluğu sebebiyle ondan fazla âlime lakap olarak verilmiştir. Geniş bilgi için bkz: Kandemir, “Ahfeş-Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 26 Nisan 2020).

⁹⁹⁹ 538 (1144) yılının sonlarında Bağdat'ta doğdu. Ailesi Bağdat'ın doğusunda Dicle kıyısında bulunan Ukberâ kasabasındandır. Bağdat'ın Bâbülezec semtinde oturduğu için Ezecî nisbesi, küçük yaşta çiçek hastalığından gözlerini kaybettiği için Darîr lakabıyla da anılır. Geniş bilgi için bkz. Selami Bakırcı, “Ukberî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 17 Mayıs 2020).

¹⁰⁰⁰ Âlûsî, Rûhu'l-Me'ânî, 7/68.

civâr'ın Kur'ân'da vukû bulduğu başka birçok örnek var.¹⁰⁰¹ Âlûsî, uzun uzun delillerle “kırâat farklılıklarından” kaynaklanan işkâli gidermeye çalışıyor.

Devamında, bütün bu delillerle iktifa etmeyenlere, ayet “ayakların yıkanması gerektiğine delâlet etmiyor, karşı delillere baktığımızda ayakların mesh edilebileceğini de istinbât edebiliyoruz.” diyenlere sünnetten delil getirerek işkâli gidermeye çalışıyor. Hz. Peygamberin (s.a.v.) hadislerine ve uygulamalarına baktığımızda Ehl-i sünnetin delillerinin daha güçlü olduğunu net bir şekilde anlayabiliyoruz.” diyerek konu ile ilgili rivâyetleri serdediyor.

Hz. Ali, Ebû Hamza'dan rivâyetle “Ebû Hureyre'ye ayakları sordum, kesinlikle yıkanmaları gerekir, cevabını verdi.” demiştir.¹⁰⁰²

Muhammed bin Numan, Ebû Basir'den, oda Ebû Abdullah'tan rivâyetle der ki: “(Abdest alırken) başını mesh etmeyi unutursan eğer, önce başını mesh et, sonra ayaklarını yıka.” Bu hadisi, zayıf denilemeyecek derecede, sahih isnatlarla el-Kelbî ve Ebû Cafer et-Tusi'de rivâyet etmiştir.

Muhammed bin Hasan es-Seffâr, Zeyd bin Ali'den, o da babasından o da dedesi Hz. Ali'den rivâyetle: “Oturup abdest alırken Resûlullah (s.a.v.) çıkageldi, ayaklarımı yıkamaya başlayınca, “*hilalle*” yani parmakların arasını da ovarak (yık) dedi.”¹⁰⁰³

Eş-Şerîf er-Radî, Nehcu'l Belâğa isimli eserde, Hz. Ali'nin (r.a.) abdestini anlatırken ayakları yıkadığını açıkça anlatıyor.¹⁰⁰⁴

İmamiyye'nin, İbn Abbas'a dayandırarak, ayakların mesh edilebileceği rivâyetine gelince bu kesinlikle uydurmadır. Ne İbn Abbas ne Enes bin Malik ne de başkasından sahih bir senetle böyle bir rivâyet vukû bulmuş değildir. Sadece İbn Abbas'ın (r.a.) taaccüp ederek şu rivâyetini biliyoruz der.

¹⁰⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 7/69.

¹⁰⁰² Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*, 6/191.

¹⁰⁰³ Ya Ali! “Abdest aldığı anda parmaklarını hilalle (aralarını ovarak yıka)” şeklindeki rivayeti Mübârekfûrî'nin *Mişkâtü'l-Mesâbih'e* yazdığı şerhte gördük. Bkz. Ebû'l-Hasen, Ubeydullah b. Muhammed b. Abdusselam b. Han Muhammed el- Mübârekfûrî, *Mir'âtü'l- Mefâtiḥ Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*, (Hindistan İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1404/1984), 2/101. Diğer hadis kitaplarında ie “Ya Ali!” ifadesi olmadan “Abdest aldığı anda parmaklarını hilalle (aralarını ovarak yıka)” şeklinde rivayetler geçiyor.

¹⁰⁰⁴ “Vay o topukların ateşten hâline.” buyurmuştur (Buhârî, Vudû 27, 29; Müslim, Tahâre 25

لا نجد في كتاب الله تعالى إلا المسح، ولكنهم أبوا إلا الغسل

“Allah’ın kitabında sadece (ayakların) meshini görüyoruz. Fakat onlar (ayakları) yıkamaktan başka bir şeyi kabul etmediler.” İbn Abbas, cerr kırâatine göre âyetin zâhirinden ayakların mesh edilmesi gerektiğini anlıyordu, fakat Allah Resûlü (s.a.v.) ve ashabı, ayakları hep yıkadılar mesh etmediler. Dolayısıyla İbn Abbas bu taaccübü ile âyetin tevil edilmesi gerektiğini ifade etmiş oluyor.¹⁰⁰⁵

Âlûsî: “Eş-Ş’abî, ebu’l-A’liye ve İkrime gibi âlimlerden meshin caiz olduğuna dair rivâyetler; Hasan-ı Basrî’ye nispet edilen “Dileyen mesh etsin, dileyen ayağını yıkasın.” rivâyeti, ayrıca meşhur tefsir ve Tarihu’l-Kebir gibi eserlerin sahibi olan İmam Taberî’ye nispet edilen rivâyetlerin tamamı uydurmadır ve Şia’nın iftiralarıdır. Ayrıca sahih ve uydurma rivâyetleri birbirinden ayırt edemeyen ehl-i sünnetten de bu rivâyetleri aktaranlar olmuştur.” diyor. Âlûsî, bu sert ifadelerden sonra Muhammed bin Cerir et-Taberî’ye isnat edilen rivâyetin, Muhammed bin Cerîr bin Rüstüm eş-Şîî olabileceğini de ilave ediyor.¹⁰⁰⁶

Ayrıca Âlûsî, “Nefahatu’l-Kudsiyye fi Reddi’l-İmamiyye” adlı eserinde, bu konuyla ilgili detaylı cevaplar verdiğini belirterek şöyle der: İmamiyye’nin iddia ettiği gibi farz edelim ki âyetten ayakların mesh edilmesi anlaşılsın, yine de yıkamak meshin yerine geçer. Dolayısıyla biz ayaklarımızı yıkarken aynı zamanda eğer mesh edilmesi gerekiyorsa o hükmü de yerine getirmiş oluyoruz. Fakat eğer âyet, ayakların yıkanmasına delâlet ediyorsa mesh etmek yıkama işleminin yerine geçmez.

5. Ganimetlerin Aidiyeti Konusu

يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول...

“(Ey Muhammed!) Sana ganimetler hakkında soruyorlar. De ki: Ganimetler, Allah’a ve Resûlüne aittir.”¹⁰⁰⁷

واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول...

¹⁰⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/71,72.

¹⁰⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 7/73.

¹⁰⁰⁷ el-Enfâl, 8/1.

“Bilin ki, *ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah’a, Peygamber’e,...*”¹⁰⁰⁸ Enfâl sûresinde birinci âyette ganimetlerin Allah'a ve peygamberine ait olduğu vurgulanırken, 41. âyette ise ganimetlerin sadece beşte birinin Allah'a ve Resûlüne ait olacağı beyan buyruluyor. Dolayısıyla her iki âyet arasında zahiren bir çelişki varmış gibi görünüyor. Ganimetlerin tamamının Allah'a ve Resûlüne ait olduğunu ifade eden birinci âyeti mi yoksa ganimetlerin beşte birinin Allah'a ve Resûlüne ait olacağını ifade eden 41. âyeti mi esas alacağız?

