



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Aziz KARABULUT

ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ İSİMLİ TEFSİRİNDE
MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Aziz KARABULUT

ÂLÛSÎ'NİN RÛHU'L-MEÂNÎ İSİMLİ TEFSİRİNDE
MU'TEZİLÎ SÖYLEMİN ELEŞTİRİSİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Antalya, 2025

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Aziz KARABULUT'un bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri
Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Yasin PİŞGİN	(İmza)
Üye (Danışman)	: Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA	(İmza)
Üye	: Doç. Dr. Ali BULUT	(İmza)
Üye	: Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN	(İmza)
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER	(İmza)

Tez Başlığı: Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 07/04/2025

Mezuniyet Tarihi : 08/05/2025

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi/Yüksek Lisans Tezi/Dönem Projesi olarak sunduğum “Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî İsimli Tefsirinde Mu‘tezilî Söylemin Eleştirisi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Aziz KARABULUT





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



25/04/2025

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Aziz KARABULUT
Öğrenci Numarası	202052050005
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA
Doktora Tez/Yüksek Lisans Tez/Dönem Projesi Başlığı	Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2656466758
Rapor Tarihi	25.04.2025
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: % 4 Alıntılar dahil: % 17
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 227 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.	
Danışman Öğretim Üyesi Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA	

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
KISALTMALAR LİSTESİ	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂLÛSÎ VE RÛHU'L-ME'ÂNÎ'Sİ

1.1.Hayatı	8
1.2.İsmi, Nesebi ve Ailesi.....	8
1.2.1.Yaşadığı Dönem	9
1.2.2.Görevleri.....	13
1.2.3.Seyahatleri	14
1.1.2. İlmî Şahsiyeti.....	15
1.1.2.1. Öğrenim Hayatı	16
1.1.2.2. Öğretim Hayatı	18
1.1.2.3. Mezhebi	20
1.1.2.4. Eserleri.....	22
1.1.2.4.1. Tefsir.....	22
1.1.2.4.2. Mantık.....	22
1.1.2.4.3. Edebiyat ve Nahivle İle İlgili Eserleri	22
1.1.2.4.4. Biyografi Eserleri	23
1.1.2.4.5. Seyahatleri İle İlgili Eserleri.....	24
1.1.2.4.6. Diğer Eserleri.....	24
1.1.2.5. Hakkındaki Değerlendirmeler	26
1.2. Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri.....	27
1.2.1. İsmi ve Yazılış Sebebi	27
1.2.2. Metodu.....	29
1.2.2.1. Rivâyet Tefsir Metodu.....	29
1.2.2.3. Dirâyet Tefsir Metodu	34
1.2.2.3. İşârî Tefsir Metodu	42

1.2.3. Kaynakları	46
1.2.4. Sonraki Tefsirlere Etkileri	49
1.2.5. Eserle İlgili Değerlendirmeler	50
1.2.6. Esere Yönelik Bazı Eleştiriler	52

İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL PRENSİPLERİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

2.1. Tevhid İlkesi	55
2.1.1. Sıfatlar Konusu	56
2.1.1.1. İrâde/Meşîet	63
2.1.1.2. Kelâm Sıfatı/Halku’l-Kur’ân	67
2.1.2. Rü’yetullah	82
2.2. Adâlet	96
2.2.1. Salâh-Aslah	97
2.2.2. Hüsün-Kubuh	103
2.2.3. İnsan İradesi ve Fiilleri	108
2.2.3.1. Fiillerin Yaratılması	108
2.2.3.2. Hidâyet-Dalâlet	115
2.2.4. Sihir	121
2.2.5. Rızık	124
2.3. Va‘d ve Va‘îd	128
2.3.1. Şefaât	129
2.3.2. Cennet ve Cehennem Ebedîliği	131
2.4. el-Menzile Beyne’l-Menzileteyn	134
2.4.1. Büyük Günahın Tevbesi	136
2.4.2. Büyük Günah İşleyenin Âhiretteki Durumu	139
2.5. Emr-i bi’l-Ma‘rûf nehy-i ani’l-Münker	143

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MU‘TEZİLE’NİN YORUM YÖNTEMİNE VE ULÛMU’L-KUR’ÂN KULLANIMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

3.1. Yorum Yöntemine Eleştiriler	148
3.1.1. Zahirî Aykırı Yorumlama	148

3.1.2. Bağlamın Göz Ardı Edilmesi	151
3.1.3. Gâibin Şâhide Kıyası	153
3.1.4. Mezhebî Aidiyet Odaklı Yorumlar	156
3.2. Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Eleştiriler	158
3.2.1. Nesh	158
3.2.2. İ'câzü'l- Kur'ân	165
3.2.2.1. Sarfe Teorisi	172
3.2.3. Mekkîlik-Medenîlik	178
3.2.4. Kıraat	179
3.2.5. Belâgat	186
3.2.6. İ'râbü'l-Kur'ân	188
SONUÇ	192
KAYNAKÇA	196
ÖZGEÇMİŞ	214

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: İbn/bin (Oğlu)
b.y.	: Basım yeri yok
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
s. a. s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	: Sayfalar
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türk Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok
(?)	: Ölüm tarihi bilinmiyor

ÖZET

Osmanlı'nın son dönemlerinde yaşamış olan Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) müfessir, fakîh, edip ve şair olarak tanınmaktadır. XIX. yüzyıl Bağdat'ının önemli isimlerinden birisi olarak bilinen Âlûsî, yazmış olduğu *Rûhu'l-meânî* isimli eseriyle, daha çok tefsir alanında öne çıkmış ve tefsir otoriteleri tarafından genel kabul görmüştür. *Rûhu'l-meânî* Âlûsî'nin, rivâyet, dirâyet ve işârî tefsir yöntemlerini kullanarak selefin görüşlerini eleştirel şekilde bir araya getirdiği ansiklopedik bir tefsirdir. Çok yönlü bir içeriğe sahip olan bu eserde, Ehl-i sünnet tefsir geleneğinin görüşlerinin yanı sıra birçok mezhebin söylem ve düşüncelerinin tenkitli bir şekilde ele alındığı görülmektedir. Âlûsî'nin, *Rûhu'l-meânî* tefsirinde görüşlerine yer verdiği ve kapsamlı eleştiriler yönelttiği mezheplerin başında Mu'tezile gelmektedir. Müfessir, Mu'tezile'nin temel prensipleri başta olmak üzere Kur'ân yorum yöntemleri ve bazı Kur'ân ilimleri ile ilgili görüşleri hakkında eleştiriler yöneltmiştir. Bu bakımdan çalışmanın konusunu Âlûsî'nin, aklî tefsir hareketinin öncülerinden olan Mu'tezile'nin söylemlerine yönelik muhtelif sebeplerle yapmış olduğu eleştiriler oluşturmaktadır. Araştırmanın temel amacı ise Âlûsî'nin Mu'tezile'nin ayırıcı vasfı haline gelen temel ilkeleri ve Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında kullandıkları yorum metodolojilerine ilişkin eleştirileri tespit etmektir. Âlûsî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştiri ve değerlendirmelerini incelemek için nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Kaynaklar taranmış ve elde edilen bulgular analiz edilerek tümevarım yöntemiyle bir araya getirilmiştir. Bu doğrultuda Âlûsî'nin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker dışında diğer usûl-i hamse konularına aklî ve naklî eleştiriler yönelttiği saptanmıştır. Ayrıca Âlûsî'nin Mu'tezile'nin yorum yöntemleri ve bazı Kur'ân ilimlerine eleştirileri tespit edilmiştir. Âlûsî'nin eleştirilerinde dayandığı temel kaynak Ehl-i sünnet'in kelâm anlayışıdır. Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî*'sinde tefsir geleneğindeki Kur'ân-sünnet bütünlüğü hassasiyetle korunmaya gayret edilmiş ve bunu göz ardı eden yaklaşımlara Mu'tezile üzerinden eleştiriler yapılarak bir duruş sergilendiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, Mu'tezile, Eleştiri.

SUMMARY

**CRITICISM OF THE MU‘TAZILITE DISCOURSE IN AL-ALUSI’S TAFSIR
ENTITLED RŪH AL-MA‘ĀNĪ**

Shihāb al-Dīn Maḥmūd al-Ālūsī (d. 1270/1854), who lived in the late Ottoman period, is known as an exegete, jurist, writer, and poet. Recognized as one of the prominent figures of 19th-century Baghdad, Ālūsī gained significant recognition in the field of tafsir (Qur’anic exegesis) with his work *Rūh al-ma‘ānī*, which was widely accepted by exegetical authorities. *Rūh al-ma‘ānī* is an encyclopedic tafsir in which Ālūsī critically compiles the views of previous scholars using the methodologies of riwāyah (narrative-based), dirāyah (rational-based), and ishārī (mystical) tafsir. This work, which has a multifaceted content, not only presents the views of the Ahl al-Sunnah tafsir tradition but also critically examines the discourses and thoughts of various sects. Among the schools that Ālūsī extensively critiques in *Rūh al-ma‘ānī*, the Mu‘tazila holds a prominent place. The exegete directs his criticisms at the fundamental principles of the Mu‘tazila, their Qur’anic interpretative methods, and certain sciences related to the Qur’an. Accordingly, the focus of this study is to analyze Ālūsī’s criticisms of the Mu‘tazilite discourse, which he engaged with for various reasons. The primary objective of the study is to identify Ālūsī’s critiques of the fundamental principles that define the Mu‘tazila and their hermeneutical methodologies in interpreting and understanding the Qur’an. To examine Ālūsī’s criticisms and evaluations of the Mu‘tazila, the document analysis method, one of the qualitative research techniques, has been employed. Sources have been reviewed, and the findings have been analyzed using the inductive method. In this context, it has been determined that Ālūsī directs both rational and textual criticisms at the uṣūl al-khamsa (five principles) of the Mu‘tazila, except for amr bi’l-ma‘rūf wa nahy ‘an al-munkar (enjoining good and forbidding evil). Furthermore, Ālūsī’s critiques of the Mu‘tazila’s interpretative methods and some Qur’anic sciences have been identified. His primary reference for these criticisms is the Ahl al-Sunnah theological perspective. In *Rūh al-ma‘ānī*, Ālūsī endeavors to preserve the integrity of the Qur’an-Sunnah relationship within the tafsir tradition, and he takes a firm stance against approaches that disregard this principle by critiquing them through the lens of Mu‘tazilite thought.

Keywords: Tafsir, Ālūsī, *Rūh al-ma‘ānī*, Mu‘tazila, Criticism.

ÖNSÖZ

Hız. Peygamber (s.a.s.) döneminden itibaren başlayan Kur'ân'ı anlama ve açıklama faaliyetlerini içeren tefsir hareketi, sonraki dönemlerde İslâm coğrafyasının genişlemesiyle hız kazanarak devam etmiştir. Söz konusu tefsir hareketine hız katan faktörlerden birisi de ilk asırdan itibaren dini ve siyasi sebeplerle ortaya çıkmaya başlayan mezhepler olmuştur. Zamanla gelişim gösteren bahse konu mezheplerin mensupları, kendi görüşlerinin doğruluğunu temellendirmek için âyetleri aidiyet odaklı tefsir etmişlerdir. Böylelikle mezhep ve ekollerin görüşleri âyetlerin tefsiri vesilesiyle tefsir malzemesinin içerisine dâhil olmuştur. Bu durum bir yönüyle Kur'ân için birçok anlama ve yorumlama çabasını ortaya çıkarmış, bir yönüyle de çeşitli görüşlerden oluşan zengin bir tefsir literatürü oluşturmuştur.

Mezheplerin görüş ve düşüncelerini Kur'ân üzerinden temellendirme istekleri, bahse konu tefsir literatürü içerisinde bir eleştiri geleneğinin oluşmasına da sebep olmuştur. Şöyle ki herhangi bir mezhep ya da ekol mensubu müfessir, kendi düşüncesi doğrultusunda âyetleri yorumlarken, karşıt görüşe sahip olanların anlayış, yaklaşım ve düşüncelerinin zayıflığını ve geçersizliğini de ortaya koymaya çalışmıştır. İşte bu şekilde Kur'ân'ı mezhep temelli anlama ve yorumlama çabasıyla ortaya çıkan eleştiri kültürünün incelenmesi, mezheplerin birbirine hangi gerekçelerle ne tür eleştiriler yönelttiğini analiz etmek bakımından oldukça önemlidir. Söz konusu eleştiri geleneğinin net bir şekilde görüldüğü Âlûsî'nin *Rûhu 'l-meânî* isimli eseri, Mu'tezile başta olmak üzere birçok mezhep görüşünün eleştirildiği hacimli bir tefsirdir. Bu özelliği itibariyle, eserin tefsirlerde Mu'tezile eleştiri geleneği kapsamında ele alınması dikkat çekici olarak değerlendirilmektedir.

Söz konusu perspektifle Âlûsî'nin *Rûhu 'l-meânî*'deki Mu'tezile eleştirisinin ele alındığı bu çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte araştırmanın konusu, kapsamı, amacı, yöntemi, kaynakları ve literatür değerlendirmesine yer verilerek çalışmanın teorik çerçevesi çizilmiştir. Bunun amacı asıl itibariyle *Rûhu 'l-meânî*'de Mu'tezile olmak üzere ve yeri geldiğinde diğer mezhep eleştirilerinin daha iyi anlaşılması için Âlûsî'nin görüşlerinin dayandığı fikri temelleri tespit edebilmektir. Ayrıca yaşadığı dönemin genel bir portresi resmedilerek gerek ilmî kişiliği gerekse tefsiri üzerindeki etkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda yaşadığı dönemin önemli bir mezhep hareketi olan Vehhâbîlik ile Âlûsî'nin Vehhâbî olduğuna dair iddialar değerlendirilmiştir. Bununla birlikte birinci bölümde *Rûhu 'l-meânî* isimli tefsir, genel hatlarıyla incelenmiştir. Böylelikle eserin tefsir tarihindeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Genel olarak hakkında işârî tefsir olduğu iddiası açısından *Rûhu 'l-*

meânî, *işârî* tefsir özellikleri yönüyle de incelenmiş; ayrıca *dirâyet* ve *rivâyet* tefsir yöntemlerinin kullanılması nedeniyle, bu iki tefsir çeşidi merkezli değerlendirmelere ağırlık verilmiştir.

İkinci bölümde Âlûsî'nin Mu'tezile'ye, onların temel ilkeleri bağlamında yönelttiği eleştirileri ele alınmıştır. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin temel ilkelerini oluşturan ana unsur *usûl-i hamse*'dir. Âlûsî'nin *usûl-i hamse*'den ilk dört temel esasa eleştiri yönelttiği, son ilke olan *emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker*'e ise herhangi bir eleştiride bulunmadığı görülmüştür. Söz konusu ilke tematik bütünlüğü korumak adına bu bölümde ele alınmış ve eleştirilmemesinin sebepleri üzerinde durulmuştur. Takdir edileceği üzere diğer bölümde yer verilmesi tematik bütünlük bakımından uyumsuz bir görünüme sebep olacaktır. Âlûsî'nin eleştirilerinin büyük çoğunluğunun Mu'tezile'nin temel ilkelerine ilişkin olduğu için çalışmanın ikinci bölümü diğer bölümlerden daha hacimli bir görünüme sahiptir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Âlûsî'nin Mu'tezile'nin yorum yöntemi ve bazı Kur'ân ilimleriyle ilgili eleştirilerine yer verilmiştir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin âyetleri *te'vil* ederken kullandıkları bazı yorum metotları vardır. Müfessirlerin Mu'tezile eleştiri geleneğinde başvurdukları önemli hususlardan birisi de söz konusu yöntemlerdir. Bundan dolayı Âlûsî'nin eleştiride bulunduğu yorum yöntemlerine yer verilmiştir. Bunlarla birlikte Kur'ân'ın anlaşılması ve açıklanması noktasında önemli bir yere sahip olan Kur'ân ilimleri, mezhebî görüşleri içermesi bakımından oldukça değerlidir. Âlûsî'nin Mu'tezile'nin Kur'ân ilimleriyle ilgili görüşlerine yönelik eleştirileri de bu bölümde incelenmiştir. Çalışma boyunca elde edilen bulgular sonuç kısmında yalın bir şekilde ifade edilmiş ve bu alanda çalışma yapacak araştırmacılara bazı önerilerde bulunulmuştur.

Çalışmanın bilimsel çerçevesinin belirlenmesinin yanı sıra her aşamasında desteğini ve ilgisini benden esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Eyüp YAKA'ya teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez konusunun belirlenmesinde çok kıymetli katkılar sunan Prof. Dr. Yasin PİŞGİN'e; yapıcı eleştirileri ve tavsiyeleriyle tez sürecine değerli katkılar sağlayan Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN ve Dr. Öğr. Üyesi Hatice TEBER'e şükranlarımı arz ederim. Yine tez sürecinin her aşamasında bilgi ve birikimleriyle yol gösteren Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ, Dr. Öğr. Üyesi Encümen BAYRAM ve Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞİ'ye en kalbi şükranlarımı sunarım. Üzerimde sayısız emekleri bulunan çok değerli anne ve babama; her zaman manevi destekleriyle yanımda olan ve sürecin yoğunluğu içerisinde kendilerini ihmal ettiğim kıymetli eşim ve biricik oğlum Salih Eren'e teşekkürü bir borç bilirim.

Aziz KARABULUT

Antalya, 2025

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Kapsamı, Amacı ve Önemi

Rûhu'l-meânî, Âlûsî'nin bütün ilmî maharetini ortaya koyarak rivâyet ve dirâyet yönüyle Ehl-i sünnet tefsir geleneğinin görüşlerini bir araya getirdiği bir tefsirdir. Âlûsî, tefsirinde mutekaddim âlimlerinin görüşlerini, tenkitçi bir bakış açısıyla akıl süzgecinden geçirerek bir araya getirmiş ve bunun yanı sıra bazı âyetlerin sonunda işârî yorumlarda bulunmuştur. Bunlarla birlikte müfessir, Ehl-i sünnet'in görüşlerinin yanında birçok mezhebin de düşüncesine yer vermiştir. Bu açıdan eser, çok yönlü bir ansiklopedik görünüme sahiptir. Âlûsî'nin tefsirinde görüşlerine yer verdiği mezheplerden birisi de Mu'tezile'dir. Mu'tezile'nin usûl-i hamse başta olmak üzere birçok görüşüne yer verdiği ve bu görüşleri eleştirel bir yaklaşımla ele aldığı görülmektedir. Mu'tezile'nin temel görüşlerini sistematik bir şekilde ele alarak, bu ekolün ileri sürdüğü aklî ve naklî delilleri tartışmış ve özellikle kelâmî meselelerde onların yorumlarına yönelik tenkitlerde bulunmuştur. Müellifin bu yaklaşımı klasik tefsir geleneğinin son dönem örneklerinden birisi olan *Rûhu'l-meânî* adlı tefsirini ayrı bir yere taşımaktadır. Çünkü tarih sahnesinden silinmeye yüz tutmuş i'tizâlî düşünceleri geç bir dönemde tefsirinde yer vererek eleştirilere tabi tutması oldukça dikkat çekicidir. Bu araştırma, Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî*'sinde aklî tefsir hareketinin öncülerinden olan Mu'tezile'nin söylemlerine yönelik muhtelif sebeplerle yapmış olduğu eleştirileri konu edinmektedir.

Araştırmanın kapsamı ise çalışmanın merkezinde yer alan *Rûhu'l-meânî*'deki eleştirilerle sınırlıdır. Eleştirilerin genel çerçevesi ise Mu'tezile'nin temel ilkeleri olan usûl-i hamse ile Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında başvurdukları yorum yöntemleri ve bazı Kur'ân ilimlerinden oluşmaktadır. Yeri geldikçe diğer mezheplere yaptığı eleştiriler de kapsama dâhil edilmiştir. Söz konusu kapsam doğrultusunda çalışmanın sınırlarını belirleyen temel unsur, Âlûsî'nin genelde Mu'tezile ve özelde Mu'tezilî âlimlerin ve bu mezhebin ayırıcı vasfı haline gelmiş söylemlerine yönelik değerlendirmeleridir. Bilindiği üzere *Rûhu'l-meânî*'nin kaynakları arasında Mu'tezilî kimliğiyle bilinen eser ve kişiler vardır. Âlûsî söz konusu kaynaklardan bazen Mu'tezilî söylemlerin bazen de genel değerlendirmelerin nakli konusunda yararlanmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1144) ve *el-Keşşâf* tefsiri, bahse konu nitelikteki kaynakların en bariz örneklerinden birisidir. Müfessir, Zemahşerî'nin hem i'tizâlî söylemlerine hem de genel anlamda Mu'tezilî bir kimlik taşımayan görüşlerine eleştiriler yöneltmiştir. İşte buna benzer i'tizâlî bir nitelik taşımayan genel tefsir malzemelerine yönelik Âlûsî'nin eleştirileri, kapsama bağlı kalmak adına çalışmaya alınmamıştır.

Çalışmanın ana problematiği ise Âlûsî'nin Mu'tezilî söyleme yönelttiği eleştirilerin mahiyetidir. Özellikle Mu'tezile'nin hangi söylemlerine ne gibi gerekçelerle eleştiriler yönelttiği araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca Mu'tezile'nin temel prensipleri, yorum yöntemleri ve Kur'ân ilimleriyle ilgili hangi eleştirilerin yöneltildiği ve bahse konu eleştirilerin dayandığı fikri temellerin neler olduğu araştırmanın problematiğini oluşturan diğer hususlardır. Bu doğrultuda araştırmanın temel amacı, Âlûsî'nin İslâm tefsir geleneğinde aklî tefsir hareketinin öncüleri olarak kabul edilen Mu'tezile'ye, temel ilkeleri ve Kur'ân'ın anlaşılması ile yorumlanması bağlamında yönelttiği eleştirileri tespit etmektir. Çalışma boyunca görüleceği üzere Âlûsî, Mu'tezile akılcılığının somut bir şekilde kendisini gösterdiği ve adeta mezhebin ayırıcı vasfı haline gelen birçok konuda Mu'tezile'ye ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Söz konusu eleştirilerin incelenmesi, Âlûsî'nin Mu'tezile'ye ilişkin değerlendirmelerini ifade etmesinin yanı sıra onun, Mu'tezile akılcılığı karşısında düşünce sistemi bakımından nerede konumlandığıyla ilgili önemli veriler sunmaktadır. Ayrıca Mu'tezile akılcılığının Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında tefsirlere yansımaları göstermesi açısından da önem arz etmektedir.

Âlûsî'nin *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsiri, Kur'ân'ı derin tahlillerle oldukça detaylı bir şekilde yorumlaması; kelam, fıkıh, tasavvuf ve kıraat gibi pek çok İslâmî disiplini içermesi ve Ehl-i sünnet dışındaki birtakım yaklaşımlara nitelikli cevaplar vermesi sebebiyle ayrı bir yere sahiptir. Bu yönü itibarıyla dirâyet tefsirlerinin karakteristik özelliklerinden birisi olan kelâmî muhtevâyı *Rûhu'l-me'ânî*'de yoğun bir şekilde görmek mümkündür. Âlûsî'nin başta Şia ve Mu'tezile olmak üzere itikâdî mezheplere eleştirel yaklaşımı, kelâmî meselelerin tefsir kitaplarına taşınma geleneğinin *Rûhu'l-me'ânî*'de de devam ettiğini göstermektedir. Söz konusu açıdan *Rûhu'l-me'ânî*, Kur'ân'ın bütünü üzerinden Mu'tezilî söylemin sistematik bir şekilde eleştirildiği klasik tefsir geleneğinin son dönem örneklerinden birisi olarak kabul edilebilir. Bu itibarla Mu'tezile eleştirisine dair Ehl-i sünnet birikiminin bütüncül bir şekilde değerlendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla da araştırmanın, Ehl-i sünnet-Mu'tezile ayrışmasının tefsirdeki iz düşümlerini ortaya koymak gibi ikinci bir amaç daha taşıdığını ifade etmek mümkündür. Bu husus da tez araştırmasının önemini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Eser merkezli bir yapıya sahip olan tez araştırmasında, Âlûsî'nin *Ruhu'l-me'ânî* tefsirinde Mu'tezile'ye yönelik değerlendirmelerini incelemek için nitel araştırma metodlarından doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Doküman analizi, yazılı kaynakların sistematik ve tematik incelenmesine imkân sunan bir yöntemdir. Âlûsî'nin Mu'tezile ile ilgili

yorumları, metin içerisindeki kavramlar, dilsel ifadeler ve eleştiri kalıpları bağlamında analiz edilecektir. Ayrıca, Âlûsî'nin tefsirdeki görüşleri Mu'tezile'nin temel ilkeleriyle karşılaştırılarak Âlûsî'nin düşüncelerinin tarihsel ve mezhepsel bağlamı değerlendirilecektir. Bu çerçevede öncelikle kaynaklar taranarak elde edilen bulgular analiz edilmiştir. Çalışmanın özgün yapısının muhafaza edilmesi için öncelikle *Rûhu'l-meânî* isimli eser, ardından da konuyla ilgili diğer kaynaklar incelenmiştir. Bahse konu kaynaklardan elde edilen bilgiler tümevarım yöntemiyle bir araya getirilerek ilgili bölüm ve yerlerde araştırmaya dâhil edilmiştir. Araştırmada, teorik zeminin inşa edildiği ve salt bilgi aktarımının yapıldığı yerlerde içeriğin doğası gereği betimleyici bir yöntem kullanılmıştır. Âlûsî'nin eleştirileri ile Mu'tezile'nin konuyla ilgili görüşleri arasında değerlendirmeler yapılarak analitik bir yöneme de başvurulmuştur. Mu'tezile'ye yapılan eleştirilerle ilgili örnek âyetler de metin ve meâl olarak alınmıştır.

Araştırmanın metin inşasında yazım birliğinin sağlanması için bazı yöntemler takip edilmiştir. Bu bağlamda âyet meâlleri Arapça metinleriyle birlikte tırnak içerisinde verilmiştir. Âyet meâllerinin kullanımında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dijital *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*'nden yararlanılmıştır. Arapça kökenli kelime ve kavramların transkripsiyonunda ve müelliflerin vefat tarihlerinin verilmesinde genel olarak Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin tercihleri esas alınmıştır.

Söz konusu yöntem doğrultusunda araştırmanın genelinde kullanılan kelime ve kavramların açıklanmasında temel sözlüklerden istifade edilmiştir. Bu çerçevede Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-'Ayn*'ı, İbn Dureyd'in (ö. 321/933) *Cemheretu'l-Luga*'sı, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemu Meḳâyîsi'l-Luga*'sı, Ezherî'nin (ö. 370/980) *Tehzîbu'l-Luga*'sı, Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tâcu'l-Luga* ve *Şihâhu'l-'Arabiyye*'si, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*'ı, İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Ebû'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) *el-Kulliyât*'ı ve Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*'u gibi sözlüklerden yararlanılmıştır.

İlk bölümde Âlûsî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve tefsirini ele alan ilk ve ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Bu bağlamda ilk ve asıl kaynak olarak Âlûsî'nin kendi hayatı ve ilmî sürecinden bahsettiği *Şehiyyü'n-Neğam*, *Garâibu'l-iğti'râb*, *el-Ehvâl mine'l-Ahvâl*, *Neşvetü's-Şümû'l fi's-Seferi ilâ İslâmbûl* gibi biyografik eserleriyle birlikte Ömer Rıza Kehhâle'nin (ö. 1987) *Mu'cemü'l-müellifîn*'i, Hayrüddîn ez-Ziriklî'nin (ö. 1976) *el-A'lâm*'ı, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin (ö. 1977) *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*'i, Muhsin Abdülhamîd'in *Âlûsî Müfessiran*'ı, Muhammed Behced'in *A'lâmu'l-Irak*'ı, Abbâs Azzâvî'nin *Târîhu'l-'Irâk beyne ihtilâleyn* ve *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*'si, Ömer Nasûhî Bilmen'in (ö. 1971) *Büyük Tefsîr Tarihi* ve Mehmed

Süreyya'nın (ö. 1909) *Sicill-i Osmânî*'si gibi kaynaklara müracaat edilmiştir. *Rûhu'l-meânî*'nin genel olarak tanıtıldığı kısımda temel kaynak eserin kendisi olmakla birlikte Zürcânî'nin (ö. 1367/1948) *Menâhilü'l-irfân*, Seyyid Mahmud Âlûsî'nin *Âlûsî Tefsiri*, Muhammed b. Fâdıl el-Âşûr'un (ö. 1970) *et-Tefsîr ve Ricâlühü* ve Saîd Havvâ'nın (ö. 1989) *el-Esâs fî't-Tefsîr*'i gibi kaynaklardan yararlanılmıştır. Son olarak Âlûsî ve *Rûhu'l-meânî* isimli tefsirini çeşitli açılardan konu edilen güncel çalışmalarda zaman zaman ikincil kaynak olarak kullanılmıştır.

Âlûsî'nin Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilerinin ele alındığı ikinci bölümde Mu'tezilî düşüncelerin doğru ve sağlıklı bir şekilde betimlenebilmesi için mezhebin temel kaynaklarına müracaat edilmiştir. Bu noktada hiç şüphesiz yararlanılan kaynakların başında Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'si gelmektedir. Söz konusu eser, beş temel ilkeyi esas alarak Mu'tezile'nin daha önce çok sesli durumdaki düşüncelerini sistematize etmesi ve bu yönüyle de mezhebî bir kimlik kazandırması açısından önemlidir. Çalışmada da Âlûsî'nin eleştirilerinin tasnifinde Kâdî Abdülcebâr'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'deki sistematigi esas alınmıştır. Bunlarla birlikte Kâdî Abdülcebâr'ın *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, *Tenzîhü'l-Kur'ân anî'l-metâin*, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, *Fadlu'l-i'tizâl* ve *tabâkâtü'l-Mu'tezile* gibi eserlerine de müracaat edilmiştir. Yine sıklıkla istifade edilen diğer bir Mu'tezilî kaynak da Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* isimli tefsiridir. *Rûhu'l-meânî*'nin önemli kaynaklarından birisi olan *el-Keşşâf*, Âlûsî'nin gerek i'tizâlî düşünceleri itibariyle eleştirmesi gerekse genel tefsir açıklamalarını kullanması açısından araştırmanın önemli kaynakları arasında yer almıştır. Aynı yoğunlukta olmasa da Zemahşerî'nin *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*'i ile Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *et-Tehzîb fî't-tefsîr* isimli tefsiri de yararlanılan Mu'tezile eserlerindendir. Yine çok sıklıkla olmasa da Câhız'ın (ö. 255/869) *halku'l-Kur'ân* ve *el-Hayevân* eserlerinden de yararlanılmıştır. Bu bağlamda Mu'tezile'ye yakınlığıyla bilinen Şerif el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân* adlı eseri ve Aişe Yusuf Menâî'nin *Usûli'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*'si de yararlanılan kaynaklar arasındadır.

Mu'tezile'nin düşüncelerine ilişkin milel ve mezâhib türü eserlerden de istifade edilmiştir. Bu bağlamda Mu'tezile hakkında detaylı bilgiler sunan Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Kitâbü'l-makâlât*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak* ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserlerinden de yararlanılmıştır.

Bütün bunlarla birlikte Zühdi Cârullah'ın *Mu'tezile*, Ali Sami Neşşâr'ın *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Osman Aydın'ın *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Yasin

Pişgin'in *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, Mahmut Ay'ın *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezile'nin İktidar Tecrübesi* ve Fethi Ahmet Polat'ın *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* gibi güncel çalışmalardan da istifade edilmiştir.¹

Literatür Değerlendirmesi

Araştırmayla ilgili literatür taramasına göre Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* isimli tefsirinde Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilerini ele alan akademik bir çalışma bulunmamaktadır. Âlûsî ve *Rûhu'l-meânî* tefsiriyle ilgili ulusal ve uluslararası alanda doktora, yüksek lisans ve makale düzeyinde birçok araştırma mevcuttur. Bahse konu çalışmaların içeriklerine bakıldığında genel olarak *Rûhu'lmeânî*'yi tefsir yöntemi ve Kur'an ilimleri,² işârî³ ve ahkâm tefsiri,⁴ kıssalar,⁵

¹ Mu'tezile eleştirisi yapılan çalışmalar da vardır. Doğrudan tez konusuyla alakası olmadığı için ana metne alınmamıştır. Zaman zaman yararlanılan bu çalışmaların bazıları için bk. Yulduz Musanahanov, *Mâturîdî'nin Mu'tezile eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bi el-Belhî bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Harun Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneği*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016); Esat Sabırlı, *İmam Mâturîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Mustafa Murat Batman, *Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Necati Günaydın, *Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezile Atıfları ve Eleştirileri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023); Abdullah Karakoç, *Fahreddîn er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb Adlı Eserinde İlahi Sıfatlar Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

² Alican Dağdeviren, *Âlûsî Kişiliği ve Tefsiri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Abdullâh Rabî Cüneyd, *Menhecû's-şeyhi'l-Âlûsî fî Tefsîrihi* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Muhammed İkbâl Koyuncu, *Rûhu'l-Meanî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî'nin Tefsir Usulüne Dair Görüşlerinin Tahlihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Nuri İlkatmış, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'an* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Sadık Seymen, *Davâbit-u ta'yîni'l-karîneti fî Mecâzi'l-Kur'an inde'l-Âlûsî fî tefsirihi* (Ürdün Üniversitesi, 2020); Kadri Ogul, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kurânî'l-Azîm Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'an Meselesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Ahmet Çelik, "Âlûsî'nin Kur'an'ın İ'câzıyla İlgili Görüşleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 49-74; Cengiz İder, *Tabersî, Âlûsî ve Sıddîk Hân Tefsirlerinin Kur'an İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

³ Vehbi Karakaş, *Âlûsî'nin Tefsirinde Ayetlerin İşari Açısından Yorumu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Ahmet Çelik, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Ma'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); İbrahim Türkoğlu, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Seyr'u Sülûk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Abdülkerim Seber, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meanî Tefsirinde Tasavvuf* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Vehbi Karakaş, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 173-188.

⁴ Ali Ahmet Aklete Beni Said, *İtticâhü'l-Fıkhî fî Tefsiri İmam Âlûsî* (Ürdün Üniversitesi, 2005); Murat Sarıgül, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁵ Mehmet Ergün, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006); Yousif Khudhair, *Alusi'nin Ruhu'l-Meani Adli Tefsirinde Kur'an Kıssalarını Yorumlama Metodu -Kasas Süresi Örneği-*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

kıraat,⁶ dilin önemi ve i'râb'ın anlam üzerindeki etkisi,⁷ Kur'ân ve sünnet ilişkisi,⁸ Şia⁹ ve Râfîzîlere reddiye¹⁰ gibi çeşitli açılardan konu edindikleri görülmektedir.¹¹ Âlûsî ve tefsiri hakkında yapılan ve birçok yönden yapılmayı bekleyen akademik çalışmalar, müfessirin ilmî birikimini göstermekle birlikte geniş bir alana işaret etmektedir.

Rûhu'l-meânî'yi farklı açılardan konu edinen bazı araştırmalarda Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirisine bütüncül bir şekilde değil de konu bazlı değinilmiştir. Söz konusu içerikteki çalışmalarda Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirisine bazen sadece atıf yapılmış bazen de müfessirin tefsir açıklaması şeklinde yer verilmiştir. Bu kapsamda zikredilebilecek eserlerin başında Kadri Ogul tarafından kaleme alınan *Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsiri Ekseninde Müşkilü'l-Kur'ân* isimli doktora tezi gelmektedir. İki bölümden oluşan araştırmanın ikinci bölümü *Âlûsî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân* başlığı altında araştırmacının tercih ettiği âyetle ilgili Âlûsî'nin açıklamaları bağlamında Mu'tezile'ye ilişkin değerlendirmelerine de yer verilmiştir. Söz konusu çalışmada Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirisi bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınmayıp ilgili başlık altında müfessirin değerlendirmeleri olarak zikredilmiştir.¹² Yine bu kapsamda diğer bir inceleme de Mısır Minya Üniversitesinde Halef Abdullah Abdü'l-Cevâd tarafından kaleme alınan *Sırru'l-Kader inde'l-Âlûsî fî Rûhu'l-Me'ânî* adlı makaledir. Makalenin bir yerinde kader bağlamında kulların fiillerine ilişkin Âlûsî'nin Mu'tezile'nin görüşlerine yönelttiği eleştirilere kısa bir şekilde yer verilmiştir. Ancak burada Âlûsî'nin kulların fiillerinin durumuyla ilgili eleştirilerinin tamamına yer verilmemiş sadece Âlûsî'nin Mu'tezile'den farklı düşüncesine dair görüşler zikredilmiştir.¹³ Son olarak zikredilmesi gereken diğer bir çalışma

⁶ Bilâl Ali el-U'slî, *Menhecu'l-imâmî'l-Âlûsî fî'l-kıraât ve Eseruhâ fî Tefsîrihi* (Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Sait Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, (Elazığ, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

⁷ Safiyye Tuba, *et-Tefkiru'l-Lisânî İnde'l-Âlûsî* (Cezayir: Cezayir Batna Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arab Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 2013); Harun Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, (Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Daban Majeed Hassan, *Müfessir Alusi ve Samarra'ye göre Kur'an'ı Anlamada Dilin Önemi ve Etkisi* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁸ Fatma Dursun, *Kur'ân ve Sünnet İlişkisi Bağlamında Râzî ve Âlûsî Tefsirlerinin Karşılaştırılması* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023).

⁹ Münir Hasan, *Âlûsî'nin Şîa'ya Karşı Reddiyesi* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

¹⁰ Abdullâh Buhârî, *Cühûdü Ebî's-senâ el-Âlûsî fî'r-red a'le'r-Râfida* (Mısır: Dâru İbn Affân, 1999).

¹¹ Diğer çalışmalar için bk. Alis Muhlis, *Pemaknaan Qs. Al-Thalaq Ayat 2-3 (Studi Komparatif antara Tafsir Ruh Al-Ma'ani Karya Al-Alusi dan Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Al-Raziy)* (Yogyakarta: Kalijaga Yogyakarta Devlet İslam Üniversitesi, Usûliddin Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Siti Nurkhafifah Marisa, "Maqam Tawakkal Dalam Alquran (Kajian Perspektif Imam Alusi Dalam Tafsir Ruhul Ma'ani Fı Tafsir Alquran Al-'Azim Wa Sab'ı Al-Matsani)", *Basha'ır Jurnal Studi Alquran dan Tafsir* 1/1 (2021); Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Al-Alusi Dalam Tafsir Ruh Al-Ma'ani", *Kontemplasi* 5/1 (2017); Anas Mujahiddin Mujahiddin, "Corak Isyari dalam Tafsir Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi", *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2/1 (2022).

¹² Ogul, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'an Meselesi*, 62, 125, 176-177.

¹³ Halef Abdullah Abdü'l-Cevâd, "Sırru'l-Kader inde'l-Âlûsî fî Rûhu'l-Me'ânî", *Arap Araştırmalar Dergisi* 39/3 (2019), 1411-1412.

da Nijerya Al-Hikmah üniversitesinde Saheed Badmus Suraju tarafından kaleme alınan *An Examination of al Imam al Alusi's Contributions to Selected Theological Issues in His Tafsir* adlı makaledir. İlgili makale Âlûsî'nin tefsirinde kelâmî konulara yaptığı katkılar üzerine bir inceleme olup müfessirin kelâmî yönü ortaya konulmaya çalışmıştır. Yazar makalesinde seçmiş olduğu Allah'ın isim ve sıfatları, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve şefaât konularında Âlûsî'nin görüşlerini ele almıştır. Mu'tezile'ye ilişkin değerlendirmelerine de kısa bir şekilde değinmiştir. Ancak söz konusu araştırmanın temel amacı bahse konu kelâmî meselelerle ilgili Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirilerinden ziyade onun görüşlerini değerlendirmektir.¹⁴ Görüldüğü üzere Âlûsî'nin Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilerinin tamamını sistematik bir şekilde doktora düzeyinde ele alan bir araştırma mevcut değildir. Bu da tez çalışmasının özgün değerini göstermesi açısından oldukça önemlidir. Bundan dolayı *Rûhu'l-me'ânî* özelinde Mu'tezile eleştirisi açısından yapılacak bir çalışmanın literatüre önemli katkılar sunacağı sonucuna varılmıştır. Kısaca araştırmanın teorik çerçevesi resmedildikten sonra şimdi Âlûsî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve genel hatlarıyla *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsirinin incelenmesine yer verilecektir

¹⁴ Saheed Badmus Suraju, "An Examination of al Imam al Alusi's Contributions to Selected Theological Issues in His Tafsir", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 9/1 (2021), 21-44.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂLÛSÎ VE RÛHU'L-ME'ÂNÎ'Sİ

Rûhu'l-me'ânî tefsirinde Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, Âlûsî'nin çeşitli açılardan tanınmasına bağlıdır. Hayatına dair detayların bilinmesi, düşünce sisteminin ve ilmî konulara yönelik görüşlerinin eksiksiz bir şekilde değerlendirilmesine yardımcı olacaktır. Ayrıca *Rûhu'l-me'ânî* adlı tefsirin genel olarak tanıtılması ve tefsir tarihi açısından öneminin tespit edilmesi, Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirisinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bundan dolayı çalışmanın bu bölümünde Âlûsî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsirinin tanıtımına yer verilmiştir. Bununla tezin sonraki bölümlerine bir altyapı oluşturulması hedeflenmiştir.

1.1. Hayatı

Bir müfessirin hayatını ve ilmî şahsiyetini oluşturan temel hususların iyi bir şekilde anlaşılması ailesinin, yaşadığı dönemin ve çevresinin, eğitim-öğretim sürecinin ve mezhebî düşüncelerinin bilinmesiyle ilgilidir. Âlûsî'nin hayatını ele alan birçok çalışma olduğundan müfessirin hayatı ve ilmî şahsiyetini ilgilendiren konular genel hatlarıyla ele alınmıştır.

1.2. İsmi, Nesebi ve Ailesi

Âlûsî'nin tam adı, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî el-Bağdâdî'dir.¹⁵ Nesebi, baba tarafından Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680), anne tarafından da Abdülkadir-i Geylanî (ö. 561/1165) üzerinden Hz. Hasan'a (ö. 49/669) kadar ulaşmaktadır.¹⁶ Fırat nehri üzerindeki Âlûs adasında doğması sebebiyle genellikle Âlûsî nisbesiyle anılmaktadır.¹⁷ Kaynaklarda künyesi Ebü's-Senâ, lakabı ise Şihâbüddîn¹⁸ ve Âlûsîzâde¹⁹ olarak zikredilmektedir.

¹⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ-Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts), 12/176; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusî terâcim li eshuri'r-ricâli mine'larabive'l-muste'ribine ve'l-mustesrikîn*, (Kahire: y.y., 1956); Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts), 1/250.

¹⁶ Muhsin Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, (Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1969), 40; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/250; Ömer Nasûhî Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960), 565; Muhamed Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/550-551.

¹⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, 3/815; Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/176; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2/743.

¹⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, 3/815; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 565; Alican Dağdeviren, “Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 419.

¹⁹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, (İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1308), 4/334; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2/743.

Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî 1217/1802 yılında Bağdat'ın kuzeybatısındaki Fırat nehri üzerinde bulunan Âlûs adasında dünyaya gelmiştir.²⁰ Müfessirin dedeleri, Hülâgû'nun²¹ (ö. 663/1265) Bağdat'ı 656/1258 senesinde kuşatması sebebiyle bu adaya göç ederek yerleşmişlerdir.²² Yerleştikleri Âlûs adasına nispetle de Âlûsî diye meşhur olan ve birçok ilim adamı yetiştiren köklü bir aileye mensuptur.²³

Âlûsî'nin babası Bağdat âlimlerinden Abdullah Selâhaddîn'dir. Bağdat'ta Ebû Hanîfe Camii'nde müderris, Şehit Ali Paşa Medresesi'inde ise baş müderris olarak görev yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir.²⁴ Abdullah Efendi, Âlûsî'nin aynı zamanda ilk hocasıdır. Ondan Hanefî ve Şâfiî fıkhi başta olmak üzere Arap dili ve hadis gibi ilimleri okumuştur.²⁵ *Haşiyetü'l-Kudûrî* adlı eserin müellifi olan Abdullah Efendi, veba salgını nedeniyle Bağdat'ta 1246/1830 yılında vefat etmiş, Ma'rûf-i Kerhî kabristanına defnedilmiştir.²⁶ Annesi ise Bağdat'ın meşhur âlimlerinden Hüseyin b. Mahmud el-Eş'ârî'nin (ö. 1200/1785) kızı Fâtıma Hanım'dır. O, Âlûsî küçük yaşlarda iken vefat etmiştir.²⁷ Âlûsî'nin Abdurrahman (ö. 1284/1867) ve Abdülhamîd (ö. 1324/1906) isimlerinde iki kardeşi vardır.²⁸ Âlûsî'nin beş erkek çocuğu olup bunlardan bazıları eser sahibi müelliflerdir.²⁹

1.2.1. Yaşadığı Dönem

Bir müfessirin ilmî birikiminin oluşmasında yaşadığı dönemin çok büyük bir etkisi vardır. Bu başlık altında Âlûsî'nin yaşadığı dönemin siyasal, sosyal ve ilmî durumu ele alınacaktır. Böylelikle yaşadığı dönemin özellikleri ve Âlûsî üzerindeki yansımaları ortaya çıkmış olacaktır.

Âlûsî siyasi olarak hareketli bir coğrafya ve zamanda yaşamıştır. Onun yaşamış olduğu zaman dilimi (1217/1802-1270/1854) Osmanlı Devleti'nin oldukça geniş bir coğrafyada hüküm

²⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcîmü musannifî'l-kütübî'l-Arabî*, 3/815; Muhammed Behced, *A'lâmu'l-Irak*, (Kahire: el-Matbaatus-Selefiyye, 1926), 21.

²¹ Hülâgû hakkında detaylı bilgi için bk. Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 18/473-475.

²² Behced, *A'lâmu'l-Irak*, 8; Dağdeviren, "Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si", 420.

²³ Eroğlu, "Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî", 550.

²⁴ Behced, *A'lâmu'l-Irak*, 11; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 40-41.

²⁵ Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, *Şehiyyü'n-Neğam fî Tercemeti Şeyhi'l-İslam Arifi'l-Hikem*, (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1953), 22.

²⁶ Şihâbüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ğarâibu'l-iğtirab ve nüzhetü'l-elbâb*, (Bağdat: Matbaa-ı Şâbinder, 1327), 21; Mahmud Şükri el-Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, (Bağdat: Matbaatü'l-Âdâb, 1930), 3.

²⁷ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 41; Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 19.

²⁸ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 25-30.

²⁹ Âlûsî'nin çocukları hakkında bk. Âlûsî'nin Necmeddin Muhammed Hâmid, Bahâeddin Abdullah, Sa'deddin Abdülbâkî, Ebû'l-Berekât Hayreddin Nu'mân ve Ahmed Şâkir isimlerinde beş çocuğu vardır. Bunlardan ilk dördü tasavvuf, mantık ve nahiv gibi ilimlerle meşgul olmuş ve bazı eserler kaleme almışlardır. Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 54-55; Eroğlu, "Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî", 551; Harun Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği*, (Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 14.

sürdüğü bir dönemdir. Müfessir, Osmanlı Devleti'nin yönetimi altında bulunan ve 19. yüzyılda İslâm dünyasının en gelişmiş ilim merkezlerinden birisi olan³⁰ Bağdat şehrinde yaşamıştır.³¹ 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Irak ismi verilerek Osmanlı topraklarından koparılan bu bölgeler, Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Bağdat, Musul ve Basra olmak üzere üç vilayetten oluşmaktadır.³² Onun yaşadığı 1802-1854 yılları arasında Osmanlı imparatorluğunda III. Selim (1789-1807), IV. Mustafa (1807-1808), II. Mahmud (1808-1839) ve I. Abdülmecid (1839-1861) padişahlık yapmıştır.³³

Âlûsî'nin yaşadığı zaman diliminde dış güçlerinde etkisiyle Osmanlı devleti merkezi otoriteyi kaybetmiş ve sosyo-ekonomik açıdan gerilemeye başlamıştır. Birçok bölgede olduğu gibi Bağdat'ta da siyasi istikrar otoritesini kaybetmiştir. Bunu fırsat bilen bazı aşiretler, sık sık isyana kalkışmış ve otoriteyi bozmaya yönelik başkaldırlara da destek vermişlerdir.³⁴ Ayrıca bu dönemde ortaya çıkan Vehhâbî³⁵ akımı da siyasi istikrarsızlığın ana sebeplerinden biridir.³⁶ Dış güçlerin de desteğiyle³⁷ Vehhâbiler, sürekli otoriteyi bozmaya yönelik eylemlerde bulunarak halkı isyana teşvik etmişlerdir. Bazı valilerin Vehhâbîliğe meylettği yerlerde buna karşılık otoriteyi sağlamak için devlet tarafından seferler düzenlenerek müdahaleler edilmiştir.³⁸

Âlûsî'nin Bağdat valileriyle kurduğu ilişki, onun siyaset ve devlet yönetimine olan yakınlığını göstermektedir. 1816-1831 yılları arasında Bağdat valisi olan Davut Paşa ilmî ve edebî çalışmaları sebebiyle Âlûsî'nin de desteklediği bir vali olmuştur.³⁹ 1831-1842 yılları arasında Bağdat valisi olan Ali Rıza Paşa, Bağdat kuşatmasından sonra Davut Paşa'nın birçok yardımcısını ve destekçisini hapsedmiştir. Âlûsî de Davut Paşa'ya olan desteğiyle bilindiğinden hapsedilen kişilerden birisi olmuştur. Âlûsî, Rıza Paşa'ya bağlılığını bildirince cezasına son verilmiş, bir camiye hatip olarak atanmış ve sonra da müftülük makamına kadar yükseltilmiştir.

³⁰ Abbâs Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, (Bağdat: Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, 1377), 9.

³¹ Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 5.

³² Yusuf Halaçoğlu, "Bağdat", (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/425-433.

³³ Besim Özcan vd., *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -13- Osmanlılar Siyasi Tarihi -II-* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 105-243.

³⁴ Abbâs Azzâvî, *Târîhu'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*, (Bağdat: Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, 1954), 4/246; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi Nizam-Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2007), 5/1-12; Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği -*, 9.

³⁵ Vehhâbîlikle ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611-615; Michael Cook, "Muhammed b. Abdilvehhâb", (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/489-490; Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdilvehhâb", (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/490-492.

³⁶ Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 6.

³⁷ Özcan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -13- Osmanlılar Siyasi Tarihi -II-*, 148.

³⁸ Halaçoğlu, "Bağdat", 4/425-433.

³⁹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/331.

1842 yılında Bağdat valisi olan Mehmet Necip Paşa, Vehhâbîlik iftirası sebebiyle Âlûsî'yi müftülük görevinden almıştır.⁴⁰

Görüldüğü üzere Osmanlı devletinin otorite ve gücünü kaybettiği bir dönemde yaşayan Âlûsî, siyasi yönetime ve halka etki eden Vehhâbîliğe rağmen devlet yöneticileriyle yakın ilişkiler kurmuş ve dönemin siyasi hareketliliğinin bazen olumlu bazen olumsuz yönlerini yaşamıştır.

Irak bölgesinde toplumsal yapının en göze çarpan yönü, kabile düzeninin egemenliği ve soylu aile liderlerinin ön planda olmasıdır. O dönemde Irak'ta Kürtler ve Araplar olmak üzere iki kabile egemenliğe sahiptir. Kabileler, genellikle valilik makamına kendi yakınlarından birini getirmeyi tercih etmişlerdir. Bu bölgede tüccarlar, zanaatkârlar ve köylüler gibi farklı toplumsal kesimler ortaya çıkmış; köylüler ise ekonomik açıdan en yoksul grubu oluşturmuştur.⁴¹

Bağdat, genel olarak Şîî ve Sünnî mezheplerine mensup demografik bir yapıya sahiptir. Irak'taki Müslüman nüfusun çoğunluğunu, yani %50'den fazlasını Şîî'lerin oluşturduğu kaydedilmekte olup, bu Şîî nüfusun özellikle Bağdat'ın güney bölgelerinde yoğunlaştığı gözlemlenmiştir.⁴² Âlûsî'nin yaşadığı bölgede yoğun bir Şîî nüfusunun olması tefsirinde bu mezhebe yönelik çok fazla eleştirilerin yer almasını sağlamıştır.⁴³ Ayrıca müfessir, Şia'nın düşüncelerini eleştirdiği müstakil eserler de kaleme almıştır.⁴⁴ Buradan hareketle müfessirin yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve dinî problemlerine sessiz kalmadığı hatta güçlü bir Ehl-i sünnet savunucusu olduğu söylenebilir.

Bağdat'ta kültürel etkinlikler ve hayır faaliyetleri, genellikle soylu ailelerin varlıklarını vakfetmeleriyle desteklenirdi. O dönemde ilimle uğraşmak isteyenler, âlimlerin camilerde, seçkin ailelerin konaklarında ya da kendi evlerinde düzenledikleri ilmî toplantılara iştirak ederdi. Âlûsî'nin de böyle bir ilmî çevresi bulunmuş; bu topluluğa çok sayıda âlim, şair ve edebiyatçı katılmıştır. Bununla birlikte, bu meclislerin devlete karşı bir propaganda alanına dönüşmesini engellemek amacıyla düzenli bir denetim altında tutulduğu bilinmektedir.⁴⁵

O dönemde dini yaşantıdaki zayıflama insanların tarikatlara yönelmesine ve tasavvufî hareketlerde bir canlanmaya sebep olmuştur. Tasavvuf insanların sosyal hayatında hâkim bir role sahip olmuş ve ilim adamları da dâhil olmak üzere Bağdat halkının büyük bir çoğunluğu

⁴⁰ Muhammed Recep Beyyûmî, *en-Nahzatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-mu'âsirîn*, (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şâmiyye, 1415), 2/36-39.