Âlûsî, birinci âyetin tefsirine “enfâl” kelimesinin açıklamasıyla başlar; أنفال “nefl” kelimesinin çoğulu olup ziyade/fazlalık mânasındadır. Sünnet olan namazlara nafil denilir çünkü onlar farz olan namazların dışında fazla olan ibadetlerdir. Aynı şekilde torunlar (Çocuk asıldır, torun ise neslin çoğalmasını sağlayan artış/ziyadedir.) için de kullanılır. Daha sonra “enfâl” kelimesi, şairin إن تقوى ربنا خير نفل “Rabbimizin takvası en iyi lütuftur” dediği gibi vermek (Allah vergisi/lütfu) mânasına kullanımı yaygınlaşmıştır. Allah Teâlâ tarafından, bu ümmete bir lütuf olduğu için (Çünkü ganimet diğer ümmetlere mubah değildi.) ganimet “enfâl” diye isimlendirilmiştir. Âlûsî, bu konuyla ilgili başkaca açıklamalar yaptıktan sonra, âyetin nüzûl sebebine ve sûrenin başındaki soruyu açıklamayla devam ediyor. يسألونك “Sana enfâli sorarlar...” bir grup müfessirin ifade ettiği gibi buradaki يسألونك fiili, “an” harfi cerri ile geldiği için bazılarının iddia ettiği gibi “istemek” mânasında değil, “sual” soru sorma mânasında olup ganimetleri ve onunla ilgili hükmü ve taksim şeklini soruyorlar.¹⁰⁰⁹ Ahmet bin Hanbel, İbn Hibbân ve Hakim’in rivâyet ettiği hadis -bu hadis aynı zamanda nüzûl sebebi olan rivâyettir- bu görüşü teyit eder.

Müslümanlar, Bedir savaşı ganimetleri ve taksimatı ile ilgili ihtilafa düşünce Resûlullah Efendimize “*Ganimetler nasıl taksim edilecek ve burada hüküm kime aittir, Muhacirlere mi, Ensar’a mı, yoksa her ikisine mi?*” diye sordular. Bunun üzerine, âyet-i kerime nâzil oldu.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ el-Enfâl, 8/41.

¹⁰⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 10/10.

¹⁰¹⁰ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân (el-İhsan fî Takribi Sahihi İbn Hibban)*, Tertib: el-Emir Alaüddin Ali b. Belbanî Farisî, thk. Şuayb el-Arnâvut, 18 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 11/193.

Bazı müfessirler ise buradaki يسألونك "sual", soru sormak mânasında değil istemek mânasındadır. "nefl" ise savaşçıya ganimetteki payının dışında kendisine takdir edilen ücrettir. Dolayısıyla âyetin mânası "soruyorlar" değil, "*Savaşçılar, kendilerine takdir edilen ücreti istiyorlar...*" şeklinde anlamak gerekir derler. İbn Abbas'tan nakledilen rivâyete göre Bedir Savaşı olduğu gün, Allah Resûlü (s.a.v) "*Kim düşman askerinden birisini öldürürse ona şu kadar verilecek, kim birini esir olarak getirirse ona da şu kadar verilecek.*" dedi. Ebû Amr el-Ensârî, iki esir getirdi ve "*Ey Allah'ın Resûlü bize bir sözün vardı!*" dedi. Bunun üzerine Sa'd bin 'Ubâde: "*Ey Allah'ın Resûlü! eğer onlara (bu ganimetleri) verirsen senin ashabına bir şey kalmaz. Ayrıca biz bir ücret beklentisi veya düşmandan korktuğumuz için değil, sadece seni korumak için bu savaşa katıldık.*" dedi. İki grup arasında tartışma uzayınca söz konusu âyet-i kerime nâzil oldu.¹⁰¹¹

Bu görüşte olanlar âyetteki "an" harfî cerrinin ziyade olduğunu savunurlar. Buna Ali bin Hüseyin, Zeyd, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve Talha bin Mûsârrif'in يسألونك الأنفال "*Senden enfâli isterler.*" Şeklindeki kırâati ile istidlal ederler.

Sûrenin başındaki âyette zikredilen يسألونك "sual" soru sormak mânasında da olsa veya istemek mânasında da olsa cevap olarak Allah Teâlâ "*Enfâl, Allah'a ve Resûlüne aittir.*" şeklinde bir hüküm getirmiştir. Dolayısıyla Peygamber (s.a.v.) hiç kimsenin müdahalesi olmadan Allah Teâlâ'nın kendisine emrettiği gibi taksim edecektir. Âlûsî, birinci görüşü destekleyerek eğer "sual" istemek mânasında olsaydı o zaman âyette bu şekilde bir cevap verilmiş olmazdı. Dolayısıyla يسألونك "*soruyorlar*" mânasındadır. 41. âyetteki hükümle nesh edildiği görüşüne de katılmadığını ilave ederek burada genel olarak ganimetler ve taksimatı ile ilgili yetkinin Hz. peygamberde olduğu ifade edilmiştir.

Müellif ayrıca şu rivâyeti de sebeb-i nüzûl olması açısından aktarıyor: Sa'd bin Ebi Vakkâs der ki: Bedir Savaşında kardeşim öldürüldü, ben de Saîd bin A's'ı öldürdüm ve kılıcını aldım. Kılıcını çok beğendim, Allah Resûlüne geldim ve "*Müşriklere karşı Allah Teâlâ benim göğsüme şifa verdi (kardeşimin intikamını aldım), bana bu kılıcı hibe eder misin?*" Allah Resûlü (s.a.v.) "*Bu kılıç benim de değil*

¹⁰¹¹ Abdürrezzâk Ebû Bekir es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habiburrahman el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403 h.), 5/ 239.

*senin de değil, onu ganimetlerin içine at.” dedi. Kılıcı attım ama benim yaşadığımı bir tek Allah bilir.*¹⁰¹² Aradan kısa bir zaman geçtikten sonra söz konusu âyet-i kerime nâzil oldu. Allah Resûlü “*Ey Sa’d! Sen benden kılıcı istemiştin ama o benim değildi, sana veremezdim, şimdi ise benim oldu dolayısıyla git ve kılıcı al.”* dedi.¹⁰¹³

Ayrıca Âlûsî; Mücahid, İkrime ve es-Suddî’nin, bu âyet *أَنَا غَنِمْتُ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ* “*Bilin kim ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte bir kısmı Allah’ın ve Resûlünündür*”¹⁰¹⁴ âyeti ile mensûh olduğu ve daha önce ganimetlerin tamamı Allah ve Resûlüne aitken bu âyetle hükmün değiştiğini, bununla birlikte “Birinci âyet mensûhtur” görüşüne katılmadığını ifade ediyor ve ekliyor: “Abdurrahman bin Zeyd bin Eslem’in de dediği gibi doğrusu burada nesh söz konusu değildir. Çünkü bu âyette icmalî olarak ganimet konusunda yetki “Hz. Peygamberindir.” hükmü belirtilmiştir. 41. âyette ise icmalî olan bu hüküm, tafsil ve şerh edilerek yetkisi ve taksim edilme şekli elinde olan Allah Resûlünün bu taksimatı nasıl yapacağı açıklanmıştır.¹⁰¹⁵

Böylece ganimetin tamamının Allah’a ve Resûlüne ait olduğunu söyleyen; diğer taraftan “Hayır! Ganimetlerin sadece beşte biri Allah’a ve Resûlüne aittir.” şeklinde birbiriyle tenâkuz halinde olan iki âyetten söz edilemez. Zira sebep-i nüzûle de bakılarak bir âyette herhangi bir detaya girmeden genel olarak ganimetin hükmü anlatılıyor ve yetkinin Allah’a ve Resûlüne ait olduğu ifade ediliyor. Genel olan ve detayları açıklanmayan söz konusu hüküm ve yetki, diğer âyette detaylandırılmış ve açıklanmış oluyor.