⁴¹ Ahmed Şelebi, *Mevsuatü't-tarihi'l-İslâmî ve'l-hadareti'l-İslamiyye*, (Kahire : Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1983), 597.

⁴² Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 10.

⁴³ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/117, 2/427, 3/334, 7/381-382.

⁴⁴ Söz konusu eserler için bk. *en-Nefehâtü'l-Kudsîyye fî Reddi 'ale'l-İmâmiyye, Nehcü's-Selâme ilâ mebahisi'l-imâme*.

⁴⁵ Behced, *A'lâmu'l-Irak*, 30.

bu hareketlilikten etkilenmiştir.⁴⁶ Nitekim Âlûsî'nin tefsirinin işârî özelliği ve bazı eserlerinde tasavvufî konulara dair cevaplar vermesi bahse konu durumun en belirgin göstergesidir.

18. yüzyılın sonlarında Irak'ta dini ve sosyal hayatı etkileyen önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde, Muhammed b. Abdülvehhâb (ö. 1206/1792) tarafından başlatılan Vehhâbî hareketi, bölgede etkin bir propaganda faaliyeti yürütmüştür.⁴⁷ Bu yeni dini hareketin yayılması, dönemin önde gelen âlimlerinden Âlûsî'yi harekete geçirmiş ve *Ğarâibü'l-iğtirâb* adlı eserinde Vehhâbî düşüncesine karşı eleştirel bir tutum sergilemiş ve onlardan uzak durduğunu göstermiştir.⁴⁸

Âlûsî'nin dikkat çeken özelliklerinden biri, döneminin birçok din âliminin aksine, toplumsal meselelere karşı duyarlı bir yaklaşım benimsemesidir. O, ilim adamlarının toplumdaki kopuk bir yaşam sürmelerini ve sosyal sorunlara kayıtsız kalmalarını şiddetle eleştirmiştir. Bu düşüncesini sadece teoride bırakmayan Âlûsî, bizzat kendisi de aktif bir sosyal hayat sürmüş, toplumun karşılaştığı çeşitli meselelere çözüm üretmeye çalışmıştır.⁴⁹ Hem ilmî birikimi hem de zâhidane yaşantısıyla tanınan Âlûsî, topluma rehberlik eden bir âlim portresi çizmiştir. Onun bu tutumu, din âlimlerinin toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeleri gerektiği düşüncesinin pratikteki bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Dönemin ilmî durumuna bakıldığında bilimsel alanda yeniden hareketlilik ve canlanma dikkat çekmektedir. 1258 yılında Moğolların Bağdat'a saldırısı ve istilasına kadar Irak bölgesi İslâm kültür ve medeniyetinin başkenti konumuna sahiptir. Moğol istilası sonucunda şehir yağmalanmış, camiler ahır haline getirilmiş, kütüphaneler tahrip edilerek kitapların bir kısmı yakılmış ve bir bölümü de Dicle nehrine atılmıştır.⁵⁰ İslâm dünyası için korkunç bir felâket olan bu saldırı ile İslâm medeniyetinin kültür birikimi ve mirası neredeyse yok olma durumuna gelmiştir.⁵¹

Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Osmanlı hâkimiyeti altında olan Bağdat, valilerin yönetimiyle yeni bir döneme girmiştir. Bu dönemde valilerin desteğiyle ilmî ve kültürel faaliyetler yeniden canlanmıştır. Özellikle 1817 yılında valilik görevine getirilen Dâvud Paşa'nın destekleriyle birçok medrese ve hayrat eserleri inşa edilerek ilmî hareketlilik ve bilimsel kalkınma tekrar canlanmaya başlamıştır.⁵²

⁴⁶ Ebû Bekir Irâkî, *Hivâr me'a's-sûfiyye*, (Riyad: y.y., 1410), 1-52.

⁴⁷ Yusuf İskender Gözüberk, *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhâbî Devleti*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 58-69.

⁴⁸ Âlûsî, *Ğarâibu'l-iğtirâb*, 16.

⁴⁹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 22.

⁵⁰ Abdülaziz Dûrî, "Bağdat", (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/425-433.

⁵¹ Mir Basrî, *A'lâmü'l-edeb fi'l-'Irâki'l-hadîs*, (Londra: Dâru'l-hikme, 1994), 1/27.

⁵² Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 33.

Âlûsî'nin yaşadığı dönemde eğitim ve öğretim kurumlarına büyük önem verilmiştir. Osmanlının genelinde olduğu gibi Bağdat'ta ilkokul eğitimi küttâb ve mahalle mekteplerinde, ortaokul ve yükseköğretim eğitimleri ise medreseler yoluyla yapılmıştır.⁵³ Vakıflarla yönetilen bu medreselerde dini eğitimin yanı sıra mantık, felsefe, kelâm ve astronomi gibi alanlara yönelik eğitimler de verilmiştir.⁵⁴ Söz konusu medreseler, Bağdat'ta valilerin ve varlıklı ailelerin destekleriyle kurulmuştur.⁵⁵ 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra ise Batı tipi modern eğitim kurumları açılmaya başlamıştır.⁵⁶ Bu dönemde dil, belâgat gibi alanlarda kaleme alınan eserlerin birçoğu, medreselerde okutulmak üzere şerh, hâşiye ve neşir şeklindeki çalışmalardır.⁵⁷

Bahse konu dönemde Vehhâbîlik siyasî ve sosyal alanda olduğu gibi ilmî çevrede de etkili olmuştur. Aşırı taassup ve sert tavırları, kendi gibi düşünmeyenleri tekfir etmelerine sebep olmuştur. Mezarlar üzerine türbe yapmak ve orada ibadet etmek gibi ritüelleri şirk kabul ederek türbe ve mezarları yıkmışlardır.⁵⁸ Sert tutumları önde gelen ilim adamlarına da bir şekilde yansımıştır. Mutedil bazı âlimlere Vehhâbîlik iftirası atılarak toplum içerisindeki itibar ve değerleri zedelenmeye çalışılmıştır. Böyle bir dönemde yaşayan Âlûsî de bu ithamlara maruz kalmış ve hatta bazı görevlerinden geri alınmasına sebep olmuştur.⁵⁹

Görüldüğü üzere müellif, ilmî ve edebî açıdan oldukça verimli siyasi ve itikâdî yönden de çalkantılı bir bölge ve zaman diliminde yaşamıştır. Müfessir, böylesi bir atmosferde dönemin söz konusu ilmî birikim ve verimliliğinden fazlaca yararlanmıştır.

1.2.2. Görevleri

Âlûsî her ne kadar on üç yaşında kitap yazmaya ve ders okutmaya⁶⁰ başlasa da onun resmi görevleri yirmili yaşlarından sonra başlamıştır. Yirmi bir yaşlarında hocası Musullu Alâeddîn Efendi'den icâzet aldıktan sonra Nu'mân Bacacı'nın medresesinde müderrislik, Emin Bacacı'nın yaptırdığı medrese ve camide hatiplik ve vaizlik görevi yapmıştır.⁶¹ Daha sonra Merhum Hacı Molla Abdülfettah Mescidi, Mescid-i Kameriyye, Mescidi Nefise Hanım ve

⁵³ İbrahim Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 38.

⁵⁴ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 36.

⁵⁵ Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 11.

⁵⁶ Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 11.

⁵⁷ Bu dönemde yazılan eserler ve özellikleri için bk. Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 282-302.

⁵⁸ Özcan, *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -13- Osmanlılar Siyasi Tarihi -II-*, 149-150.

⁵⁹ Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 6; Khudhair, *Alusi'nin Ruh'u'l-Meani Adlı Tefsirinde Kur'an Kıssalarını Yorumlama Metodu -Kasas Sûresi Örneği-*, 8.

⁶⁰ Âlûsî, *Garâibu'l-Iğtirâb*, 276-292.

⁶¹ Âlûsî, *Garâibu'l-Iğtirâb*, 20.

Mercân Camii'nde dersler vermiştir. Bağdat Hanefî müftü emîni olarak bir süre görev yaptıktan sonra Kâdiriyye Medresesinde müderrisliğine devam etmiştir.⁶²

Keskin zekâsı, sağlam mantığı ve güçlü muhakemesi sayesinde devrinin en büyük âlimlerinden biri olan Âlûsî'ye, sultan tarafından Saltanat-ı Dâr-ı Âliyye müderrisliği ünvanı verilmiştir.⁶³ Daha sonra Ali Rıza Paşa'nın valiliği döneminde sadece Bağdat'ın ender âlimlerine uygun görülen Mercâniye Medresesi vakıflarına mütevellî olarak görevlendirilmiştir.⁶⁴ Amelde Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen 1248/1832 yılında otuz yaşlarında iken Bağdat'ın Hanefî müftülüğü görevine tayin olmuştur.⁶⁵ On beş yıl Bağdat'ın Hanefî müftülüğünü yaptıktan sonra hakkında Vehhâbî olduğuna dair çıkan iddiaların ardından Muhammed Necip Paşa onu, 1263/1847 yılında hem Mercâniye Medresesindeki hem de müftülük görevlerinden almıştır.⁶⁶

Müftülüğünün dördüncü yılında tefsirini yazmaya başlayan Âlûsî, görevlerinde yaşadığı bu olumsuz durumlardan sonra *Rûhu'l-me'ânî*'yi yazmaya daha da yoğunlaşmıştır. Eserini 1851 yılında tamamlayarak hem tefsirini sultan Abdülmecid'e takdim etmek hem de uğradığı iftiralar sebebiyle hakkını aramak için aynı yıl İstanbul yolculuğuna başlamıştır.⁶⁷

1.2.3. Seyahatleri

Âlûsî'nin hayatındaki en mühim yolculuklarından biri, ilmî ve siyasî açıdan önemli sonuçlar doğuran İstanbul ziyaretidir. Bağdat müftülüğü esnasında hakkındaki iftiralar⁶⁸ sebebiyle görevinden alınan müfessir, tefsirini vesile kılarak⁶⁹ 1267/1850 yılında İstanbul yolculuğuna başlamıştır.⁷⁰ İstanbul'a vardığında ilk olarak Şeyhülislâm Ahmed Arif Hikmet'in yanına gitmiş ve eserini takdim ederek içinde bulunduğu durumu ona anlatmıştır. Âlûsî, İstanbul'da Sultan Mahmut Han ile görüşerek tefsirinin ismini belirlemiştir.⁷¹ Sultan Mahmut

⁶² Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 27.

⁶³ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 20; Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 550-551.

⁶⁴ Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 550-551; Sarıgül, *el-Alûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*, 15.

⁶⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/176; Aican Dağdeviren, “Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1927 1453), 365-366.

⁶⁶ Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 550.

⁶⁷ Behced, *A'lâmu'l-Irak*, 24; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 32; Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 550-551.

⁶⁸ Âlûsî'nin görevinden alınmasına sebep olan söz konusu iftiraların, müfessirin İbn Hacer'e sövdüğü ve İbn Teymiye'nin görüşlerini benimsediği iddiasıdır. Böyle bir iftira ile Âlûsî'nin Ehl-i sünnet inancını eleştirdiği ve Vehhâbilîğin düşüncelerini benimsediği algısı oluşturulmaya çalışılmıştır. O dönemde siyasi otoriteyi bozmaya yönelik faaliyetlerde bulunan Vehhâbilik ile mücadele içerisinde olan Osmanlı devleti Âlûsî'yi görevden almıştır. Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 39.

⁶⁹ Âlûsî'nin müftülük görevinden alınmasının ardından Mercan Vakfı Mütevelliliğine de son verilmiştir. Bundan dolayı maddi olarak sıkıntıya düşmüş ve İstanbul'a gitmesinde maddi sıkıntılarında etkili olduğu zikredilmektedir. Dağdeviren, *Alûsî Kişiliği ve Tefsiri*, 18.

⁷⁰ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 25.

⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/3.

Han'ın oğlu Muhammed Ali Paşa, sadrazam Reşit Paşa, vezir Ahmet Fethi Paşa, serasker Muhammed Paşa ve Rıfat Paşa gibi önemli devlet yetkilileriyle görüşmeler yaparak halini arz etmiş ve onların hüsn-i kabulünü kazanmıştır. Hakkındaki bazı iftiralarından beraat etmiş⁷² ve tekrar Mercân Vakfı'nın mütevelliliğine tayin edilerek arzu ettiği şeylerin bir kısmına ulaşmıştır.⁷³

Âlûsî, İstanbul seyahati dışında Cizre, Diyarbakır, Erzurum, Sivas, Tokat ve Samsun gibi vilayetlere de gitmiştir.⁷⁴ Buralarda halkın yoğun bir ilgisiyle karşılaşan müfessir, seyahatinden memnun bir şekilde ayrılmıştır. İki yıl süren bu yolculuklardan sonra 1269/1952'de Bağdat'a geri dönmüştür.⁷⁵ Bağdat'ta halk Âlûsî'yi sevgi ve coşkuyla karşılamış, âlimler tarafından kendisine ziyaretler gerçekleştirilmiştir.

Âlûsî'nin İstanbul başta olmak üzere iki yıl süren yolculuğu ilim dünyası açısından da önemlidir. Çünkü müellif izlenimlerine, sohbet ettiği önemli şahısların biyografilerine ve sorulan bazı sorulara verdiği cevapları kaleme aldığı *Ğarâibü'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-Elbâb fi'z-Zehâbi ve'l-İkâmi ve'l-İyâb*, *Neşvetü's-Şümûl fi's-Seferi ilâ İslâmbûl*, *Neşvetü'l-Müdâm fi'l-Avdi ilâ Medîneti's-Selâm*, *Şehiyyü'n-Neğam fi Terceme-i Şeyhi'l-İslâm Ârifî'l-Hikem* isimli dört önemli eseri yazmıştır.⁷⁶

Nesebi Hz. Hüseyin'e dayanan, ilimle meşgul bir ailede yetişen, Osmanlı'nın çöküş dönemine şahit olan, Vehhâbiliğin etkili olduğu bir coğrafyada yaşamış ve birçok devlet görevi üstlenen Âlûsî, yaptığı yolculuklar esnasında hastalanarak 1270/1854 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Büyük bir kalabalığın iştirak ettiği cenazesi Ma'rûf-i Kerhî kabristan'ına defnedilmiştir.⁷⁷ Gerek yaşadığı döneme gerekse daha sonraki dönemlere ilmî anlamda damga vurmuş bir âlim olarak Âlûsî'yi bu denli önemli kılan ilmî yönünü bundan sonraki başlıkta ele almak uygun olacaktır.

1.1.2. İlmî Şahsiyeti

Âlûsî'nin hayatında ilim çok önemli bir yere sahiptir. Küçük yaşlarda öğrenim görmeye başlayan müfessir, hayatının sonuna kadar ilimle meşgul olmuştur. O, edindiği bilgi ve birikimleri hem müderrislik yaparak öğrencileriyle hem de hatiplik yaparak insanlarla buluşturmuştur. Bu başlık altında onun ilmî şahsiyeti hakkında fikir sahibi olmak için eğitim hayatıyla ilgili çeşitli hususlar ele alınacaktır.

⁷² Khudhair, *Alusi'nin Ruhü'l-Meani Adlı Tefsirinde Kur'an Kıssalarını Yorumlama Metodu -Kasas Sûresi Örneği-*, 24.

⁷³ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 48; Dağdeviren, *Alûsi Kişiliği ve Tefsiri*, 18.

⁷⁴ Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 65-102; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütubi'l-Arabî*, 3/815.

⁷⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 571.

⁷⁶ Dağdeviren, “Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, 365.

⁷⁷ Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 1/252; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 52-53.

1.1.2.1. Öğrenim Hayatı

Ebü's-Senâ el-Âlûsî, öğrenim hayatına küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberleyerek başlamıştır. O, ilk eğitimini Reîsü'l-Müderrişîn olan babası Abdullah Efendi'den almıştır.⁷⁸ Müfessir, babasından sarf-nahiv, Hanefî-Şâfiî fikhı, ferâiz, mantık ve hadis dersleri almıştır.⁷⁹ Bu süreçte yedi yaşlarında olan Âlûsî, İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) nahivle ilgili *el-Ecrûmiyye*'si ve İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiye*'si gibi nahiv kitaplarından bazı bölümleri ezberlemiştir.⁸⁰ Bunların yanı sıra güçlü bir hafızaya sahip olan müellif, miras hukukuyla ilgili *el-Ferâizü'r-Rahbiye* ve Şâfiî fikhıyla ilgili de *Gâyetü'l-İhtisâr* isimli eserleri ezberlemiştir.⁸¹

Babasından temel eğitimleri aldıktan sonra on üç yaşında iken Bağdat'taki Atike Hâtûn el-Keylâniyye Medresesine başlayarak öğrenim hayatına devam etmiştir. On dört yıl bu medresede eğitim gören Âlûsî, 1241/1826 yılında hocası Alâaddîn Ali el-Mûsulî'den (ö. 1268/1852) icâzet almıştır.⁸² Yaşadığı dönemin meşhur âlimlerinin meclislerine iştirak etmiş ve onlardan dersler almıştır. Hocası Alâaddîn Ali el-Mûsulî'den icâzet aldıktan sonra Âlûsî'nin, öğrencilik hayatı sona ermiştir.

Müfessirin öğrenim hayatına çok erken yaşlarda başlamış olması ve çok geniş bir âlim aile içerisinde yetişmesi, onun büyük bir ilmî birikime ulaşmasını sağlamıştır. Söz konusu dönemde eğitim ve öğretim faaliyeti genel olarak medreselerde hocalardan icâzet alınarak yapıldığı için Âlûsî de birçok hocadan ders ve icâzet almıştır.

1. Hocaları

Âlûsî'nin hocalarının en başında babası Abdullah Efendi gelmektedir. O ilk eğitimini İmâm-ı Âzam medresesinde kırk yıl kadar müderrişlik yapan babasından almıştır. Babasından Hanefî ve Şâfiî fikhı başta olmak üzere Arap dili ve hadis gibi ilimleri almıştır.⁸³ Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb* ve *Nüzhetü'l-Elbâb* adlı eserinin girişinde babası dışında yaklaşık on beş hocadan daha ders aldığını zikretmiştir. Bu başlık altında söz konusu hocaların en meşhurlarına yer verilecektir.

⁷⁸ Âlûsî, *Şehiyyü'n-Neğam*, 22.

⁷⁹ Âlûsî, *Ğarâibu'l-İğtirâb*, 5; Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 2/550.

⁸⁰ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 12.

⁸¹ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 41-55; Behced, *A'lâmu'l-Irak*, 22.

⁸² Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 17; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 42.

⁸³ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 3-4.

- 1- Ali Süveydî (ö. 1237/1821): Âlûsî, selef akîdesini benimseyen⁸⁴ bu hocasını güçlü bir hadisçi olarak nitelemektedir. Hocasından İbn Hacer el-Askalanî'nin (ö. 852/1449) *Şerhü'n-Nuhbe*'sini ve hadis ilmiyle ilgili bazı eserleri okumuştur.⁸⁵
- 2- Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1826): Nakşibendiyye tarikatının Hâliyye kolunun kurucusu olup, Âlûsî'nin tasavvuf konusunda istifade ettiği hocasıdır.⁸⁶
- 3- Abdülaziz Şevvâf (ö. 1246/1830): Âlûsî'nin sarf, nahiv, mantık ve münazara ilmine dair birçok eser okuduğu hocasıdır. O, hocasını Arap dilinde ikinci Sîbeveyh olarak nitelemektedir.⁸⁷
- 4- Molla Hüseyin el-Cubûrî: Müfessirin, takva sahibi olarak nitelendirdiği ve Kur'ân eğitimi aldığı hocasıdır.⁸⁸
- 5- Alâeddîn Ali el-Mûsulî (ö. 1268/1852): Âlûsî'nin ilim güneşine benzettiği ve hayatında önemli bir yere sahip olan, uzun yıllar ders aldığı birçok eser okuduğu ve icâzet aldığı hocasıdır.⁸⁹
- 6- Yahya el-İmâdî (ö. 1250/1834): Âlûsî, bu hocasından tefsir, hadis, fıkıh, rivâyet ve dirâyet ilimlerine dair ders ve icâzetler aldığını zikretmektedir.⁹⁰
- 7- Abdullah el-Kuzberî (ö. 1262/1846): Müfessir bu hocasından rivâyet ve dirâyet ilimlerine dair icâzet almıştır.⁹¹
- 8- Şeyhülislâm Ahmed Arif Hikmet (ö. 1275/1859): Âlûsî'nin İstanbul'a geldiğinde o dönemin şeyhü'l-İslâm'ı olan Arif Hikmet beyden teberrüken icâzet alarak ilim silsilesine dâhil olmuştur.⁹²
- 9- Abdullah el-Ömerî (ö. 1297/1879): Âlûsî'nin İbn Kesîr (ö. 120/738) ve Nâfi'nin (ö. 169/785) kıraatleri başta olmak üzere kıraat dersleri aldığı hocasıdır.⁹³
- 10- Seyyid Ali b. Seyyid Ahmed: Amcasının oğlu olan bu âlimden *Adudiyye* üzerine yapılmış *Kuşçu Şerhi*'ni okumuştur.⁹⁴

⁸⁴ Ali Süveydî her ne kadar selef akidesinin benimsese de onun Vehhâbîlikle ilgisinin olmadığı zikredilmektedir. Dağdeviren, "Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si", 422.

⁸⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, 3/85; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 58.

⁸⁶ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 22; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 58.

⁸⁷ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 13; Dağdeviren, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî", 363.

⁸⁸ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 7-8.

⁸⁹ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 9.

⁹⁰ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 19.

⁹¹ Dağdeviren, "Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si", 422.

⁹² Dağdeviren, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî", 363; Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 9.

⁹³ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Neşvetü's-Şümû'l-fî's-Seferi ilâ İslâmbûl*, (Bağdat: y.y., 1293), 7.

⁹⁴ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 3-4.

Müfessir, zikredilen bu isimler dışında birçok âlimden ders almıştır.⁹⁵ Görüldüğü üzere Âlûsî farklı alanlarda öne çıkmış birçok hocadan almış olduğu eğitimle İslâm ilimlerine dair oldukça geniş bir müktesebata sahip olmuştur. Ayrıca onun, selefî düşünceye meyletmesinde hocası Ali Süveydî'den, tasavvufa yönelmesinde ve tefsirindeki işârî yorumlarında Hâlid-i Bağdâdî'den etkilendiği söylenebilir.⁹⁶ Müfessir, sahip olduğu bu ilmî birikimini Bağdat'ta birçok medresede müderrislik yaparak öğrencilerin ve camilerde hatiplik ve vaizlik yaparak da insanların istifadesine sunmuştur.

1.1.2.2. Öğretim Hayatı

Âlûsî, yirmili yaşlarında hocası Musullu Alâeddîn Efendi'den icâzet aldıktan sonra birçok medresede müderrislik yapmaya başlamıştır. İlk olarak Nu'man ve Emin Bacacı medreselerinde müderrislik yapan müfessir, daha sonra Kâdiriyye Medresesinde müderrisliğe devam etmiştir. Müellifin, *et-Tibyân Şerhu'l-Burhan fî İtâ'ati's-Sultân* isimli eseri, Osmanlı devleti tarafından hüsn-ü kabul görerek kendisine “Ruûsu tadrîs-i İslâmbûl/İstanbul Baş Müderrisi” ünvanı verilmiştir.⁹⁷ Müderrisliğinin yanı sıra bazı medrese ve camilerde hatiplik ve vaizlik görevleri de yapmıştır.⁹⁸ Merhum Hacı Molla Abdülfettah Mescidi, Mescid-i Kameriyye, Mescidi Nefise Hanım ve Mercân Camii gibi kurumlarda da dersler vermiştir.⁹⁹

Küçük yaşlarda verimli bir öğrenim hayatından sonra büyük bir ilmî birikime sahip olan Âlûsî, bu birikimini hem eser telifleriyle hem de medrese ve camilerde dersler vererek birçok öğrencisine aktarmıştır.

1. Öğrencileri

Âlûsî tefsir, hadis, fıkıh, usûl ve Arap dili gibi naklî ilimlerin yanı sıra kelâm, felsefe, mantık ve astronomi gibi aklî ilimler alanında da icâzetler almış ve bu birikimi mezkûr alanlarda öğrencilerine aktarmıştır.¹⁰⁰ Bağdat'ta on dört yıl Hanefî müftülüğü yaparak fıkıh, *Rûhu'l-me'ânî* isimli eseriyle de tefsir alanlarında temayüz eden Âlûsî, bu iki ilim dalının yanı sıra daha pek çok ilim alanında öğrencilerine dersler vermiştir. Bundan dolayı öğrencileri Âlûsî'den

⁹⁵ Kaynaklarda Âlûsî'nin bu hocalardan da ders aldığı zikredilmektedir: Seyyid Ali b. Seyyid Ahmed, Molla Derviş b. Arab Hızır, Mehmed Efendi, Ahmed Efendi, Şavvâf-zâde Abdülaziz Efendi, Seyyid Muhammed Emin b. Seyyid Ali, Rûzbihânî Abdurrahman Efendi, Şeyh Abdurrahman el-Küzberî, Şeyh Abdüllatif b. Şeyh Ali, Seyyid Abdullah el-Ömerî, Molla Resul. Bk. Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 5-21; Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 13; Bilâl Ali el-U'slî, *Menhecu'l-imâmî'l-Âlûsî fî'l-kiraât ve Eseruhâ fî Tefsîrihi*, 33-35; Cüneyd, *Menhecu's-şeyhi'l-Âlûsî fî Tefsîrihi*, 5.

⁹⁶ Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 16.

⁹⁷ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 24.

⁹⁸ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 20.

⁹⁹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 27.

¹⁰⁰ Âlûsî, *Garâibu'l-İgtirâb*, 5-19.

fıkıh ve tefsir derslerinin yanı sıra daha pek çok ilimle ilgili dersler almışlardır.¹⁰¹ Âlûsî'nin yetiştirdiği öğrencileri arasında başta çocukları olmakla birlikte kaynaklarda zikredilen talebeleri şunlardır:

- 1- Abdullah Behâüddîn Efendi (1248/1832-1291/1874): Âlûsî'nin oğlu olup ondan birçok konuda dersler almıştır. Kendisi tasavvuf eğilimli bir âlim olarak bilinmektedir. Tasavvuf, nahiv, mantık ve belâgat konularında eserler kaleme almıştır.¹⁰²
- 2- Abdülbâkî Sadeddîn Efendi (1250/1834-1298/1874): Âlûsî'nin Selefî eğilimi ağır basan oğlu olarak bilinmektedir. Nahiv, akâid ve fıkıh konularında eserleri mevcuttur.¹⁰³
- 3- Ebu'l-Berekât Nu'mân Hayreddîn Efendi (1252/1836-1317/1899): Mercâniyye medresesinde müderrislik yapmış ve birçok eser kaleme almış oğludur. Eserlerinden birisi de Âlûsî'nin yarım bırakıp kendisinin tamamladığı İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Şerhu Katrû'n-Nedâ* adlı nahiv kitabı üzerine yazdığı hâşiye niteliğindeki *Cilâü'l-ayneyn* adlı eseridir.¹⁰⁴
- 4- Muhammed Âkif Efendi (1261/1845-1290/1873): Kaynaklarda İstanbul'a gelerek Türkçe öğrendiği ve Türkçe bir risale yazdığı zikredilmektedir.¹⁰⁵
- 5- Abdülfettâh eş-Şevâf (ö. 1262/1846): Özellikle edebî sanatlarla ilgili Âlûsî'den dersler okumuş bir şair ve tarihçidir.¹⁰⁶ Âlûsî'nin biyografisine dair *Hadîkatu'l-vurûd* isimli bir eser kaleme almıştır.¹⁰⁷
- 6- Abdurrahman el-Âlûsî (ö. 1283/1866): Âlûsî'nin kardeşi olup kendisinden dersler almıştır. Bağdat'ın ileri gelen vaizlerinden biri olarak bilinmektedir.¹⁰⁸
- 7- Muhammed Emin Efendi (ö. 1273/1872): Bağdat'ta yaşamış bir vaiz¹⁰⁹ ve şair olarak bilinmektedir. Âlûsî'ye dair birçok kasidesi mevcuttur.¹¹⁰
- 8- Abdulğaffâr el-Ahras (ö. 1290/1873): Dilindeki tutukluk sebebiyle kendisine el-Ahras lakabı verilmiştir. Musul'da doğmuş, Bağdat'ta yaşamış ve burada şiir alanında kendini yetiştirmiş bir âlimdir.¹¹¹

¹⁰¹ Hamza Saleh Said, *Âlûsî'nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri*, (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 33.

¹⁰² Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 54-55.

¹⁰³ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 55; Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 14.

¹⁰⁴ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 55; Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî, Mahmûd Şükrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 548-549.

¹⁰⁵ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 55.

¹⁰⁶ Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 240.

¹⁰⁷ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, 5/279; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/36.

¹⁰⁸ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*, 5/151; Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 17.

¹⁰⁹ Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 125.

¹¹⁰ Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 17.

¹¹¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/31; Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 135-136.

Âlûsî'nin kaynaklarda zikredilen öğrencileri genel olarak bunlardır. Bazı çalışmalarda müfessirin az öğrenci yetiştirdiği bu durumda tedrisattan daha çok kendisinin müftülük gibi görevleri ve eser telifleriyle ilgilendiğinden kaynaklandığı da zikredilmektedir.¹¹²

1.1.2.3. Mezhebi

Âlûsî, tefsirinde de ifade ettiği üzere Ehl-i sünnet inancının¹¹³ daha çok İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) çizgisini benimsemiştir. O, en doğru ve temelleri en sağlam olan yolun selef akîdesi olduğunu söylemiş ve çocuklarına da bu yoldan ayrılmamalarını tavsiye etmiştir.¹¹⁴ Âlûsî'nin selefi düşüncüyü benimsediğinin en önemli göstergelerinden birisi bazı âyetlerin tefsirinde Ehl-i sünnet müfessirlerinin yaptığı yorumu yapmaktan kaçınması ve ayrıca Mu'tezile¹¹⁵ ve Şia¹¹⁶ gibi kendi mezhebine aykırı olan görüşleri de eleştirmesidir. Bu durumlarda müfessir, te'vili¹¹⁷ terk ederek tefvize¹¹⁸ başvurmaktadır. Müfessir, sıfatlar konusunda istivâ, el ve gökten inme gibi konuların teşbih ve tescime düşülerek açıklandığını, Allah hakkındaki söz konusu ifadelerin olduğu gibi anlaşılması ve iman edilmesi gerektiğini zikretmektedir.¹¹⁹ Örneğin müellif, “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ” : “استوى” : “*Rahmân, Arş'a kurulmuştur.*”¹²⁰ âyetinin tefsirinde “Sen de biliyorsun ki asıl olan, te'vili terk etmektir. Bu (müteşâbihlerle ilgili yorum yapmak) Allah hakkında bilmediğin halde söz söylemektir. Bu hususlarda selef nasıl anladıysa biz de sadece öyle anlarız ve onlara tabi oluruz...” demektedir.¹²¹ Dolayısıyla müfessirin müteşâbihât hakkında zorlama yorumlardan ziyade selefî metodunu benimsediği görülmektedir.

Müteşâbihât hakkında te'vil yapmanın Allah ile ilgili bilmeden söz söylemek olduğunu; bu tür konularda selef nasıl anladıysa öyle anlaşılması gerektiğini söylemektedir.¹²² Selefi düşüncüyü benimsemesinde selefi bir âlim olan ve Vehhâbî akımdan etkilendiği söylenen hocası

¹¹² Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 17.

¹¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/254.

¹¹⁴ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *el-Makâmât* (Kerbelâ: Haceriyye, 1273), 3-4.

¹¹⁵ Âlûsî'nin Mu'tezile mezhebinin görüşlerine yönelik eleştirileri daha sonraki bölümlerde detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

¹¹⁶ Âlûsî'nin Şia mezhebinin düşüncelerine yönelik bazı eleştirileri için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/375-2/119-14/301; Âlûsî'nin Şia mezhebinin görüşleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Münir Hasan, *Âlûsî'nin Şia'ya Karşı Reddiyesi* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002).

¹¹⁷ Eyyûb b. Mûsâ el-Huseynî el-Kefevî el-Hanefî Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısrî (Beyrut: y.y., ts.), 261.

¹¹⁸ Müfessirin müteşâbih âyetler karşısından bazen yorum yapmaktan kaçınması ve âyetin delâlet ettiği manayı Allah'ın ilmine havale etmesidir. Bk. Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 2/287.

¹¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/87.

¹²⁰ Tâhâ 20/5.

¹²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/168.

¹²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/168.

Şeyh Ali Süveydî'nin etkili olduğu söylenebilir.¹²³ Burada yeri gelmişken Âlûsî'nin Vehhâbî olduğuna dair iddiaların bir itibarsızlaştırma çalışması olduğunu, Vehhâbîlik mezhebiyle bir ilgisinin olmadığını tam aksine onları eleştirdiğini vurgulamak gerekmektedir. Ona Vehhâbîlik izafesinin yaşadığı bölgede siyasi, sosyal ve ilmî alanlarda etkin olan ve kendisinin de bu akıma karşı tavır alması ve onlarla mücadelesinin bir yansıması olduğu söylenebilir. Nitekim Ömer Nasuhi Bilmen de (ö. 1883-1971) Âlûsî'nin, Vehhâbîlik şaibesinden uzak olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁴

Âlûsî, fıkhîta ise babasından Şâfiî mezhebinin meselelerine yönelik dersler almış olması sebebiyle Iraklıların çoğu gibi Şâfiî mezhebine mensuptur.¹²⁵ O dönemde Osmanlı devletinin resmi mezhebi Hanefîlik olduğu için Irak Şâfiî müftülüğü ilgâ edilip yalnızca Hanefî müftülüğü tayin edilmiştir. Bundan dolayı Irak halkı da Hanefîlik mezhebine uyarak amel etmiştir.¹²⁶ Âlûsî, Hanefî mezhebinde derinleşmiş ve on dört yıl Hanefî müftülüğü görevi yapmıştır. Bu sebeple müfessirin tefsirinde Hanefî mezhebinin etkisinin daha yoğun olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Âlûsî'nin, eserinin birçok yerinde “ashabımız, Hanefî büyüklerimiz”¹²⁷, ve Hanefîler bağlamında “عندنا” ve “اصحابنا” gibi ifadeleri kullandığı görülmektedir.¹²⁸ Bu da önceleri Şâfiî mezhebini taklit eden müfessirin daha sonra kendisini Hanefî mezhebine nispet ve taklit ettiğini göstermektedir.

Fıkıh ilminde oldukça uzman olan Âlûsî'nin kendi içtihatlarının da olduğu görülmektedir.¹²⁹ Tefsirinde bazen Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşlerini aktardıktan sonra kendi tercihini de ortaya koymaktadır.¹³⁰ Ayrıca müfessirin diğer mezheplerin görüşlerine yer vermesi ve bunlardan farklı olarak da kendi düşüncesini ifade etmesi mezhebî taassuptan uzak olduğunu göstermektedir.

¹²³ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 37.

¹²⁴ Ömer Nasuhi Bilmen'nin Âlûsî'nin Vehhâbî olduğuna dair iddialara yönelik verdiği cevap için bk. “Âlûsî merhum Vehhâbîlik şaibesinden berîdir. Kendisine böyle bir isnatta bulunmak doğru görülemez. Hanbelî mezhebinde bulunup Vehhâbîlerce birer istinadgâh sayılan Şeyhu'l-İslam İbn Teymiye, İbn Kudame, İbn Kayyim el-Cevziyye ve diğerleri hakkında hürmetkâr bir vaziyette bulunması böyle bir zehaba sebebiyet vermiş olsa gerektir. Fakat bu zehab yanlıştır. Bu muhterem âlimin eserlerini ve bilhassa tefsirinin mukaddimesini ve tefsirinde talak-ı selase hakkında ki ihtilafata dair yazmış olduğu yazıları mütalaa edenler, böyle bir zehaba düşmüş olmazlar. Vakıa merhum Âlûsî, bu zevata karşı hürmetkârdır. Fakat kendi kanaatine ve müctehitlerin icmâına muhâlif olan meseleler de bu zevâta karşı muarız bulunur, onları tenkitten hiç çekinmez, Eş'arî ve Maturîdî mezheplerine muzaheretten geri durmaz.” Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2/745.

¹²⁵ Abdürrezzâk Baytar, *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karni's-Sâlisî Aşer* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1413), 2/125; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/250.

¹²⁶ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 34.

¹²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/42-8/16.

¹²⁸ Sarigül, *el-Alûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*, 21.

¹²⁹ Dağdeviren, *Alûsî Kişiliği ve Tefsiri*, 369.

¹³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/337.

Tefsirinde zaman zaman işârî yorumlara yer veren Âlûsî,¹³¹ tasavvufta ise Nakşîbendî tarikatına intisap etmiş ve Hâlid-i Bağdadî'nin müridlerinden biri olmuştur.¹³² Müfessirin eserinde işârî yorumlarda bulunmasında bu yönünün ve yaşadığı dönemin tasavvufî hareketliliğinin etkili olduğu söylenebilir. Müellifin gerek fıkıh gerekse itikâdî açılardan farklı yön ve bilgilere sahip olması onun çeşitli alanlarda zengin içerikli eserler kaleme almasını sağlamıştır.

1.1.2.4. Eserleri

Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî tefsir, edebiyat, biyografi gibi farklı alanlarda yazdığı eserleriyle İslâm kültür ve medeniyetine katkıda bulunmuş velûd bir âlimdir. Onun eserleri, başta *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsiri olmak üzere geçmişte öğrencileri tarafından rağbet görmüş ve günümüzde ise çoğu araştırmacının müracaat ettiği kaynaklar arasında yer almıştır. Bundan dolayı müellifin eserleri onun ilmî şahsiyetinin değer ve konumunun en önemli göstergelerinden biri olduğu söylenebilir. Âlûsî'nin eserleri telif edildiği alana göre şu şekilde tasnif edilebilir:

1.1.2.4.1. Tefsir

Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî: Tezin ana kaynağı olan bu eserin genel tanıtımı ilerleyen sayfalarda, Mu'tezile bakımından eleştiriler de sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

1.1.2.4.2. Mantık

Şerhu's-süllem fî'l-mantık: Muhammed es-Sagîr el-Ahdarî'nin (ö. 983/1575-76) *es-Süllemü'l-müevnağ fî 'ilmi'l-mantık* isimli eseri üzerine yapılmış bir şerhtir.¹³³

1.1.2.4.3. Edebiyat ve Nahivle İle İlgili Eserleri

Havâşî şerh'i-Katr: Âlûsî'nin çocuk yaşta İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) *Katru'n-Nedâ* isimli nahiv eserine yazdığı bir haşiyedir. Ancak eser kendisi tarafından tamamlanamamıştır. Oğlu Nu'mân Hayreddîn daha sonra *et-Târif ve't-Tâlid fî İkmâli Hâşiyeti'l-Vâlid* ismiyle tamamlamıştır. Söz konusu eser Bağdat'ta, 1320/1902 yılında bir cilt halinde basılmıştır.¹³⁴

¹³¹ İşârî yorum bağlamında bazı örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/218; 1/256; 5/76.

¹³² Âlûsî, *Garâibu'l-İğtirâb*, 18.

¹³³ Dağdeviren, “Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si”, 438.

¹³⁴ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 85; Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, 371.

Keşfu't-Turra 'ani'l-Ğurra: Ebû Muhammed Kâsım b. Ali el-Harirî'nin (ö. 516/1122) Arap dili ile ilgili kaleme almış olduğu *ed-Durretü'l-ğavvâs fî evhâmi'l-havâs* isimli eserine yapmış olduğu şerhtir. Kendi birikimini iyi bir şekilde eserde gösteren Âlûsî, bazı konularda da Harirî'ye eleştiriler getirmiştir.¹³⁵

el-Feyzu'l-vârid 'alâ Ravdi Mersiyeti's-Şeyh Halid: Şair Muhammed Cevâd es-Siyâhbûş'in (ö. 1246/1831) Nakşîbendî Şeyhi Hâlid-i Bağdâdî'nin (ö. 1776-1827) vefatı üzerine yazdığı kasideye Âlûsî'nin yapmış olduğu şerhtir. Mısır'da h. 1278/1861 yılında basılan eserde müellif, tasavvuf, kelâm, felsefe ve bazı fikhî konulara dair kendi düşüncelerini de zikretmiştir.¹³⁶

et-Tirâzu'l-müzehheb fî Şerhi Kasîdeti'l-bâzi'l-Eşheb: Eser, Abdülbâkî Ömerî isimli şairin Abdülkâdir Geylânî ile ilgili yazdığı medhiye üzerine Âlûsî'nin yaptığı bir şerhtir. Belâgat, sarf ve nahiv gibi ilimlerle ilgili bilgi vermekte ve şerhte oldukça edebî bir dil kullanmaktadır.¹³⁷

el-Harîdetü'l-ğaybiyye fî şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye: Ayniyye kasidesinin müellifi olan Abdülbâkî Ömerî'nin Hz. Ali hakkında yazdığı medhiye üzerine Âlûsî'nin yaptığı bir şerhtir. Mısır'da h. 1270 yılında basılan eserde, lugavî izahlar yaptıktan sonra nübüvvet, risâlet ve imâmet gibi konulara dair açıklamalarda bulunmuştur.¹³⁸

Hâşiyetü Abdilmelik b. 'İsâm fî ilmi'l-İstiâre: Bağdat'taki bazı kütüphanelerde yazması bulunan eser,¹³⁹ Abdülmelik b. 'İsâm'ın belâgat ilminin istiâre konusuyla ilgili yazdığı eser üzerine bir haşiyedir.¹⁴⁰

1.1.2.4.4. Biyografi Eserleri

Garâibü'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb: Âlûsî'nin, başta İstanbul seyahati¹⁴¹ olmak üzere genel olarak hayat hikâyesini anlattığı bir eseridir.¹⁴² *Neşvetu's-şemûl fî's-sefer ilâ İstanbul* ve *Neşvetu'l-mudâm fî'l-'avda ilâ Medineti's-selâm* isimli eserlerinin daha genişletilmiş halidir.

Şehiyyü'n-neğam fî tercemet-i Şeyhi'l-İslâm Ârifî'l-hikem: 1953 yılında Beyrut'ta basılan eser, Âlûsî'nin şeyhü'l-İslâm Ârif Hikmet'in hayatına dair yazmış olduğu bir eserdir.¹⁴³

¹³⁵ Abdülhamîd, *Âlûsî Mufessiran*, 90-94.

¹³⁶ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 92.

¹³⁷ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *et-Tirâzu'l-Müzehheb fî Şerhi Kasîdeti'l-Bâzi'l-Eşheb* (Mısır: Cerîdetü'l-Felâh, ts.), 60-62; Eroğlu, “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”, 550-551; Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, 372.

¹³⁸ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *el-Harîdetü'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye* (Mısır: y.y., 1270), 5-8.

¹³⁹ Abdülhamîd, *Âlûsî Mufessiran*, 107.

¹⁴⁰ Âlûsî'nin Arap diline katkıları için bk. Encümen Bayram, “Bir Osmanlı Bürokrat Ailesi Âlûsî'lerin Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Kesit Akademi Dergisi* 9/36 (2023), 208-223.

¹⁴¹ Âlûsî, *Garâibu'l-İğtirâb*, 5-25; 275-290.

¹⁴² Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 84.

¹⁴³ Abdülhamîd, *Âlûsî Mufessiran*, 128.

el-Ehvâl mine 'l-Ahvâl: Öğrencilik hayatı, hocaları ve yaşadığı bazı sıkıntıları anlattığı otobiyografik eseridir.¹⁴⁴

1.1.2.4.5. Seyahatleri İle İlgili Eserleri

Neşvetü 'ş-şemûl fi 's-sefer ilâ İstanbul: Bağdat'tan İstanbul'a yolculuğunu ve bu esnada nerelere uğradığını ve kimlerle karşılaştığını anlattığı eseridir.¹⁴⁵ Eserin hacmi küçük olmasına rağmen o dönemdeki İslâmî yaşantıyı yansıtmaya açısından oldukça önemlidir.

Neşvetü 'l-mudâm fi 'l-'avda ilâ Medineti 's-selâm: İstanbul'dan Medînetü's-Selâm dediği Bağdat'ta dönüş yolculuğunu anlattığı eseridir.¹⁴⁶ Kendisine sorulan tefsir ve kıraatle ilgili sorulardan ve Diyarbakır halkı ve orada yaşadıklarından bahsetmektedir.¹⁴⁷

1.1.2.4.6. Diğer Eserleri

Bu başlık altında Âlûsî'nin çeşitli alan ve konularda kaleme aldığı eserlerine yer verilecektir. Söz konusu eserler genel olarak müellifin bazı mezhep ve gruplara verdiği cevapları içeren reddiye niteliğini taşımaktadır.

el-Ecvibetü 'l-'Irâkıyye li 'l-es'ileti 'l-Îrâniyye: Söz konusu eser, İranlılar'ın kelâm, fıkıh, belâgat ve felsefe gibi çeşitli alanlarda otuza yakın Bağdat âlimine sordukları sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır.¹⁴⁸ *Rûhu 'l-meânî* adlı tefsîrinden sonra ikinci önemli eseri olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁹

el-Ecvibetü 'l-'Irâkıyye 'ale 'l-Es'ileti 'l-Lâhoriyye: Hindistan'ın Lahor bölgesinde ortaya çıkan ve sahâbeye hakaret eden bir gurup hakkında Lahorlular'ın sordukları sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Âlûsî, âyet ve hadislerle sahâbenin önemiyle ilgili birçok konuda cevaplar vermiştir.¹⁵⁰

en-Nefehâtü 'l-Kudsiyye fî reddi 'ale 'l-Îmâmiyye: İki bölümden oluşan bu eser, Şia'nın Ehl-i sünnet'in bazı düşüncelerine aykırı olan görüşlerine reddiye olarak yazılmıştır. İlk

¹⁴⁴ Âlûsî, *el-Makâmât*, 23-27.

¹⁴⁵ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 130; Âlûsî, *Neşvetü 'ş-Şümûl fi 's-Seferi ilâ İslâmbûl*, 1-95.

¹⁴⁶ Dağdeviren, *Âlûsî Kişiliği ve Tefsiri*, 436; Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, *Neşvetü 'l-mudâm fi 'l-'avda ilâ Medineti 's-selâm* (Bağdat: y.y., ts.), 1-75.

¹⁴⁷ Âlûsî, *Neşvetü 'l-mudâm*, 20-23, 48.

¹⁴⁸ H. 1317 yılında İstanbul'da basılan eserdeki bahsi geçen sorular şu alanlardadır: Birinci soru tasavvuf iki, üç, altı, yedi, dokuz, on ve on birinci sorular kelâm, mantık ve felsefe; dört ve beşinci sorular astronomi, on iki, on üç, on dört, on dokuz ve otuzuncu sorular lügat, nahiv ve belâgat; on beş ve on altıncı sorular ise Kur'an İlimleri ile ilgili; on yedi ve on sekizinci sorular tarih-i rical hakkında; yirmi, yirmi iki, yirmi üç, yirmi dört, yirmi beş, yirmi altı, yirmi yedi, yirmi sekiz ve yirmi dokuzuncu sorular özellikle de Hanefî ve Şâfiî mezhepleri olmak üzere çeşitli fikhî mezhepler hakkındadır. Bk. Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 120; Sarıgül, *el-Alûsî'nin Rûhu 'l-Me'ânî isimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*, 25.

¹⁴⁹ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 119.

¹⁵⁰ Şihâbüddin Mahmud Âlûsî, *el-Ecvibetü 'l-'Irâkıyye 'ale 'l-Es'ileti 'l-Lâhoriyye* (Bağdat: y.y., 1301), 4-5.

bölümde imâm, mehdî el-muntazar gibi konular ele alınırken ikinci bölümde de sahâbe arasında ayırım yapılamayacağı gibi meseleler değerlendirilmiştir.¹⁵¹

Süfretü’z-Zâd li Sefreti’l-cihâd: Cihâd’ın tanımı, faziletleri ve fikhî hükümlerinin ve ilgili meselelerin detaylı bir şekilde ele alındığı eserdir. Söz konusu eser, h. 1333 yılında Bağdat’ta basılmıştır.¹⁵²

Nehcü’s-Selâme ilâ mebâhisi’l-imâme: Âlûsî’nin Şia’ya reddiye içerikli bir eseridir.¹⁵³ Dihlevî’nin (ö. 1176/1762) oğlu Şah Abdülaziz’in (ö. 1239/1823) Şia düşüncelerini eleştirdiği eserine yapılan şerhtir. Âlûsî bu şerhinde Şia imâmiyesini düşüncelerine göre gruplara ayırmıştır.¹⁵⁴

et-Tibyân Şerhu’l-Burhan fî itâ’ati’s-Sultân: Bu eser, Abdülvehhâb Yâsincizâde’nin (ö. 1758-1833) *el-Burhân fî itâ’ati’s-Sultân* isimli eseri üzerine bir şerhtir. Âlûsî genel olarak eserde hadisleri de kullanarak Osmanlı devletinin meşruluğu ve dönemin padişahı II. Mahmûd’a itaatın gerekliliğini anlatmıştır.¹⁵⁵

Enbâü’l-ebnâ bi etyebi’l-enbâ: Müellifin çocuklarına yönelik nasihatlerini ve vasiyetini içeren eseridir.¹⁵⁶ Eserde çocuklarına istikamet üzere olmalarını, akraba ilişkilerine dikkat etmelerini, hadis, tefsir ve fıkıh gibi ilimlerin tahsiline önem vermelerini tavsiye etmiştir.¹⁵⁷

Zecri’l-mağrûr an riczi’l-ğurûr: Âlûsî, bu eserinde hayatında yaşadığı olumlu gelişmeler ve müftülük görevinden azledilişi gibi olumsuz olayları kaleme almıştır.¹⁵⁸

Risâle fî’l-ensâb: Râvi nisbeleriyle ilgili kaleme alınmış bir eserdir.¹⁵⁹

Secü’l-kumuriyye fî rebi’l-‘umeriyye: Âlûsî’nin zühd ve ahlâkla ilgili yazdığı eseridir.¹⁶⁰

el-Fevâidü’s-seniyye mine’l-havâşî el-Kelenbeviyye: Gelenbevî’nin (ö. 1205/1791) münâzara âdâbı ile ilgili kaleme aldığı hâşiyenin muhtasarıdır.¹⁶¹

Görüldüğü üzere müellif, hem ilmî konularda hem de edebiyat alanında birçok eser yazmıştır. Bu onun çok yönlü bir ilim adamı olmasının yanı sıra büyük bir ilmî müktesabata sahip olduğunu da göstermektedir. Ayrıca yaşadığı bölgedeki dinî ve sosyal hareketliliği

¹⁵¹ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 123.

¹⁵² Şihâbuddin Mahmud Âlûsî, *Süfretü’z-Zâd li Sefreti’l-cihâd* (Bağdat: Dâru’s-Selâm, 1333/1924), 4; Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-senâ el-Âlûsî*, 86.

¹⁵³ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 125.

¹⁵⁴ Müellif bu eserinde Şia imamiyesini Sahâbe’ye ta’n etmeyenleri “Muhallasa”, Sahâbe hakkında kötü düşünmeyip Hz. Ali’yi üstün görenleri “Tafdiliye”, Hz. Ali’ye karşı gelip sövenleri “Sebbiye”, Hz. Ali’yi ilah kabul ederi de “Ğulat” şeklinde isimlendirmiştir. Bu gruplardan “Muhallasa”ın Ehl-i Sünnet’ en yakın olanı olduğunu söylemektedir. Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-senâ el-Âlûsî*, 93; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 125.

¹⁵⁵ Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-senâ el-Âlûsî*, 91; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 122.

¹⁵⁶ Âlûsî, *el-Makâmât*, 3-4.

¹⁵⁷ Azzâvî, *Zikrâ Ebi’s-senâ el-Âlûsî*, 85; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 3-6, 139.

¹⁵⁸ Âlûsî, *el-Makâmât*, 44-46; Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 140-141.

¹⁵⁹ Âlûsî, *Şehiyyü’n-Neğam*, 20-21.

¹⁶⁰ Âlûsî, *el-Makâmât*, 118-126.

¹⁶¹ Âlûsî, *el-Miskü’l-Ezfer*, 2/98.

görerek bunlara yönelik eserler de kaleme alması, Âlûsî'nin çağının problemleriyle ilgilendiğini gösteren bir başka özelliğidir. Zikredilen eserler ve muhtevalarından anlaşılmaktadır ki; o, bir taraftan ilmî ve teknik konuları diğer yandan da zühd ve ahlâk gibi konuları da ele almıştır. Netice itibarıyla müellif sonraki nesillere hem ilmî hem de ahlaki açılardan istifade edebilecekleri zengin bir miras bırakmıştır.

Öte yandan Âlûsî'nin edebiyat alanında yazmış olduğu eserleri ilmî şahsiyetinin yanı sıra bir edib ve şair olduğunu da göstermektedir. Cinas, teşbih ve istiâre gibi edebî sanatlara da önem veren müellif, başta tefsiri olmak üzere diğer eserlerinde de bu sanatları kullanmıştır. Bu da onun edebî yönünün oldukça güçlü olduğunu göstermektedir.¹⁶² Müellifin söz konusu ilmî ve edebî yönleri sonraki ilim adamları tarafından bazı değerlendirmelerle takdir edilmiştir.

1.1.2.5. Hakkındaki Değerlendirmeler

Âlûsî'nin ilmî müktesebatı ona ilim camiasında önemli bir konum kazandırmış ve Bağdat âlimleri arasında ender bir şahsiyet olarak yer edinmiştir. Küçük yaşta ailesinden aldığı eğitimle tadrîsâtâ başlayan müfessir, genç yaşlarda çeşitli medreselerde müderrislik görevi yapmıştır. Daha sonra döneminin en yüksek makamlarından birisi olan Bağdat müftülüğüne kadar yükselmiştir.¹⁶³

Devrinin en büyük âlimlerinden sayılan Âlûsî, Bağdat'ın ilim camiası arasında da ayrı bir yer ve öneme sahiptir. Bundan dolayı da Bağdat'ta yaşayan ilim adamları onun hakkında; “Irak âlimlerinin şeyhi, müfessirlerin sonuncusu, tüm insanlığın müftüsü” gibi güzel övgü ve nitelermelerde bulunmuşlardır.¹⁶⁴ O dönemin valisi Ali Rıza Paşa'nın da “Şâyet bu şahıs, İstanbul'da olsaydı, hiç şüphesiz şeyhü'l-İslâm olurdu” diyerek Âlûsî'nin ilmî değer ve konumunun ne düzeyde olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁵ Yine Bağdat'ta yetişen şair Salih et-Temimî (ö. 1259/1844) divânında,¹⁶⁶ Bağdat'ta birçok görev yapan şair Muhammed Emîn b. Yûsuf el-Ömerî de (ö. 1806-1872) kasidelerinde Âlûsî'ye övgülerde bulunmuşlardır.¹⁶⁷ Torunu Mahmûd Şükrî de onun vefat edene kadar ilimle meşgul olduğunu ve bitmek bilmeyen bir ilim arzusu olduğunu söyleyerek Âlûsî'den sitayişle bahsetmektedir.¹⁶⁸

¹⁶² Âlûsî'nin edebî şahsiyetine dair Bağdat Üniversitesi Arap Dili Bölümü hocalarından Mustafa Cevâd Âlûsî'nin Arap dili ile ilgili *Keşfu't-Turra 'ani'l-Ğurra* adlı eserinden bahsederken onun Arap dilinde Harîrî'yi geçtiğini söylemektedir. Bk. Mustafa Cevâd, *el-Mebâhisi'l-Lügaviyye fi'l-İrâk* (Kahire: ed-Dirâsâtü'l-Arabiyye, 1995), 51.

¹⁶³ Âlûsî, *Garâibu'l-İğtirâb*, 23-24.

¹⁶⁴ Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, 370.

¹⁶⁵ Âlûsî, *Garâibu'l-İğtirâb*, 23.

¹⁶⁶ Şaban, *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*, 111.

¹⁶⁷ Âlûsî, *el-Miskü'l-Ezfer*, 2/651-659; Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 18.

¹⁶⁸ Dağdeviren, “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-Meânî”, 368.

Bir edib ve şair kimliğine de sahip olan ve eserlerinin genelinde edebî bir üslup kullanan Âlûsî, bu yönü itibarıyla de övgülere mazhar olmuştur. Nitekim Bağdat Üniversitesi Arap dili bölümü hocalarından Prof. Dr. Mustafa Cevâd, Âlûsî'nin *Keşfu't-Turra 'ani'l-Ğurra* adlı eserinden bahsederken onun Arap dilinde Harîrî'yi geçtiğini söylemektedir.¹⁶⁹ Yine Abdulğafur Efendi de Âlûsî'nin yazdığı eserleriyle daha önceki musennefata üstün geldiğini söyleyerek onun ilmî ve edebî şahsiyetinin ne kadar güçlü olduğuna işaret etmiştir.¹⁷⁰

Görüldüğü üzere Âlûsî, ilmi değeri ve konumu açısından İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir yere sahiptir. Hiç şüphesiz onun bu konuma sahip olmasında kaynak değeri taşıyan başta tefsiri *Rûhu'l-me'ânî*'si ve diğer eserlerinin büyük bir katkısı bulunmaktadır. Müellifin yukarıda zikredilen övgü ve değerlendirmelerle anlatılmaya çalışılan özellikleri, hiç şüphesiz eserlerinde kendini göstermektedir. Nitekim Irak'ın meşhur şairi Fârûkî'nin¹⁷¹ de şu şiirinde dediği gibi Âlûsî, bıraktığı eserleriyle mahşer gününe kadar anılacak ve övgülerle bahsedilecektir: “Derler ki Şihâb Ebü's-Senâ öldü, İlmin gözleri ağladı onun için... Dedim ki onlara; beden zâil olmakla ölünmez, Bâkîdir Rûhu'l-me'ânî, mahşer gününe kadar.”¹⁷²

1.2. *Rûhu'l-Me'ânî* Tefsiri

Âlûsî'nin İslâmî ilimler literatürüne yapmış olduğu en önemli katkısı, *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsiridir. Dirâyet tefsirleri içerisinde önemli bir yere sahip olan eser, rivâyet ve dirâyet açısından birçok görüşü içinde barındırması ve bu görüşlere yönelik analiz ve değerlendirme içermesi bakımından oldukça önemlidir. Eserin genel olarak tanıtılması ve özelliklerinin bilinmesi, Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirisinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünüldüğünden bu başlık altında genel olarak *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsirin çeşitli yönlerden tanıtımına yer verilecektir. Tefsirin detaylı bir şekilde incelenerek tanıtılması çeşitli çalışmalarda bulunduğu için tekrardan kaçınmak adına ve tezin ana konusu Mu'tezile eleştirisi olduğu için *Rûhu'l-me'ânî* ana hatlarıyla tanıtılacaktır.

1.2.1. İsmi ve Yazılış Sebebi

Son Osmanlı padişahlarından I. Abdülmecid döneminde 1267/1850 yılında eserini tamamlayan Âlûsî, tefsirine isim vermek noktasında karasız kalmış ve dönemin Bağdat valisi olan Rıza Paşa'ya durumu arz etmiştir. O da tefsirine *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm*

¹⁶⁹ Cevâd, *el-Mebâhisi'l-Lüğaviyye fî'l-İrâk*, 51.

¹⁷⁰ Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, 20.

¹⁷¹ Halit Zavalı, “Abdülbâkî Fârûkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 177-178.

¹⁷² Hayreddin Âlûsî, *Cilâü'l-ayneyn fî Muhâkemeti'l-Ahmedeyn* (Beyrut: y.y., 2006), 44.

ve's-seb'î'l-mesânî ismini vermesini önermiştir.¹⁷³ Âlûsî de bu ismi çok beğenmiş ve kaleme aldığı tefsirine bu ismi vermiştir.¹⁷⁴ *Tefsîrû'l-Âlûsî* adıyla da bilinen eserin,¹⁷⁵ Bakara sûresi 39. âyete kadar ki kısmı *Âlûsî Tefsiri* ismiyle iki cilt halinde tercüme edilerek 2022 yılında Türkçe'ye kazandırılmıştır.¹⁷⁶

Âlûsî, küçük yaşlardan itibaren Kur'ân'ın anlam incelikleriyle yakından ilgilenmiş ve Kur'ân'da müşkil görülen bazı konularla ilgili çalışmalar yaparak fikirlerini beyan etmiştir. Almış olduğu dinî eğitim ve akabinde Kur'ân'la ilgili özel çalışmaları neticesinde bir tefsir yazma arzusunun oluştuğunu ifade eden müfessir, bazı tereddütleri sebebiyle tefsiri yazmaya cesaret edemediğini söylemektedir.¹⁷⁷ O, *Rûhu'l-me'ânî*'nin mukaddimesinde görmüş olduğu bir rüya¹⁷⁸ ile zihnindeki tereddütlerin ortadan kalktığını ve uzun zamandır yazmayı düşündüğü ve planladığı tefsirini yazmaya başladığını ifade etmektedir.¹⁷⁹ Bu bilgilere göre Âlûsî'nin Kur'ân'a dair bilgi ve birikimlerini bir araya getirmek amacıyla *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsirini yazdığı anlaşılmaktadır.

Âlûsî gördüğü rüyadan sonra 1252/1836 yılında Şaban ayının 16. Gecesi (26 Kasım 1836) II. Mahmud'un padişahlığı döneminde otuz dört yaşlarında *Rûhu'l-me'ânî*'yi yazmaya başlamıştır.¹⁸⁰ Eserin ilk dört cildini II. Mahmud döneminde tamamlamış ve padişaha sunmuştur. Tefsirinin diğer ciltlerini ise II. Mahmud'un ölümünün ardından tahta çıkan I. Abdülmecid döneminde tamamlamıştır. Bu esnada hakkındaki iftiralar sebebiyle Bağdat müftülüğü görevinden alınan müfessir, tamamen *Rûhu'l-me'ânî*'yi yazmaya odaklanmıştır. 1267/1850 yılında yazımı biten eser, on dört yıl, yedi ay ve on bir gün süre zarfında yazılmıştır.¹⁸¹ Daha sonra müfessir, tamamlanan eseri I. Abdülmecid'e takdim etmek için 1267/1850 yılında İstanbul yolculuğuna çıkmıştır.¹⁸²

¹⁷³ İlk olarak Mısır'da Bulak Matbaasında 1301/1883 yılında dokuz cilt halinde basılan eser, daha sonra Kahire'de 1346/1927 yılında on iki cilt şeklinde ikinci kez basılmıştır. Bu şekilde eserin birçok baskısı yapılmıştır. Detaylı ilgi için bk. Dağdeviren, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri *Rûhu'l-Meânî*", 383-384; Türkoğlu, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Seyr'u Sülûk*, 19.

¹⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5.

¹⁷⁵ Ahmet Çelik, "*Rûhu'l-me'ânî*" (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/213-214.

¹⁷⁶ Seyyid Mahmûd Âlûsî, *Âlûsî Tefsiri*, trc. Harun Abacı-Ahmet Az (İstanbul: Beka Yayınları, 2022), 1-2.

¹⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/4-5.

¹⁷⁸ Müfessir gördüğü rüyayı şu şekilde anlatmaktadır: "Hicrî 1252 yılının Recep ayının bir Cuma gecesinde ne karışık rüyalardan sayılabilecek ne de evham denilebilecek açık bir rüya gördüm. Rüyamda Allah bana yeri ve göğü kat etmemi, ikisini enine boyuna bitişirmemi emretti. Bunun üzerine ben de bir elimi semaya kaldırdığımı ve diğerini su kaynağına uzattığımı gördüm." Âlûsî, bu rüyayı gördükten sonra tabirini araştırdığını ve bazı kitaplarda bunun tefsir yazmaya işaret ettiğini zikretmektedir. Müfessir gördüğü rüyanın tefsir yazmaya işaret ettiğini öğrendikten sonra eserini yazmaya başlamıştır. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5.

¹⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5.

¹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5.

¹⁸¹ Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*, 86.

¹⁸² Âlûsî, *Garâibu'l-İğtirâb*, 25.

1.2.2. Metodu

Âlûsî, hem dirâyet hem de rivâyet ilimlerinde oldukça geniş bir müktesebata sahip bir âlimdir. Ayrıca müfessirin selefin rivâyetleri ile daha sonraki âlimlerin görüşlerini eleştiri süzgecinde geçirerek birleştirmesi, *Rûhu'l-me'ânî*'nin çok geniş içerikli bir eser olmasını sağlamıştır.¹⁸³ Nitekim Zûrkânî (ö. 1367/1948) söz konusu tefsirin, rivâyet ve dirâyet türünden birçok tefsir çeşidinin görülebildiği bir tefsir olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴ Bundan dolayı *Rûhu'l-me'ânî*'de klasik tefsir kaynaklarında rivâyet, dirâyet ve işârî şeklinde takip edilen üç ana metodun uygulandığı görülmektedir. Müellif, üç metotla elde ettiği bilgileri eleştiri süzgecinden geçirerek kullanmıştır. Müfessir, tefsir etmek üzere ele aldığı âyeti öncelikle rivâyet ve dirâyet yoluyla tefsir ettiği bilgilerle açıklamaya çalışmış daha sonra ayrı bir başlık açarak işârî yönden tefsir etmiştir. O, naklettiği görüşleri bazen tercihsiz zikretmiş bazen de bu görüşler dışında kendi düşüncesini ifade etmiştir.¹⁸⁵ Dolayısıyla *Rûhu'l-me'ânî*'nin farklı tefsir türlerinin özelliklerini içeren bir niteliğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. *Rûhu'l-me'ânî*, tefsir metot özellikleri açısından ikişer örnekle ele alınmaya çalışılacaktır.

1.2.2.1. Rivâyet Tefsir Metodu

Kur'ân'ı âyet, hadis, sahâbe ve tabiîn'in âlimlerinden gelen sahih rivâyetlere dayanarak tefsir etmek yöntemi olan rivâyet tefsiri,¹⁸⁶ *Rûhu'l-me'ânî*'de kullanılan en yaygın metotlardan birisidir. *Rûhu'l-me'ânî*'de kullanılan rivâyet tefsir metotları şunlardır:

Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri

Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*'de yerleşmiş geleneksel bir metot olan âyetin âyetle tefsirine büyük önem vermiştir. O, tefsir etmek üzere ele aldığı âyeti öncelikle bir başka âyetle açıklamaya çalışmıştır. Müfessirin aynı konuyla ilgi âyetleri bir arada tefsir etmeye çalışmıştır. Örneğin müfessir, “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ” : “*Meleklerle, “Âdem’e secde edin” dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.*”¹⁸⁷ âyetini tefsir ederken İblis’in meleklerden mi cinlerden mi olduğuna dair tartışmaların olduğunu zikretmiştir. Ona göre melekler yapıları gereği âsî ve kibirli olamazlar, İblis ise büyülenmiş ve âsîlerinden olmuştur. Bundan dolayı Âlûsî, İblis’in meleklerden olmadığını ileri sürmüştür. İblis’in Cinlerden olduğunu söyleyerek buna da “كَانَ

¹⁸³ Zûrkânî, *Menâhil*, 2/82.

¹⁸⁴ Zûrkânî, *Menâhil*, 2/84.

¹⁸⁵ Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 106.

¹⁸⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve 'l-müfessirûn*, 1/112; Zûrkânî, *Menâhil*, 2/23.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/34.

”فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ“ : *“O cinlerdendi, rabbinin emrinden dışarı çıktı.”*¹⁸⁸ âyetini delil olarak getirmiştir.¹⁸⁹

Rûhu’l-me’ânî’de âyetin âyetle tefsirine bir başka örnek de “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ“ : *“Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tevbe etti); rabbi de onun tevbesini kabul buyurdu.”*¹⁹⁰ âyetinin tefsiridir. Müfessir, burada Hz. Âdem’in almış olduğu bazı kelimelerin İbn Abbas’ın (ö. 68/687-88) da naklettiği üzere “قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا“ : *“Dediler ki: “Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz!”*¹⁹¹ âyetindeki dua cümlelerinin olduğunu söylemektedir.¹⁹²

Görüldüğü üzere Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*’de Kur’ân tefsirinde öncelikle âyetleri kullanarak âyetlerin birbirini tebyîn özelliğinden istifade etmiştir.¹⁹³ Bundan dolayı da tefsirinin birçok yerinde “Kur’ân kendi kendini tefsir ediyor” demiştir.¹⁹⁴ Bu da Kur’ân’ın anlaşılmasında bütünsellik ilkesine verdiği önemi göstermektedir.

Kur’ân’ın Sünnetle Tefsiri

Müfessir, Kur’ân’ı anlama ve açıklama noktasında sünneti önemli bir kaynak olarak görmüş ve sünnet olmaksızın âyetleri açıklamamanın mümkün olmadığını vurgulamıştır. Ayrıca iyi bir hadisçi de olan Âlûsî, yaptığı araştırmalara göre Hz. Peygamber’den (s.a.s.) gelen hükümlerin tamamını Kur’ân’ın kapsadığı sonucuna varmıştır.¹⁹⁵ Dolayısıyla müfessirin Kur’ân-sünnet bütünlüğüne büyük bir önem verdiği ve Kur’ân tefsirinde sünnetin değerini ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu noktada örneğin müfessir, “إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ” : *“İbrâhim gerçekten çok duyarlı, yumuşak huylu biriydi”*¹⁹⁶ âyetini tefsir ederken “لَأَوَّاهٌ” kelimesini hadislerden hareketle açıklamıştır. Müfessirin zikrettiği bilgilere göre “Evvâh” kelimesi, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) sorulunca “Boyun eğen ve dua ederek yalvaran demektir.”¹⁹⁷

¹⁸⁸ el-Kehf 18/50.

¹⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/231-232.

¹⁹⁰ el-Bakara 2/37.

¹⁹¹ el-A’râf 7/23.

¹⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/238.

¹⁹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/96-2/87-3/53-4/328-15/87.

¹⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 2/52, 118-4/260-9/208-10/159.

¹⁹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 3/357.

¹⁹⁶ et-Tevbe 9/114.

¹⁹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 28/655 (No. 17453); Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu’l-Beyân fî Te’vîli’l-Kur’ân*, (b.y: Müssetü’r-Risâle, 1420), 12/43; Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet (b.y.: Dâru Taybe li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1420), 2/225.

şeklinde cevap verdiğini söylemiştir.¹⁹⁸ Görüldüğü üzere müfessir, “لَاؤَاةٌ” kelimesini sünnetin Kur’ân’daki mübhem kısımları tavzih etme¹⁹⁹ görevini kullanarak tefsir etmiştir.

Bu çerçevede bir başka örnek de “وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُمْ بَعْدَآبِ الْإِيمِ”²⁰⁰ âyetinde Müslümanların mal biriktirmesinin kesin bir şekilde yasaklanmasıdır. Âlûsî, âyetteki yasaklamanın anlamının ve kapsamının ne olduğunu tartışmış ve yasağın mahiyetini belirlemek için sünnete başvurmuştur. Müfessirin naklettiğine göre Hz. Ömer (ö. 23/644), Müslümanların tereddütlerini Hz. Peygamber’e (s.a.s.) iletmek üzere âyetin anlamını sormuştur. Hz. Peygamber de (s.a.s.) “Allah, zekâtı sadece mallarınızdan geriye kalan kısmını arındırmak için farz kıldı.”²⁰¹ cevabını vermiştir. Daha sonra Âlûsî, bu hadise ek olarak daha açıklayıcı olan “Kim zekâtını verirse geri kalan mal, biriktirme değildir.”²⁰² hadisine yer vermiştir.²⁰³ Böylece müfessir sünneti kullanarak âyetteki kapalılığı ortadan kaldırmış ve Müslümanların, mal ve servet sahibi olmasının önünde bir engelin bulunmadığı açıklamıştır.²⁰⁴

Kur’ân’ın Sahâbe ve Tabîîn Kavliyle Tefsiri

Kur’ân tefsir faaliyetinde Kur’ân ve sünnetle tefsirden sonra en önemli kaynaklardan birisi de sahâbe ve tabîîn sözleridir. Kur’ân’ın inşisine şahitlik eden sahâbe nesli, âyetlerin tefsiri noktasında Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sonra en güvenilir konuma sahiptir.²⁰⁵ Her müfessirin olduğu gibi Âlûsî de Kur’ân’ı bizzat Hz. Peygamber’den (s.a.s.) öğrenen ashâbın aktardıkları bilgileri âyetleri tefsir ederken kullanmıştır. Sahâbe sözlerine oldukça fazla yer veren müfessir, İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) “Reîsü’l-müfessirîn” diyerek sahâbe tefsirine vermiş olduğu değeri de göstermiştir.²⁰⁶ Müfessir özellikle, müphem gördüğü âyetleri açıklarken ve de dilsel izahlar yaparken sahâbe müfessirlerinin sözlerine müracaat etmiştir. Örneğin, “وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ” : “Size hayat veren, sonra sizi öldürecek ve sonra sizi diriltecek olan da O’dur. İnsan gerçekten pek nankördür.”²⁰⁷ âyetinin tefsirinde İbn Abbas’tan “الْإِنْسَانُ لَكَفُورٌ”

¹⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 6/34.

¹⁹⁹ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* (Beyrut-Lübnan: Dâru Mektebeti’i-Hayat, Beyrut, 1980), 39-40.

²⁰⁰ et-Tevbe 9/34.

²⁰¹ Süleymân b. El-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1475), “Zekat”, 32 (No. 1664).

²⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-ş-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Zekat”, 4 (No. 1404); Ebû Abdillâh b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-Bâkî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübî’l-Arabî, 1081), “Zekat”, 32 (No. 1664)

²⁰³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/279.

²⁰⁴ *Rûhu’l-me’ânî*’de Kur’ân ve sünnet bütünlüğü ve sünnetin değeri için bk. Dursun, *Kur’ân ve Sünnet İlişkisi Bağlamında Râzi ve Âlûsî Tefsirlerinin Karşılaştırılması*.

²⁰⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 40-43.

²⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 7/486.

²⁰⁷ el-Hac 22/66.

ifadesindeki insanların Esved b. Esved, Ebû Cehil ve Ubey b. Halef oldukları bilgisini nakletmektedir.²⁰⁸

Bu çerçevede başka örneklerde “التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ” *“Bunlar, tevbe edenler, ibâdet edenler, hamdedenler, oruç tutanlar, rükû' ve secde edenlerdir...”*²⁰⁹ ve “قَالَ : ”أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنْ إِلَهِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا“ (Babası:) “Ey İbrâhim! Sen benim tanrılarımın yüz mü çeviriyorsun? Eğer vazgeçmezsen, andolsun seni taşlatırım; şimdi uzun bir süre gözüme görünme!” dedi.”²¹⁰ âyetleridir. Müfesssir, bu âyetlerdeki “السَّائِحُونَ” ifadesini İbn Mes‘ud’un (ö. 32/652-53) “oruçlu kimseler”,²¹¹ “مَلِيًّا” kelimesini de İbn Abbâs’ın “uzun zaman ve sağ salım bir şekilde”²¹² anlamlarını vererek açıkladıklarını zikretmektedir. Âlûsî bunların dışında tefsirinde daha birçok sahâbî müfesssirlerinin açıklamalarını âyetlerin tefsirinde kullanmıştır.²¹³

Sahâbeden yüz yüze tefsir eğitimi alan tabiîn âlimlerinin açıklamaları da Kur’ân tefsirinde önemli bir yere sahiptir.²¹⁴ *Rûhu’l-me‘ânî*’de rivâyet tefsir kaynaklarından birisi olan tabiîn müfesssirlerinin âyet açıklamalarının da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Âlûsî, “أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ”, *“İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?”*²¹⁵ âyetini tefsir ederken tabiîn müfesssirlerinin açıklamalarına müracaat etmiştir. Buna göre Âlûsî, İkrime (ö. 105/723), Hasan (ö. 110/728), Katâde (ö. 54/674) ve İbn Cübeyr’in (ö. 614/1217) İbn Abbas’tan naklettikleri “Önceden yer ve gök bitişik/bir idi. Allah aralarını ayırdı, göğü bulundukları yere yükseltti, yeri ise sabit kıldı.” bilgisiyle gökler ve yerin bitişik olma durumunu açıklarken tabiîn müfesssirlerinin izahlarından yararlanmıştı.²¹⁶ Müfesssirin tabiîn âlimlerinin açıklamalarından istifade ettiği bir başka âyette “وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا”, *“Onu üstün bir konuma getirdik.”*²¹⁷ mealindeki âyettir. Âlûsî, âyette zikredilen “yüksek konum/mekânı” açıklarken tabiûndan birçok müfesssirin açıklamasına başvurmuştur. Buna göre “yüksek konum/mekâna” Mücâhid’in (ö. 103/721) dördüncü sema, Dahhâk’ın (ö. 105/723) altıncı sema olarak açıkladığını zikretmiştir. Hasan el-Basrî’ye (ö. 110/728) göre bahse konu yer cennettir çünkü cennetten daha üstün bir yer ve makam yoktur.²¹⁸

²⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 9/185.

²⁰⁹ et-Tevbe, 9/112.

²¹⁰ Meryem 19/46.

²¹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 6/31.

²¹² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 8/417.

²¹³ Benzer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/549-2/97-4/9-7/168-327-11/67-350-15/261.

²¹⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 44-46.

²¹⁵ el-Enbiyâ 21/30.

²¹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 9/34.

²¹⁷ Meryem 19/57.

²¹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 8/423.

Görüldüğü üzere Âlûsî, tefsir faaliyetinde tabiûn müfessirlerinin açıklamalarını yoğun bir şekilde kullanmıştır.²¹⁹

Sebeb-i Nüzûlle Tefsir

Âlûsî tefsirinde birçok Kur'ân ilmini kullanmıştır. Ancak burada bunlardan sadece sebeb-i nüzûl rivâyet tefsir kaynaklarından olması hasebiyle müstakil olarak işlenmiş ve diğerlerine yer verilmemiştir. Sebeb-i nüzûl, Kur'ân tefsirinde bir sebebe bağlı olarak inen âyetlerin anlaşılmasında ve bu âyetlerin inmesine sebep olan olay, durum, soru veya kişilerin tespit edilmesinde kullanılan önemli bir Kur'ân ilmidir.²²⁰ Bundan dolayı müfessirlerin geneli, âyet açıklamalarında sebeb-i nüzûl rivâyetlerini sıklıkla kullanmışlardır. Âlûsî de tefsirinde âyetlerin inmesine sebep olan olay, soru veya kişilerin bilgisini içeren rivâyetleri âyet açıklamalarında kullanmaya özen göstermiştir. Örneğin müfessir, “قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي ” : “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir.”²²¹ âyetini tefsir ederken sebeb-i nüzûl bilgisinden yararlanmıştır. Aktardığı rivâyetten hareketle âyette zikredilen kadının Hazrec kabilesinden Sa’lebe b. Mâlik’in kızı Havle olduğunu söylemiştir. Müfessir, bu âyetin de Havle ve yaşı ilerleyince kendisine zihâr²²² yapan kocası hakkında indiğini zikretmektedir. Rivâyete göre Hz. Peygamber’e (s.a.s.) zihâr yapan eşini söylemek ve hükümlerini öğrenmek üzere giden Havle, “Sıkıntımı ve ihtiyacımı Allah’a şikâyet ediyorum. Ey Allah’ım! Benim kurtuluşumu Peygamberinin lisanı üzere indir.” diye dua etmiş ve bunun ardından söz konusu âyet nâzil olmuştur. Bu olayın İslâm’da ilk zihâr hadisesi olduğunu söyleyen Âlûsî âyeti, nüzûl sebebi bilgisini zikrederek açıklamıştır.²²³

Âlûsî tefsirinde âyetlerin inmesine sebep olan olay ya da durumları içeren rivâyetleri naklederken oldukça hassas davranmış ve rivâyetle ilgili tespit ettiği bir problemi de söylemiştir. Örneğin Bakara sûresindeki “وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ” : “İman etmedikleri sürece Allah’a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”²²⁴ âyeti tefsir ederken konuyla ilgili bir rivâyet

²¹⁹ Diğer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/518-2/53-92-5/85-8/464-12/139.

²²⁰ Muhammed b. Alî el-Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. İsmâ b. Abdî'l-Muhsin el-Hamîdân, (el-Dimâm: Dâru'l-İslâh, t.s), 8; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdîr eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrâhîm (b.y.: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/13; Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2014), 132; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'un Rolü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1994), 68.

²²¹ el-Mücâdele 58/1.

²²² Kocanın, karısını annesine ya da dinen nikâhı düşmeyecek yakınlarına benzetmesi anlamına gelen bir fıkıh terimidir. Bk. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 387-390.

²²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/197-199.

²²⁴ el-Bakara 2/221.

zikretmektedir. Naklettiği bu rivâyete göre söz konusu âyet Mersed b. Ebî Mersed (ö. 3/625) hakkında inmiştir. Mersed b. Ebi Mersed, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Mekke'deki esirleri oradan çıkarması için görevlendirdiği kişidir. Müfessirin zikrettiği rivâyete göre Mersed b. Ebî Mersed'in câhiliye döneminde Anak adında sevdiği bir kadın varmış ve Mekke'ye gidince kadını görmüştür. Müşrik olan bu kadınla evlenmek isteyince bahse konu âyet nâzil olmuştur. Âlûsî, âyetin sebab-i nüzûlü olarak zikrettiği bu rivâyetin temel hadis ve tefsir kaynaklarında geçmediğini ve zayıf bir rivâyet olduğunu söylemiştir. Suyûtî'den (ö. 911/1505) söz konusu rivâyetin Nur sûresi 3. âyetin sebab-i nüzûlü olduğunu nakletmektedir.²²⁵ Bu şekilde Âlûsî, sebab-i nüzûl rivâyet malzemesini tefsirinde kullanmıştır. Bu da müfessirin Kur'ân'ın anlaşılmasında sebab-i nüzûle verdiği önemi göstermektedir. Ayrıca sebab-i nüzûl rivâyetlerine eleştirel bir şekilde yakalaşan müfessir, problemleri gördüğü rivâyeti de kabul etmeyerek tenkite tabi tutmuştur.²²⁶

1.2.2.3. Dirâyet Tefsir Metodu

Dirâyet tefsir çeşidi müfessirin tefsir faaliyetinde nakle bağlı kalmayıp rivâyetlerin yanı sıra Arap dili ve belâgatı, mantık, kelâm gibi çeşitli ilimlerle kendi rey ve içtihadını kullandığı tefsirdir.²²⁷ Çok yönlü bir müfessir olan Âlûsî, tefsirinde dirâyet yöntemini kullanmış ve *Rûhu'l-me'ânî*'nin içinde birçok görüşü barındıran değerli bir eser olmasını sağlamıştır. Eserde kullanılan dirâyet tefsir çeşitleri şunlardır:

Lugavî Tahliller

Âlûsî, tefsir etmek üzere ele aldığı âyetlerdeki kelimeleri lugavî olarak açıklamış, sarf ve nahiv konularına yer vermiş ve câhiliye şiirlerinden istişhadda bulunmuştur. Müfessirin âyetlerin anlaşılmasında Arap dili ve gramerinin inceliklerini etkin bir şekilde kullanması ve açıklaması, *Rûhu'l-me'ânî*'nin lugavî tefsir yönünü daha belirgin hale getirmiştir. Hatta bazı âlimler Âlûsî'nin uzun ve detaylı dilsel izahları sebebiyle “*Rûhu'l-me'ânî* okunurken bazen bir tefsir okunduğu unutulabilir” şeklinde değerlendirmeler yapmışlardır.²²⁸ Şöyle ki o; âyetlerin i'râbına büyük önem vermiş ve ilgili âyetin i'râbına yönelik çeşitli vecihleri zikrederek bazen tercihte bulunmuş bazen de tercihte bulunmaksızın nakletmekle yetinmiştir. Örneğin müfessir, “وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ” : “Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar.”²²⁹ âyetindeki

²²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/511-512.

²²⁶ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/513-2/44-2/323-8/181-11/246-15/59.

²²⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/182-183; Zürcânî, *Menâhil*, 2/10; Fethi Ahmet Polat, *Tefsîr*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 177.

²²⁸ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 179-181.

²²⁹ el-Bakara 2/27.

“أَنْ يُوصَلَ” ifadesiyle ilgili çeşitli i‘râb vecihleri zikretmektedir. Birinci i‘râba göre bu ifade “يُقْطَعُونَ” fiilinin mef‘ûlü olan “مَا” dan bedel olup mansubtur. İkinci i‘râb çeşidine göre ise söz konusu ifade kendisinden önceki “بِه” ifadesindeki zamirden bedel olup mecrurdur. Âlûsî, ikinci i‘râbın tercihe daha uygun olduğunu zikretmektedir. Çünkü ona göre ikinci i‘râbda en yakın kelime dikkate alınarak bedel yapılmış ve ayrıca ikinci i‘râba göre olan âyetin anlamı birinci i‘râb vechindeki anlamdan daha mübalağalıdır.²³⁰ Bu şekilde müfessir tercih ettiği i‘râb çeşidinin gerekçelerini de ifade etmiştir.²³¹

Âlûsî, âyetleri açıklarken geniş i‘râb analizlerinin yanı sıra kelimeleri sarf ilmi açısından da açıklamaya çalışmıştır. Örneğin müfessir, “فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سَوَىٰ” : “Biz de mutlaka sana karşı onun gibi bir sihir yapacağız. Bunun için seninle bizim aramızda; uygun bir yerde, senin de, bizim de caymayacağımız bir buluşma vakti belirle.”²³² âyetini tefsir ederken “مَوْعِدًا” ifadesiyle ilgili izahlarda bulunmuştur. Ona göre âyetle zikredilen “مَوْعِدًا” kelimesinin mastar, ism-i mekân ve ism-i zaman şeklinde üç kalıpta olması da mümkündür. Âlûsî, söz konusu kelimenin yapısına dair bazı görüşleri naklettikten sonra “مَوْعِدًا” ifadesinin bu âyetle sadece mastar yapıda olabileceğini, ism-i zaman ve ism-i mekân olamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü bu kelimenin yani sıfat olarak gelen “لَا نُخْلِفُهُ” : “dönmeyeceğimiz/caymayacağımız” ifadesinin sadece bir söz verme durumu için kullanılabileceğini söylemektedir. Sözleşme yeri ve zamanı için bu kelimenin kullanılmadığını ifade etmektedir.²³³ Buradan hareketle müfessire göre âyetin anlam “Seninle bizim aramızda ne senin ne de bizim dönmeyeceğimiz bir söz belirle.” şeklinde olması gereklidir.²³⁴

Müfessir bir taraftan âyetleri sarf ve nahiv açısından açıklayarak dilsel özelliklerini ortaya koyarken diğer taraftan da belâgat yönünden izahlar yaparak âyetlerdeki söz sanatlarından bahsetmiştir. Belâgat inceliklerinin âyetlerin anlamı üzerindeki etkisi üzerinde de durmuştur. Örneğin “حَتَّىٰ يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ” : “...o kadınları ölüm alıp götürünceye kadar”²³⁵ âyetiyle ilgili bazı söz sanatlarından bahsetmektedir. Âlûsî’ye göre “يَتَوَفَّي” fiilinin fâili olan “الْمَوْتُ/ölüm” kelimesinde istiâre-i mekniyye vardır. Çünkü bu âyetle beyân ilminin ana konularından birisi olan teşbih sanatı bulunmaktadır. Buna göre söz konusu fiilin fâilinin ölüm kelimesi olmasında benzeyenin (müşebbeh) zikredilip benzetilenin (müşebbeh bih) hafzedilmesi demek olan istiâre-i mekniyye sanatı vardır. Âyetle ölüm, canı alan bir kişiye

²³⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/134. Ayrıca Âlûsî tefsirinde i‘râb ve i‘râbın etkisiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Harun Abacı, *Kur’ân’ın Anlam Farklılaşmasına İ‘râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, (Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

²³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/3662-92-3/71-5/40-6/364-14/356-15/68.

²³² Tâhâ 20/58.

²³³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 8/528-529.

²³⁴ Benzer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/167-271, 7/111-117, 127261, 13/102.

²³⁵ en-Nisâ 4/15.

benzetilmiştir. Buna göre ölüm benzeyen, can alan/öldüren kişi de benzetilendir. Âlûsî bahse konu âyette benzeyen zikredildiği için istiâre-i mekniyye'nin olduğunu söylemektedir.²³⁶ *Rûhu'l-me'ânî*'de buna benzer âyetlerin belağî özellikleri üzerinde durularak teşbih, mecâz ve kinâye gibi konuların detaylı izahlarına rastlamak mümkündür.²³⁷

Âlûsî bazen de âyetleri açıklarken gerek anlamlarını vurgulamak gerekse âyetin i'râbına ve kıraatine yönelik ileri sürdüğü görüşünü desteklemek üzere Arap şiirinden istifade etmiştir. Örneğin “سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ م” : “*Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur.*”²³⁸ âyetini tefsir ederken “سِيمَاهُمْ” kelimesinin sık kullanılan fasih bir kıraatte “سيماءؤهم” şeklinde de okunduğunu söyleyerek şu şiiri delil olarak getirmiştir: “غلام رماه الله بالحسن يافعا ... له سيمياء لا تشق” : “Bir çocuk, Allah hayırlar versin delikanlıya...Siması görünüşünü zorlaştırmamaktadır...”²³⁹ Müfessir söz konusu kelimenin bir kıraat vechinde “mim” harfinden sonra “ye” harfi eklenerek medli şeklinin okunabildiğini şiirle istişhadda bulunarak göstermeye çalışmıştır.

Müfessir bazen de âyetteki kelimenin anlamını desteklemek amacıyla şiirle istişhâdda başvurmuştur. Örneğin “فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ” : “*Bir de bakarsın kendilerini mahşerde bulmuşlar!*”²⁴⁰ âyetindeki “الساهرة” kelimesinin anlamlarından birisinin “yeryüzü” olduğunu söylemiş ve delil olarak şu şiiri getirmiştir: “وفيها لحم ساهرة وبحر ... وما فاهوا به أبدا مقيم” : “Ve orada kara parçası ve deniz var... Orada ebedi olarak kalacaklarını söylerler.”²⁴¹ *el-Keşşâf*'ta ise “bitki örtüsünün olmadığı beyaz ve düz arazi” olarak ifade edildiğini zikretmiş ve buna delil olarak “عين ساهرة وساهرة يضحي السراب مجلا” beyitini nakletmiştir. Yine Eş‘as b. Kays’ın “... لأقطارها قد جبتها مثلثا” şiiriyle istişhâdda bulunmuştur.²⁴² İşte bu şekilde *Rûhu'l-me'ânî*'de âyetlerin tefsirinde Arap şiirinin kullanımına dair birçok örneğe rastlamak mümkündür.²⁴³

Kıraat Çeşitleriyle Tefsir

Âlûsî âyetleri açıklarken kıraat farklılıklarına büyük önem vermiştir. Kıraat farklılıklarından ortaya çıkan itikâdî ve fikhî hükümlere değinmiş ve kıraatin anlam üzerindeki etkisine dair detaylı açıklamalar yapmıştır. Kıraat farklılıklarını zikrederken hangisinin mütevâtir hangisinin ise şâz olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Örneğin, “وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ” : “*Allah, peygamberin “Ey rabbim! Bunlar iman etmemekte direnen bir topluluk”*

²³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/444.

²³⁷ Benzer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/88-4/85-6/96-261-10/167-13/251.

²³⁸ el-Fetih 48/29.

²³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/277.

²⁴⁰ en-Nâziât 79/14.

²⁴¹ Ümeyye b. Ebî's-Salt, *Dîvânu Ümeyye b. Ebî's-Salt* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Lâhiliyye, 1934), 54.

²⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/229.

²⁴³ Diğer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/26-309-3/246-8/5-561-10/353-13/277.

*dediğini de biliyor.*²⁴⁴ âyetindeki “قِيلَ” ifadesine dair mansub, merfû ve mecrûr olmak üzere üç kıraat vechinden bahsetmiştir. Mansub okunan kıraate göre söz konusu kelime “عِلْمُ السَّاعَةِ” terki bindeki “السَّاعَةِ” kelimesinin mahalline atfedilmiştir. Bu durumda “قِيلَ” kelimesi “عِلْمُ” mastarının mef’ûlû bihi olarak mansub olmaktadır. Merfû okunan kıraatin ise aslında “علم قِيلَ” olduğunu kelimedeki muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhın onun yerine geçirildiğini söylemektedir. Bu nedenle “قِيلَ” kelimesinin muzâfın sahip olduğu merfûluk i’râbını aldığını söyleyen müfessir, İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) bu i’râb çeşidini tercih ettiğini belirtmiştir. Mecrûr okunan kıraate göre de “قِيلَ” ifadesi “عِلْمُ السَّاعَةِ” izâfet terki bindeki “السَّاعَةِ” kelimesinin lafzına atfedilmiştir. Zeccâc’ın da (ö. 311/923) bu üç vechi tercih ettiğini belirten müfessir, üç kıraat vechinin de tercihe uygun olduğunu söylemektedir. Âlûsî, bu her üç kıraate göre de anlamın değişmediğini söyleyerek aralarında herhangi bir tercih yapmamıştır.²⁴⁵

Âlûsî’nin kıraat çeşitleriyle ilgili açıklama yaptığı âyetlerden birisi de Bakara sûresindeki “فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” : “*Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır.*”²⁴⁶ âyettir. Müfessir, âyetteki “يَكْذِبُونَ” kelimesinin okunuşuna ve anlam üzerindeki değişikliğe dair açıklamalar yapmıştır. Buna göre söz konusu ifadeyi kıraat imamlarından Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâi (ö. 189/805) gibi âlimlerin “يَكْذِبُونَ” şeklinde tahfif ile okuduklarını zikretmektedir. Tahfif ile okunmaması durumunda da anlamın münafıkların sürekli yalan söylediklerini ve yalanın onların bir karakter özellikleri olduğunu ifade etmiştir. Diğer kıraat vechinde “يَكْذِبُونَ” şeklinde teşdîd ile olduğunu nakleden müfessir, Nâfi (ö. 169/785), İbn Kesir (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir ve Ca’fer (ö. 128-746) gibi âlimlerin bu kıraat çeşidini benimsediklerini ifade etmiştir. Teşdîd ile okuma durumunda da anlamın “münafıkların peygamberi ve getirdiği dini yalanlamaları” anlamına geleceğini söylemiştir.²⁴⁷ Görüldüğü üzere Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*’de kıraat vecihlerinin açıklanmasına büyük önem vermiş ve kıraat çeşitliliğinden doğan anlam ve i’râb farklılıklarını açıklamaya çalışmıştır.²⁴⁸

²⁴⁴ ez-Zuhruf 45/88.

²⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 13/107.

²⁴⁶ el-Bakara 2/10.

²⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/152.

²⁴⁸ Benzer örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/442-2/164-3/178-199-4/135-9/334. *Rûhu’l-me’ânî*’de kıraat hakkında detaylı bilgi için bk. Sait Bosat, *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*, (Elazığ, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 19.

Kelâmî Konuları Tefsiri

Âlûsî Kur'ân'ı tefsir ederken âyetlerin içerdiği itikâdî ve kelâmî yönlerine mutlaka değinerek detaylı açıklamalar yapmıştır. Ehl-i sünnet akîdesini benimseyen müfessir, kelâmî konuları genellikle Ehl-i sünnet anlayışı içerisinde açıklamış, Mu'tezile²⁴⁹ ve Şia gibi diğer mezhepleri eleştirmiştir. Bu bağlamda o, te'vilin “الأول” kökünden türediğini söyleyerek te'vili manevi yolun yolcusu olan sâliklere ibarelerdeki örtü ve perdelerin açılmasıyla elde edilen subhânî bilgi ve kudsî işaretler olarak ifade etmektedir.²⁵⁰ Te'vilin “الإيالة” kökünden türediğine dair iddialara karşı çıkmıştır. Çünkü bu iddiaya göre kelâmı te'vil eden, “kelâma bir anlam yükleyerek onu yönetmektedir” şeklinde bir görüş nakletmektedir. Âlûsî bu görüşe katılmayarak yaşadığı Bağdat bölgesinde yoğun bir Şîî nüfusunun olması sebebiyle Şia'ya eleştiriler yöneltmiştir. Çünkü Şia inancında imamların masum olduğu ve bilgileri peygamberden aldıkları ve bunlara ek olarak sezgi ve keşf yoluyla da bilgi elde ettikleri düşüncesi mevcuttur.²⁵¹ Bu açıdan Şîîler masum imamın yorum yöntemine büyük önem vermektedir. Müfessir, Şîîleri ve Şia anlayışını iyi bildiğinden te'vilin “الإيالة” kökünden türediği düşüncesine karşı çıkarak eleştirmiştir.²⁵² Böylelikle Âlûsî'nin, te'vili işârî tefsir çerçevesinde değerlendirdiği ve te'vil adı altında mezhebî aidiyetlerden hareketle asılsız yorumlara da karşı çıktığı söylenebilir.

Te'vili daha çok işârî tefsir ile ilişkilendiren Âlûsî, âyetleri tefsir ederken teşbih ve tecsime düşmemek için te'vile başvurmamıştır. Te'vili Allah hakkında bilmeden konuşmak şeklinde ifade etmekte ve ele aldığı âyetle ilgili selef-i sâlihîn âlimlerinden gelen bilgileri nakletmekle yetinmektedir. Selefîn de herhangi bir yorum yapmadığı konularda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) yöntemini ve çizgisini takip etmiştir. Örneğin müfessir, “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ” : “Onlar, ille de Allah'ın ve meleklerin, bulutların gölgeleri arasından çıkıp gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar!”²⁵³ âyetini tefsir ederken Allah ve meleklerin gelmesiyle ilgili herhangi bir yorum yapmamaktadır. Allah'ın gelmesi gibi iş ve eylemlerin varlıklardaki sıfatlara benzemekten münezzeh olduğunu söyleyerek gerçek anlamın Allah tarafından bilinebileceğini söylemektedir.²⁵⁴

²⁴⁹ Müfessirin Mu'tezile'ye yönelik eleştirileri sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

²⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/6.

²⁵¹ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm Tarih Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2006), 386.

²⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/5. Âlûsî'nin Şia eleştirisiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Münir Hasan, *Âlûsî'nin Şia'ya Karşı Reddiyesi* (Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002)

²⁵³ el-Bakara 2/210.

²⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/493.

Müfessir, açıklama yaptığı kelâmî konuların genelinde Ehl-i sünnet düşüncesini merkeze almıştır. Âlûsî'nin bu yaklaşımına “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ” : “*İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz; sağında solunda oturmuş iki alıcı (yaptıklarını) alıp kaydederken biz ona şah damarından daha yakınız.*”²⁵⁵ âyetinin tefsirinde rastlamak mümkündür. Müfessir, âyette zikredilen ve haberî sıfatlardan olan Allah'ın kullarına yakın olması meselesini teşbih ve tecsime düşmeden açıklamaya çalışmıştır. Buna göre Allah'ın kullarına yakınlığını “Onunla ilgili her şeyi ve durumu biliriz bize hiçbir şey gizli kalmaz” şeklinde açıklamaktadır. Çünkü ona göre bir şeye yakın olmak onunla ilgili bilgi sahibi olmanın sebebidir. Âyette temsîlî bir anlatım vardır ve Allah mekândan münezzehe olduğu için mekânsal bir yakınlıktan bahsetmek mümkün değildir. Yine Âlûsî'ye göre âyette “şah damarı/حَبْلِ الْوَرِيدِ” ifadesinin zikredilmesi yakınlıktaki aşırılığı vurgulamak içindir. Çünkü ona göre söz konusu âyette damar yerine “habl/حَبْلٌ” kelimesinin kullanılması damarın bir ipe benzemesinden dolayıdır. “Habl/حَبْلٌ” kelimesinin “verîd/وريد” kelimesine izâfe edilmesi ise onun özel bir damar olması sebebiyledir. Bu damarında boyunda olduğu ve vücudun nehri olarak anıldığını söyleyen müfessir, bu ana damarın kalple birlikte sırtta, bacakta ve kolda da bulunduğunu ifade etmektedir.²⁵⁶

Fıkîhî Konuları Tefsiri

Âlûsî, ahkâm içerikli âyetlerin tefsirine büyük önem vermiş ve tefsirinde fıkîh ve fıkîh usûlüne dair birçok konunun üzerinde durmuştur. Hüküm belirlerken farklı mezheplerin görüşlerini eleştirel bir yaklaşımla ele almış ve mezhep taassubunda bulunmaksızın görüşler arasında tercihlerini beyan etmiştir. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen her iki mezhebin de delillerini zikretmiş ve uygun gördüğü delili tercih etmiştir. Ancak on beş yıl kadar Hanefî müftülüğü yapmasının da etkisiyle genellikle Hanefî mezhebi çizgisinde bir yol takip etmiştir. Örneğin müfessir, A'raf sûresindeki “وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ” : “*Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nâil olasınız.*”²⁵⁷ âyetinin tefsirinde Şâfiî mezhebinin aksine Hanefîlerin namazda imamın arkasından Kur'ân okumanın caiz olmadığı görüşünü tercih etmiştir.²⁵⁸

Âlûsî, bazı konularda Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerine de açıklık getirmeye çalışmıştır. Örneğin, “قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ وَاعَلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ” : “*وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَٰى الْجَمْعَانِ*

²⁵⁵ Kâf 50/16.

²⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 13/328-329.

²⁵⁷ el-A'raf 7/204

²⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/140.

“Allah’a ve ayırım günü yani iki topluluğun karşılaştığı gün kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz biliniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her şeyin beşte biri Allah’a, peygambere, yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Allah her şeye kadirdir.”²⁵⁹ âyetinin tefsirinde Ebû Hanîfe’nin görüşüne açıklık getirmiştir. Buna göre Âlûsî, Ebû Hanîfe’nin ganimetle ilgili İbn Abbâs’ın, atlıya iki, piyadeye bir pay verdiğine dair rivâyeti esas aldığını ifade etmiştir. Sonra da İbn Ömer’den (ö. 73/693) bir rivâyette, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) atlıya üç pay, diğer bir rivâyette iki pay verildiğine dair nakline değinerek, Ebû Hanîfe’nin görüşünü desteklemeye çalışmıştır. Âlûsî, daha sonra da İmam Mâlik (ö. 179/795), Şâfiî (ö. 204/820) ve İmameyn’nin atlıya üç pay verilmesine dair görüşlerini aktardıktan sonra, Ebû Hanîfe’nin, atlıya üç pay verilmesi ile ilgili rivâyet edilen hadisi, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Seleme b. Ekvâ’ya (ö. 74/693) piyade olmasına rağmen iki pay vermesini tenfile²⁶⁰ yapmasına hamlederek zikretmiştir.²⁶¹ Müfessir burada Ebû Hanîfe’nin görüşünü benimsemiş ve onun ihtiyatlı hareket ederek İbn Abbas’ın hadisiyle amel ettiğini söylemiştir.

Âlûsî her ne kadar fikhî açıklamalarında Hanefî mezhebinin görüşlerine yönelik tercihlerde bulunsa da aşırı taassup içeren yaklaşımlardan da uzak durmuştur. Bundan dolayı müfessir, bazen bir konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini tercihsiz nakletmekle yetinmiştir. Örneğin “إِيَّامًا مَّعْنُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...” : “O (sayılı günler), Kim hasta veya yolcu olursa, başka günlerden sayısınca tutar...”²⁶² âyetinin tefsirinde çeşitli görüşleri nakletmektedir. Buna göre hasta ve yolcunun Ebû Hanîfe ve İmâm-ı Mâlik’e (ö. 179/795) göre oruç tutması daha güzeldir. İmâm-ı Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Evzâî (ö. 157/774) ise iftar etmesinin daha güzel olduğu yönünde görüş beyan etmişlerdir. Zâhirî mezhebine göre oruç tutmaması vâciptir. Eğer o ikisi oruç tutarlarsa, âyetin zâhirinin ifade ettiği vakitten önce olduğu için oruçları sahih olmaz. Müfessir, söz konusu görüşün İbn Abbâs, İbn Ömer, Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve sahâbeden bir gruba nispet edildiğini söylemektedir. İmâmiyye de bu görüşü benimsemiş olup Ehl-i beytten naklettikleri rivâyetlerle delillerini epeyce zikretmişlerdir. Âlûsî, konuya dair mezheplerin görüşlerini bu şekilde aktarmış ve herhangi bir tercih de bulunmamıştır.²⁶³

Müfessir bazen de objektif bir yaklaşım sergileyip delili güçlü olan mezhebin görüşünü benimseyerek mezhebî taassuptan uzak bir âlim olduğunu göstermiştir. Şâfiî mezhebinin usûl

²⁵⁹ el-Enfâl 8/41.

²⁶⁰ Tenfile bir fıkıh terimi olarak savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılıklar gösterenleri ödüllendirmek amacıyla ganimet paylarının yanında fazladan mal vermeyi ifade etmektedir. Ahmet Yaman, “Tenfil” (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 451-452.

²⁶¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/203.

²⁶² el-Bakara 2/184.

²⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 2/58.

ve hükümlerini çok iyi bilen Âlûsî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde delilini kuvvetli gördüğü diğer mezheplerin görüşlerini de tercih etmiştir. Örneğin, “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” : “*Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, huşû içinde Allah’ın huzurunda durun. Bir şeyden korkarsanız yaya veya binek üzerinde kılabilirsiniz. Korkunuz geçince Allah’ı, daha önce bilmediğinizi size öğrettiği gibi anın.*”²⁶⁴ âyetinin tefsirinde Ebû Hanîfe ve İmâm-ı Şâfiî’nin görüşlerine yer vermektedir. Buna göre Ebû Hanife yürümenin ve savaş halinin namazı bozacağı dolayısıyla bu gibi durumlarla karşılaşan kişilerin güvene kavuşuncaya kadar namazı erteleyebilmelerinin caiz olduğunu ifade etmiştir. İmâm-ı Şâfiî’nin görüşüne göre ise bir yerde veya bölgede namaz için durmak mümkün olmasa da savaşta namaz vâciptir ve her hâlükârda kılınması gerekmektedir. Müfessir, bu iki görüşü zikrettikten sonra âyetin zâhirî anlamının İmâm-ı Şâfiî’nin görüşünü destekler nitelikte olduğunu söyleyerek söz konusu görüşü tercih etmiştir.²⁶⁵ Bu şekilde müfessirin kendi mezhebi dışındaki görüşleri tercih de bulunduğu birçok örneğe rastlamak mümkündür.