6. Kur’ân’da Yabancı Kelimeler

Yusuf sûresi ikinci âyette, Kur’ân’ın Arapça olarak indirildiği beyan buyuruluyor. *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا* “*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân*

¹⁰¹² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 10/13.

¹⁰¹³ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Bulkinî el-Mısırî eş-Şafîî, *Muqaddimetü İbni’s-Şalâh ve Mehâsinü’l-ıstılâh*, thk. Aîşe Abdurrahman, (Kâhire: Dâru’l-Maarif, ts.) 738.

¹⁰¹⁴ el-Enfâl, 8/41.

¹⁰¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 10/18.

olarak indirdik.”¹⁰¹⁶ o halde, Kur’ân’da bulunan ve Arapça olmayan أباريق “ebarîk”, Harût “هاروت وماروت”, إبراهيم “İbrahim”, آدم “Âdem”, سراق “suradık”, إستبرق “istebraq”, ve “Marût” gibi kelimelerle ilgili nasıl bir açıklama yapılabilir?

Âlûsî, Kur’ân’ın Arapça olduğu, içinde Arapçanın dışında hiçbir kelimenin olmadığı veya “Sadece özel isimler Arapçadır, onun dışında yabancı kökenli kelime yoktur.” gibi görüşleri aktardıktan sonra şöyle der: قرآناعربيا demek, Arapların konuştuğu dil ile gönderilen kitap demektir. Arapça kadim bir dildir. İbn ‘Asâkir, İbn Abbas’tan rivâyet ederek şöyle der: “Âdem’in (a.s.) cennetteki dili Arapçaydı, yasaklı ağaçtan yiyince cennetten atıldı.”¹⁰¹⁷ Böylece Süryanice konuşmaya devam etti, tevbe edip Allah Teâlâ tövbesini kabul edince tekrar Arap dilini kendisine iade etti.”¹⁰¹⁸

Abdûlmelik bin Habîb ise Âdem’in (a.s.) cennetteyken konuştuğu ilk dilin Arapça olduğunu savunurken şöyle der; “bu dil aradan uzun zaman geçince tahrife uğrayıp Süryanileşmiştir.” Süryaniceyi Nuh Peygamberin tufandan önce yaşadığı Suriye bölgesinde konuştuğunu, Süryanicenin Arapçaya benzeyen fakat tahrif edilmiş olan bir dil olduğunu iddia ediyor. Devamında Cürhüm hariç Nuh Peygamber ile beraber gemiye binen herkesin dilinin Süryanice olduğunu da ifade ediyor. Anadili Arapça olan Cürhüm, gemiden çıktıktan sonra kızını Sam’ın oğlu ile evlendirdi. Böylece جَدِيسْ Casir Ebû Semud ve جَدِيسْ Ebû A’d, عَوِصْ U’s Ebû A’d, عَبِيلْ A’bîl, جَاثِرْ ابو ثَمُودْ Casir Ebû Semud ve جَدِيسْ Cedîs’in adındaki çocuklarının dili Arapça olurken; Sam’ın Yemen’deki oğulları olan عَرَفْشَتْ Erfahşet ve قَحْطَانْ Kahtan’ın dili ise Süryanice olmuştur. Nitekim بَنُو قَحْطَانْ Benû Kahtân’ın onlardan Arap dilini öğrendiğini savunuyor.¹⁰¹⁹

İbn Dihye’ye göre Araplar birkaç kısımdır. Birincisi: عَرَبِيَّةٌ وَعَرَبَاءٌ diye isimlendiren halis Araplardır. Bunlar, Nuh’un (a.s.) oğlu Sam’ın oğlu İrem’in soyundan gelen عاد ‘Ad, ثَمُودْ Semud, أَمِيمْ Emîm, عَبِيلْ ‘Abîl, طَسْمْ Tasm, جَدِيسْ Cedîs, عَمَلِيقْ ‘Amlîk, جُرْهُمْ Cürhüm, وِبَارْ Vibar isimleri ile bilinen dokuz kabileden meydana gelip İsmail (a.s.) onlardan Arapça öğrenmiştir.

¹⁰¹⁶ Yûsuf, 12/2.

¹⁰¹⁷ Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin İbn Asâkir ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîh’u Medînet-i Dımaşk*, thk. Âmr b. Ğarame el-amravî, (Beyrut: Dârul’fîkr, 1415/1995), 7/407.

¹⁰¹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/178.

¹⁰¹⁹ Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘ulûmi’l-luğa, Fuâd Alî Mansûr*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998, 1/28.

İkincisi: **الْمُتَعَرَّبَةُ** diye bilinen Araplar olup “es-Sihâh” adlı eserde anlatıldığına göre bunlar Benû Kahtân kabilesinden olup halis olmayan Araplardır.

Üçüncüsü: **الْمُسْتَعْرَبَةُ** dediğimiz, İsmail peygamberin (a.s.) soyundan gelen Araplardır.¹⁰²⁰ Âlûsî bu konu ile ilgili olarak farklı görüşleri uzun uzun anlattıktan sonra sözü, Kur’ân’da bulunan yabancı kökenli kelimelerin Kur’ân’ın Arabiliğine halel getirmediyiğini şu şekilde ifade etmeye çalışıyor.¹⁰²¹

Bazı âlimler, Kur’ân’da yabancı kökenli kelimelerin olabileceğini kabul ederler. Yukarıda okuduğumuz âyet-i kerimeyi “Kur’ân’da az sayıda yabancı kökenli kelimelerin olması Kur’ân’ı Arapça bir kitap olmaktan çıkarmaz.” şeklinde anlamaya çalışırlar. Mesela Farsça yazılan bir kaside düşünelim! Bu kasidenin içerisinde Arapça bir kelime varsa bunun Fârisî bir kaside olduğu gerçeğini değiştirmez.

Başka âlimler ise “*Biz onu Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*” âyetinden maksadın üslup olarak Arapça bir kitap olduğu görüşünü savunurlar. Kur’ân’da yabancı kökenli kelimeler olmasını delil göstererek dil olarak değil üslup olarak Arapça bir kitap olduğunu, söz gelimi İbrahim kelimesinin bütün nahiv âlimleri arasında ittifakla gayri munsarif olduğu ve gayri munsarif olmasının sebebi konusunda da yine ittifak olduğunu, onun da alemiyyet (özel isim) ve u’cmet (yabancı kökenli kelime) olduğunu söylüyorlar. İmam Âlûsî, özel isimler konusunda bir ihtilaf olmadığı gerekçesi ile bu görüşü reddeder. Fakat karşı görüş de şöyle bir savunma yapıyor: Kur’ân’da yabancı kökenli özel isimlerin bulunması konusunda bir ittifak söz konusu ise o zaman cins isimlerinin de yabancı kökenli olması konusunda bir ihtilafın olmaması gerekir.¹⁰²²

Celâluddin es-Suyûtî, “Kur’ân’da yabancı kökenli kelimeler bulunabilir.” diyerek meşhur tâbiîn Ebû Meysere’nin “*Kur’ân’da, her dilden kelimeler var.*” sözünü hatırlatır ki Saîd bin Cubeyr ve Vehb bin Münebbih de benzer bir görüşü savunuyorlar.¹⁰²³

¹⁰²⁰ Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/29.

¹⁰²¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/179.

¹⁰²² Âlûsî, *Rûhu’l-Me’ânî*, 12/185.

¹⁰²³ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Fünûnu’l-efnân fî ulûmi’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-islâmiyye, 1987); Süyûtî, *el-İtkan*, 2/126.

Öte yandan Âlûsî, Kur'ân'ın öncekilerin ve sonrakilerin bilgilerini ihtiva etmesi ve her şeyden haber vermesinin bir hikmeti olarak içinde farklı lafızların bulunması gerekir derken. Bu yabancı kökenli kelimelerle değişik dillere işaret edilmiş olur. Böylece her dilden Araplara kolay gelen ve çok kullanılan kelimeler tercih edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bütün insanlığa gönderildiğine göre onun getirdiği kitapta, her kavmin diline işaret eden kelimelerin bulunması gerektiği hususunu da hatırlatıyor.

Ebû Abdullah el-Kâsım bin Selâm: “Fıkıh âlimleri, Kur'ân'da farklı kelimelerin olduğunu kabul ederlerken Arap dili âlimleri ise Kur'ân'da yabancı kökenli herhangi bir kelimenin olduğunu kabul etmezler.” dedikten sonra her iki görüşe de katıldığını ifade eder. Yani yabancı kökenli kelimelerde geçen harfler, köken olarak yabancıdır. Fakat bu kelimeleri Araplar da hep kullanageldiler, bu şekilde o kelimeler da Araplaşmış kelimeler oldu ve Kur'ân-ı Kerim'in içinde yer aldı. Dolayısıyla “Bu kelimeler Arabî kelimelerdir.” diyen kişi doğru söylediği gibi “Onlar yabancı kelimedir.” diyen kişi de doğru söylüyor. Zira el-Cevalikî ve İbnu'l-Cevzî de aynı görüştedir. Âlûsî, ayrıca Mu'tezile'den Cübbaî'nin bu âyete dayanarak Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşünü savunduğu; Eş'ârîlerin ise buna karşı çıktıklarını hatırlatarak her iki ekolün kelâmî görüşlerini de aktarıyor. Konumuzla alakalı olmadığı için bu kısmı almadık.¹⁰²⁴

Özetle Âlûsî, Kur'ân ı Kerim'in Arapça bir kitap olarak indirildiği hususunu anlatan âyette herhangi bir işkâl olmadığını, Kur'ân'da yabancı kökenli kelimeler olabileceğini, az sayıda olan bu kelimeler Kur'ân'ın Arabîliğine halel getiremeyeceğini ifade etmeye çalışmıştır. Kaldı ki dillerin birbirlerinden etkilendiği, her dilde kendisine göre yabancı kökenli kelimelerin olabileceği, Hz. Peygamberin (s.a.v.) bütün kavimlere gönderilmesi sebebiyle onların dillerine işaret eden kelimelerin olmasını doğal karşılamak gerektiğinin savunuyor.

¹⁰²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 12/186.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim evrensel özelliğiyle diğer semavî kitaplardan temayüz eder. Kur'ân, cihanşümûl olduğu için sadece belli bir millete, coğrafyaya veya döneme hitap etmemiştir. Aksine tüm insanlığı ve bütün zamanları muhatap almıştır. Bu sebeple insanın ırkı, yaşadığı coğrafya veya dönem ne olursa olsun fark etmeksizin Kur'ân'ın muhatabı insanın insanlığıdır. Binaenaleyh Kuran'ın hedef kitlesi belli bir toplum veya dönem değildir. Bilakis insanoğlu ne zaman nerede, hangi şartlarda yaşarsa yaşasın Kur'ân onun seviyesine ve ihtiyaçlarına uygun kurallar tanzim etmiştir. İlk indiği zaman cahiliye toplumunun karanlık dünyasını aydınlattığı gibi bugün de modern insanın iç dünyasında yaşadığı çalkantı ve huzursuzluklara ışık tutmakta ve onlara yol göstermektedir. Hâl böyle olunca bu nitelikteki bir kitapta çelişki ve tutarsızlığın olması mümkün değildir. Mesela onun beşer sözü olduğu iddialarına rağmen onlara meydan okuması ve onları aciz bırakması hatırlanması gereken önemli bir husustur. Aynı zamanda Kur'ân'ı Kerim, Arap dili ve edebiyatını yansıtan ilahî bir kitap olup, mucizevi yönü de bununla ilgilidir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerimin ayetleri arasında veya ayetlerle vakıa ve Arap dili arasında herhangi bir çelişki ve tenakuz olmadığı İslam alimleri tarafından ittifakla kabul edilmiş bir husustur.

Buna rağmen farklı telakkiler sebebiyle ilk bakışta bazı ayetler arasında veya ayetlerle vakıa, beşerî akıl ve Arap dili arasında çelişki vehmi doğabiliyor. Kur'ân'da böyle bir eksikliğin olmadığını ispat etmek için yapılan çalışmalar “Müşkilü'l-Kur'ân” ilminin doğmasına sebep olmuştur. Bu alanda ilk eser yazan Süfyan bin Uyeyne ve Mükatil bin Süleyman'dır. Her ikisi de “*Cevabatu'l Kur'ân*” adıyla Müşkil'ul Kur'ân alanında eser yazmışlardır.

Onlardan sonra Kutrub' da “*er-Reddu a'le'l-Mülhidîn fî Muteşâbihi'l-Kur'ân*” adıyla bir eser yazmıştır. Ancak bu kitaplar günümüze ulaşmamıştır.

Binaenaleyh bu sahada yazılmış ve günümüze kadar ulaşmış olan ilk müstakil eser İbn Kuteybe'nin “*Te'vil-u Müşkil'il Kur'ân*” adlı eseridir denilebilir.

Müşkil'ül Kur'ân açısından eserini incelediğimiz Âlûsî, ilim ehli bir ailede yetişmiş, büyük bir müfessir aynı zamanda fakih, şair ve edip kişiliğiyle tanınır. Bir İslam âlimi olmasının yanında aynı zamanda bazı pozitif ilimlerde de eser yazacak kadar derin bir bilgiye sahiptir.

Incelediğimiz eserlerde fikhî mezhebinin Şafîî olduğu ifade edilse de üzerinde çalıştığımız eseri Rûhu'l-Meânî'ye baktığımızda aslında Hanefî mezhebine mensup olduğunu görüyoruz. Kanaatimizce Bağdat'ta Hanefî Müftülüğü makamına gelinceye kadar Şafîî mezhebine bağlıydı. Müftülük makamından sonra Hanefî mezhebi ile ilgili yaptığı derin ve yoğun çalışmalar sonucu bu mezhebi benimsediği anlaşıyor. Mezhep taassubuna karşı olduğu ve ömrünün sonuna doğru içtihadı meylettiği de ulaştığımız diğer bir sonuçtur.

Kaynaklardan istifade edebildiğimiz kadarıyla ilmî ve edebî olmak üzere iki kısma ayrılan eserleri 25 tane olup en önemli eseri meşhur tefsiri *Rûhu'l-Meânî'dir*. İkinci önemli eseri olarak kabul edilen *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye 'ale'l-(li'l-)es'ileti'l-Îrâniyye'nin* şöhreti İstanbul'a, Sultan'a kadar ulaşmış kitabı gördükten sonra “*Cami'atu'l-Fünûn*” (Bütün ilimleri cemedi kitap) diye isimlendirip “Benim devletimde, hükümdarlığında böyle bir âlim bulunduğu için Allah'a hamd ediyorum” demesine sebep olmuştur. Yanı sıra *el-Ecvibetü'l-İrâkıyye 'ale'l-es'ileti'l-Lâhûriyye* isimli eseri de II. Mahmud'un takdirine mazhar olduğu yaptığımız tespitler arasındadır.