Bunlarla birlikte Âlûsî, çok geniş ve detaylı olmasa da Şia ve Haricî gibi mezheplerin fikhî konulara yönelik bazı görüşlerini eleştirmiştir. Örneğin “يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ” : “*Allah size, çocuklarınız hakkında, erkeğe iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.*”²⁶⁶ âyetinin tefsirinde Şia’ya eleştiriler getirmektedir. Müfessir, Şia’nın bu âyetin umûmî mânasını esas alarak Hz. Fâtıma’ya (ö. 11/632) miras vermeyen Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644) ve Bedir ashâbını haksızlık yapmakla suçladıklarını zikretmektedir. Âlûsî, Şia’nın bu suçlamalarına Cafer Sadık’tan (ö. 148/765) bazı nakiller yaparak, âyetin bu şekilde delil olarak kullanamayacağını ortaya koymuştur. Buna göre müfessir, Cafer Sadık’ın peygamber mirasını Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız.”²⁶⁷ hadisine dayanarak âyetin anlamından istisna etmiştir. Şia ise âyetteki istisnayı kabul etmeyip anlamın umûmî olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı da Hz. Ebû Bekir’i, Hz. Fâtıma’ya babasının terekesinden vermediği için haksızlıkla itham etmişlerdir. Âlûsî, Şia kaynaklarından da deliller getirerek konuyu açıklayama çalışmıştır. Müfessir, Küleynî’nin (ö. 329/941), *Kâfi* isimli eserinde Cafer Sâdık’tan “Âlimler peygamberlerin varisleridir. Peygamberler dirhem veya dinar miras bırakmazlar. Onlar sadece

²⁶⁴ el-Bakara 2/238-239.

²⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/550.

²⁶⁶ en-Nisâ 4/11.

²⁶⁷ İbn Mâce “İftitâh”, 17 (No. 223); İsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *Süneni’t-Tirmîzî*, thk. Beşşâr İvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), 19 (No. 2682).

hadisleri miras olarak bıraktılar; kim o hadislerden biraz alırsa, büyük bir pay almış olur...”²⁶⁸ rivâyetini naklederek peygamberlerin miras bırakamayacaklarını söylemiştir. Ayrıca hadisteki “إِنَّمَا” ifadesinin hasr ifade ettiğini ve peygamberlerin ilim ve hadisler dışında miras bırakamayacakları anlamına geldiğini söylemiştir.²⁶⁹

Görüldüğü üzere müfessir, *Rûhu'l-me'ânî*'de âhkâm içerikli âyetleri çeşitli açılardan tefsir etmeye çalışmış ve her mezhebin görüşüne de yer vererek eserin içeriğini fikhî açıdan zenginleştirmiştir.²⁷⁰

1.2.2.3. İşârî Tefsir Metodu

İşârî tefsir, tasavvuf erbabının bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetiyle birlikte kalbine doğduğu kabul edilen anlam ve işaretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmesidir.²⁷¹ Bu tefsir metodunun geçerliliği işaret yoluyla elde edilen anlamın Kur'ân'ın zâhirî anlamıyla çelişmemesi ve Kur'ân'ın başka bir âyeti ile desteklenmesi gibi şartlara bağlıdır.²⁷² Bu şartlara göre yapılan tefsir makbul görülmektedir. Nitekim Âlûsî de te'vili daha çok sâliklere keşf olan ve âriflerin kalplerine doğan kutsi bir işaret ve ilâhî kaynaklı ilhamlar şeklinde tanımlayarak işârî tefsire yakın bir şekilde açıklamıştır.²⁷³ Ayrıca işârî yorumlar yaptığı bazı yerlerde “من باب الإشارة”²⁷⁴ şeklinde işârî ile te'vil kelimesini aynı anlamda kullandığı söylenebilir. Bunlara ek olarak müfessir, tasavvuf ehlinin Kur'ân'la ilgili yorumlarının keşif yoluyla ulaştıkları ince manalara işaret olup hem zâhirine hem de işaretine göre amel edilmesinin mümkün olduğunu kaydetmektedir.²⁷⁵ Âlûsî işârî tefsir yapan sûfîlerin, âyetleri zâhirî anlamını korumaya çalıştıklarını, yaptıkları işârî te'villerle kastedilen zâhirî anlam arasında mutlaka uygunluk gözettiklerini zikretmektedir. Dolayısıyla müfessir, asıl amacın zâhirî mana olduğunu, kim bâtınî anlamın asıl ve gerçek kastedilen mana olduğunu söylüyorsa onun sözüne ve yorumuna itibar edilmeyeceğini söylemektedir. Çünkü ona göre bu yaklaşım ve düşünce tarzı, Bâtıniyye'nin inancı olup bu yorumun şeriata muhalif olduğunu vurgulamaktadır. Makbul işârî tefsirin nasıl olması

²⁶⁸ Söz konusu rivâyet için bk. محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن أبي البخترى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن العلماء ورثة الأنبياء وذاك أن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا ديناراً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشئ منها فقد أخذ حظاً وافراً، فانظروا علمكم هذا عن تأخذونه؟ فإن فينا أهل البيت في كل خلف عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. Muhammed b. Yakub Kuleynî, *el-Kâfî fî İlmi'd-Din* (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388), 1/32.

²⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/427.

²⁷⁰ *Rûhu'l-me'ânî*'nin fıkıh ve fıkıh usulüne dair özellikleri için bk. Murat Sarıgül, *el-Alûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

²⁷¹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261; Zürkânî, *Menâhil*, 2/82-84; Mennâ Halîl el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-neşri ve't-tevzi', 2000), 259-260; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 19-25.

²⁷² Zürkânî, *Menâhil*, 259-260.

²⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/6.

²⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/282.

²⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/7.

gerektiğinden bahseden müfessir, Kur'ân'ın zâhirî manasıyla alakası olmayan yorum ve izahların asla kabul edilemeyeceğini de ifade etmektedir.²⁷⁶

Te'vili, işârî tefsir çerçevesinde değerlendiren Âlûsî, âyetleri rivâyet ve dirâyet yönlerinden açıkladıktan sonra bazı tasavvufî inceliklere de yer vererek açıklamalarda bulunmuştur. Onun eserinde işârî yorumlara yer vermesinde yaşadığı dönemin tasavvufî hareketliliğinin ve ilk hocaları arasında yer alan Hâlid-i Bağdâdî'nin etkisinin olduğu söylenebilir. Âyetin zâhirine yönelik açıklamaları bittikten sonra işârî yorum yapacağı yerlerde “من باب الإشارة والتأويل في الآية”²⁷⁷, “İşârî yorumlardan bir kısmı da şöyledir...”²⁷⁷, “من باب الإشارة” : “Bazı ariflerden şöyle nakledilmiştir...”²⁷⁸, “عن بعض العارفين” : “Bazı ariflerden şöyle nakledilmiştir...”²⁷⁸, “قد تكلم بعض العارفين على ما في بعض هذه الآيات من الإشارة” : “Birtakım ariflerin bazı âyetlerin işârî yorumu şöyledir...”²⁷⁹, “مما قاله بعض أرباب الإشارة في بعض” : “İşâret erbabının bazı âyetlerle ilgili yorumları şöyledir...”²⁸⁰ gibi ifadeler kullanarak açıklamalarını yapmıştır. Bunlarla birlikte müfessir, işârî tefsir yaptığı yerlerde Tüsterî'nin (ö. 283/896) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-âzîm*'i,²⁸¹ Muhyiddin İbnül-Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-hikem*'i,²⁸² Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr*'i,²⁸³ Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si²⁸⁴ (ö. 465/1072), Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn*'i²⁸⁵ ve İmam-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) *Mektûbât*'i²⁸⁶ gibi kaynakların yanı sıra birçok esere başvurduğu görülmektedir. Âlûsî'nin işârî tefsire dair başvurduğu kaynaklar, bu geleneğin en muteber âlimelerine ait olup, bâtinî yorumlardan uzak durduğunu gösteren delillerden biri olduğu söylenebilir. Âlûsî, söz konusu eserlerden bazen kaynak göstererek bazen de göstermeden alıntılar yapmıştır. Onun söz konusu kaynaklardan da beslenerek işârî yorumları kendi üslubuyla ifade etmesi, *Rûhu'l-me'ânî*'ye ayrı bir özellik katmıştır.²⁸⁷ Örneğin müfessir, hurûf-ı mukatta harflerinin anlamını Hz. Peygamber'le (s.a.s) birlikte velilerin de bilebileceğini zikrettikten sonra bu konuda, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşlerine yer vermiştir.²⁸⁸ Müfesssirin kaydettiğine göre İbnü'l-Arabî, söz konusu harflerin şu şekilde açıklamıştır: “Bil ki, bilinmeyen sûre başlarının hakiki anlamını mana ehli bilir. Allah onları 29

²⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/8.

²⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/52-53, 6/188, 9/376, 14/43.

²⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/282.

²⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/314.

²⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 137237.

²⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/108; 13/50; 14/54; 15/37.

²⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/27, 5/35, 6/291, 8/266.

²⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/291, 3/333, 7/235.

²⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/448, 5/113, 11/377.

²⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/77, 2/127-228, 8/41.

²⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/378, 11/200.

²⁸⁷ Türkoğlu, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Seyr'u Sülûk*, 22.

²⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/103.

sûre yapmıştır. Bu en mükemmel şekil olup aya da menziller takdir ettik âyetindeki 29 feleğin ana direği kutuptur. O, Âlî İmrân sûresi olup varlığın illetidir.”²⁸⁹

Müfessir, *Rûhu 'l-me 'ânî*’de her âyeti olmasa da bazı âyetler zâhirî açıklamalarının yanı sıra işârî yönden de tefsir etmiştir. İşârî yorumlarda bulunduğu söz konusu âyetlerden birisi de “يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ” : “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O’nun mesajını iletmemiş olursun.*”²⁹⁰ mealindeki âyettir. Müfessir, bu âyette mutasavvıfların geneline göre Allah’ın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ibadetlerle ilgili hükümleri insanlara tebliğ etmesini emrettiğini söylemektedir. Allah ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasındaki sırları tebliğ etmesini emretmemiştir. Sûfilere göre “فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ” : “*Böylece Allah, kuluna vahyini iletti.*”²⁹¹ âyetinde işaret olunan bazı sırların verildiğini ve bu sırların bir zerresine dahi yeryüzü ve gökyüzünün tahammül edemeyeceğini ifade etmektedir.²⁹² Görüldüğü üzere müfessir, her ne kadar bahse konu sırlarla ilgili bilgi vermese de Allah ile Hz. Peygamber (s.a.s.) arasında birtakım gizli sırların bulunduğunu kabul etmektedir. Ayrıca insanların bu gizli sır ve manaları anlamaya takatlerinin yetmeyeceğini dile getirmektedir. Âyetteki tebliği, hükümlerin tebliğ edilmesi şeklinde zâhirî yönden, Allah ile rasûlü arasında sırlar şeklinde işârî açıdan tefsir etmiştir.

Bu çerçevede bir başka örnek de Bakara sûresinin “وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ” : “*Bir zamanlar biz sizin için denizi yardım, sizi kurtardık; Firavun’un adamlarını da gözünüzün önünde denizde boğduk.*”²⁹³ âyetidir. Âlûsî, âyetin zâhirî anlamına yönelik açıklamalar yaptıktan sonra âyetle ilgili bazı işârî yorumlar yapmıştır. Buna göre âyette geçen denizi dünyaya, onun suyunu dünya lezzetlerine, Hz. Mûsâ’yı kalbe, kavmini ise o kalbin sıfatına, Firavun’u nefs-i emmâreye, kavmini ise onun sıfatına benzetmiştir.²⁹⁴ Müfessir, âyetteki anlatımları tasavvufun bazı konuları ile ilişkilendirerek işârî yorumlar yapmıştır.

Âlûsî’nin işârî yorumlarda bulunduğu âyetlerden birisi de abdestle ilgili “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” : “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).*”²⁹⁵ âyettir. Müfessir, söz konusu âyetin Allah’ın huzurunda durmak isteyenler için temizliği emrettiğini söyleyerek âyetin zâhirî temizliğe delâletini²⁹⁶ bunun yanı sıra nefsânî kir ve vesveselerin abdestsizlik derecesinde

²⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/104.

²⁹⁰ el-Mâide 5/67.

²⁹¹ en-Necm 53/10.

²⁹² Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/256.

²⁹³ el-Bakara 2/50.

²⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/258.

²⁹⁵ el-Mâide 5/6.

²⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/262.

olduğunu ifade etmekle de işârî yorumunu yapmıştır.²⁹⁷ Böylelikle abdestin söz konusu vesveselerden temizleme yönüne vurgu yapmıştır. Tam ve gerçek anlamda temizliğin ise, “esrârın ağyar kirinden temizlenmesi” şeklinde olacağını belirtmektedir.²⁹⁸ Abdestin vesveselerden de temizleme yönüne değinen müfessir, âyetin bu şekilde işârî anlamını açıklamıştır.

Zikredilen bilgi ve örneklerden de anlaşılacağı üzere *Rûhu'l-me'ânî* isimli eser, işârî yorumları da içermektedir. Te'vili, işârî tefsir dairesinde değerlendiren Âlûsî, Kur'ân'ın zâhirî anlamıyla ilgisi olmayan işârî yorumun hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Yani müfesssir, işârî yorum yaparken âyetin zâhirî anlamını esas ve temel alarak işârî yorumu tali derecede konumlandırmıştır. *Rûhu'l-me'ânî*'de ilk bölümlerde daha sıklıkla karşılaşılan işârî yorumlar sonraki kısımlarda azalarak devam etmiştir.²⁹⁹ Buradan hareketle *Rûhu'l-me'ânî*'nin işârî tefsir yönünün genel bir özelliği olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu tefsirin Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) '*Letâifu'l-İşârât*'ı ve referans verdiği diğer işârî tefsirler gibi tam bir işârî tefsir örneği olduğu söylenemez.³⁰⁰ Çünkü yukarıda zikredildiği üzere müfesssirin önceliği rivâyet ve dirâyet yoluyla elde ettiği zâhirî anlamdır. Ayrıca bazı çalışmalarda işârî yorumların *Rûhu'l-me'ânî*'nin geneline oranla yüzde on civarında olduğu zikredilmektedir.³⁰¹ Bu sebeple bazı araştırmacılar da söz konusu eseri dirâyet tefsiri olarak kabul etmişlerdir.³⁰² Nitekim Zehebî de söz konusu tefsiri bazılarının işârî tefsir türünden kabul ettiğini ancak *Rûhu'l-me'ânî*'nin dirâyet tefsir çeşidinden kabul edilmesi gerektiğini kaydetmektedir.³⁰³ Örneğin Zerkânî³⁰⁴ ve Subhî Sâlih³⁰⁵ işârî tefsir türünden değerlendirmektedir. Ancak Zehebî, asıl amacın zâhirî tefsir yapmak olduğunu işârî tefsirin zâhirî tefsire bir ek şeklinde sunulduğunu bundan dolayı da işârî yorumların az bulunduğunu zikretmektedir.³⁰⁶ Buradan hareketle eserin dirâyet ağırlıklı olmakla birlikte rivâyet, dirâyet ve işârî tefsir metotlarının özgün bir üslup ve yaklaşım tarzıyla harmanlandığı bir eser olduğunu söylemek gerekir. *Rûhu'l-me'ânî*'nin bu özelliğinin kendisini diğer tefsirlerden ayıran en temel farkı olduğu söylenebilir.³⁰⁷ Tefsirin

²⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/263.

²⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/321.

²⁹⁹ İlkatmış, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân*, 72.

³⁰⁰ Koyuncu, *Rûhu'l-Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî'nin Tefsir Usulüne Dair Görüşlerinin Tahlili*, 15.

³⁰¹ Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 24.

³⁰² Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfesssirûn*, 1/250; Nureddîn Muhammed el-Halebî, *'Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1414), 93.

³⁰³ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfesssirûn*, 1/256-257.

³⁰⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 2/82.

³⁰⁵ Sâlih, *Mebâhis fî ulûmî'l-Kur'ân*, 379.

³⁰⁶ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfesssirûn*, 1/256-257.

³⁰⁷ *Rûhu'l-me'ânî*'nin işârî yönüyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ahmet Çelik, *el-Âlûsî'nin Rûhu'l-Ma'ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir* (Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996); Abdülkerim Seber, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Tasavvuf* (Kayseri, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,

genel olarak dirâyet ağırlıklı bir içeriğe sahip olması sebebiyle tezde Mu‘tezilî söylemin yoğun şekilde eleştirisine odaklanılmıştır.

1.2.3. Kaynakları

Âlûsî, ansiklopedik bir niteliğe sahip olan *Rûhu’l-me‘ânî* isimli tefsirini yazarken başta tefsir eserleri olmak üzere dil, hadis ve tasavvuf gibi alanlardaki birçok kaynaktan yararlanmıştır. Müfessir, bir âyet ile ilgili daha önce çeşitli açılardan söylenen görüşleri bir araya getirmeye ve bunları analiz ederek kendi düşüncesini zikretmeye gayret etmiştir. Âlûsî’nin tefsirini yazarken takip ettiği bu yaklaşımı, *Rûhu’l-me‘ânî*’yi geniş bir kaynak yelpazesine sahip olan bir eser yapmıştır.

Âyet açıklamalarında dilsel izahlara büyük önem ve yer veren Âlûsî, birçok dil kaynağına müracaat etmiştir. Müfessir çeşitli konularda yararlanmakla birlikte kelime, sarf, nahiv ve i‘râb gibi açıklamalar yaptığı yerlerde sıklıkla Ebû Hayyân’ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü’l-Muhit*’i,³⁰⁸ Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*³⁰⁹ isimli eserlerinden yararlanmıştır. Bunlara ek olarak Zeccâc (ö. 311/923),³¹⁰ Müberred (ö. 286/900)³¹¹ ve Sibeveyh (ö. 180/796)³¹² gibi âlimlerin genellikle isimlerini zikrederek görüşlerine müracaat etmiştir. Ayrıca Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ına yapılan Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Kazvinî’nin (ö. 745/1344) *Keşfu’l-Keşşâf* isimli şerhi,³¹³ İbnü’l-Müneyyir’in (ö. 683/1284) *el-İntisâf mine’l-Keşşâf*’ı³¹⁴ ve Tîbî’nin (ö. 743/1343) *Şerhu Hâşiyeti’l-Keşşâf*’ı³¹⁵ müfessirin yararlandığı diğer kaynaklar arasındadır. Söz konusu eserlerin yanı sıra İbn Mâlik’in (ö. 672/1274) *et-Teshil* ve *et-Tavdîh*’i,³¹⁶ İbn Akîl’in (ö. 769/1367) *Şerhu’t-Teshil*’i,³¹⁷ İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) *el-Hasais*’i,³¹⁸ yine Âlûsî’nin sıkça yararlandığı diğer dil ve gramer kaynaklarıdır. İslâmî ilimlerde kullanılan terimlerin açıklandığı Ebû’l-Bekâ’nın (ö. 1095/1684) *el-Külliyât*’ı³¹⁹ ve yine temel sözlüklerden birisi olan Firûzabâdî’nin (ö. 817/1415) *Kamûsü’l-Muhît*’i³²⁰ Âlûsî’nin en çok kullandığı sözlük türü eserlerdendir. Görüldüğü üzere birçok kaynaktan yararlanan müfessir,

Yüksek Lisans Tezi, 2000); Vehbi Karakaş, “Âlûsî’nin *Rûhu’l-Meânî*’sinde İşârî Tefsir”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013).

³⁰⁸ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/80, 84, 110; 2/17, 61, 91; 4/250, 376; 6/288, 310; 13/28, 134.

³⁰⁹ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/57, 93, 110; 3/92, 287; 5/341; 6/64, 88; 9/182, 199; 14/88, 264.

³¹⁰ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/62, 275; 4/347; 5/15, 75; 6/233, 302; 7/457, 476; 8/197, 241.

³¹¹ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/194, 385; 2/14, 90; 4/123; 7/364, 441; 8/6, 397; 10/263, 285; 11/53, 213.

³¹² Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/97, 159, 242; 3/63, 158, 302; 12/90; 13/81, 329; 15/473.

³¹³ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/554; 3/123, 141, 223; 7/431, 443; 9/438; 10/99, 313; 15/339, 477.

³¹⁴ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/393, 515; 7/9; 10/201; 11/34-388; 14/224, 350; 15/169-362.

³¹⁵ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/230, 333, 4/178, 260; 5/161, 321, 303; 11/165, 240; 15/438, 450, 526.

³¹⁶ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/62, 337, 436; 4/258; 7/310; 9/313; 10/183, 338.

³¹⁷ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/80, 198; 5/45; 6/101, 428; 11/362; 12/76; 13/334.

³¹⁸ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/392, 395; 5/202; 9/262.

³¹⁹ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/152, 206, 499; 2/153, 272; 8/98, 134; 10/64; 15/145, 230.

³²⁰ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/450, 516; 6/263, 331; 10/110, 263; 12/20, 44, 202.

Rûhu 'l-me 'ânî'ye zengin dil yorumlarının ve değerlendirmelerinin bulunduğu bir eser niteliği kazandırmıştır.

Âlûsî, âyetleri tefsir ederken dil kaynaklarının yanı sıra daha önceki tefsirlerin birçoğundan da yararlanmış. Bu kaynakların içerisinde rivâyet tefsiri konusunda en çok referansta bulunduğu İbn Abbâs³²¹ (ö. 68/687-88), Mücâhid³²² (ö. 103/721) ve Taberî'dir (ö. 310/923). Taberî'den bazen İbn Cerîr³²³ bazen de Taberî³²⁴ isimlerini kullanarak nakillerde bulunmuştur. Bundan dolayı *Rûhu 'l-me 'ânî*'nin rivâyet tefsir yönünün ana kaynağının *Câmi 'u 'l-beyân* olduğu söylenebilir. Ayrıca müfessir, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) *el-Keşf ve 'l-beyân*'i³²⁵, Beğavî'nin (ö. 516/1122) *Me 'âlimü 't-tenzîl*'i³²⁶ ve Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü 'l-Mensûr*'u³²⁷ ve Vâhidî'nin (ö. 468/1076) *el-Basît fî Tefsîri 'l-Şur'ân*'i³²⁸ ve *Esbâbü 'n-nüzûl*'ü gibi tefsirlere müracaat etmiştir.

Bunlarla birlikte Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşaf*'ı,³²⁹ Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu 'l-Gayb*'ı,³³⁰ Ebû Hayyân el-Endülüsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahru 'l-Muhîr*'i³³¹ ve Ebusuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü 'l-'akli 's-selîm*'i³³² Âlûsî'nin en çok başvurduğu dirâyet tefsirleridir. *Rûhu 'l-me 'ânî*'nin dirâyet yönünün bu eserlere dayandığı söylenebilir.

Bilindiği üzere Âlûsî, tefsir faaliyetinde hadislerin kullanımına büyük önem vermiştir. Bundan dolayı müfessir, hadis kaynaklarını tefsirinde fazlaca kullanmıştır. Zikrettiği rivâyetin hangi kaynakta geçtiğini ve rivâyetle ilgili değerlendirmeleri belirtmiştir. Buna göre Âlûsî, ilk dönem hadis kaynaklarından Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvattâ*'sı³³³ başta olmak üzere Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *el-Müsned*'i,³³⁴ Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-827) *el-Musannef*'i,³³⁵ İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 239/853) *el-Müsned*'i,³³⁶ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i,³³⁷ Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'i³³⁸ gibi pek çok esere müracaat etmiştir. Bunlarla birlikte müfessir, *Kütüb-i Sitte* içerisinde yer alan Buhârî³³⁹ (ö. 256/870) ve

³²¹ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/93, 162, 245; 2/112, 289; 10/33, 135; 15/323, 341.

³²² Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/339, 550; 7/107, 202; 9/273, 439; 15/68, 151.

³²³ Örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/57, 436; 7/39, 358; 15/473, 512.

³²⁴ Bazı örnekler için bk. Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/136; 6/353; 7/418; 12/74, 132, 327.

³²⁵ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/276; 8/12, 302; 14/193, 205.

³²⁶ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/18, 303; 7/121; 11/134, 387.

³²⁷ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/25, 125; 8/463, 535; 9/299; 13/38, 198.

³²⁸ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/320, 6/32, 318; 11/220, 398.

³²⁹ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/57, 73; 5/187, 341; 11/50, 176; 15/342, 446.

³³⁰ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/139, 251; 5/230, 269; 8/168, 395; 10/309; 11/121.

³³¹ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/218, 264; 9/367, 442; 13/87, 140.

³³² Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/270; 4/161; 6/45, 75; 8/386, 541.

³³³ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 2/463; 3/5; 5/96, 212; 9/146, 330; 15/390, 416.

³³⁴ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/234; 6/97, 143, 171; 10/42; 11/116.

³³⁵ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 2/434; 3/43; 5/151, 293; 15/176, 481.

³³⁶ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 10/8, 177; 12/84, 249; 15/133, 376.

³³⁷ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 5/100; 12/48; 13/110; 15/255.

³³⁸ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/118, 246; 13/193; 15/31, 506.

³³⁹ Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 3/38, 117; 5/42, 341; 7/319, 490; 8/297, 475.

Müslim'in³⁴⁰ (ö. 261/875) *Sahîh* 'lerinden de sıklıkla yararlanmıştır. Ayrıca İbn Mâce³⁴¹ (ö. 273/887), Ebû Dâvûd es-Sicistânî³⁴² (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) gibi âlimlerin eserleri olan *Sünen* 'ler de müfessirin referansta bulunduğu kaynaklardır. Zikredilen eserler sıklığında olmasa da onlara ek olarak Âlûsî, İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *es-Sahîh* 'i,³⁴³ İbn Hibbân'nın (ö. 354/965) *Sahîh* 'i,³⁴⁴ Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *es-Sünen* 'i,³⁴⁵ Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* 'ı,³⁴⁶ Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ* 'sı,³⁴⁷ Bezzâr'ın (ö. 292/905) *el-Müsned* 'i,³⁴⁸ Taberânî'nin (ö. 360/971) *Mu'cemü'l-Kebîr*³⁴⁹ ve *Mu'cemü'l-Sağîr*³⁵⁰ gibi birçok hadis kitabından da yararlanmıştır.

Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* 'de ahkâm içerikli âyetleri detaylı bir şekilde açıklamaya çalışmıştır. Bundan dolayı tefsirde müfessirin sıklıkla âyetlerle ilgili hüküm ve fıkıh usûlüne dair açıklamaları yer almıştır. Âlûsî, ahkâm içerikli âyetleri tefsir ederken *Ahkâmü'l-Kur'ân* ismiyle yazılan bazı tefsirlerden yararlanmıştır. Söz konusu eserlerin bazıları Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* 'ı,³⁵¹ Cessâs'ın (ö. 370/981) *Ahkâmü'l-Kur'ân* 'ı,³⁵² İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân* 'ı³⁵³ ve Kiyâ el-Harrasî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'ân* 'ıdır.³⁵⁴ Bunlarla birlikte müfessir, fıkıh usûlüne dair açıklamalarında bazı usûl eserlerinden yararlanmıştır. Şâfiî fakîhi İsnevî'nin (ö. 772/1370) *et-Temhîd* 'i³⁵⁵ İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr* 'i,³⁵⁶ Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* 'si³⁵⁷ ve Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsû'at* 'u³⁵⁸ bu eserlerden bazılarıdır. *Rûhu'l-me'ânî* 'de işârî tefsir metodu da kullanıldığı için bu alanda kullandığı kaynaklara daha önce işârî tefsir metodu başlığı altında değinilmiştir.

Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* isimli tefsirini yazarken çeşitli alanlara ait birçok kaynaktan yararlanmıştır. Bunu yaparken bazen söz konusu kaynaklardaki rivâyetleri aktarmış bazen de o müelliflerin görüşlerini nakletmiştir. Naklettiği bu bilgilere kendi yorum ve değerlendirmelerini

³⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/232, 387; 8/127, 302; 12/287; 13/198, 260.

³⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/50, 384; 8/153, 426; 10/46, 279.

³⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/7, 409; 8/469, 592; 9/330; 11/78, 114.

³⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/509; 3/128.

³⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/98, 2/368, 453; 8/58, 365.

³⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/37, 258; 4/350; 8/301, 303.

³⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/64, 100; 4/203, 406; 8/304, 9/67, 154.

³⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/48, 94; 13/314, 340; 15/220, 380.

³⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/396; 8/150; 9/317.

³⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/66, 237; 8/97, 588; 11/51, 195.

³⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/138; 11/147; 14/142.

³⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/26; 7/419; 10/268; 11/70, 197, 257.

³⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/120; 2/418; 3/38; 5/272; 7/356.

³⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/27; 8/220; 10/276; 14/335.

³⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/551; 6/286; 12/200; 14/270.

³⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/39; 5/336; 13/124.

³⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/467; 5/313; 8/227, 478; 14/210, 294.

³⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7/465; 9/337; 14/211.

³⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/459; 9/288; 14/201.

katmıştır. Bu da başta dil olmak üzere *Rûhu'l-me'ânî*'nin tefsir, hadis, fıkıh ve tasavvufa dair zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır. Aynı zamanda söz konusu eserlerden nakledilen rivâyet ve görüşler, *Rûhu'l-me'ânî*'de daha önceki tefsirlerin etkisini de göstermektedir. Kendisinden önceki tefsirlerden etkilenen *Rûhu'l-me'ânî*, çeşitli açılardan sonraki birçok eseri de etkilemiştir.

1.2.4. Sonraki Tefsirlere Etkileri

Birçok tefsir eserinden etkilenerek zengin bir içeriğe sahip olan *Rûhu'l-me'ânî*, adeta önceki tefsirlerde bulunan bilgilerin kendisinde derlendiği, toplandığı ve yorumlandığı bir eser olmuştur. Nitekim Zehebî, söz konusu eseri ansiklopedik bir tefsir şeklinde tanımlamakta ve Âlûsî'nin daha önceki tefsircilerin görüşlerini tenkitçi bir yaklaşımla ele alıp aralarında makul tercihlerde bulunduğunu ifade etmektedir.³⁵⁹ *Rûhu'l-me'ânî*'nin söz konusu zengin içeriği sonraki tefsirlere de yansımıştır. Bağdat, Türkiye ve Mısır'da oldukça rağbet gören eser, hem kendisinden sonraki eserlere hem de araştırmacılara bir kaynak olduğu söylenebilir. Kendisinden sonra yazılan tefsirler mutlaka *Rûhu'l-me'ânî*'den yararlanmış, onlara kaynaklık etmiş ve Âlûsî'nin özgün görüş ve yorumlarına müracaat etmişlerdir.

Rûhu'l-me'ânî kendisinden sonraki bazı tefsirleri muhteva ve metot açısından etkilemiştir. Tarzı bakımından *Rûhu'l-me'ânî*'yi Râzî'nin tefsirine benzeten³⁶⁰ ve en önemli tefsirler arasında zikreden İbn Âşûr³⁶¹ (ö. 1970), tefsirinde Âlûsî'nin yöntemini uygulamaya çalışmıştır. Ayrıca *Rûhu'l-me'ânî*, *et-Tahrîr* ve *'t-tenvîr*'in en önemli kaynaklarından birisidir. İbn Âşûr, Âlûsî'nin görüşlerine tefsirinde yer vermiş ve sıklıkla nakillerde bulunmuştur.³⁶² Bundan dolayı Âlûsî'nin tefsirinin *et-Tahrîr* ve *'t-tenvîr*'de metot ve muhteva bakımından etkisi oldukça net bir şekilde görünmektedir. Saîd Havva da (ö. 935/1989) *el-Esas fi't-Tefsîr* isimli eserinde âyet ve sûreler arası munâsebet,³⁶³ sûrelerin isimleri,³⁶⁴ i'câz,³⁶⁵ sebab-i nüzûl³⁶⁶ ve dilsel izahlar³⁶⁷ gibi konularda *Rûhu'l-me'ânî*'den yararlanmıştır. Dolayısıyla *Rûhu'l-me'ânî*'nin *el-Esas fi't-Tefsîr*'in en önemli kaynaklarından birisi olduğunu söylenebilir. Söz konusu eserde Âlûsî'nin âyet ve sûreler arası munâsebetle ilgili görüşlerinin etkisinin daha belirgin olduğu görülmektedir.

³⁵⁹ Zehebî'nin değerlendirmeleri için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/150-157.

³⁶⁰ Muhammed b. Fâdıl Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlühü* (Tunus: Dâru'l-kütübi's-şarkıyye, 1966), 145-147.

³⁶¹ Muhammed b. Fâdıl Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1/7.

³⁶² Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/26; 3/143; 6/270; 15/63; 18/31; 21/169.

³⁶³ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424), 1/209, 314; 2/858, 978; 3/1289, 151; 7/3346.

³⁶⁴ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 4/1910; 6/3023; 7/3679; 7/3831.

³⁶⁵ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1/215, 243; 4/2248; 5/252.

³⁶⁶ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 2/783; 3/1328; 8/4177; 9/5337.

³⁶⁷ Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-Tefsîr*, 1/272, 299; 2/853, 4/1955.

Rûhu'l-me'ânî'den etkilenen eserlerden birisi de *Menâr* tefsiridir. Tefsirinin önemli kaynaklarından birisi olarak gören Reşîd Rızâ (ö. 1865-1935), *Rûhu'l-me'ânî*'den kıraat,³⁶⁸ dil³⁶⁹ ve mezhebî görüşler³⁷⁰ noktasında nakillerde bulunmuştur. *Rûhu'l-me'ânî*'den etkilenen bir diğer eser de Seyyid Tantâvî'nin (ö. 2010) *et-Tefsîru'l-vasît*'idir. Tantâvî, tefsirinde dilsel izahlar,³⁷¹ sebep-i nüzûl,³⁷² fikhî meseleler³⁷³ başta olmak üzere birçok konuda *Rûhu'l-me'ânî*'den yararlanmıştır.³⁷⁴ Bundan dolayı *Rûhu'l-me'ânî*'nin *et-Tefsîru'l-vasît*'in en temel ve en çok etkilediği kaynak olduğu söylenebilir. Bu çerçevede *Rûhu'l-me'ânî*'nin etkisinden söz edilebilecek diğer bir eser de Şinkîti'nin (ö. 1974) *Edvâü'l-beyân* isimli tefsiridir. Müfessir, dilsel izahlar³⁷⁵ başta olmak üzere birçok konuda Âlûsî'nin görüş ve nakillerini tefsirinde kullanmıştır.³⁷⁶ Yine Kattân'ın (ö. 1999) *Teyşîru't-tefsîr*'i de *Rûhu'l-me'ânî*'den etkilenen bir başka eserdir.³⁷⁷ Bunlarla birlikte *Rûhu'l-me'ânî*'den etkilenen eserler arasında Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Din Kur'an Dili* adlı tefsirini de saymak mümkündür. Elmalılı dilsel açıklamalar,³⁷⁸ sûrelerin isim ve nüzûl yeri bilgileri³⁷⁹ başta olmak üzere birçok konuda *Rûhu'l-me'ânî*'den yararlanmıştır.³⁸⁰ Bundan dolayı *Hak Din Kur'an Dili*'nin temel kaynaklarından birisinin *Rûhu'l-me'ânî* olduğu söylenebilir. Yine Seyyid Kutub da (ö. 1906-1966) *Fî zilâl* tefsirinde çeşitli konularda *Rûhu'l-me'ânî*'den yararlanmıştır.³⁸¹

Görüldüğü üzere *Rûhu'l-me'ânî*, kendisinden sonra kaleme alınan hemen hemen her tefsir eserinde çeşitli açılardan müracaat edilen bir eser olmuştur. Onun bu şekilde rağbet görmesinde hiç şüphesiz her alandan içerdiği zengin bilgi müktesebatının büyük bir rolünün olduğu söylenebilir. Bundan dolayı da eserin özelliklerinin de vurgulandığı ve övgüyle bahsedildiği birçok ilmî değerlendirmeler yapılmıştır.

1.2.5. Eserle İlgili Değerlendirmeler

Rûhu'l-me'ânî metodu, içerdiği haberleri ve müktesebatı bakımından gerek yazıldığı dönemde gerekse günümüzde hakkında birçok değerlendirmenin yapıldığı bir eser olmuştur.

³⁶⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1990), 1/76; 4/423, 470; 6/191.

³⁶⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 7/447; 8/175, 467; 9/283.

³⁷⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 6/391, 8/55; 9/371; 10/145.

³⁷¹ Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît* (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997), 1/232, 308; 2/80; 3/23, 195; 8/380, 430.

³⁷² Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 1/343; 13/321; 14/187, 256, 320.

³⁷³ Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 3/386; 14/90, 265, 448.

³⁷⁴ Diğer bazı örnekler için bk. Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasît*, 3/178; 8/411, 459; 13/234, 299; 14/11, 66.

³⁷⁵ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an* (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Fikr, 1995), 1/212, 242.

³⁷⁶ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 1/227, 459; 8/576, 580; 9/31, 179.

³⁷⁷ İbrahim el-Kattân, *Teyşîru't-tefsîr* (b.y.: y.y., t.s.), 1/19, 450.

³⁷⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3261; 6/3854, 4227.

³⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3036, 3318; 6/4142.

³⁸⁰ Diğer örnekler için bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3150, 3181, 3213, 3275.

³⁸¹ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'an* (Beyut-Kahire: Dâru's-Şuruk, 1412), 3/1642.

Tâhir b. Âşûr *Rûhu'l-me'ânî*'yi yazıldığı dönemde diğer tefsirlerden farklı kabul etmiş ve İslâmî ilimlerinin yanı sıra aklın ön planda tutulduğu önemli tefsirler arasında saymıştır. Çünkü ona göre diğer eserler öncekilerin tekrarı niteliğindedir.³⁸² Ayrıca Âlûsî'nin yaşadığı dönemde Irak'da oldukça yaygın olan Şîî tefsirler, sünnî geleneği benimsemeyerek âyetlere bâtinî anlamlar yüklemişlerdir.³⁸³ Sünnî bir âlim olan Âlûsî de Şîî tefsirlere tepki olarak *Rûhu'l-me'ânî*'de rivâyet ve dirâyet metodunu birlikte kullanmış ve işârî yorumlarını bu iki yöntemin üzerine bina etmiştir. Böylelikle Şia ve Şîî tefsirlerinin yaygın olduğu bir bölgede sünnî kimlikli her yönüyle güçlü bir tefsir yazmıştır. Tâhir b. Âşûr bu değerlendirmelerine ek olarak *Rûhu'l-me'ânî*'nin yöntemiyle ilgili şunları söylememektedir: “Müellif delillerin yardımıyla murad edilen anlamı ortaya koymak şeklinde bir yöntem takip etmiştir. Bazen açıklamalarında istikâk ve i'râb konularını detaylıca ele almış bazen de dilsel açıklamalarını, hadislerle ve sebeb-i nüzûllere dayandırarak yapmıştır. Bunlara Zemahşerî ve Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) kıyasla hadis rivâyetlerini titiz bir incelemeden sonra yer vermiştir. Rivâyetlerin sıhhatine dikkat ederek asılsız haberleri eserine almamıştır.”³⁸⁴ Yine Kâsım Kîsî de (ö. 1955) *Rûhu'l-me'ânî*'nin içerdiği haberlerle ilgili eşsiz bir eser olduğunu, isrâiliyat ve asılsız haberlerden hâli bir tefsir olduğunu söylemektedir.³⁸⁵

Son dönemin önemli âlimlerinden birisi olan Zürkânî de *Rûhu'l-me'ânî*'nin hem içeriği hem de yöntemiyle ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır: “Bu tefsir, tefsirler arasında selefin rivâyetleri ile halefin makbul olan görüşlerini birleştiren en geniş ve en kapsamlı tefsirdir. Âlûsî, metinden anladıkları ile işârî tefsiri birleştirmiş hatta bu ikisinden çok daha fazlasını yapmıştır.”³⁸⁶

Zehebî, Âlûsî'nin ilmî yetkinliği ve tefsiri ile ilgili şunları söylemektedir: “Âlûsî, kendisinden önceki müfessirlerin söylediklerinin birçoğunu kendi yeteneğiyle akıl süzgecinden geçirdikten sonra eleştirel bir yaklaşımla bir araya getirmiştir. İlminin genişliği nedeni ile her ne kadar tefsirinde bir müfessir olarak asıl konudan ve hedefinden uzaklaştırıyormuş gibi gösteren çeşitli ilim dallarına yer verse de o, her yorumunda ve konuştuğu her şeyde dengelidir. Bu da onun, her yönüyle ilminin genişliğini ve konuştuğu her şeyle ilgili kapsamlı bir bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.”³⁸⁷

Bu bilgilere bakıldığında *Rûhu'l-me'ânî*'nin ilmî değerine yönelik birçok değerlendirmenin yapıldığı görülmektedir. Söz konusu değerlendirmelerde *Rûhu'l-me'ânî*

³⁸² Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/7.

³⁸³ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 133.

³⁸⁴ Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlühü*, s. 137-138.

³⁸⁵ Kâsım Kîsî, *Târîhu't-tefsîr* (Bağdat: y.y., 1966), s. 144.

³⁸⁶ Zürkânî, *Menâhil*, 2/84.

³⁸⁷ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/257.

çeşitli açılardan övülmüş ve bir tefsir eseri olarak diğer tefsirlerden farkı ön plana çıkarılmıştır. Bunlarla birlikte eserin içeriği ve yöntemi bazı eleştirilere de maruz kalmıştır.

1.2.6. Esere Yönelik Bazı Eleştiriler

Ansiklopedik bir özelliğe sahip olan *Rûhu'l-me'ânî*, bazı açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin başında Âlûsî'nin gramer izahları gelmektedir. Müfessirin bazen âyetlerin dilbilimsel tefsirini yaparken sarf ve nahiv konularını bir dilci gibi detaylı ele alıp tartışması ve bu konularda birçok dilsel deliller getirmesi eleştirilmesine sebep olmuştur. Hatta tefsirde bulunan gramatik açıklamaların yoğunluğu onun bir tefsir eseri olduğunu unutturabilecek düzeyde olduğuna dair tenkitler yapılmıştır.³⁸⁸ *Rûhu'l-me'ânî*'ye bu açıdan bakıldığında dilsel izahlar bazen âyetin konusuyla uyumlu bir kompozisyon oluştururken bazen de dilsel izahların âyetin konusunun önüne geçtiği görülmektedir.

Rûhu'l-me'ânî'ye yöneltelen bir başka eleştiri de hadislerle ilgilidir. Bu eleştirinin sebebi ise tefsirini yaptığı âyetle ilgili daha önceki tefsirlerde yaygın olarak zikredilen bazı hadislerle değinmemesi ve buna dair herhangi bir gerekçe göstermemesidir. Ayrıca zayıf ve şâz olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmadan bazı zayıf hadislerle eserinde yer vermesi de eleştirilmiştir.³⁸⁹ Bunlarla birlikte rivâyet ve dirâyet açısından tefsir ettiği âyetle ilgili işârî açıklamalarını bazı yerlerde çok fazla uzatması da eleştiri konusu olmuştur.³⁹⁰

Daha önceleri tartışılmış olup Âlûsî'nin yaşadığı dönemde tartışılmayan halku'l-Kur'ân³⁹¹ meselesi gibi³⁹² konuların uzun uzadıya ele alınması da *Rûhu'l-me'ânî*'nin eleştirilen bir başka yönüdür.³⁹³ Ancak müfessirin bu yaklaşımının sebebi yaşadığı bölge ve zaman dilimindeki problemlere sessiz kalmaması ve bu problemlere bir şekilde cevap verme çabası olabilir. Örneğin müfessir, yaşadığı coğrafyada yoğun olan Şiî nüfusunun bâtinî yorumlarına yönelik eleştiriler getirmiş hatta bazı meselelerle ilgili müstakil eserler kaleme almıştır. Müfessirin onların fikir ve iddialarına karşı bir ön alma çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Âlûsî'nin yaşadığı coğrafya ve atmosfer göz önünde bulundurulduğunda yukarıda geçen gerekçe ve anlatılanlar neticesinde daha önceki tartışmalı konulara tefsirinde detaylı bir şekilde girmesine yapılan eleştirilerin yersiz olduğunu söylemek mümkündür.

³⁸⁸ Abdülhamîd, *Âlûsî Müfessiran*, 179-181; Hâc Hamd Tâcü's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 1/15 (2010), 240.

³⁸⁹ Tâcü's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", 240.

³⁹⁰ Tâcü's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", 240.

³⁹¹ Konuyla ilgili detaylı açıklama kelâm sıfatı/halku'l-Kur'ân başlığı altında yapılacaktır.

³⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/10-17.

³⁹³ Tâcü's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", 240; Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 28.

Rivâyet, dirâyet ve işârî tefsir metotlarının birlikte uygulandığı ve büyük bir hacme sahip olan *Rûhu'l-me'ânî*'nin bazı yönlerinin eleştirilmesi tabii bir durumdur. Çünkü Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*'de tefsir, kelâm, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlar başta olmak üzere geçmişin ilmî birikimini aktarmış ve derinlemesine analiz ederek özgün bir üslupla ifade etmiştir. Bu şekilde ansiklopedik tefsirler için bazı yönlerin eleştirilmesi kaçınılmaz bir durumdur. Ancak eserin geneline oranla eleştirilen yönlerinin daha az ve sınırlı olduğunu söylemek gerekmektedir. Tefsirin genel ilmî değeri ve faydası olumsuzlanan yönlerinden daha fazladır.

Tezin alt yapısını oluşturan Âlûsî'nin hayatı, ilmî şahsiyeti ve *Rûhu'l-me'ânî*'ye ilişkin genel portre resmedildikten sonra şimdi çalışmanın asıl konusu olan Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilere yer verilecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

TEMEL PRENSİPLERİ BAĞLAMINDA MU‘TEZİLE’YE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Çalışmanın bu bölümünde, Mu‘tezile’nin düşünce sisteminin temelini oluşturan ve “usûl-i hamse” diye isimlendirilen prensipler bağlamında Âlûsî tarafından yöneltile eleştirilere yer verilecektir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin temel prensipleri tevhid, adâlet, va’d ve va’id, el-menzile beyne’l-menzileteyn ve el-emr-i bi’l-ma’rûf ve’n-nehyu ‘ani’l-münker olmak üzere beş esastan oluşmaktadır. Bahse konu prensiplerin oluşmasında ve şekillenmesinde hilafet tartışmaları, Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) savaşları ve Emevî yönetiminin uygulamaları gibi siyasi olaylara karşı Mu‘tezile’nin sergilemiş olduğu tutumun önemli bir rol oynadığı söylenebilir.³⁹⁴ Bununla birlikte “usûl-i hamse”nin oluşumunda Mu‘tezile’nin muhalif mezheplere karşı sergilemiş olduğu tavrın da önemli bir yeri vardır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, kendilerine muhalefet edenlerin itiraz noktalarının mutlaka bu beş temel ilkeden birisiyle ilgili olduğunu söylemektedir. Buna göre o, tevhid esasına Mülhide, Mu‘attıla, Dehriyye ve Müşebbihe’nin; adâlet ilkesine Cebriye’nin; va’d ve va’id prensibine Mürcie’nin; el-menzile beyne’l-menzileteyn esasına Hâricîler’in; emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘ani’l-münker prensibine İmâmiyye’nin muhalefet ederek karşı görüşler beyan ettiklerini ifade etmektedir.³⁹⁵ Görüldüğü üzere söz konusu prensiplerin her biri Mu‘tezile’nin siyasi olaylara ve diğer mezheplerin düşüncelerine yapmış olduğu itirazlar sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bahse konu esasların, İslâm düşünce tarihinde inançla ilgili görüşlerin ve buradan hareketle mezhebî ayrışmaların da temelini oluşturduğu söylenebilir.³⁹⁶

Vâsıl b. ‘Atâ (ö. 131/748) ile başlayıp Ebû’l Hüzeyl el-Allaf (ö. 235/849-50 [?]) ile şekillenen bahse konu ilkeler, Kâdî Abdülcebbâr’la birlikte beş esas olarak formüle edilmiştir.³⁹⁷ Bu beş esası açıklamak üzere Mu‘tezile kelamcıları tarafından, “usûl-i hamse”

³⁹⁴ Mu‘tezile’nin temel prensiplerinin oluşmasında siyasi olayların etkisiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Sami Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 169-174; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 94-96; Osman Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, ts.), 43-90; Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset-Mu‘tezile’nin İktidar Tecrübesi* (İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2017), 17-74; Veysi Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017), 2-25; İlyas Çelebi, “Usûl-ü Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/211.

³⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü vehbe, 2006), 123-126.

³⁹⁶ Ünverdi, “Mu‘tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, 2.

³⁹⁷ Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 293.

adıyla çeşitli eserler kaleme alınmıştır.³⁹⁸ Sistematik bir “usûl-i hamse” formülesi ve literatürü zamanla mezhep içerisindeki gerek fırkalaşma ve gerekse fikrî ihtilafların oluşturduğu ayrışmaları azaltarak diğer mezheplere karşı Mu‘tezile’yi “usûl-i hamse” üst kimliği etrafında bir araya getirmiştir.³⁹⁹ Hatta Mu‘tezile’ye göre belirtilen esasların benimsenmesi, Müslümanlık için değil Mu‘tezile mezhebine intisap etmek için önemlidir.⁴⁰⁰ Nitekim bu bağlamda Ebu’l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 300/913) söz konusu beş esası benimsemeyen bir kişinin Mu‘tezilî kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁴⁰¹ Aynı şekilde Kâdî Abdülcebâr da bu esaslardan birisine dahi muhalefet etmenin kişiyi küfre, fıska ve hataya düşürebileceğini dile getirmektedir.⁴⁰² Diğer bir ifadeyle bir kişinin Mu‘tezile mezhebinden sayılabilmesinin ön şartı beş temel esası kabul etmesinden geçmekte olup “usûl-i hamse” Mu‘tezilîleri diğer mezhep mensuplarından ayıran en önemli faktördür.

“Usûl-i hamse”, Mu‘tezile’nin başta Ehl-i sünnet olmak üzere diğer mezheplerle ayırdığı temel hususların başında gelmektedir. Bu yönü itibarıyla Âlûsî’nin Mu‘tezile eleştirisinin merkezinde de “usûl-i hamse” ve buna ilişkin konular yer almaktadır. Tezin ana konularından birisi de olan Âlûsî’nin beş temel esas ve bunlara ilişkin konulara dair eleştirilerinin başında da tevhid ilkesi gelmektedir.

2.1. Tevhid İlkesi

Tevhid, kelime anlamı itibarıyla sözlükte “bir ve tek olan” manasına gelen “vahd” kökünden türemiş olup “bir şeyin bir ve tek olduğunu kabul etmek, bir olduğunu tanımak ve birliğine hükmetmek” anlamına gelmektedir.⁴⁰³ Terim anlamı ise ilâh olarak Allah’ın, birliğini tanımak ve ikrâr etmek, onun eşi ve benzeri olmadığını kabul etmekle birlikte akla gelen ya da

³⁹⁸ Mu‘tezile kelimacıları içerisinde usûl-i hamse ve buna ilişkin konuları detaylı bir şekilde ele alarak usûl-i hamse adıyla eser telif eden birçok âlim vardır. Bunları başında Ebü’l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) gelmektedir. O’nun usûl-i hamse adıyla ilk eser kaleme alan kişi olduğu zikredilmektedir. Bununla birlikte Hişam b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833’ten önce), Cafer b. Harb (ö. 236/850-51 [?]), Ebû Ali b. Hallâd (ö. IV./X. yüzyılın ortaları [?]), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Kıvâmüddin Mânkdîm (ö. 425/1034), Ebû Muhammed İsmâil b. Ali el-Ferzâzî (ö. ?) gibi Mu‘tezilî kelimacılar usûl-i hamse adıyla müstakil eserler kaleme almıştır. Çelebi, “Usûl-ü Hamse”, 40/211.

³⁹⁹ Ebü’l-Hüseyn el-Malâfî, *et-Tenbîh ve’r-red alâ ehli’l-ehvâ ve’l-bida’*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2014), 36.

⁴⁰⁰ Çelebi, “Usûl-ü Hamse”, 42/211.

⁴⁰¹ Ebü’l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân Hayyât, *el-İntişâr*, thk. H. Samuel Nyberg (Beyrut: Mektebetü’d-Dâri’l-Arabiyye, 1993), 126.

⁴⁰² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-hamse*, 125.