Eserlerini anlattığımız bölümde de belirttiğimiz gibi keskin zekâsı ve güçlü kişiliği onun bazı hasetçilerin hedefi olmasına sebep olmuştur. Kanaatimizce “Nimet ve Haset” veya “Hasedin Kişiler Üzerinde Olumsuz Etkileri Bakımından Âlûsî Örneği” gibi başlıklar adı altında birtakım çalışmalar yapılabilir. Nitekim orada da belirttiğimiz gibi son tahlilde hasetçilerin yol açtıkları tahribat sebebiyle uzun bir seyahat yapmak durumunda kalmış, o seyahatin dönüşünde yolda yakalandığı hastalık sebebiyle vefat etmiştir.

Âlûsî'nin bu eserini incelerken özellikle *Müşkilü'l-Kur'ân* konusunda âyetlere nasıl yaklaştığını, problem gibi görülen hususları nasıl çözmeye çalıştığını tespit etmeye gayret ettik. Bu çalışmamızda tespit ettiğimiz örnekler ışığında şu sonuçları elde ettik:

Âlûsî, *Müşkilü'l-Kur'ân* açısından ele aldığımız *Rûhu'l-Me'ânî* tefsirinde genel mânada Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnetle tefsirini esas almıştır. Nüzûl sebeplerine dikkat çekmiş, sûreler ve âyetler arasındaki irtibatı göstermeye çalışmıştır. Kırâatlardan yoğun bir şekilde yararlanmış, kırâat farklılıkları sebebiyle ortaya çıkan değişik anlamları tespit etmeye çalışırken kırâatler arasında tercih yapacak deliller serdetmiştir. Belagât açısından âyetleri değerlendirip nahiv ve iştikak ilimlerinden istifade etmiştir. Bazı tefsir tarihçilerinin *Rûhu'l-Me'ânî*'yi işarî tefsir saymalarına sebep olacak kadar birçok yerde işarî tefsire yer verdiği bu açıdan zaman zaman sert bir şekilde eleştirildiği tespit ettiğimiz diğer bir husustur.

Aralarında tenâkuz vehmi doğan veya müphemlik gibi sebeplerle anlaşılmasında zorluk yaşanan âyetleri ele alırken klasik yöntemi takip etmiştir. Mesela söz konusu âyeti Kur'ân bütünlüğü içerisinde, tabii bağlama dikkat çekerek başka âyetlerle yani Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemine başvurmuş, zihin karışıklığına sebep olan hususları gidermeye gayret etmiştir. Açıklamaya çalıştığı âyetle ilgili nüzûl sebebi veya hadisler varsa onlarla istidlal ederek Kur'ân'ın sünnetle tefsiri yolunu tercih etmiştir. Beyân ve Me'ânî ilminden çok geniş bir şekilde yararlanmıştır. Mecaz, teşbih, isti'âre ve kinâyenin yanı sıra, belagât ilmi ile ilgili kavramları kullanarak söz konusu tenâkuz vehmini ortadan kaldırmaya gayret ettiği vardığımız sonuçlardan biridir.

Tefsiri yapılan âyet fikhî bir hüküm içeriyorsa mezhep taassubuna meyletmemiş, fakihlerin görüşlerini aktarırken dört mezheple sınırlı kalmamıştır. Fakat itikadî konularda Ehl-i sünnet dışı mezheplere özellikle Mu'tezile ve Şia'ya reddiyelerde bulunmuş, aklî ve naklî delillerle onların görüşlerini çürütmeye çalışmış olduğunu tespit ettik.

Sert bir Mu'tezile karşıtı olan Âlûsî, onların kendi mezhebî görüşlerine dayanak teşkil etme ihtimaline rağmen zaman zaman itizalî çözümlemelerine katıldığını söylemiştir. Bu noktada ilim erbabına örneklik teşkil etmiştir. Mesela insan

fiilleri konusunda itizalî bir görüş olan Cübbaî'nin “Biz, Kur’ân okuduğun zaman seninle âhirete inanmayanlar (kâfirler) arasına gizleyici (veya gizli) bir örtü çekeriz. Ayrıca, onu anlamamaları için kalplerine perdeler ve kulaklarına bir ağırlık veririz.” âyetindeki işkâli giderirken “Seninle onların arasına perde çekeriz.” şeklinde tefsir etmek yerine “Peygamber, Kur’ân okurken onlar kendisine zarar vermesinler diye Allah, peygamberi onlardan gizliyor, görmelerine mâni olacak (manevî bir perde) oluşturuyor” şeklindeki görüşüne katıldığını tespit ettik.

Şia’nın görüşlerine çokça yer veren müellif, zaman zaman onların kitaplarından ve râvilerinden deliller getirerek görüşlerini çürütmeye gayret etmiştir. Azımsanmayacak oranda şiirlerle istişhad ederek ayetlerde tenakuz vehmini gidermeyi amaçlamıştır. Şiirleri şerh ederken bazı kelimeleri derinlemesine inceledikten, kimi zaman fikhu'l-luga açısından çözümlemelerle anlam aşamalarını aktardıktan sonra belagat açısından da değerlendirip bu noktadaki edebi birikimini de sergilemiştir.

Müşkilü’l-Kur’ân konusunun belki de ilk sırasında gelecek olan “tevhid ile ilgili ayetlerde görülen işkâli giderirken kalamî mezheplerin görüşlerinden yararlanır. Allah’a beşerî sıfatların isnad edilemeyeceği, Kur’ân’da geçen el, yüz ve göz gibi azalar insanlarda da olduğu için bu tür âyetleri zâhirî anlamlarıyla okuyup anlamının yanlış olacağını, burada te’vile başvurmak gerektiğini savunurken özellikle belagât ilminden yararlanmıştır. İstivâ konusunu çok geniş bir şekilde ele alan Âlûsî, burada sadece kalamî görüşleri serdetmekle yetinmez. Geniş bir çerçevede dilbilim, gramer, belagat ve diğer ilimlerden de istifade ederek tevil yoluna başvurmuştur. Fakat teville karşı çıkan selef alimlerini de eleştirmedeği gibi zaman zaman “Keyfiyetin eli felçlidir”, “istivâ kavramının keyfiyetini bilmek mümkün değildir” gibi ifadelerle onlara meylettiği de vardığımız diğer bir sonuçtur.

Âlûsî’nin, peygamberleri konu alan bazı âyetlerde görülen işkâli izale etmeye gayret ederken farklı görüşler arasında tercih yaptığını, zayıf görüşleri reddettiğini Peygamberlerin Allah tarafından korunmuş olduklarını, ismet sıfatları ve mu‘cizeleri gibi ayetlerde esasen tearuz olmadığını zaman zaman ayetlerin nüzul sebeplerine hatta bazen darb-ı mesellere de başvurduğunu tespit ettik.

Çalışmamızı bitirirken Âlûsî'nin diğer eserlerini inceleyen, özellikle o dönemde kendisine bu kadar şiddetli bir şekilde hasede sebep olan faktörler ve sonuçlarını tahlil eden çalışmalar yapılmasını temenni ettiğimizi belirtmek isteriz.



KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. *Kuran'ın Anlam Farklılaşmasına i'rabin Etkisi: Âlûsî Tefsiri Örneği*. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2015.
- Abdulhamîd, Muhsin. *el-İmamu'l-Âlûsî ve Menhecuhu fi't-tefsir*. Yüksek Lisans Tezi, Amman: Dâru'l-Fetih, 2015.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekir es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403 h.
- Almansûr, Abdullah bin Muhammed. *Müşkil'ul Kur'an'il Kerim*. Dâru İbni'l Cevzî ed-Dammâm: 1426 h.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî, Ali bin Hamza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Altıkulaç, Tayyar. "Sefâkûsî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisai-ali-b-hamza>
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsir'il-Kur'ânî'l-Âzîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, thk. Mahir Habbûş, vd. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2015/1436.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Ğarâibül-İğtirâb ve Nüzhetu'l-Elbâb fi'z-Zehâbi ve'l-İkâmeti ve'l-İyâb*. Bağdat: Paşender Matbaası, 1327 h.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Şehiyyü'n-Nağam fi Tercemet-i Şeyhi'l-İslam Ârifî'l-Hikem*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî. Medine: Müessesetu 'Ulûmi'l-Kur'an, Şam, Mektebetu Dari't-Turas, 1983.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *el-Harîdetu'l-Ğaybiyye fi Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*. Princeton Üniversitesi Kütüphanesi. no: 32101 076410081.
- Âlûsî, Ebu's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *el-Feyzu'l-Vârid 'alâ Ravdi Mersiyeti's-Şeyh Halid*, (Toronto: Toronto Üniversitesi Kütüphanesi), No. BRIEF PJC 0008087
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-'Ucâb fi Beyânî'l-Esbâb*. thk. Abdülhakîm Muhammed el-Enîs. 2 Cilt, Dammam: Dâr'u İbni'l- Cevzî, ts.

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. “ed-Dalâl” *el-Vücûh ve’n-Nezâir*. thk. Muhammed Osmân. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2007.
- Atîk, Abdulaziz. *İlmu’l-Meâni*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye 2009.
- Atik, M. Kemal. “Ca‘Berî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/caberi>
- Avad, İbrahim. *el-İstişrakîyye Edalil ve Ebatil*. Kahire: Mektebetü’l-Beledi’l Emin, 1978.
- Azzâvî, Abbas. *Zikra Ebi’s-Sena’ el- Âlûsî*. Bağdat: Matbaatu (z.m.m.), 1985.
- Bağdâdî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Fünûnu’l-Efnân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1987.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyyetu’l-Arifîn Esmau’l Müellifîn ve Âsaru’l Müsannifîn*. İstanbul: 1951.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *İzahu’l Meknun Fî’z-Zeyli A’la Keşfi’z-Zünun A’n Esami’l Kutubi ve’l Fünun*. Beyrut: Dâru İhyai’t Turasi’l Arabî,
- Bağdâdî, Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî Şihâbuddîn. *Mu’cemu’l-Buldân*. Beyrût: Dâr’u Sadr, 1995.
- Bağdatlı İsmâil Paşa, İsmail b. Muhammed Emin el-Babanî el-Bağdadî, *Hediyyetü’l-Ârifîn*, (Beyrut: Dâru İhyai’t Turasi’l Arabî, 1951), 1/262.
- Bakırcı, Selami. “Ukberî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ukberi>
- Bakkal, Ali. *Kur’ân’ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi*. Ankara: Kur’ân ve tefsir akademisi araştırmaları, 2009.
- Bayrakdar, Mehmet. “İbn Miskeveyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-miskeveyh>
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyî’s-Sünne el-Hüseyn bin Mes’ûd bin Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimu’t-tenzîl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Bekiroğlu, *el-Burhan ve el-İtkan Adlı Eserlerin Tefsir Metodolojisi Bakımından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).
- Benli, Mehmet Sami. “Miftâhu’l-Ulûm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 17 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahul-ulum>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü’n-Nübüvve ve ma’rifetu Ahvâli Sahibi’ş-Şerî’a*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ’ ve’s-Sıfât*. thk. Abdullah b. Muhammed el- Haşidî. Cidde: Mektebetü’s-Sevâdî 1993.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd, Abdullâh bin Ömer bin Muhammed. *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdulkadir Şahin, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Bolay, M. Naci. “Ahdarî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahdari>

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâr'u ibni Kesîr, 2002.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer el-Mısırî eş-Şafîî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-Istîlâh*. thk. Aişe Abdurrahman. Kâhire: Dâru'l_Maarif, ts.
- Bulut, Halil İbrahim. *Dini Şiddetin Fikri Arka Planı Olarak Haricilik ve Günümüze Yansımaları*. Usul İslam Araştırmaları, 2009.
- Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*. Midyat: Mehmet Nuri Nas, 1948.
- Candan, Abdulcelil. *Müşkilü'l-Kur'ân*. İstanbul: Elest Yayınevi, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Fahrüddîn er-Râzî ve tefsiri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1977).
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV yayınları, 2014.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî, Afîfüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tilimsani-afifuddin>
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât* thk. Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadile, 2004.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/vahidi--mufessir>
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Süneni'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Demir, Şehmus. *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması Batı'yla Münasebetin Kur'ân Yorumuna Yansımaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ muhtasari'l-ma'ânî*. thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "İbn Keysân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-keysan>
- Durmuş, İsmail. "Muhammed Behcet El-Eserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Ocak 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-behcet-el-eseri>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *et-Tezyil ve't-Tekmil fî şerhi Kitâbi't-Teshîl*. thk. Hasan Hindâvî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît fî't-Tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed bin Yûsuf bin Alî bin Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tezkiretü'n-Nühât*. thk. Afif Abdurrahman. Beyrut: Müessesetür-Risale, 1986.

- Ebü'l-Avn, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârî. *el-Buhûrî'z-Zâhire fî Ulûmi'l-Âhire*. thk. Abdulaziz Ahmed b. Muhammed. Riyad: Dârul-Âsime, 2009.
- Ebü'l-Ferec, Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî. *el-Eğani*. Kahire: Dârul-Kutubi'l-Misriyye, 1929.
- Ebü'l-Fidâ', İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Kasasü'l-Enbiyâ*. thk. Mustafa Abdulvahid. Kahire: Matbaatu Dâri't-Telif, 1968.
- Ebü'ssuûd, Mehmed el-İmadi. *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâr'u İhya'it-turasi'l-Arabî, Beyrut: y.y. ts.
- El-Hivaru'l-Mütemeddin, (ahewar.org) “Kur'an'da Tenakuz” (Erişim 13.12.2020). <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=393871>
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. Sad. İsmail Karaçam, vd. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim yayınları, 2011.
- Enbarî, Ebu'l-Berekât Kemalüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Nüzhetü'l-Elibba fî Tabakati'l-Üdebâ*. Ürdün: y.y. 1985.
- Eren, Cüneyt. “Kur'an-ı Kerim'de Tekrar Olduğu İddiasının Belagât Açısından Değerlendirilmesi”. *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 92.
- Ergün, Mehmet. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât*. Yüksek Lisans Tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, 2006.
- Eroğlu, Muhammed. “Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/alusi-sehabeddin-mahmud>
- Erul, Bünyamin. “Übey B. Kâ'b". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ubey-b-kab>
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Muhammed. *Tefsîrû'l-Fahri'r-Râzî el-Müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihi'l-Gayb*. Beyrut: Dârul-Fikr, 1995.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Beşâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turasi'l-İslâmî, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâ'u'Ulumi'd-Din*. Beyrut: Dârul İhya'it-Turasi'l-Arabî, ts.
- Güllüce, Veysel. “Kur'an'da Nesh Edilmiş Ayet Var mıdır?” *EKEV Akademi Dergisi* 10/26 2006.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâr'u Sâdr, ts.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb ale'l-Beyzâvî el-Müsemmati bi İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî*. Beyrut: Dârul Sadr, ts.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen. *Nevadirü'l-Usul fî Ehâdîsi'r-Resul*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Dârul-Cîl, ts.

- Halîl, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l- 'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hallâf, Abdulvehhab. *İlm-u Usulî'l Fıkâh*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2002.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Süfyân B. Uyeyne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sufyan-b-uyeyne>
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî. *el-Kevkebü'l-Vehhâc ve'r-Ravzu'l-Behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Nşr. Hâşim Muhammed Ali Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc - Dâru Tavkî'n-Necât, 2009.
- Hilâlî, Selîm b. İdi Muhammed b. Mûsâ Âl-i Nasr, *el-İstî'âb fî Beyâni'l-Esbâb*. Demmâm: Dâr'u İbni'l-Cevzî, 1425 h.
- Hüseynî, Mahmûd. *el-Medreset'ül-Bağdadiyye fî Tarihi'n-Nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Müessetü'r-Risale, ts.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdülkebîr el-Bikrî. el-Mağrib: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî 'Ulûmî'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Ali Muhammed Muavvid. 1998. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîh'u Medînet-i Dımaşk*, thk. Âmr b. Ğarame el-Amravi. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasen b. Hibetullah b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk. Muhibbüddin Ebu Sai'd Ömer bin Ğarame el-Amrevî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. eş-Şeyh, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr mine't-Tefsîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tefsir ve Ricâluh*. y.s: Mecmeu'l-Buhusil-İslamiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin, Ahmet bin Faris, bin Zekeriyya bin Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Es-Sahibî fî Fıkhi'l Lügati ve Mesailiha ve Süneni'l 'Arabî fî Kelamiha*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin, Ahmet bin Faris, bin Zekeriyya bin Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemu Mekayisi'l-luğah*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-Bari şerhu Sahihi'l-Buharî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Hazm, Ebu Abdilah Muhammed b. Ahmed b. Hazm el-Ensarî el-Endelusî el-Kurtubî. *en-Nasih ve'l-Mensuh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bendarî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertibi ibn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân. (el-İhsan fî Takribi Sahihi İbn Hibban)*, Tertib: el-Emir Alaüddîn Ali b. Belbanî Farisî. thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- İbn İshak, Muhammed b. İshâk b. Yesâr. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed es-Sakar. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn S'ad, Muhammed b. Sa'd bin el-Basrî el-Bağdâdî *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbnu'l-Enbarî, Ebu'l-Berekat Kemalüddîn Abdurrahman bin Muhammed. *Nüzhet'u'l-Elibbai fî Tabakati'l-Üdebâ*. Ürdün: 1985.
- İbnu'l-İmâd, el-İmam Şihabuddin Ebu'l-Felah Abdu'l-Hayy Ahmed bin Muhammed el'Akrî el'Hanbelî. *Şezerat'uz-Zeheb fî Ahbar'i Men Zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâvût, Mahmud el-Arnâvût, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1991.
- İbnu'l-Müneyyir, Ebû'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî. *el-İntisâf fîmâ Tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, ts. Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed es-Sa'dî. *el-Ehâdisü'l-Muhtâre mimma lem Yuhricü'l-Buhârî ve Müslim fî Sahîhayhimâ*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. Beyrut: Dâru'l-Hadr, 2000.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi 'i's-Sahîh*. thk. Dârü'l-felâh li'l-bahsi'l-ilmî. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *Kitâbu'l-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- İcî, Ebu'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed bin Abdîrrahmân bin Muhammed el-İcî eş-şirazi eş-Şafîî. *Câmi 'u'l-beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdulhamid Hindavî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut-Dımaşk: Darü'l-Kalem, ed-Darü's-Şamiyye, 1424.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğani*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1929.
- İskenderî, İbnu'l-Müneyyir. *el-İntisâf fîmâ Tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*, Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.

İslama Cevap-Answering Islam (İslama Cevap) “Farklı Kur’ânlar” Erişim 13.12.2015. <http://www.answering-islam.org/turkce/kuranikerim.html>.

İslama Cevap-Answering Islam “Kur’ân’da Torah Tahrifatı” Erişim:13 Şubat 2017. http://www.answering-islam.org/turkce/kuranikerim/smith_elestiri.html.

- İşler, Emrullah. “Zeccâc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeccac>
- Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kallek, Cengiz. “Bulak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bulak#1>
- Kandehlevî, Muhammed Yusuf. *Hayatü's-Sahabe*. Trc. Ali Aslan. İstanbul: 1992.
- Karagöz, Mustafa. “Dilin İşlevleri açısından Kur'an'ın Üslubu”. *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (10 Haziran 2007), 173.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed el-Küteybî el-Mısırî Şihabüddin. *İrşâdüs-Sârî li şerhi Sahihi'l-Buhârî*. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, 1323h.
- Kâtip Çelebi, Mustafa bin Abdilah Hacı Halife. *Keşfü'z Zünun An Esami'l Kütübi ve'l Fünûn*. Beyrut: Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, 1695.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. *Sünenu ibn Mâce*. Kahire: Dâr'u İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*. Beyrut: Müessetü'r-Ris'ale, 1993.
- Kılıç, Mahmud Erol. “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 28 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-arabi-muhyiddin#1>
- Kılıçer, M. Esat. “Ashâbü't-Tercîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ashabut-tercih>
- Kirmânî, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kible, ts.
- Koca, Ferhat. “Mergînânî, Burhâneddin” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/merginani-burhaneddin>
- Köksal, Mustafa Asım. *İslam Tarihi*. İstanbul: Işık Yayınları, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Ebî Bekr bin Ferh el-Kurtubî. *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l Kur'an*. thk. Abdullah bin Abdi'l-Mühsin et-Türkî. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 2006.
- Mahmud, Mustafa. *Hivarün me'a Sadikî el-Mülhid*. Kahire: Dâru'l Meâ'rif, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed Mekkî bin Ebî Tâlib Hammûş bin Muhammed el-Kaysî. el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fî 'İlmi Me'âni'l-Çur'ân ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî. thk. eş-Şârika Ün. Komisyon. Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-U'lyâ, eş-Şârika, 2008.
- Menûnî, Muhammed. Mezahiru Yekzati'l-Mağribi'l-Hadis, el-Cem'iyyetu'l-Mağribiyyetu Li'nneşşri ve't-Tercemeti ve't-Tevzî'. Rabat: 1985.
- Mer'î, Zeynüddîn b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr Kermî. *İthafu Zevi'l-Elbab*. thk. Hazım Hanfer - Ali b. Hasen el-Halebî. nşr. Menşurâtu Muntedeyati Külli's-selefiyyin, b.y. 2012.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ. Tefhimu'l Kur'an. Trc. Kom. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