⁴⁰³ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987), 1/507; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979), 6/91; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Isfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-ed-Dâru’s-Şâmiyye, 1412), 857-858; Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, thk. Heyet (Beyrut: y.y., 1403/1983), 69.

tasavvur edilebilecek her şeyden tenzih edilmesidir.⁴⁰⁴ Kur’ân’ın ana konularından birisi olan tevhid ilkesi, İslâm düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Allah’ın birliğini ifade eden tevhide inanma ve zikredilen tanımıyla ilgili âlimler arasında bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak söz konusu birliğin nasıl anlaşılması gerektiği noktasında çeşitli yaklaşımlar mevcuttur. Hicrî üçüncü asırdan itibaren i’tizâlî düşüncenin prensipleşmeye başlamasıyla beraber, Mu’tezilî âlimler tevhidi bir ilke olarak kendi fikirlerine has bir şekilde yorumlamışlardır. Mu’tezile’nin bazı mensupları, Müslümanların tamamının tevhide inanmalarına rağmen yaklaşım ve yorumları sebebiyle kendilerinin tevhidin yegâne savunucusu olduklarını söylemiş;⁴⁰⁵ bundan dolayı da kendilerine “Ehlü’t-Tevhid” ismini vermişlerdir.⁴⁰⁶

Allah’ın zâtı itibarıyla bir, eşinin ve benzerinin olmadığı düşüncesini ifade eden tevhid, Mu’tezile’ye göre Allah’ın yaratılmış varlıkların hiçbirine benzetilemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü onlara göre, Allah’ın bir, eşi ve benzerinin olmaması onu diğer varlıklardan ayıran en temel özelliktir.⁴⁰⁷ Mu’tezile’nin akla dayanan bu şekildeki tevhid teorisini benimsemesinde teşbih ve tecsim nitelikli mezheplerin stoa felsefesinden etkilenerek ifade ettikleri söylemler, gulât-ı şîa’nın tanrı tasvirleri ve Hristiyanların teslis inancının içerdiği şirk ve teşbih unsurlarının etkili olduğu söylenebilir.⁴⁰⁸ Bundan dolayı Mu’tezilî âlimler, tevhid teorisini aşırı tenzihci bir doktrin merkezinde yorumlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda Allah’ı yaratılmış varlıkların tamamından tenzih etmeye dayanan tevhid ilkesi, ilâhî sıfatların varlığı ve zâtla ilişkisi, halku’l-Kur’ân ve rü’yetullah gibi konuların da açıklanmasını gerekli kılmıştır. Söz konusu konuların ise naslarda Allah’ı nitelemek üzere zikredilen isim ve sıfatlar⁴⁰⁹ çerçevesinde ileri sürülen sıfatlar meselesi etrafında şekillendiği görülmektedir.

2.1.1. Sıfatlar Konusu

Sıfat kelimesi sözlükte “bir varlığın niteliklerini ve özelliklerini gösteren isim, mevsufun zâtı için gerekli bir emare ve mevsufun zâtının kendisiyle bilindiği şey” anlamına gelmektedir.⁴¹⁰ Terim anlamı ise Allah’ın insanlar tarafından bilinmesini sağlayan “nitelik veya

⁴⁰⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 69; Ebu’l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyîni el-İsferâyîni, *et-Tebşîru fi’d-Dîn ve Temyîzu’l-Fırkati’n-Nâciye ‘ani’l-Fıraki’l-Hâlikîn*, thk. Kemâl Yûsuf el-Havt (Beyrut: y.y., 1403/1983), 155-156.

⁴⁰⁵ Hayyât, *el-İntişâr*, 13-15.

⁴⁰⁶ Abdülbaki Güneş, *Aklî Tefsir Hareketi -Mu’tezile ve Menâr Ekolü-* (Van: Ahenk Yayınları, 2003), 107.

⁴⁰⁷ Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni’t-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 101; Abacı, *Tefsirlerde Mu’tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneği*, 71-72.

⁴⁰⁸ Yasin Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015), 180-181.

⁴⁰⁹ Allah’ın isim ve sıfatlarından bahseden bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/19; Âl-i İmran 3/181; en-Nisâ 4/133; el-A’râf 7/180; es-Sâffât 37/159; ez-Zuhruf 43/82.

⁴¹⁰ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 133; İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 100-102.

Allah'ın zâtına nisbet edilen mâna ve mefhum" şeklinde tanımı yapılmaktadır.⁴¹¹ İlk dönemlerden itibaren âlimler, Allah'ın isimlerinin zikredildiği âyetlerin ve Allah'ın doksan dokuz isminin olduğundan bahseden esmâ-i hüsnâ hadisinin⁴¹² etkisiyle O'nu nitelendirmek için "isim" ve "esmâ" ifadelerini kullanmışlardır. Kaynaklarda zikredildiğine göre sıfat kavramı ise ilk olarak Mu'tezile âlimleri tarafından kullanılmaya başlanmıştır.⁴¹³ Sıfatların nasıl anlaşılacağı ya da Allah'a nispeti gibi konular itikâdî ekoller arasındaki ayrışmanın zeminini oluşturmaktadır.

Tevhid ilkesinin anlaşılması, Allah'ın zâtına isnad edilen sıfatlar açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple tevhid bağlamında hem sıfatlar hem de söz konusu bu sıfatlarla Allah'ın zâtının nitelendirilmesi meselesi gündeme gelmiştir. Sıfatların nasıl anlaşılacağı ve Allah'a nispeti meselesi, kelâm ekolleri arasındaki ayrışmalara sebep olmuştur. Bu ayrışmalardan kaynaklı yöntem ve yorum farklılıkları sebebiyle kelimciler, Allah'ın sıfatlarını farklı açılardan tasnif etmiştir. Bu nedenle İslâm âlimlerinin geneli tarafından kabul edilen bir sıfat taksiminden söz etmek mümkün değildir.⁴¹⁴ Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerine bakıldığında genel olarak sıfatların sübûtî, selbî, haberî ve fiilî olmak üzere dört grupta toplandığı görülmektedir. Sübûtî sıfatlar zâtî ve mânevî sıfatlardan oluşmaktadır. Zâtî sıfatlar; hayy, alîm, semî, basîr, mürîd, kadîr, mütekellim ve mükevvin olmak üzere sekiz tanedir. Bu sıfatların master formunda olanların da (hayat, ilim, sem, basar... gibi) mana sıfatları denilmektedir.⁴¹⁵ Eş'arîler, Mâtürîdîler'den farklı olarak söz konusu tasnifteki sıfatları kabul etmekle birlikte tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak değerlendirmemektedir. Onlara göre tekvin sıfatı, kudret sıfatının varlık ve nesneler dünyasındaki taallukudur.⁴¹⁶ Selbî sıfatlar ise Allah'ı zâtına ve şanına lâyık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlardır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın ne olmadığını anlatan ve bunlardan tenzih eden sıfatlardır. Söz konusu sıfatlarda vücûd, kıdem, bekâ, vahdâniyet, muhâlefetün li'l-havâdis ve kıyâm-ı bi nefsihî şeklinde altı tanedir. Haberî sıfatlar ise varlıklılara ait özellikler olup Allah'a isnad edilmeleri durumunda teşbih ve tescime yol açabilecek kavramlardır. Yed, vech, ityân, ayn, istivâ, nüzûl, ityân, isba', kadem, dıhk gibi yaratılmışlara dair özellikler buna örnek olarak verilebilir. Fiilî

⁴¹¹ Çelebi, "Sıfat", 37/100; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 280.

⁴¹² Buhârî, "Şurû", 19 (No. 2736); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Zikir", 2 (No. 2677); İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, "Dua", 10 (No. 3860).

⁴¹³ Ebû Muhammed 'Alî b. Aḥmed el-Endelüsî İbn Ḥazm, *el-Faṣl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl* (Kahire: y.y., ts.), 2/95.

⁴¹⁴ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 125-130; Hilmi Karağaaç, *Sistemetik Kelam*, ed. Özcan Taşcı (İstanbul: Nobel Akademik Yayınları, 2022), 60-62.

⁴¹⁵ Çelebi, "Sıfat", 37/100-107.

⁴¹⁶ Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet te Farklılaşma Eş'ari Matüridi İhtilafları* (İzmir: Tıbyân Yayınları, 2011), 205-209.

sıfatlar ise Allah'ın âlem ve varlıklara yönelik tasarruf ve ilişki biçimini ifade eden sıfatlarına verilen isimdir. Bu sıfatlara yaratmak-yaratmamak, yapmak-yapmamak, rızık vermek-vermemek gibi hem olumlu hem de olumsuz fiiller örnek olarak verilebilir.⁴¹⁷

İlâhî sıfatlar konusuyla ilgili Mu'tezile mezhebine bakıldığında sıfatlara yönelik aşırı soyutlamacı ve tenzihci bir yaklaşım sergilendiği görülecektir.⁴¹⁸ Mu'tezile'nin bu şekilde bir yaklaşıma sahip olan sıfat teorisini, Vasıl b. Atâ'nın geliştirdiği zikredilmektedir.⁴¹⁹ Mu'tezile mezhebi içerisinde herkesin ittifak ettiği bir sıfat tasnifi bulunmamakla birlikte bütünsel bir tasnifi Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı görülmektedir. Bu tasnife göre sıfatlar, zâtî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılır. Zâtî sıfatlar Allah'ın kâdir, âlim, hayy, semî, basîr, mevcud gibi sıfatlarından oluşmaktadır.⁴²⁰ Söz konusu sıfatları, Allah'ın ilâhî zatından ayrı ezeli ve kadîm anlamlar olarak düşünmek imkânsızdır. Çünkü böyle bir düşünce, Allah'ın zâtı dışında başka kadîmlerin varlığı ve sayı bakımından çokluğu (taaddüd-i kudemâ) düşüncesine yol açacaktır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın zâtına kadîm manaların nispet edilmesi, kadîm ve ezeli olan başka varlıkların bulunduğunu (taaddüd-i kudemâ) gerekli kılmaktadır. Allah'ın zâtıyla birlikte başka ezeli varlıkların mevcudiyeti düşünülemeyeceğine göre böyle bir yaklaşım reddedilmelidir. Sayı bakımından kadîmlerin çokluğu ve varlığı düşüncesinin oluşmaması için Allah'ın zâtıyla kâdir, âlim, hayy olduğunu söylemek gerekir.⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın sıfat tasnifindeki fiilî sıfatlar ise Allah'ın zıddıyla nitelenmesi câiz olan ve zıddına kudretin taalluk ettiği sıfatlardır. Örneğin Allah'ın irâde etmesi (mürîd), çirkin/kötü şeyleri dilememesi (kârih), konuşması (mütekellim) örneklerinde olduğu gibi. Söz konusu sıfatlar, ihtiyaç durumunda fiile döner ve sürekli olarak yenilenirler. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr, fiilî sıfatların hâdis olduğunu ve ezelde Allah'a nispet edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴²²

Mu'tezile'nin yukarıda zikredilen sıfat anlayışının temelini ilk Mu'tezilîler'de bulunan sıfatların nefyi ve tenzihine ilişkin yaklaşım oluşturmaktadır. Burada tenzih yaklaşımının erken dönemde Mu'tezilî âlimler tarafından Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığına ilişkin bir "olumsuzlama/nefyetme" yaklaşımı üzerinden şekillendiğini söylemek gerekir. Çünkü Mu'tezile'nin sıfat teorisini geliştiren Vasıl b. Atâ'nın sıfat anlayışının; Allah'a zâtı dışında

⁴¹⁷ Karağaaç, *Sistemetik Kelam*, 60-62; Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid*, 130-133; Çelebi, "Sıfat", 100-106.

⁴¹⁸ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 181-182.

⁴¹⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl* (b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.), 1/46-50.

⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/212; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, thk. Muhammed Ali Neccar-Abdulhalim Neccar (Müessesetü'l-Mısıryye, 1960), 5/256-258.

⁴²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, 5/257-258; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 195-197.

⁴²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/212; Sadık Tanrıku, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Zat-Sıfat Anlayışı", *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 93 (2022), 240-250.

herhangi bir sıfat isnad etme fikrini reddeden Ca'd b. Dirhem'in (ö. 124/742 [?]) ve onun sıfat anlayışını benimseyen Cehm b. Safvân'ın (ö. 128/745-46) görüşlerine dayandığı bilinmektedir.⁴²³ Kâdî Abdülcebbâr'ın ve sonraki Mu'tezilîlerin sıfat anlayışlarına bakıldığında Vâsıl b. Atâ'nın ortaya koyduğu sıfat düşüncesinin sonraki Mu'tezilîler tarafından benimsendiği ve aynı tutarlılıkla devam ettirildiği görülecektir.⁴²⁴ Bu bağlamda Vâsıl b. Atâ, taaddüd-i kudemâ endişesi sebebiyle sıfatların zâta nispetini reddetmiş; tevhid vurgusunu öne çıkarmıştır. Vâsıl b. Atâ, Allah'a kadîm bir mana ve sıfat nispet edilirse iki ilâhın varlığının kabul edilmiş olacağını belirtmiş; ayrıca bu şekilde bir sıfat isnadını tevhide aykırı, şirke eş değer olarak değerlendirmiştir.⁴²⁵ Onun bahse konu yaklaşımı, sonraki âlimler tarafından devam ettirilmiştir. Örneğin Zemahşerî de Allah'ın zâtından ayrı mana ve sıfatların mevcut olduğunun ifade edilmesini Hristiyanların teslis düşüncesine benzetmiş ve onların da baba ile zâtı, oğul ile ilmi ve ruhu'l-kudüs ile hayatı kastettiklerini dile getirmiştir.⁴²⁶ Bu bilgilerden şu sonucu çıkarmak mümkündür: Mu'tezile'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtından ayrı düşünülemez; Allah'a kadîm mana ve sıfatlar isnad edilemez. Söz konusu ilâhî sıfatların Allah'ın zâtı ile kâim ve kadîm olduklarının iddia edilmesi iki ilahın varlığı anlamına gelir ki; bu da şirktir.

Mu'tezile'nin teşbih ve tecsime düşmemek kaygısıyla aşırı tenzih doktrinine dayanan sıfat anlayışı, ilâhî sıfatları zihni kavramlar ve hükümler düzeyine indirgeyen bir anlayış içermektedir.⁴²⁷ Ayrıca onların söz konusu aşırı tenzih temelli tavırları sebebiyle, "Allah'ın zâtını sıfatlardan hâlî kılmak/zâtını sıfatlarından tecrit" anlamına gelen ta'tîl ile itham edilmelerine ve bundan dolayı da "Muattıla" diye adlandırılmalarına sebep olmuştur.⁴²⁸ Bununla birlikte Mu'tezile'nin aşırı tenzihci yaklaşımı ile Aristo'nun tanrı tasavvuru arasında ciddi benzerliklerin bulunması sebebiyle bazı değerlendirme ve eleştirilerde bulunulmuştur.⁴²⁹ Nitekim Şehristânî, Mu'tezilî kelimcilerin Me'mûn döneminde neşredilen felsefî eserleri okuduklarını ve bu bağlamda Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın ilahî sıfatlarla ilgili görüşlerini Aristo'dan aldığını ifade etmiştir.⁴³⁰ Hatta Eş'arî'ye göre Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, zât-sıfat birlikteliğine yönelik düşüncelerini Aristo'nun eserlerinden almıştır.⁴³¹ Buradan hareketle

⁴²³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/40; Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 193; Çelebi, "Sıfat", 37/100-106.

⁴²⁴ Tanrıkulu, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Zat-Sıfat Anlayışı", 239.

⁴²⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/40; Karağaç, *Sistemetik Kelam*, 59.

⁴²⁶ Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* (Stuttgart: Sabine Schmidtke, 1997), 56.

⁴²⁷ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 183.

⁴²⁸ Mustafa Sinanoğlu, "Muattıla", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/329-330.

⁴²⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 227-236; Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 1/23-44; Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 182.

⁴³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/40.

⁴³¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/177-178.

Mu'tezilî âlimlerin başta tevhid ilkesine dayalı sıfat düşüncesi olmak üzere yaklaşım ve yöntemlerini Yunan düşüncesiyle ilişkilendirmek mümkündür.⁴³²

Mu'tezile'nin sıfatlar meselesine yaklaşımının teorik zeminine dair zikredilen bilgilerden sonra kısaca Âlûsî'nin sıfatlar konusuna yaklaşımı ve buna dair görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Âlûsî'nin sıfatlar meselesinde Eş'arî kelâmını ve kendisinin de sıkça zikrettiği üzere selefin anlayışını benimsediği görülmektedir. Bundan dolayı müfessir sıfatların Allah'ın "zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır" düşüncesini benimsemiştir.⁴³³ Âlûsî, sıfatları açıklarken ve savunurken sünnî kelâm literatüründeki tasnifi esas almış ve Eş'arî'nin sıfatlarla ilgili yaklaşımı üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.⁴³⁴ Bu bağlamda *Rûhu'l-meânî*'ye bakıldığında es-sıfatu'z-zâtiyye,⁴³⁵ es-sıfatu's-selbiyye⁴³⁶ ve es-sıfatu's-sübûtiyye⁴³⁷ gibi Ehl-i sünnet'in sıfat tasnifini görmek mümkündür.⁴³⁸

Müfessirin, sıfatlar meselesine dair selefin anlayışını benimsediğini yansıtan en dikkat çekici yorumlarından biri, Bakara sûresinin 29. âyeti bağlamında yaptığı değerlendirmelerdir. O, "تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ" : "Sonra göğe yönelerek..."⁴³⁹ âyetindeki "اسْتَوَى" kelimesinin "Allah keyfiyet, temsil ve sınır/tanım olmaksızın yaratılmış varlıklara benzemeksizin yükseldi ve yücelti" anlamına geldiğini söylemiştir.⁴⁴⁰ Ayrıca müfessir, âlimlerin birçoğunun Allah'a nisbet edilen "istivâ, el, ayak, dünya semasına inmek, yakın olmak, gülmek, teaccüp etmek" gibi fiillerin müteşabihattan olduğunu ifade etmiştir. Selef mezhebine göre ise bunların akıl ötesinde yani aklı aşan sıfatlar olduğunu belirtmiş; bundan dolayı da aklın nakille çelişmemesi ve teşbih ve tecsime düşmeden bunlara iman etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁴⁴¹ Bazı âlimlerin söz konusu âyeti te'vil ederek ve Allah'ın muradını tespit etmeye çalışarak istivâ lafzına "üzerini kaplamak ve galip gelmek" şeklinde anlamlar verdiğini ifade etmiştir. Müellif, bu durumu Allah'a ait olmayan bazı sıfatların ortaya atılması ve isnad edilmesi olarak değerlendirmektedir. Müfessir buna bir örnek vererek bazılarının sükûtun Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu iddia ettiklerini söylemiştir. Ancak "Keşke bu görüşleri iddia edenler sükût etselerdi!" diyerek nefyedilmesi gereken düşüncelerin muhal olup, zorunlu olmadığını belirtmiştir. Allah'ın ise sadece vâcip sıfatlarla muttasıf olduğunu ifade eden Âlûsî, selef

⁴³² Bk. Galip Türcan, "Mu'tezilî Tenzih İddiasının Akli/Felsefi Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019), 54-74.

⁴³³ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/56, 3/204.

⁴³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/87, 182, 2/85, 3/204, 12/228.

⁴³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/71-87, 10/37, 12/228.

⁴³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/182, 5/115, 12/228.

⁴³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 12/150-151, 15/511.

⁴³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 12/228; Ayrıca bk. Suraju, "An Examination of al Imam al Alusi's Contributions to Selected Theological Issues in His Tafsir", 26-36.

⁴³⁹ el-Bakara 2/29.

⁴⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/217.

⁴⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/87.

âlimlerinin bu konudaki düşüncelerini isabetli ve tutarlı görmektedir.⁴⁴² İmâm-ı Eş‘arî’nin yaklaşımını benimseyen müfessir, onun da Allah’ın sıfatlarının keyfiyetini belirtmeksizin, te’vile başvurmadan ve zikredilenlere kulak asmadan olduğu gibi ifade edilmesi gerektiğini söylediğini nakletmektedir. Bu noktada Eş‘arî’ye tabi olunması gerektiğini kaydetmektedir.⁴⁴³ Müellifin bu açıklamalarından hareketle onun sıfatlar konusunda selef âlimlerinin yolunu takip ettiği ve teşbih ve tecsime düşmemek için sıfatlar meselesinde te’vile müracaat etmediği ifade edilebilir. Çünkü te’vil yoluna gidildiğinde Allah’ın zât-ı ilâhîsine ait ve uygun olmayan sıfatların O’na isnad edilebileceğini vurgulamaktadır. Bundan dolayı söz konusu âyetlerin olduğu gibi anlaşılması ve iman edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu açıklamalarından Âlûsî’nin sıfatlar meselesinde Ehl-i sünnet’in selef akîdesi yaklaşımını benimsediği ortaya çıkmaktadır.

Âlûsî’nin Mu‘tezile’nin sıfatlar konusuyla ilgili yaklaşımına yönelik eleştirilerine gelince mezhebe bazı yönlerden tenkitlerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda müfessir, öncelikle Mu‘tezile’nin sıfat anlayışının temelini oluşturan tenzih doktrinini eleştirmektedir. Burada tenzih ne olduğuna dair bazı görüşleri nakleden müfessir, tenzih Allah’ın eksikliklerinden münezzeh, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde noksanlıklardan uzak olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.⁴⁴⁴ Bu bağlamda İbn Receb el-Hanbelî’nin (ö. 795/1393) her tenzihin aynı olmadığını, Mu‘tezile’nin tenzih anlayışının ise sıfatların birçoğunu ta’tîl etmeyi yani Allah’ın zâtı ilâhîsini sıfatlardan tecrit etmeyi gerekli kıldığını nakletmektedir.⁴⁴⁵ Yine Mu‘tezile’nin rü’yetullâh’ı reddetmesinin tenzih anlayışından kaynaklandığına işaret eden müfessir, Tâceddin es-Sübkî’den (ö. 771/1370) “Gariptir ki, zalimler kendilerinin adil olduğunu söylüyorlar, ama vallahi hiçbir bilgileri yok... Sıfatları nefyederek Allah’ın zâtını ta’tîl/tecrit etmek bilmedikleri yerden geldi onlara” şeklindeki beytine yer vererek tenzih anlayışlarını eleştirmiştir. Bu şekildeki bir sıfat anlayışının Allah’ın zâtını sıfatlardan tecrit etmek anlamına geldiğini zikretmiştir.⁴⁴⁶ Mu‘tezile’nin sıfatlar meselesiyle ilgili en çok eleştiriye maruz kaldığı husus olan tenzih yaklaşımı, müellif tarafından da eleştirilmiştir.

Öte yandan Âlûsî, Mu‘tezile’nin fiilî sıfatlarla ilgili yaklaşımına dair bazı eleştiriler yöneltmiştir. Rahmet sıfatı çerçevesinde bazı değerlendirmelerde bulunan müfessir, Mu‘tezile’nin bahse konu sıfatı mecâz olarak değerlendirmesini doğru bulmamıştır. Bilindiği üzere Mu‘tezile, Allah’ı ezelde rahmet sıfatı ile muttasıf görmeyerek bu sıfatın Allah’a nispet edildiğinde mecâz anlamda olduğunu ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle fiilî sıfatlar, Allah’ın

⁴⁴² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 17/168.

⁴⁴³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/63.

⁴⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/74.

⁴⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 15/494.

⁴⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/51.

zâtıyla kâim olmayan hâdis manalardır.⁴⁴⁷ Müfessir, rahmet gibi fiili sıfatların Allah'a nispet edildiği şekliyle, O'nun şanına uygun bir şekilde hakiki anlamda anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Rahmet sıfatının mecâz olarak değerlendirilmesini İmam Sekûnî'nin (ö. 717/1317) Mu'tezile'ye ait bozuk bir düşünce olarak nitelendirdiğini kaydeden müfessir, Allah hakkında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bildirdiğinden başka bir şeyin söylenemeyeceğini zikretmektedir.⁴⁴⁸

Bunlarla birlikte Âlûsî, Mu'tezile'nin Allah'ı hâdis varlıklara benzemekten tenzih etmek için rahmet gibi fiilî sıfatları mecâzî olarak değerlendirdiklerini zikretmektedir. Çünkü onlara göre rahmet sıfatında olduğu gibi “kalbin şefkat duyması” anlamı hem insan hem de Allah için mümkün olamaz. Bundan dolayı Allah'ı insana benzemekten tenzih etmek için rahmet kelimesi, hakiki anlamından ziyade mecâz olarak değerlendirilmektedir. Âlûsî, rahmet lafzının anlamının Allah hakkında mecâz olmasını gerektirseydi, insan için kullanılan hiçbir sıfatın Allah hakkında kullanılamayacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı müfessir, hayat, ilim, irâde ve kudret gibi sıfatların insan hakkında bilinen anlamda kullanılmasının da Allah hakkında mecâz anlamda kullanımını gerektireceğini zikretmektedir. Bu sebeple Âlûsî, Mu'tezile'nin fiilî sıfatları tenzih sebebiyle mecâza hamletmesine karşı çıkmış ve erken dönem selef âlimlerinin de Allah'ı tenzih ettiklerini fakat onların Allah için müteşâbih sıfatlarla kastedilen anlamı Allah'a havale ettiklerini kaydetmiştir.⁴⁴⁹

Müfessirin sıfatlar bağlamında Mu'tezile'ye eleştiride bulunduğu hususlardan birisi de Mu'tezile'nin haberi sıfatlarla ilgili yaklaşımlarının Kur'ân yorumlarına yansıyan boyutlarına ilişkin olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere bu sıfatların nasıl anlaşılacağı ve te'vil edilip edilemeyeceği tartışılmalı meselelerdendir. Mu'tezile'nin söz konusu sıfatlara ilişkin yaklaşımı bu sıfatların tenzih doktrini çerçevesinde teşbih ve tescime düşmeden yorumlanmasıdır. Bu naslardaki gibi anlaşılırsa Allah ile diğer varlıklar arasında benzerlikler olacağından Mu'tezile bu tür sıfatların bulunduğu âyetlerin yorumlanması gerektiğini düşünmektedir.⁴⁵⁰ Bu çerçevede istivâ ile ilgili âyetler bağlamında önemli tartışmalar gerçekleşmiş ve Âlûsî de “إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” : “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulandır.”⁴⁵¹ âyetinin tefsirinde eleştiriler yöneltmiştir. Müfessir burada Mu'tezile'nin “قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مہراق” : “Bışr, kılıç kullanmadan ve kan dökmeden Irakı

⁴⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/210.

⁴⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/62-63.

⁴⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/63-64.

⁴⁵⁰ Sadık Tanrikulu, “Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Haberî Sıfatlar”, *International Academic Social Resources Journal* 7/2022 (ts.), 1151.

⁴⁵¹ el-A'râf 7/54.

ele geçirdi.” şiirinde bulunan “istivâ” kelimesinin kullanımını delil kabul ederek “arş”ın gerçek anlamında; “istivâ” fiilinin ise “istevlâ/استولى” anlamında olduğunu iddia ettiğini kaydetmiştir. Müellif burada Arapların “istivâ” mastarını “istevlâ” anlamında kullanmadıklarını söyleyerek Mu‘tezile’nin iddiasına karşı çıkmıştır. Çünkü “istevlâ” fiilinin anlamı, sahip olunmayan ve kendi mülkü olmayan bir yeri ele geçirmektir. Gerek yaratılmadan önce gerekse yatıldıktan sonra her şey Allah’ın mülkü olduğundan dolayı bu görüş kabul edilemez demektir.⁴⁵²

Son olarak müfessir, müteşâbihattan olan bu gibi âyetlerin anlamının sadece Allah’ın bileceğini “Allah arşa kuruldu derken” gerçek anlamda kurulmak ya da mekân izafe etmekten ziyade keyfiyetini Allah’ın bildiği bir “istivâ” şeklinde anlaşılması gerektiğini kaydetmektedir. Mu‘tezile’nin “istivâ” kelimesini “istevlâ” şeklinde te’vil etmesini doğru kabul etmeyen müfessir, selefın böyle bir te’vil yapıyorsa bile “Allah’ın şanına yakışan bir istevlâ” şeklinde yorumlanması gerektiğini zikretmektedir. Ancak sonuç olarak böyle bir te’vile gerek olmadığını istivâ’yı Allah’ın şanına yakışır bir istivâ diye anlamının en doğru yol olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵³

2.1.1.1. İrâde/Meşîet

“İrâde” kelimesi sözlükte “istek, arzu, dilemek, bir şey hakkında tereddüt etmek ” anlamında “rvd” kökünden if’âl babında mastardır.⁴⁵⁴ “Meşîet” de “dilemek, arzulamak ve istek” anlamında açıklanmaktadır.⁴⁵⁵ “İrâde” ve “meşîet” kelimeleri lafzî olarak aynı anlamlara gelip birbirinin yerine kullanılabilir. Nitekim Cevherî (ö. 393/1002) söz konusu iki kelimenin eş anlamlı olduğunu kaydederken,⁴⁵⁶ İbn Manzûr da (ö. 711/1311) “irâde meşîettir”⁴⁵⁷ ve “meşîet irâdedir”⁴⁵⁸ diyerek her iki kavramı müteradif olarak tanımlamıştır. “Meşîet” kelimesi de “Allah’ın irâdesinin mutlak hür, sınırsız ve karşı konulmaz” olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî kelamcılara göre bahse konu iki kavramın birbiriyle aynı anlama geldiğini zikretmektedir.⁴⁶⁰ Nitekim Âlûsî de kelamcılara göre “irâde” ile

⁴⁵² Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/375.

⁴⁵³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/375.

⁴⁵⁴ Ebû’l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî ‘î İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 1/103; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luġa*, 2/457-458; Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ķâmûs*, thk. Heyet (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 8/122.

⁴⁵⁵ Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Ķâmûs*, 1/292.

⁴⁵⁶ Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luġa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Aḥmed ‘Abdulġafûr ‘Atṭâr (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), 1/58.

⁴⁵⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/187.

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/103.

⁴⁵⁹ Topaloġlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 159.

⁴⁶⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 471.

“meşîet”in aynı anlamda olduğunu ve örfte “irâde” ile “meşîet”in aynı manada kullanıldığını belirtmektedir.⁴⁶¹

Kur’ân’da Allah’ın irâde ve meşîetinden bahseden birçok âyet bulunmaktadır. Söz konusu âyetlerde Allah, dilediğini yapan,⁴⁶² dilediğine istediği şekilde hükmeden⁴⁶³ ve Allah’ın dilemesi olmaksızın insanların hiçbir şeyi dileyemeyecekleri şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁶⁴ Allah’ın Kur’ân’da irâde ve meşîet sıfatıyla nitelendirilimesi, İslâm âlimleri arasında bu sığata yönelik çeşitli görüşlerin beyan edilmesine sebep olmuştur. Bu minvalde “irâde” ve “meşîet” sıfatının anlamı, Allah ile ilişkisi, kadîm veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁶⁵ Ehl-i sünnet âlimleri “irâde” sıfatının Allah’ın zâtıyla kâim ezeli bir “irâde” sıfatı olduğunu söylemiştir. Zira onlara göre özgür irâdesi bulunmayan ilâh değildir. Kur’ân’da irâde, O’nun ilminden, yaratmasından ayrı olarak zâtına nispet edilmiştir. Bundan dolayı Allah’ın zâtı ile kâim, ezeli ve kadîm sıfatları vardır. Onlara göre Allah, ilim ile âlimdir, irâde ile mürîddir.⁴⁶⁶ Âlûsî de “وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” : “Küfre saplananlar ise, “Allah örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”⁴⁶⁷ âyetinin tefsirinde Ehl-i sünnetin söz konusu yaklaşımını “hak mezhebine göre” şeklinde nakletmektedir. Bu bağlamda müfessir irâde sıfatını Allah’ın zâtî, kadîm, vücûdî ilim sıfatına zait bir sıfatı olarak ifade etmektedir.⁴⁶⁸

İrâdeyi fiili bir sıfat olarak kabul eden Mu‘tezile âlimleri, bu sıfatın mahiyetinin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu konuda Nazzâm (ö. 231/845), irâdeyi Allah’ın fiili, emri veya hükmü olarak açıklamaktadır. Câhız’a göre Allah’ın mürîd olması, hiçbir fiilinde sehvin ve cehlin bulunmaması demektir. Âlûsî, Câhız’ın bu yaklaşımını Allah’ın ezelden ebede bütün varlıkları, nizamı ve varlığın Allah’ın ezeli ilmiyle uyumlu olması için mevcudâtın O’ndan nasıl sudur ettiğini bilmesi şeklinde ifade etmektedir.⁴⁶⁹ Ebu Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) Allah’ın gerçek anlamda mürîd olduğunu ifade etmiştir. Cübbâîlere göre Allah, irâde fiilini sonradan gerçekleştirmiş ve hâdis bir irâdeyle mürîd olmuştur. Söz konusu irâde sıfatı bir mahalde olmaksızın hâdistir.

⁴⁶¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/178.

⁴⁶² el-Bakara 2/253; el-Burûc 85/16.

⁴⁶³ el-Mâide 5/1.

⁴⁶⁴ el-İnsân 76/30; et-Tekvîr 81/29.

⁴⁶⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

⁴⁶⁶ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. İsmâ‘îl el-Eş‘arî, *el-İbâne ‘an Uşûli’l-Diyâne*, thk. Fevkiye Huseyn Maḥmûd (Kahire: y.y., 1397), 50; Hamdi Gündoğar, “Kur’ân’da Allah’ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2010), 118.

⁴⁶⁷ el-Bakara 2/26.

⁴⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/211.

⁴⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/211.

Bundan dolayı Allaha'ın zâtıyla veya kadîm bir irâde sıfatıyla mürîd olduğu söylenemez.⁴⁷⁰ Âlûsî'nin kaydettiğine göre Cübbâîler irâde sıfatını ilim sıfatına zait olarak değerlendirmektedir.⁴⁷¹ Mu'tezile mezhebi içerisindeki bahse konu çeşitli görüşler daha sonra Allah'ın zâtıyla kâim ezeli bir irâdeyle değil de hâdis bir irâdeyle mürîd olduğu şeklinde Mu'tezile'nin genel görüşü haline gelmiştir.⁴⁷²

Bu bilgilerden sonra *Rûhu'l-me'ânî*'ye bakıldığında Âlûsî'nin "irâde/meşîet" bağlamında Mu'tezile'ye eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Müfessir, "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي" : "الأرض كلُّهم جميعاً أفأنت تُكره النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (Resûlüm!) Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorlayacak mısın?"⁴⁷³ âyetinin tefsirinde Mu'tezilî yaklaşımı tenkit etmektedir. Âlûsî, öncelikle Mu'tezile'nin meşîet ayırımına dair açıklamalarına yer vermiş ve eleştiriler getirmiştir. Buna göre Mu'tezile'nin meşîeti (Allah'ın dilemesi/irâdesi) meşîet-i tefvîziyye ve meşîet-i kasriyye olmak üzere iki kısma ayırdıklarını kaydetmektedir. Onlara göre meşîet-i tefvîziyye olan Allah'ın dilemesi, gerçekleşmeyebilir. Çünkü Allah bir meşîette bulunur ama tercihi yani tefvîz'i insana bırakır. Fakat meşîet-i kasriyye olan meşîet, kesinlikle gerçekleşmesi gereken bir dilemedir. Müfessir, Mu'tezile'nin zikri geçen âyeti ikinci meşîet türüne göre yani meşîet-i kasriyye'ye göre te'vil ettiğini söylemiştir. Bundan dolayı da "Eğer rabbin meşîet-i ilcâ ve kasriyye (zorlama/mecbur bırakma yoluyla) şeklinde dileyseydi herkes iman edecekti." dediklerini nakletmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcabbâr da Allah'ın insanları imana zorlamayı ve buna sevketmesinin mümkün olduğunu ancak onlara zaman tanıyarak iman edip etmemeyi kendi isteklerine bıraktığını kaydetmiştir.⁴⁷⁴ Fakat Mu'tezile'ye göre Allah böyle bir meşîette bulunmamış sadece insanların iman etmelerini emretmiştir. İman edip etmemeleri hususunda tercih yapma irâdelerini yaratmış ve dileyen iman etsin, dileyen de inkâr etsin diyerek tercihi insanlara bırakmıştır.⁴⁷⁵

Âlûsî, Mu'tezile'nin meşîete yönelik söz konusu fikrî zemini zikrettikten sonra "İşte Mu'tezile'nin takip ettiği yol budur." diyerek, meşîet konusunda onları eleştirmiştir. Öncelikle müfessir, meşîetin iki kısma ayrıldığı görüşünün yanlışlığını dile getirerek birçok âyetin onların görüşlerinin geçersizliği konusunda açık delil olduğunu söylemiştir.⁴⁷⁶ Âlûsî, âyette insanların irâdelerini yok sayan bir anlamın olmadığını ifade etmek üzere ilgili âyetin siyâk ve sibâkına

⁴⁷⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 431; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/78.

⁴⁷¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/211.

⁴⁷² Gündoğar, "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü", 117.

⁴⁷³ Yûnus 10/99.

⁴⁷⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-ḥamse*, 2/282.

⁴⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/181.

⁴⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/181.

dikkat çekmektedir. Bundan dolayı müfessir, anlam bütünlüğünü de gözeterek öncesindeki “لَنْ” *Gerçekten haklarında Rabbinin sözü sabit olanlar, kendilerine (istedikleri) bütün mucizeler gelmiş olsa bile, elem verici azabı görünceye kadar inanmayacaklardır.*⁴⁷⁷ 96 ve 97. âyetlere bakıldığında insanları bağlayan, irâdelerini tamamen ellerinden alan bir durumun olmadığını ifade etmektedir. Âyeti küfrün kaynağının bir açıklaması mahiyetinde değerlendirerek onların dalâlete battıkları için hiçbir şekilde imandan faydalanamayacağı ve azabı görmeden iman etmeyeceklerini zikretmektedir.⁴⁷⁸

Bunlarla birlikte müfessir, söz konusu âyetin, “Allah, bütün mahlûkatın iman etmesini istedi fakat bir kısmı iman etti.” görüşünü savunan Mu‘tezile’nin aleyhine bir delil olduğunu ifade etmektedir. Zira cumhurun, yaradılışın ve varlığın hikmetine muhalif olacağından, Allah’ın bütün mahlûkatın iman etmesini istemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle hikmet gereği Allah böyle bir şeyi meşîet konusu yapmayacağını dile getirerek Mu‘tezile’nin görüşünün hikmete aykırı olduğunu kastetmiştir. Ayrıca inkâr sebebiyle meşîet-i ilcâ ve kasriyye düşüncesine itibar etmenin hiçbir faydasının olmadığını söylemiştir.⁴⁷⁹

Öte yandan Âlûsî, meşîet bağlamında Mu‘tezile’ye ilim sıfatı üzerinden eleştiriler yöneltmiştir. Allah’ın ilim sıfatına vurgu yapan müfessir, Ehl-i sünnet’e göre insanın bütün fiillerinin ve yapacaklarının Allah katında malum olduğunu zikretmektedir. Müfessire göre meşîet Allah’ın ilmine bağlıdır.⁴⁸⁰ Müellif burada Mu‘tezile’nin iddiası olan Allah’ın hâdis bir irâdeyle mürid olduğunun aksine Allah’ın ezeli ilmine vurgu yapmıştır. Allah’ın ezeli ilminde yazılı olan ve hükme bağlanan şeyler birbiriyle uyumludur. Allah’ın ezeli ilminde bildiği ve kayda geçirdiği şeylerin bu bilgiye ters düşmesi ve aykırı olması düşünülemez. Çünkü Allah, bunu ezelde bildiği için 99. âyette cümleye “*Eğer Rabbin isteseydi...*” diye başlamıştır. Başka bir deyişle Mu‘tezile’nin aksine Allah onların iman etmeyeceklerini bildiği için iman etmelerine yönelik bir meşîette bulunmamıştır. Bundan dolayı Mu‘tezile’nin iddiasını Allah’ın ilim sıfatına aykırı bir durum olarak değerlendiren müfessir, bu görüşün ezeli ilimde bilinen ile çelişen bir yapı arz ettiğini belirtmektedir.⁴⁸¹

Âlûsî’nin Mu‘tezile’ye eleştiri de bulunduğu âyetlerden birisi de Allah’ın dilemesinden bahseden “وَمَا تَسْأَلُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا” : “Sizler ancak Rabbinizin dilemesi (izin vermesi) sayesinde (bir şeyi) dileyebilirsiniz. Şüphesiz Allah her şeyi bilendir, hikmet

⁴⁷⁷ Yûnus 10/96-97.

⁴⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 6/181.

⁴⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 6/181.

⁴⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/141.

⁴⁸¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 6/181.

*sahibidir.*⁴⁸² âyetidir. Müfessir, Zemahşerî'nin âyetle meşîet-i kasriyye olduğunu söyleyerek Mu'tezile'nin genel yaklaşımını ortaya koymaya çalıştığını belirtmektedir. Müellifin kaydettiğine göre Zemahşerî, âyeti “وَمَا تَشَاؤُنَ الطَّاعَةِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعَالَى قَسْرُكُمْ عَلَيْهَا” : “Allah, sizin itaat etmenizi istemedikçe/zorlamadıkça siz isteyemezsiniz” şeklinde anlamaktadır. Diğer bir ifadeye göre Zemahşerî, âyetten ‘Allah sizi itaate zorlamazsa siz itaati dileyemezsiniz’ anlamını çıkarmaktadır. Âlûsî, müfessirin bu te’vilini ağır bir şekilde eleştirir ve bunun âyeti tahrif etmek olduğunu zikretmektedir. İbnül-Müneyyir’in bu durumda (ö. 683/1284) ‘insanın meşîeti ancak yok olduğunda var olur’ gibi yanlış ve i’tizâlî bir anlamın ortaya çıkacağını belirttiğini nakleder. Yani insanı istemeye zorlamak, onun irâdesini yok saymak olduğundan Allah kulu irâde etmeye zorladığı için istemiş olur. Dolayısıyla insanın meşîeti, ‘ancak yok olduğunda var olabilir’ şeklinde yanlış ve Mu'tezilî bir sonuç ortaya çıkmış olur.⁴⁸³

Âlûsî ilahî meşîetin ve söz konusu âyetin doğru anlaşılmasına yönelik de şunları dile getirmektedir. Müellif, bahse konu âyetin bir önceki “إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا” : “Şüphesiz ki bu bir öğüttür. Artık dileyen Rabbine bir yol tutar.”⁴⁸⁴ âyetle bağlantısına vurgu yapmaktadır. Müfessire göre âyetle zikredilen yolu tutabilmek için kulun irâdesi tek başına yeterli olmayıp, Allah’ın meşîeti de gereklidir. Âyetteki “وَمَا تَشَاؤُنَ” ifadesinin mutlak’ın takyîdi olduğunu zikrederek âyetin anlamının “وَمَا تَشَاؤُنَ أَيُّ شَيْئًا أَوْ اتَّخَذَ السَّبِيلَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ” : “Siz Allah’a giden bir şeyi ya da yolu, O’nun meşîeti olmadan tek başınıza dileyemezsiniz.” şeklinde olduğunu zikretmektedir.⁴⁸⁵ Daha sonra müfessir, reddettiği Mu'tezile'nin görüşlerinin; Allah’a karşı, kulun fiillerinde tam bağımsızlığını ilan etme kibri anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁸⁶

Sıfatlar konusunda selef âlimlerinin yolunu takip eden Âlûsî, bu bağlamda kelâm sıfatını halku'l-Kur’ân çerçevesinde detaylı bir şekilde ele almış ve Mu'tezile’ye eleştiriler yöneltilmiştir. Onun sıfatlara yaklaşımı ve zât-sıfat ilişkisine yönelik eleştirilerini kelâm sıfatıyla ilgili açıklamalarında daha net görmek mümkündür.

2.1.1.2. Kelâm Sıfatı/Halku'l-Kur’ân

Mu'tezile'nin düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan kelâm sıfatı, gerek Allah’a atfedilen bir sıfat olarak gerekse Kur’ân’ın mahiyetine dair görüşler açısından oldukça önemlidir. Mu'tezile'nin tevhid ilkesine yönelik sergilemiş olduğu aşırı tenzihci yaklaşımı, tarih boyunca kelâmulullahla ilgili birçok tartışmanın yaşanmasına sebep olmuştur.

⁴⁸² el-İnsan 76/30.

⁴⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/184.

⁴⁸⁴ el-İnsan 76/29.

⁴⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/184.

⁴⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/185.

Kelâm kelime anlamı olarak sözlükte, “maddî ve mânevî şekillerde etkilemek ve yaralamak” gibi anlamlara gelen “kelm” kökünden türemiş bir isimdir. İsim olarak “konuşmak, söylemek ve zihindeki manayı dille ifade etmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸⁷ Bu haliyle söz konusu kelimenin etimolojik olarak daha çok sesle ilgili olup konuşma kabiliyetine sahip olma ve bu melekedен yoksun olmama durumu şeklinde bir anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir.⁴⁸⁸ Terim anlamı itibariyle de kelâm’ın, “Allah’ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu anlatan sıfatı” şeklinde ifade edilmektedir.⁴⁸⁹ Kelâm söz konusu anlamı itibariyle Allah’a atfedilen bir sıfat olması açısından bazı tartışmalara konu olmuştur.

Kelâm’ın Allah’ın konuşmasını bildiren bir sıfat olarak değerlendirilmesi sebebiyle peygamberlere gönderilen vahiyler ve Kur’ân’a kelâmul-lâh denilmiştir. Buradan hareketle de kadîm olan Allah, kelâm sıfatıyla nitelendirilerek mütekellim olduğu söylenmiştir. Allah’ın ezeli kelâm sıfatına sahip olup olmadığı meselesi ve buna dayalı olarak Kur’ân’ın mahiyetine dair bazı değerlendirmeler erken dönemlerden itibaren önemli tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.⁴⁹⁰ Başta Mu‘tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri olmak üzere kelâm’ın mahiyeti ve keyfiyetiyle ilgili ve buradan hareketle Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığına dair birçok görüş ileri sürülmüştür.

Hicrî ikinci asrın başlarından itibaren tartışılmaya başlanan ve üçüncü asrın sonuna kadar devam eden⁴⁹¹ kelâmul-lâh meselesini, Mu‘tezile sıfatlar çerçevesinde ele almaktadır. Buna göre kelâmul-lâh harf ve seslerden oluşan muhdes bir yapıya sahiptir. Bu sebeple de harf, ses ve kelimelerin bir araya gelmesiyle oluşan Kur’ân, ezelde var olmayıp kadîm değildir.⁴⁹² Kaynaklarda Allah’ın kelâm sıfatının kadîm olmadığı iddiasını ilk olarak Ca’d b. Dirhem’in ortaya attığı belirtilmektedir.⁴⁹³ Daha sonra öğrencisi Cehm b. Safvan söz konusu sıfatı tenzih etmeye devam etmiş ve bu düşüncüyü yaygınlaştırmıştır.⁴⁹⁴ Hatta Cehm b. Safvan o kadar ileri

⁴⁸⁷ Ebû ‘Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 5/378; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, 2/981; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/522-524.

⁴⁸⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/194-196.

⁴⁸⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, 722-725; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018), 152; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁴⁹⁰ Yavuz, “Kelâm”, 194-196.

⁴⁹¹ Ebû Sa‘îd ‘Osmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *er-Red ‘ale'l-Cehmiyye*, thk. Ebû ‘Âşım eş-Şevvâmî (Kahire: y.y., 2010), 259; Mesut Okumuş, *Kur’an’ın Çok Boyutlu Okunuşu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 81-82.

⁴⁹² Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka‘bî, *Kitâbü'l-makâlât ve me‘ahû ‘uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 267-269.

⁴⁹³ Ebû Sa‘îd ‘Osmân b. Sa‘îd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Naqdu'l-İmâm Ebî Sa‘îd ‘Osmân b. Sa‘îd ‘ale'l-Merîsî el-Cehmî*, thk. Ebû ‘Âşım eş-Şevvâmî (Kahire: y.y., 2012/1433), 452; Said Murad, *Medresetü'l-Basra el-İ‘tizâliyye* (Kahire, 1992), 275.

⁴⁹⁴ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 95-97. Bazı kaynaklarda konunun Cehm b. Safvân ile Ebû Hanîfe’nin arasında tartışılmaya başlandığı ya da Ebû Hanîfe ile öğrencileri döneminde ortaya çıktığı nakledilmiştir. Abdurrahmân b. Müslim İbn Kuteybe, *‘Uyûnü'l-aḥbâr* (Kahire, 1343), 2/149; Kādî Abdülcebbar,

gitmiştir ki kaynaklarda sıfatları inkâr eden ilk kişi olarak zikredilmektedir.⁴⁹⁵ Kadîm olmayan bir kelâm sıfatı düşüncesi zamanla yaygınlaşmış ve sonuç olarak kadîm olmayan muhdes bir Kur’ân anlayışına dönüşmüştür.⁴⁹⁶ Buna göre Allah, kelâm sıfatıyla nitelendirilmekten ziyade zâtından ayrı olan Kur’ân ile insanlara emir, nehiy ve haber gibi hükümleri bildirmekle nitelendirilmiştir. Başka bir deyişle Mu‘tezile’nin genel kabulüne göre Allah, insanlarla Kur’ân aracılığıyla konuşan mütekellimdir.⁴⁹⁷

Mu‘tezile’ye göre kelâmullah, harf ve seslerden meydana gelen muhdes bir yapıdadır. Bahse konu sıfatı fiilî sıfatlar çerçevesinde değerlendiren Mu‘tezile, Allah’a bu yapıdaki kadîm bir kelâm sıfatının isnad edilemeyeceğini belirtmektedir. Başka bir deyişle, bir dil dizgesi içerisinde meydana gelen kelâm’ın insanların konuştuğu kelâmdan farklı bir şekilde düşünülerek kadîm olması mümkün değildir.⁴⁹⁸ Çünkü kelâm işitilen seslerden ibaret olup Allah onu cisimlerde işitilecek şekilde yaratmıştır. Bu haliyle de kelâm Allah’ın ihsanıdır; diğer nimetlerinin kadîm olmadığı gibi kelâm da bir fiil olup kadîm değildir. Bu da âlemdeki varlıkların yaratılmasıyla kelâmullâh’ın yaratılması arasında bir farkın olmadığı anlamına gelmektedir.⁴⁹⁹ Ses ve harflerden oluşan başka bir kelâm da olmadığına göre Allah bu vasıftaki bir sıfat ile nitelendirilemez. Ayrıca Mu‘tezile, Allah’ın ezelde mütekellim olmasını onun için nâkışlık olarak değerlendirmektedir. Çünkü daha yaratılmamış varlıklara emir, nehiy, hatırlatmak ve haber vermek amacıyla onlarla konuşmak hikmete uygun bir durum değildir.⁵⁰⁰ Dolayısıyla da Allah’ın zâtıyla kâim olmayan ve ses, harf ve kelimelerden meydana gelen Kur’ân da ezeli olmayıp mahlûktur.⁵⁰¹

Mu‘tezile’ye göre Allah’ın mütekellim olması kelâmı, levh-i mahfuzda, Cebrail’de ve peygamberlerin lisanlarında ihdâs etmesidir. Yani onlara göre Allah’ın ezeli bir kelâm sıfatıyla nitelendirilmemesi, diğer bir ifadeyle O’nun ezelde mütekellim olmaması dilsiz veya suskun olduğu anlamına gelmez. Çünkü konuşamama hali olan suskunluk veya dilsizlik konuşmayı sağlayan dil ve ağız gibi organlara sahip insanlar için mümkündür. Allah ise bu tür durumların tamamından münezzehtir. Yani O’nun ezelde mütekellim olmadığı düşüncesi suskun olduğu

Tabakâtü’l-Mu‘tezile, ed. Fuâd Seyyid (Tunus, 1389), 156-157; Cağfer Karadaş, “Mu‘tezile Kelâm Okulunun Oluşumu ve Gelişimi”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 17.

⁴⁹⁵ Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ebî’l-Kerem Muhammed el-Cezerî İbnu’l-Esîr, *el-Kâmil fî’t-Târîh*, thk. ‘Umar ‘Abdusselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1417/1997), 7/75; Ebû’l-‘Abbâs Taqıyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilhâlim b. Mecdiddîn ‘Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-Sunneti’n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmî’s-Şî‘a el-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (b.y.: y.y., 1406/1986), 1/309.

⁴⁹⁶ Ali Mustafa Furabî, *Târihu’l-Firaki’l-İslamiyye* (Mısır, 1378), 25.

⁴⁹⁷ Abacı, *Tefsirlerde Mu‘tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneği*, 99-100.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhamse*, 357; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, ts., 339.

⁴⁹⁹ Ebû ‘Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-İşâre fî usûli’l-keâm - Felsefi Kelâmın Temel Meseleleri*, çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 198.

⁵⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli’d-dîn*, 224.

⁵⁰¹ Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 188; Abacı, *Tefsirlerde Mu‘tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneği*, 99-100.

fikrini gerektirmemektedir. Aksi halde sakın olmadığı halde müteharrik olması gerekirdi. Yani Allah'ın mütekellim oluşu kendisi için bir kelâmı yaratıp onunla mütekellim olmasıdır. Söz konusu bu kelâmı da Cebrail ve Levh-i Mahfûz gibi mahallerde yaratması ile mütekellim olmaktadır.⁵⁰²

Mu'tezile ekolü Kur'an'ın ses ve harflerden oluştuğunu iddia ederek aklın Kur'an'ın kadîm olmadığını, muhdes ve mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Çünkü onlara göre kelâmı esas olan ses ve harfler olup zihinde tasarlanan mana kelâm olarak tavsif edilemez. Ayrıca âyetlerdeki harflerin sıralanışı, miktarlarının, başının ve sonunun olması Kur'an'ın kadîm olmasını imkânsız kılmaktadır. Çünkü başı ve sonu olan şey mahlûktur.⁵⁰³

Mu'tezile, yukarıda zikredilen aklî delillerle Kur'an'ın mahlûk olduğunu temellendirmenin yanı sıra bunu naklî delillerle de ispatlamaya çalışmıştır. Örneğin Mu'tezile "مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ" : "Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar (muhdes) zikir gelse..."⁵⁰⁴ âyetindeki "zikir" kelimesini Kur'an şeklinde açıklamışlardır. Yine "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ" : "Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."⁵⁰⁵ âyeti de Kur'an'ın muhdes olduğuna işaret etmektedir. Mu'tezile'ye göre söz konusu âyetlerde Kur'an, indirilmiş (münezzel) şeklinde nitelendirilmiştir. Bu da muhdes ve mahlûk olmayı gerektirmektedir. Öte yandan onlara göre, eğer Kur'an kadîm olsaydı bahse konu âyette belirtilen korunmaya da ihtiyaç duymazdı şeklinde fikir beyan etmişlerdir. Çünkü korunma ihtiyacı hâdis varlıkların özelliklerindendir.⁵⁰⁶ Bundan dolayı da Kur'an'ı hâdis/mahlûk olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁰⁷

Mu'tezile'nin bahse konu düşüncelerine karşılık Ehl-i sünnet âlimleri kelâmullâh'ı farklı şekilde değerlendirerek Kur'an'ın mahlûk olmadığını iddia etmişlerdir. Buna göre kelâmullah'ın nefsî ve lafzî olmak üzere iki boyutu vardır.⁵⁰⁸ Kelâm-ı nefsî, kelâmullah'ın mana boyutunu ifade etmekte olup ezeli ve nefiste kâimdir. Kelâm-ı nefsî, daha meydana gelmemiş, gerçekleşmemiş olayların gelecekte vuku bulacağı şeklinde Allah'ın zâtında mevcuttur. Ezeli olan kelâm-ı nefsî'nin harflere ve seslere bürünerek kelâmı oluşturmaları kelâm-ı lafzî diye

⁵⁰² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 340; Zühdi Cârullâh, *el-Mu'tezile* (Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974), 77-78.

⁵⁰³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, 7/86; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 223; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 530-531; Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Cāḥiz, *el-Ḥayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/209.

⁵⁰⁴ el-Enbiyâ 21/2.

⁵⁰⁵ el-Hicr 15/9.

⁵⁰⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 530-532; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Ḥaḳâiki Ğavâmiḳi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 1/180.

⁵⁰⁷ Mu'tezilen Kur'an mahlûk olduğuna dair delil olarak ileri sürdükleri diğer âyetler için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 530-532.

⁵⁰⁸ Söz konusu ayırımı ilk olarak yapanın İbn Küllâb olarak bilinmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/421-422.

ifade edilir. Kelâm-ı lafzî mahlûk olup yaratılmışlara bununla hitap edilir. Allah'ın yaratılmışlarla konuşması nefiste kâim olan mananın ancak ses ve harfleri yaratması yani mananın lafızlar aracılığıyla ibarelere dökülmesiyle mümkündür.⁵⁰⁹ Ehl-i sünnet içerisinde kelâmı mana ve lafız bakımından kelâmı- lafzî ve kelâm-ı nefsî şeklindeki ayrımını ilk förmüle edenin İmâm-ı Mâtürîdî (ö. 333/944) olduğu zikredilmektedir.⁵¹⁰ Sonuç olarak Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimlerine göre kelâmullâh'ın, nefsî ve lafzî olmak üzere iki yönü vardır. Kelâmın nefsî yönü ezeli bir sıfat olarak, lafzî yönü ise Mu'tezile gibi mahlûk ve muhdes olarak değerlendirilmiştir.⁵¹¹

Âlûsî'nin Mu'tezile eleştirileri bağlamında tefsirinde yer verdiği ve detaylı eleştiriler yönelttiği konulardan birisi de kelâm sıfatı bağlamında halku'l-Kur'ân meselesidir. O, söz konusu meselenin dinî ve kelimî konuların en önemlilerinden birisi olarak zikretmektedir. Bundan dolayı da halku'l-Kur'ân meselesi sebebiyle birçok kişinin ayaklarının kaydığını ve nice insanların da haktan saparak dalâlete düştüğünü belirtmektedir. Müfessir, akıl sahiplerinin hatırlaması için eserinde konuyu farklı bir tarzda ele alacağını zikretmektedir. Halku'l-Kur'ân konusunu önemli gören müfessir, daha önceki eserlerde konunun detaylı incelendiğini kendisinin de insanlarda bir farkındalık oluşturmak için ele alacağını belirtmektedir.⁵¹²

Âlûsî'nin kelâm sıfatı bağlamında halku'l-Kur'ân ile ilgili eleştirilerine geçmeden önce müfessirin geçmişte tartışılmış bir konuya değinmesi ve detaylı bir şekilde ele alması merak edilen bir husustur. Hatta *Rûhu 'l-me'ânî*, bu yönü itibariyle de bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Yani halku'l-Kur'ân geçmişte tartışma konusu olup Âlûsî'nin yaşadığı dönemde tartışılmayan bir meseledir. Bu sebeple kendi döneminde tartışılmayan bir konunun *Rûhu 'l-me'ânî*'de yer alması eleştirilmiştir.⁵¹³ Âlûsî'nin kelâm sıfatı bağlamında halku'l-Kur'ân meselesini ele alarak Mu'tezile'ye bazı eleştiri yöneltmesinin sebeplerine değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle müfessir, halku'l-Kur'ân konusunu oldukça önemli bir mesele olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre insanları sapıklığa ve dalâlete düşüren bir konudur.⁵¹⁴ Bundan dolayı da müellif, eserinde halku'l-Kur'ân meselesini ele almış olabilir. Ayrıca bilindiği üzere yaşadığı coğrafyada yoğun bir Şîî nüfusu bulunmaktadır. Müfessirin tefsirinde halku'l-Kur'ân

⁵⁰⁹ Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992), 60-61; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-Âmidî, *Ğâyetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasen Maḥmûd 'Abdullaṭîf (Kahire: y.y., ts.), 97; Mustafa Altundağ, "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi' Ayrımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000), 157; Yavuz, "Kelâm", 194-196.

⁵¹⁰ Şaban Ali Düzgün, "Mâtürîdî'nin Kur'ân Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 41; Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî Kur'ân'ı Kur'ân'la Te'vil* (İstanbul: Yesevi Yayınları, 2014), 55.

⁵¹¹ Muhsin Demirci, *Kur'ân Tarihi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 184.

⁵¹² Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 1/11.

⁵¹³ Tâcû's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", 240.

⁵¹⁴ Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 1/11.

meselesine detaylı bir şekilde yer vermesi, Şia'nın Kur'an'ın mahiyetine dair bazı görüş ve sorularıyla ilgili olabilir.⁵¹⁵ Nitekim daha önce de zikredildiği üzere müellifin Şia'nın düşüncelerine yönelik eleştirilerini ve sorularına yönelik cevaplarını oluşturan birçok eseri vardır. Bu da müfessirin, yaşadığı bölge ve dönemde ortaya çıkan problemler ve tartışılan konulara sessiz kalmadığını göstermektedir. Bununla birlikte her ne kadar Mu'tezile'nin bazı fikirleri, Âlûsî'nin yaşadığı dönemde tartışılmıyor olsa da onların çeşitli görüşlerinin Şia mezhebi içerisinde devam ettiği bilinmektedir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile ve Şia etkileşimi bilinen bir gerçekliktir⁵¹⁶ ve Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) bahse konu etkileşimin en bariz örneklerinden birisi olarak gösterilmektedir.⁵¹⁷ Müfessir de halku'l-Kur'an gibi Mu'tezile'nin bazı düşüncelerinin Şîîler içerisinde yaşadığını düşünerek bu tür konulara tefsirinde yer vermesi mümkündür. Son olarak da Âlûsî'nin söz konusu meseleleri ele almış olmasının bir diğer sebebi de yaşadığı dönemde ortaya çıkmaya başlayan yeni dinî hareketlerden kaynaklandığı ihtimalidir. Müfessir, geç dönem akılcılık diye de ifade edilen⁵¹⁸ bu hareketlerin görüşleri sebebiyle söz konusu meseleleri detaylı bir şekilde işleme gereği duymuş olması mümkündür. Başka bir deyişle Âlûsî'nin, Mu'tezile ile yeni dinî hareketler arasındaki görüşlerin ilişkisinden hareketle bazı değerlendirmelerde bulunduğu ifade edilebilir.⁵¹⁹ Bununla da müellifin onların görüşlerine yönelik eleştirel bir yaklaşımla bir ön alma amacı güttüğü söylenebilir.

Giriş mahiyetindeki bilgilerden sonra müfessirin, kelâm sıfatıyla ilgili eleştirilerine gelince öncelikle Mu'tezile âlimlerinin hepsinin ittifakla Alah'ın mütekekkim olmasının anlamını ve buna bağlı olarak Kur'an'ın mahlûk olup olmadığına değinmiştir. Bu bağlamda müellif Mu'tezile'nin, Allah'ın kendisinde hakiki bir sıfat ifade etmeyecek şekilde kelâmı yaratan olduğunu ayrıca cisimler ve varlıklar gibi diğer şeyleri yaratmasının Allah'da hakiki bir sıfat olduğu anlamına gelmeyeceğini düşündüklerini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile âlimlerine göre Allah'ın kelâmı yaratıyor olması onun mütekekkim anlamında hakiki bir sıfatının olduğu anlamında gelmez ve böyle bir sıfatı yoktur. Benzer şekilde varlıkları yaratıyor olması hâlik diye hakiki bir sıfatının olduğunu ifade etmez. O, söz konusu sıfatlara

⁵¹⁵ Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzavi ve Nesefî Örneği*, 28; İlkatmış, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'an*, 92.

⁵¹⁶ Mu'tezile ve Şia düşüncelerinin etkileşimine dair bk. Rasûl Caferyân, *el-Mesârîi'l-fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'a* (Beyrut, 1993); Aîşe Yusuf Menâî, *Usûli'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye* (Katar, 1996); Kamil Güneş, “Şîî Kaynaklarda Şia (İmamiyye) ile Mu'tezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler”, *Elmi Mecmuası* 2 (2004), 183-202; Rıza Korkmazgöz, “Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2015), 291-327.

⁵¹⁷ Bk. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 10-252.

⁵¹⁸ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 217-266.

⁵¹⁹ Mu'tezile'nin yeni dini hareketler, geç dönem akılcılığı ve modern döneme etkileri için bk. İlyas Çelebi, “Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, *Kelâm Araştırmaları* 2 (2004), 12-24.

zâtıyla sahiptir. Buradan hareketle de müfessirin belirttiğine göre Mu‘tezile âlimleri ittifakla Allah’ın kelâmının ses ve harflerden oluşan bir kelâm olduğunu ve söz konusu bu kelâmın da hâdis ve mahlûk olduğunu düşünmektedirler. Âlûsî’ye göre Allah’ın mütekellim olmasıyla ilgili zikredilen bu görüşler üzerinde Mu‘tezilî âlimler ittifak etmişlerdir.⁵²⁰

Bunlarla birlikte müfessir, Mu‘tezile âlimlerinin kelâmullah ile ilgili ihtilafa düştükleri noktalara da değinmiştir. Buna göre Ebû Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim göre Allah’ın kelâmı hâdis olup bir mahal/yer işgal etmez. Yani Cübbâîler’in iddiasına göre Kur’ân okuyan kişi Allah’ın kelâm’ını okuma anında meydana getirmektedir. Diğer Mu‘tezilî âlimler, Cübbâîler’in söz konusu görüşüne katılmamaktadır. Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve onu takip eden diğer Mu‘tezile âlimlerine göre ise Allah’ın kelâmının bir kısmının “کن” : “ol” emrinde bir mahal/yer işgal ettiğini, diğer kısmının ise emir, nehiy, haber ve haber talebi gibi bir mahal/yer işgal etmediğini belirtmiştir.⁵²¹ Âlûsî kısaca burada Mu‘tezile’nin kelâm sıfatına yönelik görüşlerini özetlemiş ve kelâm sıfatı ile halku’l-Kur’ân meselesi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışmıştır. Bundan dolayı müfessir, halku’l-Kur’ân konusunu kelâm sıfatı çerçevesinde ele almıştır.

Âlûsî’nin eleştirilerine gelince öncelikle müfessir, Mu‘tezile’nin iddiasının aksine Ehl-i sünnet’in genel görüşü olan “Kur’ân Allah’ın kelâmıdır; mahlûk değildir.” diyerek konuya giriş yapmıştır. Müfessir, kelâm sıfatını ve buna yönelik eleştirilerini Ehl-i sünnet’in benimsemiş olduğu kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı üzerinden yapmıştır. Bu bağlamda müellif, öncelikle kelâmın insan açısından anlamına değinmiştir. Müfessire göre insan kelâmı ya mastar olan tekellüm (İnsanın konuşmaya başlamadan önceki dilini harfleri çıkarmak için hareket ettirmesi/konuşmak eylemi) anlamında ya da mastardan elde edilen kendisiyle konuşulan mütekellem bih (Konuşma esnasında kelimenin hissi/lafzî seste ortaya çıkan hali) anlamında isimdir. Söz konusu kelâm lafzî sözlükte, az olsun çok olsun hakiki ya da hükmî olsun ikinci anlam olan konuşulan söz/şey (mütekellem bih) için vaz’ edilmiştir. Râzî’den mastar anlamında kullanabileceğini aktaran müellif, mütekellem olan mastar ve isim olan mütekellem bihi anlamlarından her biri kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî şeklinde iki kısma ayırarak her iki manada da lafzın nefsî ve lafzî olabileceğini zikretmektedir.⁵²² Mastar yapısındaki lafzî tekellüm, harflerin çıkış yerleri yardımıyla insanın diliyle yapmış olduğu eylemdir. İsim olan mütekellem bih lafzı ise hissedilen, işitilen sesteki yapı ve keyfiyettir. Yani kelâmın harfleri maddi ses yapılarıdır.⁵²³

⁵²⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/20.

⁵²¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/20.

⁵²² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/11.

⁵²³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/11.

Müfessir, Mutezile'nin kelâm-ı nefsiye karşı çıkararak konuşma öncesi insan zihninde bulunanların kelâm değil; kasd, irâde ve tefekkür gibi isimler verilmesi gerektiğine yönelik düşüncelerine karşı çıkmıştır.⁵²⁴ Buna göre müellif, kelâm-ı nefsi'nin de tekellüm ve mütekellem bih şeklinde iki boyutunun olduğunu ifade etmektedir. Kelâm-ı nefsi'nin tekellüm/mastar anlamındaki manası uzuvlarla eyleme dönüşmeden önceki insan nefsinin ve kalbinin yaptığı iç konuşma halidir. İsim anlamında olan mütekellem bih anlamı ise insanın nefsinde bulunan söz yapısı olup nefisteki keyfiyettir. Maddi bir ses yapısı olmayıp sadece kurgusal manevi bir sestir. Çünkü nefsin ve kalbin hissedilebilen ve işitilebilen bir sesi yoktur; sadece manevi ve hayali bir sesi vardır. Bunlarla birlikte müfessir, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi arasındaki farklara da değinmiştir. Ona göre kelâm-ı lafzî tekellüm ve mütekellem bih yönleri itibariyle birbirine uyumludur ve bu konuda görüş birliği vardır. Kelâm-ı nefsi ise mastar/tekellüm anlamı itibariyle insanın hissedilen bir sesle zihninde tasarladığı kelimeleri ve hayali lafızları telaffuz ettiğindeki konuşmasıdır. İnsan zihninde bunları bir şekilde sıralar ve söz konusu zihnindeki kelimeler maddi bir sesle eyleme dönüştürüldüğünde yani telaffuz ettiğinde lafzî kelimelerin aynısı olur. Mütekellem bih olan isim anlamındaki ikinci anlamı ise zihnin ve hayalin kendisidir. Başka bir deyişle bunlar, harici tertibe (dış düzene/dış dünyaya) uygun olan, zihinde düzenlenen hayaldeki lafızlar ve zihindeki kelimelerin halidir.⁵²⁵

İnsan açısından kelâmın boyutlarını açıklayan müfessir, Mu‘tezile'nin iddiasının aksine kelâm-ı nefsi'nin tekellüm ve mütekellem bih şeklinde iki anlamının olduğuna dair Kur'ân ve sünnette birçok delil bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda Kur'ân'da söz konusu iki anlamı destekleyecek ve karşılayacak birçok âyeti delil olarak getirmiştir. Örneğin, “فَأَسْرَهَا” : “Yûsuf onlara belli etmeksizin içinden şunları geçirdi: *“Asıl sizin durumunuz kötü!”*”⁵²⁶ âyetini bu konuda güçlü bir delil olarak zikretmektedir. Âlûsî'ye göre âyetteki “قال” kelimesi “فَأَسْرَ” fiilinden bedel ya da isti'nâfiyye-i beyâniyyedir. Yani önceki âyette “فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ” : “Dediler ki: “Eğer o çalmışsa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı.” dediklerinde sanki Hz. Yûsuf'a “İçinden ne söyledi?” sorulmuş o da “*Asıl sizin durumunuz kötü!*” şeklinde bu soruya cevap vermiştir. Âyette geçen “قال أنتم سرُّ” ifadesi her iki durumda da (bedel ya da isti'nâfiyye-i beyâniyye) kelâm-ı nefsi'nin hem tekellüm/mastar hem de mütekellem bih/isim anlamlarına delil olduğunu zikretmektedir. Çünkü “أسر” fiilinden sonraki cümle kelâm-ı nefsi'nin her iki manâsına uygun bir cümledir.⁵²⁷ Bu bağlamda müfessirin delil olarak ileri sürdüğü âyetlerden birisi de “أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ”

⁵²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 533.

⁵²⁵ Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 1/11.

⁵²⁶ Yûsuf 12/77.

⁵²⁷ Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî*, 1/11.

وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ : “Yoksa onlar, gizlediklerini ve fısıldaştıklarını bizim işitmediğimizi mi sanıyorlar! Hayır! Doğrusu şudur ki onların yanındaki elçi meleklerimiz her şeyi kaydediyorlar.” âyetidir.⁵²⁸ Âlûsî söz konusu âyetteki “سِر” lafzını Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “İnsanoğlunun içinde gizlediği sır/söz”⁵²⁹ olarak izah ettiğini belirtmiştir. Müfessir burada insanın kendi içinde gizlediği sırrın kelâm-ı nefsi olduğunu söylemiştir.⁵³⁰ Zikredilen âyetlere ek olarak müellif, “وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ” “Rabbini içinden zikret”⁵³¹ ve “يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ” “Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar: ‘Bu işte bizim görüşümüz alınsaydı burada öldürülmezdik’ diyorlar.”⁵³² âyetlerini de bu konuda delil olarak kullanmaktadır. Müfessire göre âyetlerden ilk olarak anlaşılan içlerinden/nefislerinden geçirdikleri bir konuşmanın varlığıdır. Yani aslında bu âyetlerde “kendi nefislerinde/içlerinde dediler” anlamı kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle anlam zihinden hızlı bir şekilde geçen söz gibi içlerinden söylüyorlar şeklindedir. Bu da kelâm-ı nefsi’nin varlığına işaret etmektedir. Müellif, bu konuda daha birçok âyetin bulunduğunu ifade etmektedir.⁵³³ Görüldüğü üzere Âlûsî’nin zikretmiş olduğu âyetler, insanın nefsi kelâmının varlığını ve mastar ve isim şeklinde iki yönünün olduğunu göstermektedir.

Âlûsî, kelâm-ı nefsi’nin varlığına âyetlerden birçok örnek getirmekle birlikte hadislerden de örnekler vererek kelâmın lafzî ve nefsi anlamlarını vurgulamaya çalışmıştır. Örneğin müfessir, Ümmü Seleme’nin (ö. 62/681) naklettiği “Bir adamın Hz. Peygamber’e şu soruyu sordüğünü işittim: ‘İçimden öyle şeyler/düşünceler geçiyor ki eğer onları söylesem amelim mahvolur, boşa gider.’ Hz. Peygamber: ‘Bu kelam/söz (vesvese) ancak mü’mine gelir/verilir.’ buyurdu.”⁵³⁴ rivâyetindeki “لَا يَلْقَىٰ ذَلِكَ الْكَلَامَ إِلَّا مُؤْمِنٌ” ifadesini, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kişinin zihnine gelen ve içinde konuştuğu şeyi kelâm olarak açıkladığını göstermektedir. Âlûsî, burada kelâmdan anlaşılan mananın hakiki olduğunu mecâzî olmadığını zikretmiştir.⁵³⁵ Müellif, kişinin içinden geçen düşüncelere Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kelâm olarak belirtmesini zihni kelimelere yani kelâm-ı nefsi’ye bir işaret olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda hadislerden diğer bir örnek ise “Ben kulumun benim hakkımdaki zannı gibiyim. Kulum beni zikrettiği zaman ben onunla birlikte olurum. O, beni nefsinde/içinde anarsa/zikrederse, ben de

⁵²⁸ ez-Zuhurf 43/80.

⁵²⁹ Bu rivâyeti Taberî, Tâhâ sûresinin 7. âyetinin tefsiri bağlamında nakletmektedir. Taberî, *Câmiu’l Beyân*, 18/273.

⁵³⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/11.

⁵³¹ el-A’raf 7/205.

⁵³² Âl-i İmrân 3/154.

⁵³³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/11.

⁵³⁴ Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb et-Ṭaberânî, *el-Mu’cemu’s-Şağîr*, thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc ‘Emrîr (Beyrut; Amman: el-Mektebu’l-İslâmî; Dârü ‘Ammâr, 1405/1985), (Hadis No. 356), 1/22.

⁵³⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/11.

onu nefsimde anarım/zikrederim” hadisidir.⁵³⁶ Müfessir, söz konusu hadisin, hem insanda hem de Allah’da kelâm-ı nefsi’nin varlığına delil olduğunu belirtmiştir. Âlûsî bu bilgileri aktardıktan sonra “Ancak nerede bunları anlayacak akıl sahipleri” diyerek Mu‘tezile’nin kelâmın lafzî ve nefsi boyutunu kabul etmeyip Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia etmelerine tepkisini göstermiştir.⁵³⁷

Âlûsî, bunları zikretmekle birlikte insan ve Allah açısından kelâm-ı nefsi’nin aynı olmadığını ve aralarında kıyaslamanın olamayacağını düşünerek detaylı bir şekilde Allah açısından kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsi’nin durumunu açıklamaya çalışmıştır. Burada müellifin, Mu‘tezile’nin kelâmı, Allah ve insan açısından mahlûk olarak değerlendirmelerine karşı bir tavır sergilediği söylenebilir. Mu‘tezile’nin ise bu konuda bazı âyet ve hadisleri te’vile tabii tuttuğu görülmektedir.⁵³⁸

Âlûsî, Mu‘tezile’nin aksine âyet ve hadislerle kelâmın lafzî ve nefsi yönlerini ortaya koyduktan sonra Allah açısından mütekelleme ve mütekelleme bih’iyi ezeliyet bakımından değerlendirmeye çalışmıştır. Burada Âlûsî’nin, insanlardan farklı olarak ve Mu‘tezile’nin aksine Allah kelâmının ezeliyetini ve kudemini ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda ona göre mastar/tekellüm manasındaki kelâm-ı nefsi, insanın dilsiz ve konuşmadığı durumlardaki dilsizlik engeli zıt olan Allah’ın ezeli sıfatıdır. Bu yönüyle kelâm-ı nefsi, hiçbir şekilde harf ve lafız türünden değildir. Yani Allah’ın nefsi kelâmı insanlarda ortaya çıkan her türlü eksiklikten ve kusurdan münezzehtir. Ezeli olan Allah’ın kelâmı konuşmama engelinden ve konuşmanın yerine geçebilecek her türlü şeyler uzaktır. Bu kelâm Allah’ın zâtiyla bir olup hiçbir şekilde harf ve lafızlar cinsinden değildir. Lafız ve harflerin çokluğu taalluk ettiği sayıya göre yani okuyan, yazan ve ezberleyen kişilerin sayısına göre değişir. Yani Allah’ın tek olan kelâm-ı nefsi’si varlık alanında kelâm olması itibarıyla çoğalabilir. Taalluklarının çok olması Allah’ın ezeli sıfatına zarar vermez.⁵³⁹ Diğer bir ifadeyle yaratılmış insanların ses ve harflerle Kur’ân okumaları ve yazmaları, kelâm-ı nefsi’nin ezeliyetine herhangi bir zarar vermez ve ezeliyetini ortadan kaldırmaz.

Müellif, kelâm-ı nefsi’nin ezeliyetini yukarıda geçen “O, beni nefsinde/içinde anarsa/zikrederse, ben de onu nefsimde anarım/zikrederim” hadisiyle de anlatmaya çalışmıştır. Ona göre bu hadiste Allah’ın kulunu anması nisbi bir anma olup takdîrî, manevi ve ezeli bir anma olarak değerlendirilmelidir. Yani sıfatın nisbi bir durum olarak varlık alanında tekrar tekrar ortaya çıkması aslî sıfata zarar vermez. Müfessir, burada Allah’ın anmasını ezeliyet

⁵³⁶ Buhârî, “Tevhîd”, 15 (No. 7405); Müslim, “Zikir”, 1 (No. 2675); İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-Bâkî*, “Edeb”, 58 (No. 3822).

⁵³⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/11.

⁵³⁸ Demirci, *Kur’ân Tarihi*, 176-177.

⁵³⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/11-12.

olarak değerlendirmektedir. Bu anma yaratılmışlara benzemekte ve bu zikir eşyayı açıklamak için değil ezeliyet içindir. Ayrıca Allah'ın herhangi bir anmada bulunmaması kelâm-ı ezeli'sinin olmadığı anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle kelâm sıfatının manevi ve takdîrî olarak varlık sahasına çıkmadan önceki varlığı ve kelâm sıfatından tecellisi olan sözün kendisi mahlûk olmayıp ezeldir.⁵⁴⁰ Sonuç olarak müellife göre kelâm-ı nefsi'nin mütekellem/mastar anlamından ortaya çıkan şey; yaratılmışların hiçbirisine benzemeyen, zâtıyla ezeli olan Allah'ın bir zâtî sıfatı olmasıdır. Bu sıfatın varlık sahasına çıkması ya da çıkmaması ezeli olmadığı anlamına gelmez; çünkü var olması açısından yapısı itibarıyla ezeldir.

Allah için mütekellem bih/mastar anlamındaki kelâm-ı nefsi'ye gelince müfessir, bunu maddeden soyutlanmış gaybî kelimeler olarak açıklamıştır. Âlûsî'ye göre Allah'ın nisbî, hayali ya da ruhî olsun tamamen maddeden soyutlanmış hüküm niteliğindeki gaybî kelimeleri vardır. Söz konusu kelimeler, gayb âleminde ve herhangi bir zaman bağlı olmayan, öncelik ve sonralık gibi sıraya tabi olmayan şekilde ezeli olarak bulunmaktadır. Eşyalar açısından art arda olma zamanda gerçekleşir; bundan dolayı da zamanlı olmayı gerektirir. Müfessir bu durumu sıralı dizilmiş ve yazılmış sözcüklerin bir sayfadaki satırlarını gözün bir anda görmesine benzetmektedir. Görme esnasında söz konusu kelimeler bir düzene göre sıralanmış gibi ancak görünümlerinde arda arda ve arka arkaya oluşmazlar. Yani ilk bakışta bir sıralamaya sahiplermiş gibi bir görünüme sahiptirler ama görme esnasında arda arda değillerdir. Allah'ın bildiği her şey, Allah için ezeli olup sonsuza kadar var olmaya devam edecektir.⁵⁴¹

Âlûsî'ye göre ezelde sıralanmış söz konusu gaybî kelimeler arasında arda arda olma durumu ezeli olarak takdir edilir. Kur'ân, Allah'ın ilminde var olan gaybî kelimeler olup bu kelimelerde bir teakup (art arda gelme) yoktur. Teakup kelâmullahtan ziyâde insanların okuması esnasında oluşmaktadır. Bu açıdan müfessir, Allah'ın ilmi ezeliinde bulunması açısından mürettep olan ancak aralarında öncelik sonralık gibi bir sıralama olmayan gaybî, ezeli kelimeleri şehâdet âlemine nüzûlü anında zaman ile ilişkilendirmektedir. Yani bahse konu gaybî (maddeden soyut) ve birbirini takip etmeyen yapıdaki kelimeler, insanların dillerinde bir düzene ve zamana bağlı olarak öncelik ve sonralık kazanırlar. Kur'ân da maddeden soyut ve gerçekte birbirini takip etmeyen gaybî kelimelerden oluşan ancak insanların okumaları ve ezberlemeleri esnasında takdirene düzene giren ezeli Allah kelâmıdır.⁵⁴² Buna göre ezelde vaz' edilmiş gaybî kelimeler, varlık alanında zamana bağlı olarak okunmaları, ezberlenmeleri ve yazılmaları arda arda oluşmalarını sağlar.

⁵⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁴¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

Müfessir, Kur'ân'ın nüzûlünün anlamını da yazıda, zihinde ve işitilen lafızlardaki ruhi, hayalî ve hissi maddelerdeki suretlerin ortaya çıkması olarak ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle gaybî kelimelerin suretlerinin somut maddeler içinde işitilen yazılı lafızlara dönüşmesidir. Buradan hareketle Ehl-i sünnet âlimlerinin Kur'ân'ı, “Kur'ân, Allah'ın kelâmı olup mahlûk değildir; O, mushaflarda yazılmış, göğüslerde korunmuştur, dillerle okunup kulaklarla işitilmiş ancak oralara yerleşmemiş/hiçbir şeyin içine hulûl etmemiş/yerleşmemiş”⁵⁴³ bir kitap olarak tanımladıklarını ifade etmektedir.⁵⁴⁴ Müellif, tanımda zikredilen bahse konu yönlerin tamamı itibariyle Kur'ân'ı hakiki, şer'î ve zaruri olarak dinde bilinmesi gereken olarak zikretmektedir.⁵⁴⁵ Âlûsî'nin bu ifadelerine göre her yönüyle zorunlu olan Kur'ân, insanda okuma, ezber gibi her aşamada yine ezeli bir kelâm olup, mahlûk değildir.

Âlûsî, Ehl-i sünnet âlimleri tarafından yukarıda zikredilen Kur'ân tanımının bazı noktalarını ezeliyet bağlamında değerlendirerek Kur'ân'ın mahlûk olmadığını ifade etmiştir. Bu bağlamda müfessire göre tanımda yer alan “غير حال في شيء منها” : “Hiçbir şeye hulûl etmemiştir/yerleşmemiştir” ifadesi, kelâmın nefsi ezeli mertebesine işaret etmektedir.⁵⁴⁶ Çünkü bir şeye hulûl etmeme/yerleşmeme özelliği, kelâmın zâtî durumundandır. Kur'ân nefsi ezeli kelâmıdır, Allah'ın zâtından ayrı olmayan ve hiçbir zaman ondan ayrılamayan bir yapıdadır. Allah söz konusu gaybî ezeli kelâmın suretlerini hayal ve hislerde yani maddî âlemde ortaya çıkarmakta olup sonra da bu hayali ve hissi suretler hayali kelimeler, işitilen lafızlar ve görülebilir yazılar haline dönüşmüştür. Bahse konu gaybî kelimelerin maddi âlemde ortaya çıkmış olmaları bir şeyin içine hulûl etmeksizin meydana gelmiştir. Çünkü hulûl, bir varlıktan ayrılmayı zorunlu kılan bir özelliktir. Eğer gaybî kelimeler varlık alanında bir şeye hulûl etmiş olsalardı; bu Allah'tan ayrılığı gerektirmiş olurdu. Allah'ın gaybî kelimeleri bir başka varlığa hulûl etmediği için ondan ayrılmamıştır. Dolayısıyla Kur'ân'ın varlık (yaratılmışlar) sahasına indirilmiş olması onu Allah kelâmı olmaktan çıkarmaz. Bundan dolayı da Kur'ân'ın hâdis konuma tenzîl olması onu muhdes yapmaz. Sonuç olarak Kur'ân Allah kelâmı olup mahlûk değildir.⁵⁴⁷ Nitekim Beyhaķî de (ö. 458/1066) yukarıda zikredilen Kur'ân tanımını ele alarak

⁵⁴³ Tanım için bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*, 63-64; Cemâluddîn Ahmed b. Muhammed b. Sa'id el-Hanefî el-Gaznevî, *Kitâbu Uşûlu'd-Dîn*, thk. 'Umar Vefîk ed-Dâ'ûk (Beyrut: y.y., 1419/1998), 41/104; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: y.y., 1424/2004), 73; Ebû Abdillâh Muhammed b. Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384), 1/80; Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib Bâkillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şakr (Mısır: y.y., 1997), 61.

⁵⁴⁴ Tanım için bk. “القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء بالألسن مسموع بالأذان غير” *Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁴⁵ *Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁴⁶ Hulûl genellikle Allah'ın yaratıklarına ve özellikle insanın bedenine intikal etmesi ve ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Kürşat Demirci, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340-341; Yusuf Şevki Yavuz, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 18/341-344.

⁵⁴⁷ *Âlûsî, Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

hulûl'e karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre kelâm-ı nefsî, Allah'ın zâtından ayrı değildir. Bizim okumamız, yazmamız ve ezberlememiz kendi meleke ve kazanımlarımızla ortaya çıkan durumlardır. Söz konusu melekelerimiz de hiç şüphesiz mahlûktur, yaratılmıştır.⁵⁴⁸

Müfessir, yukarıdaki açıklamalarına ek olarak kelâmı insanların, hayallerinde tasavvur etme durum ve mertebelerine âyet ve hadislerle örnekler getirmiştir. Örneğin “أَغْنَى النَّاسَ حَمَلَةً” : “İnsanların en zenginleri Allah'ın kalplerine/gönüllerine Kur'ân'ı yerleştirdiği Kur'ân (ezberleyenlerdir) yüklenenlerdir.”⁵⁴⁹ hadisindeki gönüllere konulma durumunu hayallerde tasavvur etme mertebesi olarak açıklamaktadır. Yani bu hadis, kelâmın hayal mertebesindeki sürecine işaret etmektedir. Bunlarla birlikte müellif, kelâmın lafız konumuna “وَأِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ” : “Bir zamanlar cin topluluğundan bir grubu, Kur'ân'ı dinlemek üzere sana doğru yönlendirmiştik.”⁵⁵⁰ âyetini, kitâbet konumuna da “بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ” : “Şüphesiz o (asılsız saydıkları kitap) şanı yüce bir Kur'an'dır; Levh-i mahfûzdadır.”⁵⁵¹ âyetlerini delil olarak getirmektedir.⁵⁵²

Âlûsî, zikredilen açıklamalarını desteklemek üzere yani Allah'ın zâtıyla kâim bir kelâm-ı nefsî sıfatıyla mütekellim olduğunu delillendirmek için Ahmed b. Hanbel'in konuya dair görüşlerine yer vermiştir. Bu bağlamda Ahmed b. Hanbel'in “Allah, ezelf olarak dilediği şekilde mütekellimdir. Dilediği zaman keyfiyetsiz mütekellimdir.” ifadesini değerlendiren müfessir, sözün kelâmın iki mertebesine işaret ettiğini bildirtmektedir. Yani Allah dilediği zaman ve şekilde keyfiyeti bilinmeksizin mütekellimdir. Buna göre söz konusu ifade ilk olarak tecelli ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) tenzilin ortaya çıkma esnasındaki mertebesine işaret etmektedir. Bu duruma Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “إِذَا قَضَى اللَّهُ الْأَمْرَ فِي السَّمَاءِ ضَرَبَتْ الْمَلَائِكَةُ أَجْنَحَتَهَا” : “Allah semada meleklerle bir işin olmasını/yerine getirilmesini hükmettiği zaman, melekler bu ilahi emre/hükme itaat ederek düz ve sert kaya üzerindeki zincir sesi gibi kanatlarını birbirine vururlar”⁵⁵³ hadisini delil olarak getirmektedir. Müellif, hadiste meleklerin Allah'ın kelâmına mazhar olmalarını tecellî ve tenzîl mertebesi olarak ifade etmektedir.⁵⁵⁴ Müfessire göre, Ahmed b. Hanbel'in ifadesinin işaret ettiği ikinci merteye ise Allah'ın kelâm-ı nefsî'sidir. Nefsî kelim Allah'ın zâtıyla bir olup biçimsiz, maddeden yalın ve

⁵⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 2/5.

⁵⁴⁹ 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hisâmî'd-Dîn b. Kâdî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-Muttakî el-Hindî, *Kenzu'l-Ummâl*, thk. Bekrî Hayyânî (b.y.: y.y., 1401/1981), (Hadis No. 4039), 2/293.

⁵⁵⁰ el-Ahkâf 46/29.

⁵⁵¹ el-Burûc 85/21-22.

⁵⁵² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁵³ Buhârî, “Tevhîd”, 32 (No. 7481); Ebû Bekr 'Abdullâh b. ez-Zubeyr el-Kureşî el-Esedî el-Humeydî, *el-Musned*, thk. Hasen Selîm Esed ed-Dârânî (Dimaşk: Dâru's-Sekā', 1996), 2/287 (No. 1185); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî İbn Hibbân, *es-Şahîh*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988), 1/222 (No. 36).

⁵⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

soyuttur. Yani kelim-ı nefsi için gözle görülebilen elle tutulabilen herhangi bir madde ve bir keyfiyet söz konusu değildir.⁵⁵⁵ Çünkü keyfiyet nüzûl mertebesinin bir özelliğidir. Dolayısıyla Allah'ın kelâm-ı nefsi'sine aradaki perde ve mertebenin kalkmasıyla insan tarafından vakıf olunabilir. Yani Allah'ın zâtı ilâhîsinde bulunan kelâm, insanların anlayabileceği şekilde indirilmesiyle keyfiyet ortadan kalkar ve insan okuyabilir, anlayabilir ve işitebilir. Kur'ân'ın Allah'ın kelâm-ı nefsi'sinden inzâl edilerek insanlar tarafından okunabilir ve ezberlenebilir olması bu durumun en bariz örneğidir. Diğer bir ifadeyle insan, Allah'ın kelâm-ı nefsi'sine mahsus olan kelâmının şeklini ve keyfiyetini göndermiş olduğu Kur'ân ile anlamaya ve kavramaya çalışmaktadır. Çünkü Kur'ân Allah'ın zâtıyla bir olan nefsi kelâmının maddeye yani insanlara bakan yönünü oluşturmaktadır. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Mu'tezile'nin aksine Âlûsî'ye göre Allah, Kur'ân'ı indirse de indirmese de zâtıyla kâim kelâm sıfatına sahiptir. Başka bir deyişle Allah'ın mütakellim olması, kelâm sıfatının tecellî ve tenzîl edip etmemesiyle ilgili değildir. Çünkü O, tecellisinin keyfiyeti dilemesine bağlı olarak değişebilir. İnsanlar Allah'ın mütakellim oluşunu bir yazı, dizge ve şekil olarak Kur'ân'da görmüşlerdir. Ancak Allah Kur'ân'ı inzâl etmeden de mütakellimdir. Yani O'nun mütakellim olması zâtıyla beraber olup tecelli ve tezahürü de dilemesine göre farklılık gösterebilir.⁵⁵⁶

Müfessir bu bağlamda İmam Eş'arî'nin görüşlerine de yer vermiştir. Âlûsî, Eş'arî'nin de Allah'ın tekellüm/mastar ve mütakellim bih/isim anlamında kelâm sıfatının varlığını zikrettiğini bildirmektedir. Buna göre mütakellim bih/mastar anlamında kelâm gerçekleştiği zaman Allah, ezeli olarak emreden, nehyeden ve haber veren sıfatına sahiptir. Çünkü emir, nehiy ve haber, kelâmın kısımlarındandır. Söz konusu harfler hem Allah hem de varlıklarda seslerden oluşmaz. Söz konusu harfler Allah'da gaybî kelimeler olup, maddeden tamamen soyut haldedir. Çünkü Allah ezelde vardır ve ezelde ondan başka hiçbir varlık yoktur. Bahse konu harfler varlıklarda ise zihni kelimeler olup hayali bir madde içindedir.⁵⁵⁷ Burada müfessirin değindiği bir başka konu da İmam-ı Eş'arî'nin “Kelâm-ı nefsi, nefsi manânın kendisidir.” ifadesidir. İmam-ı Eş'arî'nin söz konusu ifadesinden dolayı bazı âlimlerin, nefsi mana ile sadece lafzın delâlet ettiği anlamın da kastedildiği ve bundan dolayı nefsi anlamın ezeli olduğunu iddia ettiklerini belirtmektedir. Bu durumda da bazı âlimler lafızların Eş'arî'ye göre hâdis olduğunu söylemişlerdir. Âlûsî, bu yaklaşımın Mushaf'ın Allah'ın hakikî sözü olmadığı ve Mushaf'ın Allah'ın kelâmı olmadığını inkâr edenin kâfir olmayacağı anlamına geldiğini ifade etmektedir. Müfessir söz konusu yaklaşıma karşı çıkararak kelâm-ı nefsi'nin lafız

⁵⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁵⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12.

⁵⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/12-13.

ve anlamın her ikisini de kuşatan bir özelliğe sahip olup Allah'ın zâtıyla kâim, Mushaflarda yazılan, dillerde okunan, zihinlerde ezberlenen bir yapıda olduğunu söylemiştir.⁵⁵⁸

Âlûsî, kelam sıfatı ve halku'l-Kur'ân çerçevesinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerini Allah ile Hz. Mûsâ'nın konuşması üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede müfessir, Hz. Musâ ile diğer insanların Allah'ın kelâmını işitmeleri arasındaki farktan bahsetmektedir. Ona göre Hz. Musâ Allah'ın kelâmını vasıtasız bir şekilde perde arkasından işitmiştir. İnsanlar ise Allah'ın kelâmını okuyan kişiler vasıtasıyla yani tilâvet edenin sesine bürünmüş şekilde ağzı ve diliyle okuduğu lafzî kelâmı işitirler. İnsanlar perde arkasından tecelli eden Allah'tan doğrudan işitemezler. Bu sebeple de insanların Allah'ın kelâmını işitmeleri vasıtasız bir şekilde gerçekleşmez. Müfessir, Allah'ı tenzih etmekle birlikte zikrettiği bu farkın, ortaya çıkan tecellilere göre konuşan kimseye açık olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵⁹

Bu bağlamda Ehl-i sünnet'in yukarıda zikredilen Kur'ân tanımını da değerlendiren müfessir, dikkatli incelendiğinde söz konusu tanımın zâhir âlemle ilişkili bir görüş temeline dayandığını söylemektedir. Bahse konu görüşe göre Kur'ân, Allah'ın zâtıyla kâim kelimadır ve onun ezeli olmasına hiçbir şey zarar vermez. Çünkü Kur'ân hiçbir varlığın içine hulûl etmez. Bu açıdan okunan yazılan ya da ezberlenen kelamın her biri ve şekli şer'î ve hakikî olarak Kur'ân'dır. Bu açıdan müellif, ezeli kelâmın hâdis görünen varlığa tecelli etmesini kelâmın ezeli olmasına ve eksikliklerden münezze olmasına aykırı olmadığına delil olarak ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle kelâmın hâdis bir varlıkta tecelli etmesi, onun içine girmesi ve onda cisim haline gelmesi hâdis varlıkların ezeli kelâm ile kâim olmasını şüpheli bir durum olarak değerlendirmemektedir. Müfessir zikrettiği bu hususlara da Kur'ân'ın vefat eden mü'minin kabri açıldığında ona soluk renkli bir insan suretinde ve onu ezberleyip aykırı amelde bulunan kimselere de davacı olarak görüneceğini ifade eden hadisleri delil olarak zikretmektedir.⁵⁶⁰

Son olarak müfessir, ortaya koyduğu analiz ve değerlendirmelerin iyi anlaşıldığında başta Mu'tezile olmak üzere kelâmulâh ile ilgili iddialara dair hiçbir problemin kalmayacağını belirtmektedir.⁵⁶¹ Tecelli gerçekleştiği zaman, yani Allah kelâmını Kur'ân ile gösterdiği zaman; okunan şey Kur'ân, ezelde Allah tarafından konuşulmuş olduğu için mütekellem bih ve Allah da tekellüm sahibidir. Yine Allah, kelâm-ı nefsi'sinin kendisinde bir sıfat olarak bil kuvve bulunuşu itibarıyla de kelâm sahibidir. Bundan dolayı da Kur'ân mahlûk değildir.

⁵⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/13-14.

⁵⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/19.

⁵⁶⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/19-20.

⁵⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/20.

Müfessir, kelâm sıfatına dair Mu‘tezile eleştirilerine “ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ” : “*Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar.*”⁵⁶² âyeti bağlamında devam etmiştir. Müellif, Mu‘tezile’nin bu ve benzeri âyetlerin mâzî sîgayla zikredilmesini Allah’ın kelâmının hâdis olduğuna delil olarak kullandıklarını zikretmiştir. Onların iddialarını şu şekilde özetlemiştir: “Çünkü mâzî sîgasıyla haber vermek, eğer kendisinden haber verilen şey daha önceden geçmiş ve meydana gelmiş ise doğru olur. Bir şeyin kadîm olandan daha önce olması ve meydana gelmesi imkânsızdır. Mâzî sîgasıyla haber vermek, Allah’ın kelâmının kadîm olmasını imkânsız kılar. Bundan dolayı bu kelâmın hâdis olması gerekir.” Âlûsî, Mu‘tezile’nin bu iddiasına çeşitli açılardan cevaplar vererek eleştirilerini dile getirmiştir. Bu bağlamda müfessir, öncelikle Allah’ın mezkûr âyette ezelde bildiği bir şeyi haber verdiğini belirtmiştir. Yani Allah’ın ezeli ilmindeki bu haber, onların gelecek bir zaman diliminde kâfir olacaklarına ilişkin bir haberdir. Söz konusu kişilerin küfürleri gerçekleşince bu “onlar kâfir oldular” şeklinde bir habere dönüşmüştür. Aynı şekilde Allah ezelde âlemin meydana geleceğini ezeli ilmiyle biliyordu. Allah âlemi yaratınca gelecek bir zaman diliminde âlemin yaratılacağına dair ezeli bilgisi “âlem geçmişte yaratıldı” şeklinde bir bilgiye dönüşmüştür. Söz konusu bu durum Allah’ın ilminin hâdis olmasını gerektirmez.⁵⁶³

Öte yandan Âlûsî, Mu‘tezile eleştirisine sıfatlarda zamansallık açısından da devam etmektedir ve Mu‘tezile’ye şöyle cevap verilebileceğini belirtmektedir. Allah’ın zât ve sıfatlarında zamansallık söz konusu değildir. Tüm zaman ve mekânlar sıfatlar açısından eşittir. Bundan dolayı var olan her şey Allah katında aynı konumdadır. Kur’ân’da zaman ve mekân bakımından farklı tabirlerin kullanılması, muhatabın anlayabilmesi için onun zaman ve mekân algısına göre ifade edilmektedir. Müellif bunlarla birlikte Mu‘tezile’ye çeşitli açılardan cevaplar verilebileceğini ifade etmekte ve bu konuda detaylı açıklamalar yaptık diyerek yukarı da ele alınan eleştirilerine işaret etmiştir.⁵⁶⁴

2.1.2. Rü’yetullah

Rü’yetullah terkibi görmek anlamına gelen rü’yet⁵⁶⁵ kelimesiyle Allah lafzından oluşmaktadır. Allah’ın görülmesi anlamına gelen terkip, Allah’ın âhirette mü’minler tarafından görülebilmesini ifade etmektedir.⁵⁶⁶ Erken dönemlerde Mu‘tezile’nin tevhid ilkesi bağlamında

⁵⁶² el-Bakara 2/6.

⁵⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/130.

⁵⁶⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/130.

⁵⁶⁵ Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luga*, thk. Muhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001), 15/227-228; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 14/291; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 109; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 38/102.

⁵⁶⁶ Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 474-475; Temel Yeşilyurt, “Rü’yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 268.

tartışma konusu yaptığı meselelerden birisi de Allah'ın dünya ve âhirette görülüp görülemeyeceği konusudur. Buna göre Mu'tezile, tevhid ilkesine aykırı olduğu gerekçesi ile Allah'ın âhirette görülebileceği düşüncesini reddetmektedir.⁵⁶⁷ Mu'tezile âlimlerine göre tevhid ilkesinin bir gereği olarak yaratılmışlara hiçbir şekilde benzemeyen ve zâtının idrâk edilmesi mümkün olmayan Allah'ın hem bu dünyada hem de âhirette gözlerle görülebilmesi mümkün değildir. Çünkü Allah'ın gözle görülebilmesi cisimlere benzer bir varlık olduğunu ve cisimlerin özellikleriyle vasıflanmasını gerektirmektedir. Gözle görülebilen bir varlık cisimlere ait özellikleri taşır. Mu'tezile'nin tenzih yaklaşımı kapsamında savunduğu tevhîd ilkesi, Allah'ın sıfatlarının cisimler ve insanlar başta olmak üzere hiçbir varlığa ait sıfatlara benzemediği fikrine dayanmaktadır. Dolayısıyla Mu'tezile açısından Allah hiçbir varlığa benzetilemeyeceğine göre O'nun gözle görülebilmesi mantıki ve aklî olarak mümkün değildir.⁵⁶⁸

Mu'tezile, tevhid prensibine aykırı olduğu gerekçesiyle rü'yetullah'ın vukuuna ilişkin delil olarak düşünülen âyetleri müteşâbih kabul ederek te'vil etmiştir.⁵⁶⁹ Bunun aksine rü'yetullah'ın mümkün olmadığına dair delil olarak ileri sürülen âyetleri de muhkem kabul etmişlerdir.⁵⁷⁰ Söz konusu âyetler, tenzih doktrinine uygun olarak âhirette Allah'ın görülemeyeceği şeklinde te'vil edilmiştir. Bu bağlamda rü'yetullah'tan bahseden rivayetleri haber-i vâhid olarak değerlendirmişler ve bundan dolayı delil olamayacağını ifade etmişlerdir. Söz konusu rivâyetler, tevhid ilkesine aykırı bir şekilde teşbih ve tecsîm içerdiği sebebiyle reddedilmiş ya da rü'yetullah'ın aksine yorumlanmıştır. Bunlarla birlikte “O, bir nurdur nasıl görebilirim”⁵⁷¹ rivâyetinde olduğu gibi benzer ifadeleri Allah'ın görülemeyeceğini dair delil olarak kullanmışlardır.⁵⁷² Birçok itikâdî meselenin naklî deliller ile açıklanmayacağını ifade eden Kâdî Abdülcabâr'ın belirttiğine göre⁵⁷³ birbiriyle çelişen rivâyetlerin bulunduğu böyle bir konuda, söz konusu rivâyetlerden ziyâde aklın ve Kur'ân'ın sunduğu verilerden hareket etmek gerekir. Ona göre aklın ve Kur'ân'ın verileri de Allah'ın görülemeyeceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır.⁵⁷⁴ Görüldüğü üzere rü'yetullah'a ilişkin naklî delilleri ya reddeden ya da kendi

⁵⁶⁷ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*, 60.

⁵⁶⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-ḥamse*, 248-260; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîdi ve 'l-adl*, 4/151; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihâl*, 50.

⁵⁶⁹ Ünverdi, “Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”, 4.

⁵⁷⁰ Fethi Ahmet Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İz Yayıncılık, 2009), 279.

⁵⁷¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 35/311 (No. 21392); Müslim, “İmân”, 78 (No. 178); Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Tefsir”, 53 (No. 3282).

⁵⁷² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-ḥamse*, 155-156; Ebû'l-Ḥasen 'Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî 'Abdulcebbar, *Fazlû 'l-İ'tizâl ve Tabakâtü 'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Cezayir, 1974), 158; Taimaa Marrawî, *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi* (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2018), 35-38.

⁵⁷³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu 'l-Uşûli 'l-ḥamse*, 88.

⁵⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîdi ve 'l-adl*, 4/30.

mezhebî aidiyetlerine uygun bir şekilde te'vil eden Mu'tezile, Allah'ın görülebilmesi için bazı şartların gerçekleşmesi gerektiğini söylemektedir. Söz konusu şartlara göre görülen (mer'î) varlık, belirli bir mekânda ve bir yönde bulunmalıdır. Görmenin gerçekleşebilmesi için gören ve görülen varlık arasında belli bir mesafe olmalıdır. Son olarak da görülen varlıktan gören kişinin gözüne yansması gereken ışınlar gereklidir. Allah'ın görülebilmesi için bahse konu şartları ilerin süren Mu'tezile'ye göre Allah'a yön, mekân, mesafe ve yansıma gibi cisimlere ait hususlar izafe dilemez. Bu özellikler varlıklara ait olup Allah için düşünülemez. Bundan dolayı da cisimlere ait özelliklerin hiçbirisine benzemeyen Allah'ın maddenin görülebilmesini mümkün kılan şartlarda gözle görülebilmesi aklen mümkün değildir.⁵⁷⁵

Allah'ın cisimlere ait hiçbir özellik ve sığata benzemediğı gerekçesiyle görülemeyeceğini iddia eden Mu'tezile'nin, aklî deliller ile kâni olduğı söylenebilir.⁵⁷⁶ Ancak aklî delillerin yanı sıra görüşlerini desteklemek için naklî delillerden bazı âyet ve hadislere de müracaat etmişlerdir. Âlûsî'nin de rü'yetullah bağlamında ağır eleştiriler yönelttiğı ve Mu'tezile'nin de kendi düşüncesine delil olarak kullandığı âyetlerin başında Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinde bulunduğı “ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ ” : “*Mûsa, belirlediğimiz yere (Tûr'a) gelip Rabbi de ona konuşunca, “Rabbim! Bana (kendini) göster, sana bakayım” dedi. Allah da, “Beni (dünyada) katiyen göremezsin. Fakat (şu) dağa bak, eğer o yerinde durursa sen de beni görebilirsin.” dedi. Rabbi dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü. Ayılınca, “Seni eksikliklerden uzak tutarım Allah'ım! Sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim” dedi.*”⁵⁷⁷ âyeti gelmektedir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebinden bahseden bu âyet, Mu'tezile tarafından rü'yetullah'ın inkârı bağlamında müteşâbih kabul edilmiş ve Allah'ın görülemeyeceğini ileri süren i'tizâlî tasavvuru destekleyen önemli bir delil olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁸

Öncelikle müfessir, Ehl-i sünnet'e göre söz konusu âyetin iki açıdan Allah'ı görmenin caiz ve mümkün olduğuna işaret ettiğini belirtmektedir.⁵⁷⁹ Buna göre ilk olarak Hz. Mûsâ “Rabbim! Bana kendini göster” demiştir. Şayet Allah'ı görmek imkânsız olsaydı, Hz. Mûsâ bunu bildiğı ve farkında olduğı halde Allah'ı görmek talebinde bulunmazdı. Akıllı bir kimsenin mümkün olmayan bir şeyi istemeyeceğini ifade eden müfessir, ülü'l-azm bir peygamberin

⁵⁷⁵ Detaylı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/374-446; Veysi Ünverdi, “Kâdî Abdülcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları”, *Bilimname* 28 (2015), 201-245.

⁵⁷⁶ Mu'tezile'nin rü'yetullah'ın reddine ilişkin kullandıkları diğerk aklî deliller için bk. Marrawî, *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi*, 13-24; Abacı, *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneğı*, 88-89.

⁵⁷⁷ el-A'raf 7/143.

⁵⁷⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 264-265; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 2/151-154.

⁵⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/45.

böyle bir şeyi hiçbir şekilde talep etmeyeceğini dile getirmektedir. Bu bağlamda Hz. Mûsâ mümkün olmadığını bilmeden Allah'ı görmek talebinde bulunduysa; bu durumda Mu'tezile ve onlar gibi düşünen kimselerin Allah'ın sıfatları konusunda Hz. Mûsâ'dan daha bilgili olduklarını iddia etmek gerekir. Âlûsî'ye göre onların Hz. Mûsâ'dan daha bilgili olduğu iddiası cehaletten de öte caiz olmayan bir durumu ifade etmektedir. Müfessir, Ehl-i sünnet'in bu çıkarımına göre Allah'ı görmenin mümkün olduğunu söylemektedir.⁵⁸⁰

Müellif, Ehl-i sünnet'e göre söz konusu âyetten hareketle Allah'ı görmenin caiz olduğunu söylediği ikinci yön ise Allah'ın Hz. Mûsâ'nın görme talebini geri çevirmemesidir. Nitekim Allah, Hz. Mûsâ'nın görme isteğine karşılık bu görülme hususunu dağın yerinde sebat etmesine bağlamıştır. Dağın yerinde sebat etmesi yani durması mümkün bir durumdur. Buna göre Hz. Mûsâ'nın Allah'ı görme talebi "Eğer dağ olduğu yerde durur/sebat ederse" şeklinde bir şarta bağlı olduğuna göre Allah'ın görülebilmesi mümkündür.⁵⁸¹

Âlûsî, zikredilen âyet bağlamında Ehl-i sünnet'e ait rü'yetullah'ın imkânına yönelik görüşlerini özetlemiştir. Bahse konu âyetin Allah'ı görmenin imkânına delâlet ettiğini zikrettikten sonra Mu'tezile'nin Ehl-i sünnet'in iki deliline karşı vermiş olduğu itiraz ve cevaplarına yer vermiştir. Bu bağlamda müellif, zikretmiş olduğu ilk delile Mu'tezile'nin yedi açıdan itiraz ederek rü'yetullahı inkâr ettiğini ifade etmiştir. Âlûsî'nin burada Kâdî Abdülcabbar'ın *Şerhu'l-usûli'l-hamse* isimli eserinde "Allah'ın Görülmesinin Reddi" faslında ileri sürdüğü kapsamlı gerekçeleri özetlediği görülmektedir.⁵⁸² Bu itirazların ilkine göre Hz. Mûsâ Allah'ı görmeyi değil; O'nunla ilgili şüpheleri ortadan kaldıran ve yakîn bilgi seviyesine ulaştıran zarurî bilgiyi talep etmiştir. İkisi arasındaki irtibattan dolayı zarurî ilim mecâzen "rü'yet" kelimesiyle ifade edilmiştir. Zikredilen bu görüşün Mu'tezile içerisinde Kâdî Abdülcabbar öncesi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Ali el-Cübbai ve Nazzâm gibi âlimlere ait olduğu zikredilmektedir.⁵⁸³ Nitekim Zemahşerî de bahsi geçen görüşü âyetin tefsiri bağlamında ikinci dereceden başka bir tefsir olarak sunmaktadır.⁵⁸⁴

İkinci itiraza göre Hz. Mûsâ, Allah'ı görmek istemiş olsa da yani âyetteki rü'yet kelimesi gerçek anlamında kullanılmış olsa bile bu durum, Allah'ın görülebileceğine ilişkin bir delil değeri taşımaz. Çünkü bahse konu âyette genel kurala uygun şekilde muzâf mahzûf olmuş, muzâfun ileyh onun yerini almıştır. Yani âyette zikredilen "أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ" asıl itibarıyla "أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَى عِلْمِكَ" takdirinde ifade edilmiştir. Bu takdire göre Hz. Mûsâ "Allah'ım seni görmek istiyorum." talebiyle "Senin alametlerinden birini görmek istiyorum." demek

⁵⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/45.

⁵⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/45.

⁵⁸² Kâdî Abdülcabbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/374-446.

⁵⁸³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/45.

⁵⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşâf*, 2/153-154.

istemiştir.⁵⁸⁵ Müfessir zikredilen görüşün de Mu‘tezile’den Kâ‘bî’ye (ö. 319/931) ait olduğunu belirtmiştir. Nitekim Kâ‘bî’ye göre asıl olarak Allah’ı görmek O’nu bilmek ve idrak etmek demektir. Allah’ın görülmesi mümkün olmadığından dolayı Hz. Mûsâ, Allah’ı değil O’na delâlet eden alâmetlerden bir tanesini kendisine göstermesini istemiştir.⁵⁸⁶

Müfessirin zikrettiği üçüncü itiraza göre Hz. Mûsâ gerçek anlamda Allah’ı görmek istemiş olsa da o, bu ifadelerini “فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً” : “Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ’dan istemişler, “Bize Allah’ı apaçık göster” demişlerdi”⁵⁸⁷ diyen kavmine cevap vermek için söylemiştir. Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığını vurgulamak için de “Allah’ım kendini kavmime göster!” şeklinde dua etmek yerine “Allah’ım bana kendini göster.” diye talepte bulunmuştur. Âlûsî bu görüşün Câhız (ö. 255/869) ve ona tabi olanlara ait olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Rü’yetullah’ın mümkün olduğunu iddia etmenin tevhide aykırı bir yaklaşım olduğunu dile getiren Câhız, söz konusu âyetteki olayı Allah’ın büyük ve önemli bir mesele olarak gördüğünü söylemektedir. Çünkü Allah’ın görülebilmesi mümkün değildir; bundan dolayı O’nu görmeyi istemek caiz değildir. Caiz olmayan bir şey istendiği için Allah gazabını göstermiş ve bunu önemli bir olay olarak yansıtmıştır.⁵⁸⁹ Dördüncü itiraza göre ise Hz. Mûsâ, Allah’ı görmeyi gerçekten istemiştir. Onun bu talep ve isteği Allah’ı görmenin mümkün olmadığını bilmediği manasına gelmez. Çünkü Hz. Mûsâ, Allah’ı görme durumunun mümkün olmadığını vahiy yoluyla da ifade edilerek vurgulanmasını istemiştir. Hz. Mûsâ’nin talebi, Hz. İbrahim’in kalbinin tatmin olması için ölümlerin nasıl diriltildiğini öğrenmek istemesine benzemektedir.⁵⁹⁰ Müfessir bu görüşün de Mu‘tezile’den Ebû Bekr el-Esamm’a (ö. 200/816) ait olduğunu söylemektedir.⁵⁹¹

Müellifin zikretmiş olduğu beşinci itiraza göre mümkün olmadığı halde bir peygamberin Allah’ı görme talebinde bulunması, onun peygamberliğine herhangi bir halel getirmez. Çünkü peygamberlik görevi, nübüvvet ve risalet görevine ilişkin konularla ilgili bir durumdur. Allah ile ilgili gerek caiz gerekse imkânsız olan hususları bilmemesi kişinin risalet görevinde bir eksiklik oluşturmaz. Buradan hareketle bir peygamberin Allah’tan mümkün olmayan şeylere dair talepte bulunamayacağına dair itirazlar yersizdir.⁵⁹² Altıncı itiraza gelince Hz. Mûsâ, mümkün olmadığını bildiği halde Allah’ı görme isteğinde bulunmuş olabilir. Allah’ı

⁵⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/46.

⁵⁸⁶ Ebû’l-Hasen ‘Abdulcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî Kâdî ‘Abdulcebbâr, *Teşbîtu Delâ’ili’n-Nubuvve* (Kahire: Dâru’l-Muṣṭafâ, ts.), 1/62-63; Adil Bebek, “Ka’bî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/27.

⁵⁸⁷ en-Nisâ 4/153.

⁵⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/46.

⁵⁸⁹ Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Câhîz, *Resâ’ilu’l-Câhîz* (Kahire: Mektebetu’l-Ḥâncî, 1384/1964), 1/240.

⁵⁹⁰ el-Bakara 2/260.

⁵⁹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/46.

⁵⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/46.

görmenin imkânsız olması onu istemenin haram olduğu ya da bu şekilde dua edilemeyeceği anlamına gelmez. Çünkü getirmiş olduğu kendi şeriatında böyle bir durum caiz olabilir. Diğer bir ifadeyle Allah'ı görmek mümkün değildir; ancak Hz. Mûsâ “Allah’ım seni görmek istiyorum.” şeklinde Allah’a dua etmiş olabilir. Yedinci itiraza göre de Allah hakkında mümkün olmayan bir şeyi istemek günah olsa da bu istek büyük günah değildir. Çünkü Mu‘tezile’nin yaklaşımına göre peygamberler de bir beşer olup tebliğ görevlerinin dışında diğer insanlar gibidirler. Peygamberler nefrete sevk etmeyen küçük günahlar işleyebilirler.⁵⁹³

Âlûsî yukarıda zikredilen itirazlara ek olarak Mu‘tezile’nin âyetle ilgili gramatik itirazlarına da yer vermiştir. Buna göre Mu‘tezile, âyette bulunan “لَنْ تَرِيَنِي” : “*Sen beni asla göremezsın*” ifadesindeki “لَنْ” edatını kesin olumsuzluk edatı (te’bîd/ebedilik) olarak değerlendirmektedir. Anlam olarak da “Sen beni asla göremezsın” ifadesi mümkün olmayan bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla âyetteki ebedilik anlamı hem dünya hem de âhireti kapsamaktadır.⁵⁹⁴ Nitekim Zemahşerî de “لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ” : “*Gözler O’nu idrak edemez.*”⁵⁹⁵ âyetinin tefsirinde Allah’ın görülmesinin gelecekte mümkün olamayacağını; “لَنْ تَرِيَنِي” : “*Beni asla göremezsın*” âyetinde ise söz konusu durumun tekit edildiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre yani rü’yetullâh Allah’ın sıfatlarına aykırı bir durumdur.⁵⁹⁶ Burada her ne kadar Zemahşerî “لَنْ” edatını te’kid olarak değerlendirse de “لَنْ” edatına “te’bîd/ebedilik” anlamı verdiği görülmektedir. Diğer bir ifadeyle “لَنْ” edatının ortaya çıkardığı kesin olumsuz anlamın ebedilik içermesi sebebiyle âhirette de devam edeceğini düşündüğü söylenebilir.⁵⁹⁷ Bundan dolayı da Âlûsî, Zemahşerî’ye göre söz konusu âyetin rü’yetullah’ın mümkün olmadığına ilişkin en net delil olarak değerlendirildiğini ifade etmektedir.⁵⁹⁸ Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr da rü’yetullah’ın reddini desteklemek için “لَنْ مَوْضُوعَةٌ لِلتَّأْيِيدِ” : “*len/لَنْ ebedîlik için vaz edilmiştir*” demektedir.⁵⁹⁹ Ayrıca Hz. Mûsâ “إِلَيْكَ تُبْتُ” : “*Sana tevbe ettim*”⁶⁰⁰ âyetinde hatalı olduğunu kabul ederek tevbe etmiştir. Buradaki tevbe, Allah’ı görme talebinden vazgeçmeyi ifade etmektedir. Hatalı olmasıydı tevbe etmesine gerek olmazdı. Müellif, Mu‘tezile’nin zikredilen iki durumu Allah’ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğine dair delil olarak kullandıkları söylemektedir.⁶⁰¹

⁵⁹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/46.

⁵⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/46.

⁵⁹⁵ el-En‘âm 6/103.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/153-157.

⁵⁹⁷ Bk. Turan Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı”, *Turkish Academic Research Review* 1 (2021), 271-273.

⁵⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/46.

⁵⁹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/426.

⁶⁰⁰ el-A‘raf 7/143.

⁶⁰¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 5/46.

Âlûsî, bahsi geçen âyet bağlamında Mu‘tezile’nin Allah’ın görülmeyeceğine dair itirazlarına ilişkin kapsamlı eleştiriler yöneltmek detaylı cevaplar vermiştir. Bu bağlamda müfessir, “لَنْ” edatının kesin olumsuzluk anlamı içerdiği görüşüne katılmakla birlikte, söz konusu kesinlik anlamının dünya için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla anlam “Kesinlikle Allah’ı dünyada göremezsin.” şeklinde olmaktadır. Bu açıdan “لَنْ” edatından hareketle Kâdî Abdülcebbâr’ın iddiasının aksine “Hem dünyada hem de âhirette beni göremezsin.” anlamı verilemez. Buradan hareketle de Allah’ın dünya ve âhirette görülmeyeceği sonucuna varmak doğru bir yaklaşım kabul edilemez.⁶⁰² Müfessir bu yaklaşımına “لَنْ” edatının kullanıldığı başka bir âyeti örnek vererek temellendirmeye çalışmıştır. Yaklaşımına örnek olarak “وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا” : “Onlar asla ölümü temenni etmeyeceklerdir.”⁶⁰³ âyetini zikretmektedir. Müfessir, burada anlamın onların yani zalimlerin dünyada ölümü istemeyeceklerini ancak âhirette cehennem azabını görünce kesinlikle ölmek isteyecekler şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle “Onlar asla ölümü temenni etmeyeceklerdir.” ifadesi “لَنْ” edatından hareketle “Hiçbir şekilde/hiçbir yerde ölümü temenni etmeyeceklerdir.” anlamında değerlendirilemez. Bunun aksine âyet âhirette cehennem azabını görünce ölümü isteyeceklerini ifade etmektedir. Sonuç olarak müellife göre Mu‘tezile’nin yapmış olduğu itiraz, yani “لَنْ” edatının kesin olumsuzluk anlamı içerdiği düşüncesi, mutlak anlamda Allah’ı görmenin mümkün olmadığı hükmü için delil niteliği taşımaz. Buradan hareketle zikri geçen âyetten rü’yetullah’ın mümkün olmadığı sonucu ortaya çıkmaz.⁶⁰⁴

Söz konusu eleştiri ve izahlarının yanı sıra müfessir, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) burada “لَنْ تَرَانِي” : “Asla beni göremezsin” ifadesinin mutlak anlamdan ziyade mukayyet anlamda açıkladığını zikretmiştir. Bu minvalde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) beyanını oldukça açıklayıcı görerek yer vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) söz konusu âyeti okuduktan sonra Allah’ın “Ey Mûsâ! Asla beni göremezsin. 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 görecekler.”⁶⁰⁵ dediğini nakletmektedir. Müellif bu rivâyetten dünyada, Hz. Mûsâ’nın bir bayılma ve düşme hali yaşamaksızın dünyadaki herhangi bir insan olarak Allah’ı görmek istediğinin açık bir şekilde ortaya çıktığını belirtmektedir. Çünkü

⁶⁰² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/48.

⁶⁰³ el-Bakara 2/95.

⁶⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/48.

⁶⁰⁵ Ebû Nu‘aym Ahmed b. ‘Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî Ebû Nuaym el-İşfahânî, *Hilyetu’l-Evliyâ’ ve Tabakâtu’l-Aşfiyâ’* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî; Dâru’l-Fikr li’t-Tabâ‘ati ve’n-Neşri; Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1394/1974), 10/235; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Alî el-Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-Uşûl fî Ehâdisi’r-Rasûl*, thk. ‘Abdurrahmân ‘Amîre (Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.), 2/45.

müfessire göre “Hangi diri beni görse, mutlaka ölür.” ifadesi “Dünyada ve diri bir şekilde kimse beni göremez.” anlamına gelmektedir. Çünkü âyetteki “لَنْ تَرَانِي” ifadesinin anlamı “Sen dünyada kaldığın sürece” kaydına bağlı olup beni ne bu dünyada ne de âhirette asla göremeyeceğin anlamında değildir. Bundan dolayı “Hiç kimse beni göremez.” şeklindeki ifade Allah’ın bu dünyada görülemeyeceğini ifade etmekte olup mutlak anlamda değerlendirmede bulunmak doğru bir yaklaşım değildir.⁶⁰⁶

Rûyetullah bağlamında Âlûsî’nin Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi de Hz. Mûsâ’nın “Sana tevbe ettim”⁶⁰⁷ ifadesindeki tevbeye yönelik ortaya atılan i‘tizâlî düşüncelerdir. Bu bağlamda müfessir, Hz. Mûsâ’nın “Sana tevbe ettim.” ifadesinden dolayı onun bu konuda hatalı olduğu ve bu hatasında dönmek için tevbe ettiği düşüncesini savunan Mu‘tezile’ye katılmadığını ifade etmektedir. Çünkü günah işlemekten de Allah’a tevbe etmenin mümkün olduğunu söyleyen müellif, peygamberlerin de günah işlemekten tevbe edebileceklerini; onların mertebelerinin bunu gerektirdiğini söylemektedir. Dolayısıyla Hz. Mûsâ “Sana tevbe ettim.” ifadesinden “Allah’ım seni görmek istemekten rücû ettim/tevbe ettim.” asıl anlamını kastetmemiştir.⁶⁰⁸ Bu noktada Hz. Mûsâ’nın “Sana tevbe ettim.” sözünün bir diğer sebebi olarak Amidî’nin (ö. 631/1233) görüşüne yer vermiştir. Amidî’ye göre Hz. Mûsâ’nın söz konusu tevbesi, işlediği bir günah sebebiyle değildir. Onun tevbesi, ilahî bir âyet ya da dehşete düşürücü bir olayla karşılaşınca mü’min ve sâlih kimselerin âdeti olduğu üzere yaptıkları tevbe gibidir. Hz. Mûsâ da dağın parçalandığını görünce, karşılaşmış olduğu ilâhî âyet sebebiyle “Allah’ım sana tevbe ettim.” demiştir.⁶⁰⁹ Nitekim Kur’ân’da Hz. Peygamber’in geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığı⁶¹⁰ Allah tarafından ilan edilmesine rağmen “فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا” : “*Rabbine hamd ederek tespihte bulun ve O’ndan bağışlama dile. Çünkü O tövbeleri çok kabul edendir.*”⁶¹¹ âyetiyle bağışlanma dilemesi ifade edilmiştir. Bu da peygamberlerin de tevbe etmelerinin mümkün olduğunu göstermektedir.

Bu eleştirilerine ek olarak Âlûsî, muhakkik olarak nitelediği bazı âlimlerin görüşlerini aktararak konuyu tartışmaya ve Mu‘tezile’yi eleştirmeye devam etmiştir. Zikrettiği görüşlere göre Hz. Mûsâ, aklen Allah’ın görülebileceğini bildiği gibi bu durumun dünyada da gerçekleşebileceğini biliyordu. Nitekim bu bağlamda zikredilen şartlar da aklî olmayıp doğal şartlardan oluşmaktadır. Ancak Hz. Mûsâ, Allah’tan bu şartları işitmeden önce onu görme durumunun bir kimsede herhangi bir değişiklik meydana getirmeden gerçekleşmediğini

⁶⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/48.

⁶⁰⁷ el-A‘raf 7/143.

⁶⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/48-49.

⁶⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/49.

⁶¹⁰ el-Fetih 48/1-3.

⁶¹¹ en-Nasr 110/3.

bilmiyordu. Buna benzer meseleler sem‘iyyât’a ilişkin konular olup bahse konu meselelerde bilgi sahibi olmamak bir peygamberin risâlet görevine herhangi bir hâlel getirmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) dahi kendisine sorulan sorulara karşılık bazen bilmediğini Cebrâil’e sormak istediğini ifade etmiştir.⁶¹² Aynı şekilde Cebrâil de kendisine soru sorulduğunda bilmediğini Allah’a soracağını belirtmiştir. Nitekim Bakara sûresinde ifade edildiği üzere melekler bile “قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ” : “*Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur. En kâmil ilim ve hikmet sahibi şüphesiz sensin.*”⁶¹³ cevabını vermişlerdir. Müfessire göre sonuç olarak bahsedilen tartışmalara konu olan Hz. Mûsâ’nın Allah’ı görme talebinde bulunduğu âyet, açık ve net bir şekilde Allah’ın görülebileceğine delâlet etmektedir. Mu‘tezile’nin rü’yetullah’ın inkârına delil olarak ileri sürdüğü bu âyet, onların iddialarının aksine açık bir şekilde Allah’ın görülebileceğinin delilidir.⁶¹⁴

Rü’yetullah’ın mümkün olmadığına ilişkin Mu‘tezile’nin delil olarak kullandığı diğer bir âyette de “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” : “*Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.*”⁶¹⁵ âyetidir. Mu‘tezile’ye göre söz konusu âyet, Allah’ın gözle görülemeyeceğinin en net delilidir. Çünkü âyette geçen “idrâk” lafzından kastedilen “rü’yet”tir. Yani Mu‘tezile’ye göre “idrâk” kelimesi “basar” sözcüğüyle birlikte kullanıldığında “gözün görmesini” ifade etmekte olup başka bir anlam taşımaz. “İdrâk” kelimesi mutlak şekilde kullanıldığında yani genel anlamı itibariyle çeşitli anlamları barındırmaktadır. Örneğin “idrâk” kelimesi “أدرك الغلام” şeklinde kullanıldığında “buluş çağına girmek”; “أدركت الثمرة” şeklinde ifade edildiğinde “olgunlaşmak”; “حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ” âyetinde⁶¹⁶ ise “yetişmek/katılmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bu da idrâk kelimesinin herhangi bir kayıtlı kullanılması durumunda farklı anlamlara gelebileceği; “basar” lafzı ile birlikte kullanıldığında ise gözle görmek anlamına geldiğini göstermektedir. Mu‘tezile söz konusu âyete yapmış olduğu dilsel izahlarla “Gözler O’nu göremez” anlamını vermiş ve buradan hareketle âyetten rü’yetin imkânsızlığı hükmünün çıktığını söylemiştir.⁶¹⁷ Ayrıca bahse konu âyetin genel olması ve herhangi bir zaman ve mekân belirtilmemesi sebebiyle Allah’ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğine delil olarak belirtmişlerdir. Dolayısıyla Mu‘tezile’ye göre Allah, söz konusu âyette zâtının gözle görülebilmesini/idrâkını nefyetmektedir.⁶¹⁸ Ayrıca onlara göre bu âyette Allah’ın görülememesinden dolayı zâtına

⁶¹² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/50.

⁶¹³ el-Bakara 2/32.

⁶¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/50.

⁶¹⁵ el-En‘âm 6/103.

⁶¹⁶ Yûnus 10/90.

⁶¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-ḥamse*, 375-385.

⁶¹⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/54-154; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-adl*, 4/151.

medih vardır. Bundan dolayı Allah'ın görüleceğinin iddia edilmesi ona bir eksiklik isnad etmek anlamına gelir.⁶¹⁹ Ayrıca Mu'tezile Allah'ın âhirette görülebileceği fikrini savunanların iddialarına karşı çıkarak “idrâk” kelimesinin “ihâta” anlamında kullanılmadığını ifade etmektedir. “İhâta” lafzının hakiki ya da mecâzî olsun hiçbir anlamı “idrâk” kelimesi ile ifade edilemez. Bundan dolayı zikredilen âyetteki “gözlerin idrâki” ifadesi ile “gözle görme” eylemi kastedilmekte olup Allah'ın gözle görülmesinin imkânsızlığını anlatmaktadır.⁶²⁰

Mu'tezile'nin rü'yetullah'ın nefyine ilişkin bu genel değerlendirmelerine Zemahşerî bir yorum daha ekleyerek “الْبَصِيرَ” kelimesi ile âyetin sonundaki “وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ” ifadelerini bir arada değerlendirerek “ebsâr”ı Allah'ın görme yetisine koyduğu latif bir cevher olarak ifade etmektedir. Bundan dolayı da Allah'ın sadece latif cevherleri idrâk edebileceğini ve kendisinin de hiçbir şeyin idrâk edemeyeceği kadar latif olması sebebiyle insanın Allah'ı göremeyeceğini/idrâk edemeyeceğini zikretmektedir.⁶²¹

Âlûsî, söz konusu âyetin tefsirinde Mu'tezile'nin bu âyetle ilgili görüşlerini özetleyerek Allah'ın görülmeyeceğini iddia ettiklerini belirtmiştir. Bu bağlamda müellif, “ebsâr”ın “basar” kelimesinin çoğulu olduğunu ve Râgıb el-İsfahânî'nin de belirttiği üzere “gören/bakan uzuv, içinde bulunan kuvvet ve basiret”⁶²² anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca basar; “bir şeyi idrâk ve son noktasına kadar ihâta etmek” anlamlarına gelmektedir. Kelamcıların çoğunun basarı/görmeyi kuvvetin mahalli olması açısından bir uzuva hamlettiklerini ifade etmektedir.⁶²³ Âlûsî, Mu'tezile'nin iddiaasına göre “ebsâr” lafzına izafe dilmiş “idrâk” kelimesinin görmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna göre lafız bakımından “أدرکته ببصري” : “Onu gözlerimle gördüm/idrâk ettim” ile “رأيتُه” : “Onu gördüm” arasında hiçbir farklılık yoktur. Bu cümleler birbirine eş değer olup birini kabul edip diğerini reddetmek doğru olmaz. Söz konusu âyetle zikredilen “el-ebsâr” kelimesindeki “lam” cins için kullanıldığından bütün gözlerin her zaman ve vakitte Allah'ı ne dünyada ne de âhirette göremez anlamı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca âyetle Allah kendini görülemez olarak övmektedir. Dolayısıyla burada sıfatın yokluğu medih, varlığı ise Allah'ın tenzih edilmesi gereken bir eksikliği anlamına gelmektedir. Buna göre Allah'ın görülmesinin tenzih edilmesi ve imtina edilmesi gereken bir durum olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁶²⁴

Mu'tezile'nin rü'yetullah'a ilişkin görüşlerini kısaca özetleyen müfessir, onların bu iddialarını eleştirerek çeşitli açılardan cevaplar vermiştir. Müfessir, onların bu iddialarına

⁶¹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-İhamse*, 233.

⁶²⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/375-376.

⁶²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/54.

⁶²² İsfahânî, *el-Müfredât*, 127.

⁶²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/230.

⁶²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/231.

öncelikle zikredilen âyeti dilsel açıdan izah ederek cevap vermeye çalışmıştır. Buna göre ilk olarak Âlûsî, idrâk'ın mutlak görmek anlamında olmadığını görüneni her yönüyle kuşatan ve tam olarak algılayan özellikte bir görme olduğunu ifade etmiştir. Yani görmek “ihâta” sıfatıyla vasıflanmış bir yapıya sahiptir. Buna İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) âyetin tefsiriyle ilgili söylediği “لا يحيط بصر أحد بالله” : “Hiç kimsenin gözü/görmesi Allah'ı kuşatamaz” ifadesini delil olarak getirmiş ve dil âlimlerinin çoğunun bu şekilde düşündüklerini ifade etmiştir. Yani görüleni tam olarak ihâta eden görmek, mutlak anlamdaki görmeden daha özel bir kelimedir. Bundan dolayı âm olan bir kelimenin nefyedilmesi has olan kelimenin de nefyedilmesini gerektirmez. Buna göre “رأيتہ وما أدركه بصري” cümlesinde olduğu gibi “Onu gördüm ama gözlerim onu idrâk etmedi” demek doğru olup bu “Gözlerim onu her yönüyle ihâta etmedi” demektir. Ancak bunun tersi olan “Gözlerim onu ihâta etti ama görmedi” demek caiz ve doğru değildir.⁶²⁵ Görüldüğü üzere müfessir, Mu'tezile'nin aksine “basar” ile “idrâk” kelimelerinin mutlak görme anlamında olmadığını; görüleni her yönüyle kuşatan ve algılayan bir görme olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle Âlûsî'nin “لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” ifadesini Mu'tezile'nin aksine Allah'ın görülemeyeceğinden ziyade her yönüyle ihâta edilemeyeceği şeklinde anladığını söylemek gerekir.

Zikri geçen âyet bağlamında Âlûsî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği diğer bir eleştiri de onların âyetin umûm ifade ettiğine dair görüşleridir. Yani söz konusu âyet, umûm's-selb anlamını içerdiği gibi selbü'l-umûm⁶²⁶ anlamını da içerebilir. Müfessir, “لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” âyetinin ilk başta umûm ifade ettiğini ancak olumsuzluk edatı ile kısmi olumsuz olduğunu ifade etmektedir. Yani “قام العبيد كلهم” cümlesi olumsuzluk edatı olmadan “قام العبيد كلهم” kölelerin tamamının kalkışını yani umûm ifade eder. Ancak “قام العبيد كلهم” cümlesine olumsuzluk edatını dâhil olduğunda kısmen bütün kölelerin ayağa kalkmadığı ve bir kısmının ayağa kalktığı anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu tür kullanımlarda nefiy çoğunluğu içine almakta olup umûm için kullanılmamıştır. Buradan hareketle müfessir, âyetin anlamının selbü'l-umûm olabileceğini söyleyerek “لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” ifadesinden mutlak bir anlam çıkararak Allah hiçbir şekilde görülemez sonucunun doğru bir çıkarım olmadığını söylemektedir. Ayrıca “الْأَبْصَارُ” kelimesindeki “أل” takısı cins isimler için kullanılan ise umûmdan ziyade kısmilik ifade ettiğini buna göre de anlamın “لا تدركه بعض الأبصار” : “Bazı gözler O'nu göremez” şeklinde olduğunu zikretmektedir.⁶²⁷ Görüldüğü üzere müfessir, Mu'tezile'nin âyette mutlak görmenin

⁶²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/231.

⁶²⁶ Umûm's-selb ve selbü'l-umûm kavramlarıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdulaziz 'Atik, *'İlmu'l-Meani* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabîyye, 2009), 138; Ahmed Hazım Yahya, “Selb ve Umûmun Birlikte Kullanımı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015), 139-159.

⁶²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/231.

varlığından hareketle Allah'ın hiçbir göz tarafından ve ne dünya da ne de âhirette görülemeyeceğine dair görüşlerini eleştirmiştir.

Son olarak müfessir, Mu'tezile'nin Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğine dair düşüncesini eleştirmiştir. Bu minvalde bahse konu âyette geçen “idrâk” kelimesinin mutlak görme, “el” takısının da istiğrâk için ve cümlelerin umûm's-selb anlamı içerdiği düşünülse bile söz konusu olumsuz anlamın hal ve zamanların tamamında geçerli olmadığını ifade etmektedir. Yani buna göre âyete “Hiçbir göz Allah'ı göremez.” anlamı verilse bile bunun bütün zamanları kapsadığı söylenemez. Çünkü âyetteki görmenin nefyedilmesi durumu daimi olmayıp görmeme hali dünya ile sınırlı olabilir.⁶²⁸ Müfessir bu yaklaşımına da yukarıda zikredilen “Ey Mûsâ! Asla beni göremezsın”⁶²⁹ rivâyetini delil olarak getirmiştir. Buradan hareketle de söz konusu âyete göre göze sahip kişilerin Allah'ı idrâk edebilmelerinin mümkün olduğunu bu idrâkin de mü'minlerin cennette Allah'ı görmeleri anlamına geldiğini söylemiştir.⁶³⁰

Mu'tezile'nin rü'yetullâh'ın inkârına yönelik kullandıkları naklî delillerden birisi de “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” : “O gün birtakım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”⁶³¹ âyetidir. Onlara göre âyetin zahirinden hareketle Allah'ın görülebileceği söylenemez. Çünkü âyette zikredilen “bakmak”, görmek ile aynı şey değildir. Görmek “bakmak” sırasında cismi idrâk etmektir. Dolayısıyla görme eyleminin kendisi de değildir; görmek ile aynı şey de değildir. Bu açıdan bakmak, görme eyleminin gerçekleşebilmesi için bulunması gereken bir vesilesidir. Bir şeye bakan kimsenin onu gördüğü iddia edilemez. Çünkü bazen bir şeye bakılır ancak o görülemez. Bundan dolayı Mu'tezile'ye göre bakmak ile görmek aynı şey değildir. Ayrıca Mu'tezile'nin aşırı tenzihci yaklaşımlarının bir sonucu olarak bakmak eylemini cisimlere yönelik olduğunu ve Allah'a izafe edilemeyeceğini açıklamışlardır. Buna göre âyetteki “nazar” kelimesi Allah'ın görüleceği şeklinde düşünüldüğünde Allah'ı “bakılan/görülen” bir cisim olarak niteleme riski taşımaktadır. Hatta Kâdî Abdülcebâr Allah'ın cisim olduğunu söyleyen birisiyle O'unun görülüp görülemeyeceği meselesinin tartışmaya dahi gerek olmadığını söylemektedir.⁶³² Bundan dolayı “nazar” kelimesini mecâz

⁶²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/231.

⁶²⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-Uşûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, 2/45.

⁶³⁰ Müfessir, âyetin tefsirinde Mu'tezile eleştirileri bağlamında Amidî'nin (ö. 631/1233), Mu'tezile'den Basra'lîların Allah'ı idrak etmenin görmek anlamına geldiğini, Bağdat ekolüne mensup olanların da bunun görmek anlamına değil, bilgi anlamına geldiğini savunduklarını ifade etmiştir. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/233.

⁶³¹ el-Kıyâmet 75/21-22.

⁶³² Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 418-419.

yoluyla Allah'ın sevap ve mükâfatını “ummak/intizar/beklemek” anlamlarına te'vil etmek gerekir.⁶³³

Müfessir, “نَظَرَ” fiilinin “beklemek ve ummak” anlamında olduğuna dair Mu'tezili görüşlere karşı çıkmış ve bu görüşlerin merdud olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda öncelikle Âlûsî, Mu'tezile'den Zemahşerî'nin örfden hareketle “nazara” kelimesine beklemek anlamını verdiğini nakletmektedir. Buna göre Zemahşerî'nin söz konusu âyette Allah'a bakmaktan ziyade âyetin tıpkı bu dünyada olduğu gibi, lütuf ve şerefi yalnızca Rablerinden beklemeleri, ümit etmeleri ve O'ndan başka kimseden korkmamaları anlamını kastettiğini nakletmektedir.⁶³⁴ Mu'tezile'nin söz konusu yaklaşımına karşı çıkan müellif, “إلى ربها ناظرة” âyetinin anlamının hiçbir engel olmaksızın Allah'ın zâtına yakışan şekilde görülmesi olarak açıklamaktadır. Müfessir göre “nazara” kelimesine “intizâr” anlamının verilmesi bâtil bir yaklaşımdır. Çünkü ona göre “intizâr” anlamındaki “nazara” ilâ harif ceri ile müteaddi olmaz; o kendi başına müteaddi olur ve “yüz/vech” kelimesine isnad edilemez. Yani ona göre “intizâr” kelimesinin “vech” sözcüğüne isnadı dilsel olarak mümkün değildir. Örneğin “وجه زيد منتظر” şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Çünkü “nazara” ve “vech” kelimelerinin birbirlerine isnadından akla ilk gelen şey gerçek yüzlere bakmak anlamıdır.⁶³⁵ Bu açıdan söz konusu kelimeye “beklemek, istemek ve dilemek” gibi anlamların verilmesi mümkün değildir ve buna yönelik Mu'tezile'nin te'villerinin mezhebî aidiyetlerinden kaynaklandığı söylenebilir. Burada müfessire göre Mu'tezile'nin mecâzî bir araç olarak kullanarak tevhid ilkesi gereği mezhebî düşüncelerini temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir.⁶³⁶

Âlûsî, zikri geçen âyetin tefsirinde yukarıdaki eleştirilerine ek olarak Mu'tezile'ye ağır tenkitlerde bulunmuştur. O, Mu'tezile'nin kendisinden başka zâhiri ve gerçekte bir varlığı yok diyerek Allah'ın görülmeyeceğini iddia ettiklerini belirtmiştir. Onların, kelâm kitaplarında konunun açık bir şekilde anlatılmasına ve çeşitli cevaplar verilmesine rağmen rü'yetullah'ı inkâr ettiklerini söylemiştir. Âlûsî, Mu'tezile'nin bu inkâr ve ısrarları sebebiyle onları, yaratılmışların en cahil ve kör olanlarına benzetmiş ve konum bakımından insanların en alt kesimi olarak ifade etmiştir. Başka bir deyişle müfessir, kendisinden başka zâhiri olmayan Allah görülemez iddiasından hareketle oldukça açık ve net olan rü'yetullah'ın doğruluğunu inkâr ettikleri için Mu'tezile'yi insanların en kör ve statü bakımından en aşağıda olanları olarak nitelemektedir.⁶³⁷ Müfessir, Mu'tezile'ye yönelik bu ağır tenkitleri sonrasında rü'yetullah'a

⁶³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/61-662; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, 4/198; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in*, 418-419.

⁶³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 15/161.

⁶³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/161.

⁶³⁶ Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı”, 276-277.

⁶³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 15/161.

dair gelen delillerin incelendiğinde kişinin Allah'ın zâtıyla birlikte çeşitli açılardan görülebileceği düşüncesine meyil edeceğini söylemektedir. O zikredilen âyetin rü'yetullah'ın imkânına delil olduğunu söylemekle birlikte birçok hadisi de buna delil olarak zikretmiştir. Örneğin “Cennetlikler cennete girdikleri zaman Allah onlara “daha fazla istediğiniz bir şey var mı?” buyurur. Onlar, “Sen yüzümüzü ak etmedin mi? Bizi cennete koyup ateşten kurtarmadın mı? Daha ne isteyelim.” derler. Bunun üzerine Allah perdeyi kaldırır, müminlere Allah'a bakmaktan daha hoş bir şey verilmiş olmaz.”⁶³⁸ hadisine benzer birçok hadisi delil olarak getirmektedir.⁶³⁹

Âlûsî, rü'yetullah bağlamında Mu'tezile eleştirisinde bulunduğu diğer âyetlerden birisi de “كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ” : “Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.” âyetidir.⁶⁴⁰ Müfessir, Mu'tezile gibi rü'yetullah'ı inkâr eden kimselerin bu âyetin tefsiriyle ilgili onların Allah'tan “mahrum/perdeli kalmalarının” hiç yerine konularak yok sayılmaları ve aşağılanmaları adına bir temsil olduğunu zikretmektedir. Çünkü bu görüş sahiplerine göre kralların huzuruna ancak değerli ve itibarlı kişilerin girmesine müsaade edilir ve onlardan ancak yanlarında önemsenmeyen, düşük seviyeli, itibarsız kimseler engellenip uzak tutulur. Söz konusu mahrum bırakılan ya da perdelenenler de Allah'ın rahmetinden mahrum bırakılan kimselerdir.⁶⁴¹ Müellif, burada “mahrum/perdeli olmanın” görmemekten mecâz olduğunu; çünkü perdelenenin ya da engellenenin zaten görülemeyeceğini söylemektedir. Bu bağlamda müfessir, Allah'ın hazır ve görülebilecek durumda iken engellenen kimselerin onu göremeyeceğini ifade etmektedir. Bu engellenen kimselerin ise yalancılar olduğunu belirten müellif, mü'minlerin hiçbir engel olmaksızın Allah'ı görebileceğini yalancıların ise O'nu görmekten engelleneceğini belirtmektedir.⁶⁴² Dolayısıyla Âlûsî, bu âyette Mu'tezile'nin iddiasının aksine rahmetten mahrum bırakılmanın değil de yalancıların Allah'ı görmekten mahrum bırakılacaklarının anlatıldığını belirtmektedir. Müfessir söz konusu âyetin rü'yetullah'ın imkânına ilişkin delil olduğunu göstererek i'tizâlî iddiaları geçersiz kabul etmiştir.

Sonuç olarak müfessire göre Allah, âhirette mü'min kimseler tarafından görülebilir. Rü'yetullah'a ilişkin delillere dikkatli bir şekilde bakıldığında Allah'ın görülebileceği düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Mu'tezile'nin delil ve iddiaları gerek aklî ve naklî gerekse dilsel deliller bakımından tutarlı değildir. Mu'tezile'nin rü'yetullah'ın sıhhatine

⁶³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/265 (No. 18935); Tirmizî, “Tefsir” 11, (No. 3105); Müslim, “İmân” 85, (No. 181).

⁶³⁹ Müfessirin rü'yetullahın imkânına ilişkin zikrettiği diğer hadisler için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/160-161.

⁶⁴⁰ el-Mutaffîfîn 83/15.

⁶⁴¹ Âlûsî'nin zikretmiş olduğu görüş için bk. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/721-722.

⁶⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/244, 15/280.

yönelik inkâr ve retleri mezhebî bir tutumdan ibaret olup tevhid ilkesine bağlı olarak i'tizâlî aidiyetlerini temellendirme çabası denilebilir.

2.2. Adâlet

Tevhîd ilkesinden sonra Mu'tezilî bakış açısının belirleyici ilkelerinden birisi de adâlet prensibidir. Adâlet “adl” kelimesinin mastarı olup sözlükte “değer, pay, doğruluk, bir şeyi düzgün yapmak ve hak ile hükmetmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁴³ Bu anlamlara gelen adâlet kelimesi, başta Ebû Ali el-Cubbâî olmak üzere Mu'tezilî âlimler tarafından Allah'ın kendisi dışındakilerle ilişkisini kapsayan bir kavram olarak açıklanmaktadır.⁶⁴⁴ Mu'tezile'nin yaklaşımına göre mastar olan adâlet kelimesi hem fiil hem de fâil olmak üzere iki anlam alanına sahiptir. Buna göre “adl” kelimesiyle herhangi bir fiil nitelenirse bununla “bir kimsenin hakkını tam olarak vermek ve başkasında bulunan hakkını eksiksiz bir şekilde almak” kastedilir. Fâil ile nitelenirse mübalağa ifade eder ve “fâilin fiillerinin tamamının iyi ve güzel” olduğu anlamına gelir. Bu da fâilin son derece adâletli olduğunu gösterir.⁶⁴⁵ Mu'tezile “adl”ın Allah için her iki anlamda kullandığını ve buradan hareketle de Allah'ın fiillerini adâleti gereği yapmakta olduğunu ve adâleti de güzel bir fiil yani hasen olarak ifade etmektedir.⁶⁴⁶

Mu'tezile'nin Allah'ın âdil olması fikrine dayanan âdalet prensibine göre Allah, her türlü kötü (kabîh) fiilden münezzehtir. Allah çirkin işler yapmaz, tercih etmez ve üzerine vâcip olan hiçbir şeyi ihlal etmez. Bundan dolayı O'nun bütün fiilleri iyi (hasen) ve güzeldir. Bu sebeple kötü ve çirkin fiillerin sahibi ve yaratıcısı insanların bizzat kendisidir. İnsan, iyi ya da kötüye dair eylemlerinin tamamını hür irâdesi ve kudretiyle meydana getirmektedir. Bundan dolayı da âhirette söz konusu bütün eylemlerinin sorumluluğunu yüklenecektir.⁶⁴⁷ Bu açıdan Mu'tezile'ye göre Allah'tan sadece bir tek fiil sâdir olur; bu da mutlaka doğru, maslahat ve iyi olandan ibarettir.⁶⁴⁸ Dolayısıyla Mu'tezile'nin adâlet prensibinin insanın ihtiyârî fiillerini seçme ve bunu eyleme dönüştürme noktasında hür olduğu ve dünya hayatında insanın söz konusu tercih ve eylemleri sebebiyle âhîret hayatında sorumlu olacağı düşüncesine dayandığını söylemek gerekir. “Usûl-i hamse” içerisinde yer alan bu ilke sebebiyle Mu'tezile “adliyye” ve “ehlû'l-adl” diye isimlendirilmiştir.⁶⁴⁹

⁶⁴³ Hâfîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 2/38; İbn Fâris, *Mu'cemu Meşkâ'isi'l-Luğa*, 4/246-247; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/410-411; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 639.

⁶⁴⁴ Sönmez Vecihi, *Bütün Yönleriyle İslam'da Adâlet* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 221.

⁶⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 103.

⁶⁴⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 132.

⁶⁴⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 203.

⁶⁴⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 265.

⁶⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/42-43.

Ehl-i sünnet'in âdalet anlayışında ise Allah, fiillerinin tamamında âdil olup mülkünde istediği şekilde hükmetmek suretiyle tasarrufta bulunur. Buna göre mülkün mutlak sahibi ve gerçekte fâil sadece Allah'tır. Varlıktan sâdır olan her türlü eylem Allah'tandır. Bundan dolayı Allah her neye hükmeder ve bu varlıkta nasıl bir şekilde ortaya çıkarsa çıksın, bu O'nun adâletine gölge düşürmez. Çünkü her şeyin yaratıcısı Allah'tır.⁶⁵⁰ Nitekim Âlûsî de Ehl-i sünnet'in zikredilen genel yaklaşımını benimsemiş ve zaman zaman Mu'tezile'yi "adliyye" diye isimlendirerek eleştirilerini dile getirmiştir.⁶⁵¹

Allah'ın fiillerinin anlaşılması hususunda önem arz eden âdalet ilkesi; salâh aslah, hüsün-kubuh, insanın fiilleri, özgür irâde, hidâyet-dalâlet, şefaât gibi birçok konuyu içermektedir. Adâlet prensibinin muhtevasını oluşturan söz konusu meseleler Âlûsî'nin eleştirileri çerçevesine ele alınacaktır.

2.2.1. Salâh-Aslah

Sözlükte "fesad" kelimesinin karşıtı olarak zikredilen "salâh", "bir kimseye faydalı olmak, onun mutluluk ve sevinç duymasına vesile olmak" gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁵² "Salâh" kelimesinden türemiş olan ism-i tafdil formundaki "aslah" ise "insanlar için en yararlı, en uygun, en faydalı şey" anlamına gelmektedir.⁶⁵³ Zamanla, birlikte kullanılmaya başlanan "salâh-aslah" kavramları, Mu'tezile'nin düşüncesine göre "ilâhî adâletin bir gereği olarak, Allah'ın insanların yararına en iyi, en uygun ve en faydalı olan şeyi yaratmasının (vücûb alellah) vacip" olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁴

"Salâh-aslah" düşüncesinin adâlet prensibi çerçevesinde teorik zemini ilk olarak Mu'tezile'nin Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ali el-Esvârî (ö. 240/854) gibi âlimleri tarafından oluşturulmuştur.⁶⁵⁵ Ebü'l-Hüzeyl'e göre, kötülük Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Allah güç ve kudreti gereği kötülük yapmaya muktedir olsa da O, hikmeti gereği kullarına kötülük ve zulüm yapmaz. Çünkü Allah'ın kötülük işlemesi noksanlıkla vasıflanmasını gerektirir ki bu da Allah için doğru değildir.⁶⁵⁶ Benzer şekilde Nazzâm da kötülük ve günahın Allah'ın gücü dâhilinde olmadığını dolayısıyla O'nun bunları

⁶⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/42; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 264-270.

⁶⁵¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/51.

⁶⁵² Hâfîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/117; İsfahânî, *el-Müfredât*, 489; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/516-517; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 560.

⁶⁵³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 6/548; Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/495-496.

⁶⁵⁴ Eric Lee Orrmsby, *İslâm Düşüncesinde İlahî Adâlet Sorunu*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 215-225; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 301-302.

⁶⁵⁵ Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 240; İlhan, "Aslah", 3/495-496.

⁶⁵⁶ A.S. Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 83.

yaratmaya kudretinin bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁵⁷ Mu‘tezile’nin Allah’ın fiillerinin kötülükten ziyade iyi olduğuna dair “aslah” düşüncesi zikredilen bu görüşlere dayanmaktadır.

Mu‘tezile’nin adâlet anlayışının bir gereği olarak Allah’ın adâletli olması, O’nun fiillerinin tamamının güzel olduğu ve kulları için iyi, güzel yani salâhı tercih etmesi anlamına gelmektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, adâleti açıklarken Allah’ın bütün fiillerinin iyi ve güzel olduğunu bundan dolayı kendisi için vâcip olanı asla ihlal etmeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁵⁸ Allah’ın aslah olanı yaratmasının zorunlu olduğu yaklaşımı Mu‘tezile’nin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Ancak aslah olanın hangi konularda Allah’a vucûbiyet arz ettiğine dair çeşitli değerlendirmeler olmuştur. Buna göre Mu‘tezile’nin Basra ekolü aslah’ın Allah’a vucûbiyyetini teklifle ilgili olduğunu yani dinî konularla sınırlı bir şekilde değerlendirmektedir. Söz konusu yaklaşıma göre Allah’a vâcip olan aslah dinî mükellefiyetler çerçevesindedir. Bağdat ekolü ise aslah’ı, dinî mükellefiyetlerin yanı sıra insanın ve âlemin yaratılışı gibi dünyevî meseleleri de içine alan daha geniş bir şekilde değerlendirmektedir. Ekole göre gerek dinin teklif alanına dair meselelerde gerekse dünyevi konularda Allah’ın kulu için en iyi ve en faydalı olanı yapması vâciptir.⁶⁵⁹

Çoğu Mu‘tezile âlimlerince aslah teorisi, Allah’ın kullarını âhîret mutluluğu için teklife tabi tutmasını ve bu mutluluğa ulaşmaları için gerekli şeyleri yaratmasını zorunlu kılmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın iman ve amellerine göre mükâfatlandırılabilmesi için buna yönelik uygun şartların yerine getirilmesi ahlaki bir zorunluluktur. Bundan dolayı teklifin yerine getirilmesi için insanlara peygamberler göndermek, onların özgür irâdeleriyle tercihte bulunmalarını sağlamak, tebliğ edilen dinin emir ve yasaklarına iman ve itaat edenleri cennetle mükâfatlandırmak, karşı gelenleri de cehennemle cezalandırmak Allah’a vâciptir.⁶⁶⁰ Görüldüğü üzere Mu‘tezile açısından insanın dünyada sorumlu tutulmasının anlam ve önemi teklifin yerine getirilmesindeki zorunlu ve gerekli olan şeylere bağlıdır. Aksi halde söz konusu gereklilikler yerine getirilmeden teklifin bir anlamı olmaz. Çünkü tüm bu zorunluluklar Allah’ın insanı yükümlü kıldığı vecibelerin gereği olarak vâciptir.⁶⁶¹

Ehl-i sünnet ise aslah teorisini eleştirerek aslah’a riâyat etmenin Allah’a vâcip olmadığını ifade etmiştir. Onlara göre Allah, insanların salâhına olan şeyleri yaratır; aslah olan yaratmak Allah için zorunlu yani vâcip değildir. Çünkü Allah irâde sahibidir ve dilediğini

⁶⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 1/54.

⁶⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Uşûli’l-İhāmse*, 1/214.

⁶⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, 52; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-adl*, 13/7; Hayyât, *el-İntişâr*, 63-64; Özdemir Metin, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014), 53; Murat Akın, “Mu‘tezile’nin Aslah Teorisinde Farklılaşması”, *Turkish Studies* 11/7 (2016), 31-42.

⁶⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-adl*, 14/53; İlhan, “Aslah”, 495.

⁶⁶¹ Robert Brunschvig, “Mu‘tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 4 (2002), 244.

yapandır. Ayrıca ilâhî adâlet konusunda Allah’a vâciplik isnad edilemeyeceğini söyleyen Ehl-i sünnet âlimleri, bu anlayışın O’nun irâde ve kudret sıfatlarını sınırlandırmak anlamına geldiğini ifade etmektedirler. Mu‘tezile’nin zorunlu olarak zikrettikleri fiilleri, onlar lütuf ve ikram olarak ifade etmektedir. Mu‘tezile’nin kullandığı vâcip kavramı yerine de “sünnetullah” ve “âdetullâh” kavramlarını kullanmışlardır.⁶⁶²

“Salâh-aslah”a ilişkin Âlûsî’nin görüşlerine gelince o, Allah’ın fiillerinin tamamının kulların faydasına yönelik olduğunu zikretmektedir. Ancak aslah olanı yaratmanın Allah’a vâcip olmadığını belirterek Mu‘tezile’ye karşı çıkmaktadır. Buna göre Allah’ın fiilleri zorunluluk sebebiyle değil de illet/hikmete binaen meydana gelir. Bundan dolayı müfessir, illeti fiili gerektiren hikmet olarak tanımlamaktadır. Allah bu illetten müstağni olmakla birlikte fiili meydana getirmede herhangi bir zorunluluğa da bağlı değildir. Bundan dolayı aslah olan, Allah’a vâcip olmayıp herhangi bir zorunluluk olmaksızın illet/hikmet çerçevesinde gerçekleşmektedir.⁶⁶³

Âlûsî’nin Mu‘tezile’nin adâlet ilkesinin bir yansıması olan “salâh-aslah” ilkesiyle ilgili eleştiri yönelttiği meselelerden birisi tevbedir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin yaklaşımına göre insanın lehine ve yararına olanı yaratmak Allah’a vâcip olduğu için tevbe etmek de insanın lehine olan bir durumdur. Bundan dolayı insanın günahından pişmanlık duyarak tevbe etmesi kendisine gerekli olduğu gibi Allah’ın bu tevbeleri kabul etmesi de kendisine vâciptir. Ayrıca Allah her türlü kötülükten münezzeh olduğundan iyi olan tevbeyi kabul etmesi vâciptir; çünkü hiçbir kötü fiil Allah’a isnad edilemez.⁶⁶⁴ Mu‘tezile âlimleri bu yaklaşımlarına “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ : ”لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَٰئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا“ : “Allah katında (makbul) tevbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tevbe edenlerin tevbesidir. İşte Allah bunların tevbelerini kabul buyurur. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶⁶⁵ âyetini delil olarak ileri sürmektedirler. Âyetteki “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” ifadesinden hareketle tevbe etmiş bir kimsenin tevbesinin kabul edilmesinin ve affedilmesinin Allah’a vâcip olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁶ Sonuç itibarıyla tevbenin kabul edilmesi meselesi de Mu‘tezilî yaklaşıma göre Allah’a vâcip olan fiiller kategorisinde yer almaktadır.

⁶⁶² Bazı Ehl-i sünnet âlimlerinin aslah teorisine ilişkin eleştirileri için bk. Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1426/2005), 8/283, 15/207-208; Eş’arî, *Makâlâtü l-İslâmiyyîn*, 250; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihu l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyy, 1420), 3/53, 13/185; Ebü’l-‘Abbâs Taqiyyüddîn Ahmed b. ‘Abdilhalîm b. Mecciddîn ‘Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmu’atu’r-Resâil ve’l-Mesâil* (b.y.: y.y., ts.), 5/121.

⁶⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/189.

⁶⁶⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîdi ve’l-adl*, 14/311-317.

⁶⁶⁵ en-Nisâ 4/17.

⁶⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/488.

Müfessir tevbenin kabul edilmesinin Allah’a vâcip olduğuna dair i’tizâlî düşüncüyü Bakara sûresindeki “إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ” : “Şüphesiz o, tevbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır.”⁶⁶⁷ âyetinin tefsiri bağlamında eleştirmektedir. Müellife göre âyetteki “الرَّحِيمُ” sıfatının zikredilmesi Mu‘tezile’nin iddiasının aksine işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle âyette bulunan er-Rahîm sıfatı, Allah’ın tevbeyi vâcip olarak değil de rahmet ve lütuf sonucunda kabul ettiğine delâlet etmektedir. Öncelikle müfessire göre âyetin isim cümlesi formunda ifade edilmesi günahkâr kimselerin umudunu artırmak ve hataya düşenlerin kalplerini onarmaktadır. “لَنْ” edatının haberi olan “التَّوَّابُ” mübalağalı ism-i fâil vezninde marife olarak gelmiştir. Müellife göre söz konusu kelimenin mübalağalı ism-i fail vezninde gelmesinin hikmeti, kulun her tevbe ettiğinde Allah’ın tevbeyi kabul edeceğine işaret edilmesi sebebiyledir. Yani âyetin tefsirine dair yapmış olduğu dilsel izahlarla da Allah’ın tevbeyi rahmet ve lütfu ile kabul ettiğini vurgulamıştır. Müfessir burada tevbelerini kabul ettiği kulların çokluğu sebebiyle “التَّوَّابُ” kelimesinin mübalağalı ism-i fâil vezninde geldiğine dair bir diğer görüşü nakletmiştir. Âlûsî’nin zikri geçen görüşü Râzî’den naklettiği görülmektedir. Râzî “التَّوَّابُ” kelimesinin her tevbe edenin tevbesinin kabul edileceği anlamına geldiğini bundan dolayı da mübalağa anlamında olduğunu zikretmektedir. Ayrıca daha sonra “الرَّحِيمُ” sıfatının gelmesini de Allah’ın merhametinden dolayı kullarının tevbelerini kabul edeceği gerçeğine işaret ettiğini dile getirmektedir.⁶⁶⁸ Âlûsî de söz konusu âyette hem “التَّوَّابُ” hem de “الرَّحِيمُ” sıfatlarının birlikte zikredilmesinin Allah’ın rahmet ve lütfunun çok olduğuna işaret olarak yorumlamaktadır. Bundan dolayı da müfessire göre, Allah insanların tevbesini vucûbiyyet sebebiyle değil de rahmeti nedeniyle kabul etmektedir.⁶⁶⁹

Âlûsî’nin Allah’ın tevbeyi kabul etmesinin zorunlu olduğuna dair Mu‘tezilî düşünceye yönelik eleştiride bulunduğu bir diğer âyette onların delil olarak kullandığı Nisâ sûresinin 17. âyettir. Mu‘tezilî’ye göre “إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ” cümlesi, tevbeyi kabul etmenin Allah’a vâcip olduğunu anlamına gelmektedir. Hatta Zemahşerî Allah’ın tevbeyi kabul etmesinin ve bağışlamasının vâcip olduğunu savunmaktadır.⁶⁷⁰ Bu âyet de söz konusu vucûbiyyetin ilanıdır.⁶⁷¹ Müfessir Mu‘tezile’nin söz konusu yaklaşımına karşı çıkarak âyette Allah’ın tevbeyi kabul etmesinin vâcip olduğuna dair bir anlamın olmadığını vurgulamıştır. Bu bağlamda Âlûsî, bir önceki âyete atıfta bulunarak Allah’ın kendisini “التَّوَّابُ” : “Tevbeleri çok kabul edendir” ve “الرَّحِيمُ” : “Çok bağışlayandır” şeklinde niteledikten sonra bu âyette tevbeleri kabul etmenin şartlarını belirtmiştir. Âlûsî’ye göre âyetteki “عَلَى” harf-i cerri’nin her ne kadar tevbeyi kabul

⁶⁶⁷ el-Bakara 2/37.

⁶⁶⁸ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 4/142.

⁶⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/239.

⁶⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/488.

⁶⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/489.

etmenin Allah’a vâcip olduğuna delil olarak vucûp anlamında kullanılsa da asıl kastedilen bu değildir. Zira burada asıl kastedilen şey, Allah’ın Tevvâb ve Rahîm sıfatlarının bir sonucu olarak tevbeleri kabul etmesidir. Bunlarla birlikte müfessir, “عَلَى” harf-i cerri’nin “مِنْ” ve “عِنْدَ” anlamlarında olduğuna dair görüşleri de yorum yapmaksızın nakletmiş ve bunu desteklemek için de Şia müfessiri Tabersî’nin (ö. 548/1154) “عِنْدَ” anlamında âyeti tefsir ettiğini zikretmiştir. Yani bu görüşlere göre de tevbe Allah’a vâcip anlamında değil de “tevbe Allah’tandır” ve “tevbe Allah katındandır” anlamı ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle müfessirin açıklamalarına göre söz konusu âyette Allah’ın tevbeyi kabul etmesinin vâcip olduğu anlamı bulunmamaktadır. Aksine Allah’ın vaadinin bir gereği olarak, şartları yerine getirilen tevbenin Allah katındaki bir karşılığı/sonucu olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷²

Âlûsî’nin aslah olanın vucûbiyetiyle ilgili Mu‘tezile’ye yönelttiği diğer bir eleştiri ise şeytanın insanları azdırarak yoldan çıkaracağını ifade eden “وَلَا غُورِيَهُمْ أَجْمَعِينَ” : “Onların hepsini azdıracağım...”⁶⁷³ âyetidir. Müfessir İblis’e insanların çoğunun baştan çıkarılmasına süre ve izin verilmiş olmasının Mu‘tezile’nin aslah olanın Allah’a vâcib olduğu düşüncesiyle uyuşmadığını ve bundan dolayı da çeşitli te‘villere başvurdıklarını zikretmektedir. Mu‘tezilî âlimlerin genel yaklaşımına bakıldığında Allah hem İblis’i hem de insanı saptırmaktan ve onu saptırmayı irâde etmekten münezzehtir. İblis Allah’ın azdırmasıyla değil, aslında güzel bir emir olan secde emrinden kaçındığı için yoldan çıkmıştır.⁶⁷⁴ Bunlarla birlikte Mu‘tezile’ye göre âyetin ikinci kısmındaki “iğvâ” da hiçbir şekilde Allah’a isnad edilemez. Buradaki “saptırma/azdırma” İblis’in eylemi olup tamamen ona isnad edilmektedir.⁶⁷⁵ Âlûsî saptırmanın yaratılması bakımından Mu‘tezile’ye eleştiri yöneltmektedir. Öncelikle müfessir söz konusu âyetin onların aslah düşüncelerine delil olamayacağını zikretmektedir. Şöyle ki dilediğini yapan ve dilediği şekilde hükmeden Allah, İblis’e süre vererek bazı insanların sapmasını irâde etmiştir. Ayrıca buradaki anlam, saptırmayı yaratmak değil, onu sevk ve teşvik etmektir. Âyetle ilgili Mu‘tezile’nin akıl yürütmesinin zayıf olduğunu, dolayısıyla bunun onlar için bir delil olarak kullanılamayacağını ifade etmektedir.⁶⁷⁶

Âlûsî’nin “salâh-aslah” çerçevesinde Mu‘tezile eleştirilerinden birisi de, insanın yapıp etmelerinin kendisine süslü ve cazip kılındığını ifade eden âyetlerle ilgilidir. Bilindiği üzere bazı âyetlerde fiilleri insana cazip kılan Allah,⁶⁷⁷ kimi âyetlerde şeytan olarak dile getirilirken⁶⁷⁸

⁶⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/447.

⁶⁷³ el-Hicr 15/39.

⁶⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/578.

⁶⁷⁵ Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire; Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Mısırî; Dâru’l-Kütübi’l-Lübnânî, 1440/2019), 6/3955.

⁶⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/294.

⁶⁷⁷ el-En‘âm 6/108; en-Neml 27/4; el-Hucurât 49/7.

⁶⁷⁸ el-Enfâl 8/48; el-Hicr 15/39; en-Nahl 16/63; Ankebût 29/38.

diğer âyetlerde de edilgen bir yapıda kim olduğu açık bir şekilde zikredilmemiştir.⁶⁷⁹ Mu‘tezile âlimlerinin söz konusu âyetlerle ilgili yaklaşımlarına bakıldığında genel olarak âyetleri insanın kendisine veya şeytana hamlederek⁶⁸⁰ ya da mecâz yoluyla Allah’ın kendi hallerine terk ederek (hizlân çerçevesinde) söz konusu fiilleri cazip kıldığını dile getirmektedirler.⁶⁸¹ Âlûsî Mu‘tezile’nin mezkûr âyetlere yaptıkları “aslah” olanın Allah’a vâcip olduğu yorumunun, onların genel anlamda âyetleri te’vil ederken mezhebî düşüncelerini savunma çabalarından kaynaklandığını söylemektedir.⁶⁸²

Bu çerçevede Âlûsî, “إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ”, “*Şüphesiz, ahiret hayatına inanmayanların işlerini biz kendilerine güzel göstermişizdir de o yüzden bocalayıp dururlar.*”⁶⁸³ âyetinin tefsiri bağlamında eleştiriler yöneltmiştir. Müfessir, Zemahşerî’nin âyetteki “tezyîn” ifadesinin Allah’a isnadını mecâz olarak değerlendirmesine karşı çıkmıştır. Zemahşerî’nin açıklamalarına bakıldığında istiâre yoluyla ve hükmî mecâzdan⁶⁸⁴ bahsettiği görülmektedir. İstiâre yoluyla mecâzda “Allah onları uzun ömür ve bol rızıkla faydalandırarak” onların amellerini kendilerine cazip kılmış olur. Hükmî mecâzda da “Allah’ın şeytana mühlet vermesi ve insanlara cazip kılacak kadar serbest bırakması”, “tezyîn” eylemi için açık bir ilgi bağı oluşturmaktadır. Bu şekilde “cazip kılma” Allah’a isnad edilmektedir.⁶⁸⁵ Görüldüğü üzere Zemahşerî, her iki durumda da “tezyîn” fiilin Allah’a mecâz yoluyla nispet etmektedir. Öncelikle Âlûsî, “tezyîn” fiilinin Allah’a nispetinin cumhura göre hakiki anlamda olduğunu belirterek Zemahşerî’nin i’tizâlî yaklaşımına karşı çıkmıştır. Daha sonra Zemahşerî’yi böyle bir görüşe sevk eden şeyin Allah’ın aslah olan gözetmesinin gerekli olduğu fikrinden kaynaklandığını belirtmektedir. Çirkin işlerin insanların içlerine yerleştirilen şehvet ve arzularla süslendiğini kaydeden müfessir, böylece kör, şaşkın ve kararsız kalarak sonunun ne olduğunu fark etmeden onlarla meşgul olmaya devam etmeleri şeklin tefsir etmektedir.⁶⁸⁶ Müfessir bu görüşünü “زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ : “*...Arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi.*”⁶⁸⁷ âyetinin tefsirinde de dile getirmiştir. Bu bağlamda insan tabiatında arzu ve şehvetleri sevmeye ve onlara düşkün olmanın bulunduğunu dile getirmiştir.⁶⁸⁸

⁶⁷⁹ el-En‘âm 6/122, 137; et-Tevbe, 9/37; Yûnus, 10/12; el-Fâtır 35/8.

⁶⁸⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü’l-Kur‘ân ‘ani’l-me‘â’in*, 173, 313; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 6/3955; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/56, 63, 333.

⁶⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/254.

⁶⁸² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 10/154.

⁶⁸³ en-Neml 27/4.

⁶⁸⁴ Hükmî mecâz için bk. Ebû Bekr ‘Abdülkâhîr b. ‘Abdirrahman b. Muhammed el-‘Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu’l-Î‘câz fi’l-İlmi’l-Me‘ânî*, thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 293-303.

⁶⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/348.

⁶⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 10/154.

⁶⁸⁷ Âl-i İmrân 3/14.

⁶⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/96.

2.2.2. Hüsün-Kubuh

“Hüsün” kelimesi “hasene” fiilinden türemiş bir mastar olup “güzel, güzel olmak ve mutluluk” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁸⁹ “Kubuh” ise “kötü, çirkin, çirkinliği sebebiyle uzak durulan şey” anlamlarına gelip “kabeha” fiilinden türemiş bir mastar isimdir.⁶⁹⁰ Sözlük anlamı itibariyle söz konusu kelimeler birbirinin zıt anlamlısı olarak ifade edilmektedir.⁶⁹¹ Bahse konu kavramlar İslâmî ilimlerde güzellik ve çirkinliği de içine almakla birlikte daha geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmıştır. Bundan dolayı Mu‘tezile’nin adâlet ilkesinin bir gereği olarak hüsün ve kubuh kelimeleri iyilik ve kötülük kavramlarını ve buna dair tartışmalara karşılık gelecek şekilde ifade edilmiştir. Hüsün ve kubuh kavramlarının kazanmış olduğu iyilik ve kötülük anlamlarına dayalı tartışmalar hüsün ve kubuh’u Mu‘tezile’nin adâlet ilkesinin önemli unsurlarından birisi haline getirmiştir.

İslâm düşüncesinde önemli bir yeri olan hüsün ve kubuh meselesi, başta Mu‘tezile ve Eş‘ariyye arasında olmak üzere çeşitli açılardan tartışma konusu olmuştur. Hüsün ve kubuh literatürde, iyilik ve kötülüğün mahiyetine dair bilgilerin kaynağı, ilahî sıfatlar ve fiillerle ilişkisi, değerlerin varlığa ait zâtî nitelikler olup olmadığı, kötülüğün mevcudiyeti meselesi, iyilik ve kötülüğün insan sorumluluğuyla ilgisi, aklın iyilik ve kötülüğü idrâk etmedeki rolü, akıl ile vahyin şer‘î hükümleri bilme hususundaki önem ve öncelikleri ve mükellef açısından sonuçları, insan fiillerindeki iyilik ve kötülüğün mahiyeti gibi farklı açılarından incelenmiştir.⁶⁹²

Hüsün-kubuh tartışmalarının merkezinde ise iyilik ve kötülüğün Allah’ın irâdesiyle ilişkisi, iyilik ve kötülüğün vahiy ile mi ya da akılla mı bilinebileceği yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle Allah’ın vahiy yoluyla bildirmesi dışında akıl ile hüsün ve kubuh’un bilgisine ulaşmak mümkün müdür?⁶⁹³ Erken dönem Mu‘tezile âlimlerinden olan Nazzâm, İskâfî (ö. 240/854) ve Ebü’l Hüzeyl gibi âlimler, iyilik ve kötülük gibi değerleri fiillerin zâtlarıyla ilişkili olarak açıklamışlardır.⁶⁹⁴ Onların yaklaşımına göre hüsün ve kubuh Allah’ın irâdesinden tamamen bağımsız değerlerdir. Bundan dolayı iyilik ve kötülük ‘şey’lerin zâtına ait bir vasıf olma özelliğine sahiptir. Hüsün ve kubuh gibi değerler eşyanın lâzımî sıfatları olduğu için varlığın mahiyetinde bulunmaktadır. Bu sebeple vahiyden önce yani şeriatin belirlemesinden önce aklın

⁶⁸⁹ İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 1/535; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 4/182; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/114-115.

⁶⁹⁰ İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 1/282; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/552.

⁶⁹¹ İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 1/535; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 13/114.

⁶⁹² İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/59-63; Pişgin, *Kur’an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 168-169.

⁶⁹³ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 19/61; Abacı, *Tefsirlerde Mu‘tezile Etkisi Beyzavi ve Nesefî Örneği*, 152.

⁶⁹⁴ F. Hourani George, “Cüveynî’nin Mu‘tezile Ahlakı Eleştirisi”, çev. Burhanettin Tatar, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991), 220.

iyi ve kötüyü bilmesi mümkündür. Şeriat ise fiilin ta'yin ve tespitinde belirleyici bir role sahip olmayıp sadece fiilin özünde bulunan lâzımî nitelikleri haber vermektedir.⁶⁹⁵ Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh'a dair söz konusu yaklaşımı akılcılıkla nitelendirilmesine sebep olmuş önemli hususlardandır.⁶⁹⁶

Mu'tezile'nin temel prensiplerinden birisi olan adâlet ilkesi, insana irâde hürriyetini tanımayı ve iyiyi kötünden ayırabilmek için de akıl gücüne sahip olmasını gerekli kılmıştır. Bundan dolayı Mu'tezile'ye göre adâlet prensibinin bir gereği olarak hüsün ve kubuh'un belirlenmesinde ölçü akıldır. Bu bağlamda Kadî Abdülcebbâr'a göre yararlı olanın iyi (hüsün), zararlı olanın kötü (kubuh) olduğu bilgisi kesin biçimde akıl ile bilinir. Zararlı olanı bırakıp uzak durmak ve iyi olanı alıp yararlanmak aklî bir zorunluluktur. Diğer bir ifadeyle Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir şeyin iyi veya kötü olmasının sebebi, Allah'ın onu emretmesi ya da yasaklaması değildir. Bir şey Allah'ın yasak kılmasıyla kabîh olmayıp, kabîh olduğu için Allah tarafından yasaklanmıştır.⁶⁹⁷ Nitekim Zemahşerî de zina ve içki içmek gibi fiillerin kabîh oluşunu, Allah'ın yasak kılmasıyla öğrenildiğini ancak Allah'ın yasaklamasıyla bunların kabîh olmadığını, kendileri kabîh oldukları için Allah'ın yasakladığını belirtmiştir.⁶⁹⁸

Burada Mu'tezile'nin genelinin hüsün ve kubuh'u belirlemede akli ölçü almalarıyla birlikte, vahyin rolü ve rehberliğini de tamamen yok saydıkları da söylenemez.⁶⁹⁹ Çünkü fiillere hüsün ya da kubuh niteliği kazandıran bütün yönlerin, sonuçların ve insana yönelik maslahatların bilinebilmesi için vahyin rehberliğine de ihtiyaç vardır.⁷⁰⁰ Örneğin zina ve içki içmek gibi bazı fiillerin çirkinliğini bilmede yeterli olmayabilir. Bu noktada akıl vahyin ortaya koyduğu bilgilerle iyi ve kötü nitelikleri bilmiş olur.⁷⁰¹

Âlûsî'nin hüsün ve kubuh çerçevesinde insanın sorumluluğu ve fiilleri bağlamında Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği görülmektedir. Müfessir söz konusu eleştirilerini “*خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* : “*Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır.*”⁷⁰² âyetinin tefsirinde dile getirmiştir. O, âyette ifade edilen “kalpleri mühürleme” fiilinin isnadına ilişkin Mu'tezile'nin birçok te'vil yapma gereği duyduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlara göre âyetteki “mühürleme” Allah'a isnad edilemez. Mu'tezile'nin

⁶⁹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 1/115; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 2/43; Müfid Fakih, *el-Aklu fî Usûli'd-Din* (Beyrut, 1412), 781.

⁶⁹⁶ Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 306.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 69-70.

⁶⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 59.

⁶⁹⁹ Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, 61.

⁷⁰⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 381.

⁷⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*, 381; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 59.

⁷⁰² el-Bakara 2/7.

iddiasına göre âyet bu şekilde anlaşılırsa “Allah’ın mühür vurarak kulun hakikati kabul etmesini ve işitmesini engellediği” anlamı ortaya çıkmış olacaktır. Mu‘tezile’ye göre ise Allah’ın böyle bir eylemde bulunması kabîh bir şey olup, Allah’tan bu gibi kabîh bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir.⁷⁰³ Yani Allah sorumlu tutacağı insanların fiillerini yaratmış olsaydı, söz konusu fiiller sebebiyle insanları hesaba çekmezdi. Çünkü hem insanları sorumluluğa çağırıp hem de onların kaplerine mühür vurarak engel olunması Allah için düşünülemez.

Âlûsî, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh ilkesine bağlı olarak şöyle bir gerekçe ileri sürülebileceğini zikretmektedir: “Örneğin insanın bir başkasının meydana getirdiği fiil sebebiyle cezalandırılması, bizim dünyamızda çirkin/kabîh bir şeydir. Bu ceza o fiili meydana getiren kimse tarafından gerçekleştirildiği zaman daha da çirkin/kabîh sayılır. İşte bu durum gayb âleminde geçerli olur.”⁷⁰⁴ Diğer bir ifadeyle Mu‘tezile’nin itirazına göre Allah’ın hem günah fiili yaratması hem de insanı bu fiil sebebiyle cezalandırması kabîh olur. Çünkü söz konusu fiilin fâili Allah’tır. Allah’ın adâleti gereği kulunu cezalandırması için kulun kötü fiilini yaratmaması gerekir. Âlûsî, Mu‘tezile’nin bu itirazına şöyle bir örnek üzerinden cevap vermektedir. Dünyada bir insanın kölesine kendisinin de göreceği ve işitebileceği şekilde çirkin ve kötü şeyleri yapma imkânı vererek sonra köleyi bu imkândan alıkoyma kudretine sahip olduğu halde bu kötü şeyleri yapmasından dolayı köleyi cezalandırmasının çirkin bir iş olmadığını ifade etmektedir.⁷⁰⁵ Diğer bir anlatımla müfessir göre Allah’ın kuluna bir kudret verip insanın bununla yaptığı fiillerine ceza vermesi kabîh bir durum değildir.

Öte yandan müfessir, Mu‘tezile’nin konuyla ilgili yaklaşımının problemli olduğu noktalara da işaret etmiştir. Şöyle ki Mu‘tezile’ye göre insanın kötülükleri yarattığı kudreti, Allah yaratmıştır. Allah kula verdiği bu kudret ile kötülükleri yaratacağını bilmesine rağmen insanda söz konusu kudreti yaratmıştır. Mu‘tezile’nin görüşünü bu şekilde özetleyen Âlûsî, onların bu düşüncesini eline kılıç verilen bir günahkârın durumuna benzetmektedir. Yani söz konusu iddiaya göre böyle bir şey, yol kesip eşkıyalık yapacağı ve masum insanları köleleştireceği bilinen bir günahkâra keskin kılıç vermek gibidir. Âlûsî, böyle bir durumun da dünyada kabîh olduğunu dile getirmektedir. Asıl itibarıyla Mu‘tezile’nin düşüncesinin problemli olduğuna işaret eden müfessir, onların iddialarına göre ortaya çıkan fiillerin durumunun dünya açısından kabîh olduğunu belirtmiştir.⁷⁰⁶

Âlûsî, Mu‘tezile’nin iddiasının dünya açısından kabîh olduğuna dair düşüncesine Mu‘tezile’nin şöyle bir açıklama getirebileceğini söylemektedir: “Bu konuda Allah’ın bilgisini

⁷⁰³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/135.

⁷⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/136; Âlûsî, *Âlûsî Tefsiri*, 2/94.

⁷⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/137.

⁷⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/136-137.

sakladığı bir hikmeti vardır. Bu hikmet gayb ile şehâdet âlemini birbirinden farklı kılar. Gayb âleminde Allah'ın kullara böyle bir kudret vermesi hasen iken, şehâdet âleminde insanın bir başkasına böyle bir imkân ve yeti vermesi hasen olmaz.” Âlûsî, Mu‘tezile’nin hikmet üzerinden böyle bir itiraz yapmasını -Mu‘tezile’yle aynı düşüncüyü paylaştığını varsayarak- kula kudret ve fiil vererek cezalandırma arasında bir farkın olmadığını dile getirmektedir.⁷⁰⁷ Diğer bir ifadeyle Allah'ın kuluna bir kudret verip bu kudret ile yaptığı fiillerine ceza verebiliyorsa, kuluna hikmeti gereği fiil verip bu fiili sebebiyle de cezalandırabilir. Yani müellife göre kulun fiillerinden sorumlu olması ve cezaya tabi tutulabilmesi için Allah'ın hikmeti gereği kudret ya da fiil vermesi arasında bir farklılık yoktur.

Âlûsî’nin hüsün ve kubuh bağlamında Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi de “وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ” : “... Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”⁷⁰⁸ âyetindeki “مَدَّ” fiilinin Allah’a nispeti meselesidir. Öncelikle Âlûsî, “مَدَّ” fiilinin kökenine ilişkin tartışmalara yer vererek burada Zemahşerî’nin iddiasına tenkitler yöneltmiştir. Müfessir, “مَدَّ” fiilinin genel olarak “donatmak ve artırmak” ve “mühlet vermek” şeklinde iki anlamının olduğunu zikretmektedir. Zemahşerî’nin ise söz konusu fiilin “المد” kökünden değil de “المدد” kökünden geldiğini iddia ederek âyetteki fiilin anlamının “donatmak ve artırmak” olduğunu zikretmektedir. Zemahşerî’ye bakıldığında bu iddiasına gerekçe olarak İbn Kesîr (ö. 120/738) ve İbn Muhaysin’in (ö. 123/741) yedi kıraat imamından farklı olarak okuduğu “وَيَمْدُهُمْ” ve Nâfî’nin (ö. 169/785) “وَإِخْوَانُهُمْ يُمْدُونَهُمْ” : “Allah onların azgınlıklarını artırır ve güçlendirir.”⁷⁰⁹ şeklindeki mezîd if’âl baktaki kıraatlerini ileri sürmektedir. Ayrıca müfessir, “süre, mühlet verdi” anlamındaki “مَدَّ” fiilinin, mef’ûlünü “lâm” harf-i cerri ile aldığını söylemektedir.⁷¹⁰ Âyetin tefsirine ilişkin Kâdî Abdülcebbar’a bakıldığında onun da mezhebî aidiyetleri bağlamında yorum yaptığı görülecektir. Ona göre Allah azgınlığın bi zâtihi kendisini artırmayı veya uzatmayı değil de münafıkların azgınlığının cezasını artırmayı kastetmiştir.⁷¹¹ Dolayısıyla Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebbar, i’tizâlî düşünce olan kabîh fiilin Allah isnad edilemeyeceği fikrine uygun olarak âyete anlam vermişlerdir. Zemahşerî’ye göre âyetin anlamı “Onları taşkınlıklarında donatıyor, teçhiz ediyor.” şeklinde olmaktadır. Zemahşerî ve Kâdî Abdülcebbar’ın bahse konu yaklaşımlarının Allah’a kabîh fiilin isnad edilemeyeceği düşüncesine dayandığı görülmektedir.

Âlûsî, Zemahşerî’nin ileri sürmüş olduğu gerekçelerin sorunlu olduğunu söyleyerek âyet için “mühlet vermek” anlamının mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda

⁷⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/137.

⁷⁰⁸ el-Bakara 2/15.

⁷⁰⁹ el-A‘râf 7/202.

⁷¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/67-68.

⁷¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü’l-Kur‘ân ‘ani’l-me‘â’in*, 64.

Zemahşerî'nin “مَدَّ” fiilinin “mühlet vermek” anlamında olamayacağına dair gerekçelerini dilsel olarak doğru kabul etmemektedir. Çünkü muteber dilcilere göre “مَدَّ” fiilinin hem sülâsi mücerred hem de mezîd bâbının doğrudan muf'ûl-ü bih alabildiğini zikreden müfessir, Zemahşerî'nin bahse konu fiilin mef'ûlünü “lâm” harf-i cerri ile aldığı iddiasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca fiilin “lâm” harf-i cerri ile de muf'ûl-ü bih alabildiğini ve her iki kullanımında aynı köke ait olduğunu zikretmektedir. Dolayısıyla söz konusu fiilin harf-i cerri ya da harf-i cersiz her iki kullanımı nitelik ve nicelik bakımından “artırmak” anlamını da ifade etmektedir. Müfessir bu itirazlarına bazı sözlüklerden Arap dilindeki kullanım örneklerini vererek delillendirmeye çalışmıştır. Örneğin “مد الله في عمره” : “Allah ömrünü uzattı” ve “مدّه في غيبه” : “Allah azgınlığını artırdı/ona mühlet verdi.” cümlelerinde “مَدَّ” fiilinin “mühlet vermek” ve “uzatmak/artırmak” anlamlarında kullanıldığını kaydetmektedir.⁷¹²

Âlûsî, “مَدَّ” fiilinin kökenine ilişkin Zemahşerî'nin mezhebî düşüncesini temellendirmek üzere ortaya koyduğu gerekçeleri eleştirdikten sonra bahse konu fiilin Allah'a isnadına ilişkin Mu'tezile'ye tenkitler yöneltmiştir. Öncelikle Âlûsî, Mu'tezile'ye göre hakiki anlamda azgınlığın artırılması ve güçlendirilmesi fiilinin Allah'a isnadının mümkün olmadığını söylemektedir. Bundan dolayı Mu'tezile'nin âyeti farklı anlamlara yorumladığını kaydeden müfessir, yukarıda dilsel olarak yapmış olduğu açıklamaların onların yorumlarının zayıflığını ortaya koyduğunu zikretmektedir. Bunlara ilaveten söz konusu fiilin hangi anlamda olursa olsun Allah'a nispetinin Ehl-i sünnet'e göre hakiki anlamda olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah hakiki ve gerçek anlamda münafıkların azgınlıklarını artırmış ya da onlara mühlet vermiştir. Çünkü Allah, mutlak yaratıcı olup her şeyi hikmetinin gereği olarak yeterli istitâatleri vererek yaratmaktadır.⁷¹³

Son olarak Âlûsî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği hususlardan biri de, “azgınlık/taşkınlık” anlamına gelen “الطغيان” kelimesinin münafıklara nispetine ilişkindir. Burada Zemahşerî'nin “azgınlık/taşkınlık” eylemini tamamen münafıklara isnad etmesini eleştiren müfessir, onun görüşlerini içi boş kuru gürültü olarak nitelemektedir. Bilindiği üzere Zemahşerî, “azgınlık ve taşkınlık” fiilinin bizzat münafıkların ‘kendi işledikleri, elleriyle yaptıkları eylemler’ olarak belirtmekte ve Allah'ın bunlardan berî olduğunu kaydetmektedir.⁷¹⁴ Yani Allah'a kabîh fiilin isnad edilemeyeceği düşüncesinden hareketle Zemahşerî'ye göre “مَدَّ” fiili “teçhiz/donatma” anlamında olup Allah'a izafe edilirken, “tüğyân” da tamamen münafıklara nispet edilmektedir. Âlûsî burada “الطغيان” kelimesinin münafıklara nispet edilmesinin nedenini şu şekilde açıklamaktadır: “Tüğyân kelimesinin münâfıklara isnad

⁷¹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/162.

⁷¹³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/162.

⁷¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/68-69.

edilmesinin sebebi onların, Allah'ın izniyle etkili olan kudret ve kabiliyetleriyle ortaya çıkan azgınlık eylemini yapmış olmalarıdır. Tüğyân'ın bu anlamda sadece münafıklara nispet edilmesi kudret yetileriyle fiili ortaya çıkarmaları itibariyledir. Azgınlığın sadece onlarda bulunduğu ve bu niteliğe sadece onların sahip olduğu itibariyle değildir. Çünkü tüğyân'ın bu açıdan münafıklara nispet edilmesi gereksizdir. Ayrıca dilediğini yapan Allah'ın izninden bağımsız meydana getirme itibariyle de azgınlık, münafıklara nispet edilemez. Çünkü bu tartışmalı olup itibar edilmeyen bir durumdur.” Son olarak müfessir, bu konuda Zemahşerî'nin görüşlerini içi boş kuru gürültü olarak niteleyerek “seni korkutmasın” demektedir.⁷¹⁵

Mu‘tezile’ye bu şekilde tenkitler yönelten müfessir, âyette azgınlığın münafıklara nispet edilmesinin şöyle bir anlama da işaret edebileceğini dile getirmektedir: “Başkalarının azgınlığının, münafıkların azgınlığının yanında yok gibi olması” şeklinde olur. Bu anlamın belâgat ölçüşüne aykırı olmadığını söylemektedir.⁷¹⁶

2.2.3. İnsan İradesi ve Fiilleri

Mu‘tezile’nin adâlet prensibi çerçevesinde ele aldığı hususlardan biri insanın fiillerindeki rolü meselesidir. Bu bağlamda kulların fiillerinin yaratıcısının kim olduğu ekseninde insanın irâdesinin özgürlüğü ve etkinliği ayrıca insanın fiillerinin meydana gelmesinde Allah'ın rolüne dair bazı tartışmalar gerçekleşmiştir. Ehl-i sünnet ile Mu‘tezile’nin temel ayrışma noktalarından birisi olan söz konusu mesele, Âlûsî tarafından da değerlendirilmiştir. Bahse konu tartışmaların ön planında bulunan ve Âlûsî’nin bazı eleştiriler yönelttiği meselelerden birisi kesb konusudur.

2.2.3.1. Fiillerin Yaratılması

Ehl-i sünnet âlimleri insanın fiillerini genel olarak “kesb” düşüncesiyle açıklamıştır. “Kesb” kelimesi sözlükte “kazanmak, rızık elde etmek için çaba sarf etmek, kişiye servet kazandırmak, bir fayda hâsıl eden şey” gibi anlamlara gelmektedir.⁷¹⁷ Fiillerin meydana gelişinde insanın etkisini/rolünü tespit etmek amacıyla ortaya konulan “kesb”, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini yani kulun fiilini ifade etmek için kullanılan bir terimdir.⁷¹⁸ Kesb teorisi daha çok İmam-ı Eş‘arî ismiyle özdeşleşmiş ve Eş‘ariyye mezhebinin müntesipleri tarafından sistematize edilmiştir. Bu çerçevede Eş‘arîler, insanların fiillerinin yoktan var

⁷¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/162.

⁷¹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/162.

⁷¹⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, 709; Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 769; Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, 4/144.

⁷¹⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 220-221; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkılân, *et-Temhîd*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut, 1407), 324; Ebû İshak İbrâhim b. İbrâhim Lekânî, *Hidayetü’l-Mürîd li Cevhereti’t-Tevhîd*, thk. Hüseyin Mervan - Muhammed Abdussalih el-Bicâvî (Kahire: Dârü’l-Basâir, 1430), 158.

edicisinin (hâlıkı ve mucidi) olduğunu ve Allah'ın fiilinin insanın eylemlerinden ayrı olmadığını zikretmektedirler. Buradan hareketle fiilin insanın kesbi olduğunu; kesb'in de hâdis bir kudretle meydana geldiği düşüncesini dile getirmektedirler.⁷¹⁹ Mâtürîdiyye mezhebi ise kesb düşüncesini ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kullarda bulunan irâde ve kudretin rolü açısından açıklamaktadır. Yani kulların fiilleri Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir; fakat onları yaratma kulun irâde ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekmektedir. Özetle Mâtürîdiyye âlimlerinin yaklaşımına göre Allah kulun irâde ve kudretiyle gerçekleştirdiği fiilleri yaratması yönünden fâildir, kul da irâde ve kudretiyle fiile yönelik bir eylemi istemesi yönünden kendi fiillerinin fâilidir.⁷²⁰ İnsanın kendi fiilinin fâili olması da “kesb” diye isimlendirilir.⁷²¹

İnsanın fiilleriyle ilgili Mu'tezile'nin düşüncesine gelince onlara göre insan, irâde ve kudret sahibi bir varlıktır.⁷²² Bundan dolayı insan, fiil daha meydana gelmeden önce kendisinde bulunan bir güçle fiillerini yaratır. Dolayısıyla insan, kudret sahibi bir varlık olup fiillerinin de bizzat yaratıcısıdır; insanın kudretiyle meydana getirdiği fiilleri hiçbir şekilde Allah'a isnad edilemez.⁷²³ Mu'tezile insanın fiillerinin yaratıcı olduğuna yönelik söz konusu görüşlerini ilk başlarda “mûcid” veya “muhtdis” kavramlarını kullanırken daha sonra “kul fiilinin hâlikidir” şeklinde “hâlik” kavramının kullanımı yerleşik bir kabul almıştır.⁷²⁴ Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî “halk” kavramını, kişinin zihninde tasavvur ederek tasarladığı bir şeyi bu tasarıya göre fiiliyata dönüştürmesi şeklinde açıklamaktadır. Fiil ve eylemini bu şekilde gerçekleştirenin fiilinin hâliki olduğunu söyleyen Cübbâî, insanın da eylemini bu şekilde gerçekleştirdiği için kendi fiilinin hâliki olduğunu söylemektedir.⁷²⁵ Görüldüğü üzere küçük farklılıklarla birlikte Eş'arî ve Mâtürîdî âlimler insanın fiillerindeki rolünü açıklamada “kesb” kavramını kullanırken Mu'tezile “halk” terimini tercih etmiştir.

Âlûsî'nin kesb teorisine dair düşüncelerine gelince müfessirin bu konuda Mâtürîdî âlimlerin yaklaşımını benimsediği görülmektedir. Bu bağlamda müfessir kesb ile neyin kastedildiği üzerinde durmuş ve buna dair düşünceleri değerlendirmiştir. Öncelikle

⁷¹⁹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 538-541; Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*, thk. Hammûde Zeki Gurâbe (Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musaheme Mısriye, 1955), 47; Yusuf Şevki Yavuz, “Kesb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/304-305.

⁷²⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd*, thk. Fethullâh Halîf (İskenderiye: y.y., ts.), 349-367; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 3/226; Ebû'l-Muîn Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 2/240-242.

⁷²¹ İmam- Mâtürîdî'nin kesb teorisine yaklaşımı için bk. Sabırlı, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'an İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi*, 167-174.

⁷²² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 9/13-14.

⁷²³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 323-324.

⁷²⁴ Nesefî, *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din*, 2/173-174.

⁷²⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, 8/162.

Mu‘tezile’nin iddiası olan kesb ile kulun irâde ettiği şeyi yapabileceği anlamındaki bağımsız fiilininin kastedilemeyeceğini dile getirmektedir. Mu‘tezile’nin söz konusu yaklaşımını selefın benimsediğı görüşün dışına çıkmak ve dalâlet tehlikelerine girmek olarak değerlendirmektedir.⁷²⁶ Bunlarla birlikte müfessir, Eş‘arîler’in kesb düşüncesine katılmadığını da söylemektedir. Eş‘arîler’de yaygın olan kulun fiilinde etkisiz bir kudret anlayışını, kendi kesb düşüncesinden farklı olduğunu söyleyerek bu kesb düşüncesini hastaya/sadra şifa olmayan bir durum olarak nitelemektedir.⁷²⁷

Bilindiğı üzere İmam-ı Mâtürîdî insanın fiillerini yaratma bakımından Allah’a, kesbetme açısından da insana ait olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı ona göre fiilin, Allah’ın yaratması ve insanın bu fiili işlemesi şeklinde iki yönü vardır.⁷²⁸ Mâtürîdî’nin yaklaşımını benimseyen Âlûsî de kesb düşüncesini kulun kendi fiilini; Allah’ın iznine ve dilemesine bağı bir şekilde etkin ve hâdis kudretiyle işlemesi olarak açıklamaktadır. Kesb teorisinde kastedilen bu anlamın oldukça güzel olduğunu belirten müellif, Eş‘arîlerin bunu anlamayacağını dile getirmektedir. Sonuç olarak Âlûsî, kesb teorisinde Mâtürîdîyye mezhebinin genel yaklaşımını benimsemiştir. Zira Mâtürîdîler kulun kesbinde Allah’ın irade ve etkisinden bağımsız olmadığını savunurlar.

Âlûsî’nin kesb teorisine dair düşünceleri ve Mu‘tezile eleştirisine gelince Fâtiha sûresindeki “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” : “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.”⁷²⁹ âyetinin tefsirinde detaylı değerlendirmeleri bulunmaktadır. Müfessir, âyetteki “istiâne” kelimesini kesb düşüncesi bağlamında ele almış, Mu‘tezile, Cebriyye ve Kaderiyye⁷³⁰ gibi mezheplere eleştiriler yönelterek konuya dair kendi yaklaşımını ifade etmiştir. Bu bağlamda müellif, “istiâne” kelimesinin “yardım istemek” anlamına geldiğini;⁷³¹ istemenin de “bir fiili yapmaya imkân verecek ya da o fiili kolaylaştıracak bir yardımcı istemek” olduğunu ifade etmiştir. Böyle bir yardım, insanın fiillerinde cibrî ve kaderci bir düşüncüy gerektirmediğı gibi i‘tizâlî bir fikir olan kulun fiillerini yarattığı yaklaşımını da gerektirmeyeceğini vurgulamıştır.⁷³²

Müfessire göre söz konusu âyet, insanların eylemlerini Allah’ın yarattığına ve insanın, fiillerinden bağımsız olmadığına delil teşkil etmektedir. İnsanlar Allah’ın izniyle etkisi ve rolü

⁷²⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/90-136.

⁷²⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/136.

⁷²⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971), 187-192.

⁷²⁹ el-Fâtiha 1/5.

⁷³⁰ Âlûsî’nin kesb bağlamında Cebriyye ve Kaderiyye mezheplerine yönelttiğı eleştirileri için bk. Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/89-90.

⁷³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/89.

⁷³² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/90.

olan bir kudret ve kabiliyete sahiptirler. Âlûsî'nin burada fiilleri Allah'a isnad etmesi Mu'tezile'nin kul fiilinin hâliki fikrine karşı çıktığını göstermektedir. Ayrıca müfessir, Eş'arilerin insan kudretinin etkisiz olduğu düşüncesini de eleştirmektedir. Eş'arilerin benimsediği etkisiz kudret anlayışını ıssız bir çöldeki seraba benzeten müellif, susamış bir kimsenin onu su zannettiğini ancak yanına vardığında su olmadığını anlayarak hiçbir şey bulamayacağını ifade etmektedir. Bundan dolayı da onların kesb düşüncesini faydasız bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Diğer bir ifadeyle müellife göre insanlarda bulunan kudret, felçli el gibi hiçbir etkisi olmayan bir yeti değildir; insanların fiillerinde rol ve etkiye sahiptir.⁷³³

Âlûsî, Mu'tezile'nin kulun fiillerinde tamamen özgür bir kudreti olup istedikleri her eylemi yapabildikleri düşüncesine sahip olduklarını zikretmektedir. Ona göre i'tizâlî yaklaşımda Allah kulun yapmadığı şeyi irâde edebilir; kul da Allah'ın irâde etmediği şeyi yapabilir. Müfessir, Mu'tezile'nin bahse konu düşüncesinin tamamen geçersiz olduğunu ve buna yönelik birçok delilin olduğunu zikretmektedir.⁷³⁴ Mu'tezile'nin düşüncesinin geçersizliğine dair öncelikle müfessir, "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" : "(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz."⁷³⁵ âyetinin fiilin kuldaki çıktığına delâlet ettiğini söylemektedir. Fiilin meydana çıkması fiili gerçekleştirebilmek ve meydana getirebilmek için bir kudreti gerekli kılmaktadır. Nitekim kudreti olmayan veya fiili meydana getirmede etkisi ve rolü olmayan bir kudret yetisine sahip kimse hakkında "fiili meydana getirdi/gerçekleştirdi" denilmez. Fiili meydana getirmenin geçerliliği kulun kudreti ile fiili kesbi itibarıyla. Bundan dolayı müfessir, Mu'tezile'ye karşı çıkarak fiilin yapılması nasıl açıklanırsa açıklansın, akli başında objektif bakan bir kimsenin fiili insanın yarattığı düşüncesini benimseyemeyeceğini ifade etmektedir.⁷³⁶

Bunlarla birlikte Âlûsî, Mu'tezile eleştirisine âyetin devamı olan "وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" : "Yalnız senden medet umarız." ifadesinin açıklamalarında devam etmektedir. Müellife göre âyetteki "yardım isteme" ifadesi, insanın fiilinde bağımsız ve özgür olmadığına ve fiilini Allah'ın izni ve yardımıyla meydana getirdiğine delâlet etmektedir. Bu bağlamda "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ" : "Güç ve kudret sadece Allah ile." duası da fiillerin meydana gelmesinde Allah'ın izni ve yardımının varlığına işaret etmektedir. Bundan dolayı müfessire göre, ne kula fiili zorla yaptırma anlamına gelen "cebr", ne fiilin tamamen Allah'a havale edilmesi anlamında "tefvîz", ne de kulun fiili yaratması anlamında "halk" durumu vardır.⁷³⁷

⁷³³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/90.

⁷³⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/90.

⁷³⁵ el-Fâtiha 1/5.

⁷³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/90.

⁷³⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/90.

Bu açıklamalarından da anlaşılmaktadır ki Âlûsî, kesb doktriniyle ilgili Mâtûrîdiyye mezhebinin kesb yaklaşımını benimsemiştir. Müfessir Mâtûrîdiyye mezhebinin çizgisi olan, insanın Allah'ın izni ve yardımı çerçevesinde fiillerini kendisinde bulunan etkin bir kudretle meydana getirdiği düşüncesini daha gerçekçi bulmuştur. Bundan dolayı başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezheplerin insanın fiillerindeki rolüyle ilgili düşüncelerini eleştirmiştir.

Âlûsî'nin kesb bağlamında Mu'tezile'ye eleştiride bulunduğu meselelerden birisi de “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ” : “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır.”⁷³⁸ âyetinde ifade edilen kâfirlerin kalplerinin mühürlenmesidir. Müellif, müfessirlerin geneli tarafından âyetteki mühürlemenin yaratma açısından Allah'a isnad edildiğini; buradaki mühürlemenin kâfirlerin kesbinin (kötü amellerinin) sonucu olduğunu zikretmektedir. Mu'tezile'ye göre mühür vuranın şeytan veya kâfir olduğunu ve bu görüşün de Zemahşerî'ye ait olduğunu dile getirmektedir.⁷³⁹ Zemahşerî'nin iddiasına göre hakikatte mühür vuran şeytan ya da kâfirdir. Ancak şeytan'a da kâfire de kudret ve imkân veren Allah olduğu için fiilin sebebe isnad edilmesinde olduğu gibi âyette geçen “mühürleme eylemi” Allah'a isnad edilmiştir.⁷⁴⁰ Zemahşerî'nin bu iddiasını şeytanın dahi aklına gelmeyecek bir düşünce olarak niteleyen müfessir, “قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَا أُغْوِيَنَّهُمْ” : “İblis: Senin mutlak kudretine andolsun ki, hepsini mutlaka azdıracağım, dedi.”⁷⁴¹ âyetini delil getirerek “şeytanın böyle dediğini duymaz mısın?” demektedir. Yani müfessire göre şeytan kalpleri mühürleyebilseydi böyle bir ifade kullanmazdı; bundan dolayı Zemahşerî'nin î'tizâlî saiklerle mühürleme eylemini şeytan ve kâfirlere isnad etme iddiası doğru değildir.⁷⁴² Âyetin tefsirine dair müfessirlerin genelinin yorumu olan mühürlemenin yaratma açısından Allah'a isnadını doğru kabul eden Âlûsî, burada kesb ile neyin kastedildiği sorusunu sorarak eleştirilerini dile getirmektedir. Bu bağlamda Eş'arîler'de yaygın olan kulun fiilinde etkisiz bir kudret anlayışını kendi kesb düşüncesinden farklı olduğunu söyleyerek söz konusu kesb düşüncesini hastaya şifa olmayan durum olarak nitelemektedir.⁷⁴³

Eş'arîlerin kesb düşüncesine katılmadığını ifade eden müellif, Mu'tezile'nin yaklaşımını da eleştirmiştir. Kesb ile Allah irâde etmemiş olsa da kulun irâde ettiği şeyi yapabileceğine dair bağımsız fiillerin kastedilemeyeceğini ifade etmiştir. Eğer Allah, insanın fiillerini yaratmış olsaydı onun cezalandırılmaması gerektiği ve bu durumun kulların aleyhine

⁷³⁸ el-Bakara 2/7.

⁷³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/135.

⁷⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48-51.

⁷⁴¹ es-Sâd 38/82.

⁷⁴² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/136.

⁷⁴³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/136.

bir delil olamayacağı düşüncesini de Mu‘tezile’deki akıl karışıklığının sebebi olarak göstermektedir. Mu‘tezile’nin bu iddiasını örümcek evinden daha zayıf olarak değerlendirmektedir. Kesbe dair de en doğru ve güzel yaklaşımının da bağımsız bir kuldan ziyade Allah’ın izniyle etkisi olan, hâdis kudretiyle kendi tercihine bağlı bir dilemeyle fiili meydana getirmek olduğunu zikretmektedir.⁷⁴⁴

Mu‘tezile’nin söz konusu düşüncelerini selefin benimsediği görüşün dışına çıkmak olarak değerlendiren müfessir, bunu dalâlete girme tehlikesi şeklinde ifade etmektedir.⁷⁴⁵ Bu minvalde Mu‘tezile’nin ve özellikle Zemahşerî’nin zikretmiş olduğu görüşün içine girdikleri ilk karanlık ve düştükleri ilk çukur olmadığını belirtmiştir. Mu‘tezile’nin birçok nassı yorumlarken aşırı te’vile başvurmasını iman dairesinin dışına çıkma tehlikesi, fitne ve mihneye yol açma arayışı olduğunu söylemiş; hatta onların bida’tın kaynar sularında azap görececeklerini ifade ederek eleştirmiştir.⁷⁴⁶

Kulun fiillerindeki rolüne dair müfessirin Mu‘tezile eleştiri bağlamında “قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي” *De ki: «Ben, Allah’ın dilediğinden başka kendime herhangi bir fayda veya zarar verecek güce sahip değilim.»*⁷⁴⁷ âyetiyle ilgili bazı değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Âlûsî âyetteki istisnânın türüne dair bazı görüşlerin olduğunu ve buradan hareketle de kulun fiiline yönelik görüşlerin beyan edildiğini kaydetmektedir. Müfessire göre bazıları buradaki istisnayı istisnâ-i munkatı‘ olarak değerlendirdiğini fakat bu görüşün zayıf olduğunu dile getirmektedir. İstisnâ-i munkatı‘ tercihinin benimseyenlere göre âyetin anlamı “Ancak Allah’ın olmasını dilediği şey gerçekleşir.” şeklinde olmaktadır. İstisnâ-i munkatı