- Mevsu'atu 'Alâmi'l-Fikri'l-İslamî. (İsam,146442) Kahire: 2004.
- Meydânî, Hasan Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye Üsûsühâ ve Ulûmuhâ ve Fünûnühâ ve Suverun min Tatbikatihâ bi-Heykelin Cedîdin min Tarîf*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem,1996.
- Molla Gürânî, Şemseddin Ahmed b. İsmâil. *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. thk. Said b. Galib Kâmil el-Mecidî. Medine: el-Cami'atu'l-İslamiyye, 2008.
- Muhammed Rıza, Merve. *el-A'lam mine'l-Üdeba ve's-Şüa'rá Ümrüu'l-Kays el-Melikü'd-Dalîl*. Basılmış Yüksek Lisans Tezi, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1988.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *Emâli'l-Murtazâ (Gurerü'l-Fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâid)*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâr'u İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1954.
- Mutayrî, Abdulmuhsin. “Deavi't-Ta'inine fî'l Kur'an'ıl Kerim”. Yayınlanmış Doktora Tezi, Dâru'l Beşair el-İslamiyye, 2006.
- Mutayrî, Abdurrahman, Abdullah Surur, Cirman. *es-Siyaku'l-Kur'anî ve Eseruhu Fî't-Tefsir*. Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Ümmül-Kura Üniversitesi.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed b. Abdusselam b. Han Muhammed. *Mir'atü'l-Mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-Mesâbih*. Hindistan: İdaretü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1984.
- Nagarî, Abdünnebi b. Abdürresul El-Ahmed. *Düsturü'l-Ulema Câmiü'l-Ulûm fî Istilahâti'l-Fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra* Kahire: ys., ts.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. “Sîbeveyhi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sibeveyhi>
- Özel, Ahmet. “İbn Dakîkul 'İd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-dakikulid>
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'an*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2000.
- Razî, Ebü Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Tefsiru'l-Fahri'r-Razî, el-Müştehir bi't-Tefsiri'l-Kebir ve Mefâtihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Razî, Ebü Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hüseyin Muhammed er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'dî, Ebü Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdillâh b. Nâsır. *el-Kavâidü'l-Hisân li-Tefsiri'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Sâbunî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1981.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl bin İzziddîn Aybeg bin Abdillâh es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sarıgül, Murat. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî isimli Eserinde Ahkam Ayetleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2016.

- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Alî el-Hârizmî. *Miftah'ül-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Kahire: b.y. 1980.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî. *Tefsîrul-Kurân*. Riyad: Dar'ül-Vatan, 1997.
- Serinsu, A. Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule yayınları, 2018.
- Sicistânî, Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkan fî Ulûmi'il Kur'ân*. thk. Merkezu'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medine: Mecme'ul-Melik Fahd li Tiba'ati'l-Mushafî's-Şerîf, 1471.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *et-Tahbir fî ilmi't-tefsîr (Thk. Fethi Abdulkadir Ferid)*. Riyad: Dâru'l Ulûm, 1982.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Ali Muhammed Ömer Kahire: Mektebetu Vehbe, 1396.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Lübâbü'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*. thk. Ahmed Abduşşafi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Küveyt: y.y. 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Mu'terekü'l-Akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-Müzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, Fuâd Alî Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, 1/28.
- Şaban, İbrahim. XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi). İstanbul: 2011.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethü'l-Kadîr el-Camii Beyne İlme' er-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, b. Muhammed b. Abdullah. *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk, Beyrut: Dâr'u İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şevşâvî, Hüseyin b. Ali b. Talha er-Recrâcî, *Ref'ün-Nikab an Tenkihi's-Şihab*. thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc-Abdullah b. Abdirrahman el-Cebrîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

- Şinkîti, Muhammed el-Emîn bin Muhammed el-Muhtâr bin Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti., *Edvâ'ü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn bin Muhammed el-Muhtâr bin Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti. *Def'u ihâmi'l-uttrâb an âyâti'l-Kitâb*. Mekke: Dâru 'Âlemi'l-Fevâid, 1996.
- Şükrî, 'Allâmetu'l-Irak. Es-Seyyid Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *el-Misk'ül-ezfar fî Neşri Mezaye'l-Kirneyni'-s-Sanî 'Âşer ve's-Salis 'Âşer*. thk. Abdullah el-Ciburî. Beyrut: Ed-Dâru'l-'Arebiyyetu Li'l-Mevsû'ât, 2007.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: ts, Mektebetü İbn Teymiyye.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah bin Abdilmühsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd bin Fahriddîn Ömer bin Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Muhtasaru'l-Meâ'nî şerhu Talhisi Kitâbi Mifatahi'l-Ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindavî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2016.
- Teftâzânî, *Şerhü'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin yayınevi, 2008.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Rafik el-'Acem-Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşîrûn, 1996.
- Tîbî, Ebü Muhammed Şerefüddîn Hüseyin bin Abdillâh bin Muhammed. *Fütûhu'l-Gayb fî (ve)'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Reyb Haşiyet'u-t-Tîbî ala'l-Keşşâf*. ed. Muhammet Abdurrahim Sultan-u'l-Ulema. Dübey: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Mustafa el-Babî el-Halebî. b.y.: 1395/1975.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ, Yahyâ bin Ziyâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 17 Şubat 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ferra-yahya-b-ziyad>
- Türker, Ömer. "Mukâtil B. Süleyman". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 15 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mukatil-b-suleyman>
- Türker, Ömer. "Telâzüm" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim:25 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/telazum>
- Uludağ, Süleyman. "İbnü'l-Fâriz". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 28 Aralık 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-fariz>
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed en-Nîsâbü'rî, *et-Tefsîru'l-Basîf*. thk. İmam Muhammed b. Suud Üniversitesi. Riyad: Câmîatu'l-İmâm Muhammed bin Suud el-İslâmiyye, 1430 h.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el- Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. thk. Saffân Adnân Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem ed-Dâru's-Şamiyye, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâbü'n-Nüzûl*. thk. Isâm b. Abdülmusine'l-Humeydân. Dammam: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahvâzî, Hasan b. Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 11 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahvazi-hasan-b-ali>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Esam, Ebû Bekir". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 14 Şubat 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esam-ebu-bekir>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "CÜBBÂÎ, Ebû Ali. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 27 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cubbai-ebu-ali>
- Yerinde, Adem, "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/16-29 (2007).
- Yerinde, Adem. "Müşkilü'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muskilul-kuran>
- Yılmaz Hasan, "Kur'ân Kelime ve İfadelerini Anlamada Kavram Tefsiri ve Semantik Analiz Yöntemi" (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2003).
- Zeccâc, İshâk İbrâhîm bin es-Serî bin Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kurân ve İ'râbuhu*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dimaşkî. *Siyeru A'Lâmi'n-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Muhtasaru Kitâbi'l-Ulûvvi li'l-Aliyyi'l-Azîm*. thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed bin Ahmet bin Osman ez-Zehebî. *Siyer'u-Alam'in-Nübelâ*. thk. Beşşar A'vva'd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Şeyhülislâm. *Şerhu İşâgôcî fî ilmi'l-Mantık*. Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekâvili fî Vucûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407 h.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd bin Ömer bin Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *Tefsîru'l-Keşşâf a'n Hakâiki Ğavamidi't-Tenzili ve U'yuni'l-Ekâvili fî Vücûh'it-Te'vili*. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Rabîu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbar*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi. 1412 h.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetu Dâri't-Turas, 1948.

- Zeydan, Corci. *Teracim-u Meşâhiri' ş-Şark ve'l-Ğarbi fî'l-Kırni't-Tasî'i 'Aşer*. Kahire: Müessesetu Hindavî li't-Ta'limi ve's-Sakafe, 2012.
- Zilî, Ahmed bin Muhammed ez-Zilî. Hallu Me'akidi Kavaidi'l İ'rab. Diyarbakır: Mektebetu Seyda, 2010.
- Ziriklî, Hayrüddin. *el-A'lâm, Qâmûs Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ Mine'l-Arab ve'l-Müsta'rebîne ve'l-Müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melayîn, 1969.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Veciz Fi Usul 'il Fıkıh*. Şam: Dâru'l-Fikir, 1995.
- Zühaylî, Vehbe. *et Tefsirul Vasit*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1422 h.
- Zürkânî, Muhammed, Abdu'l-A'zîm. *Menâhilu'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l A'rabî, 1995.

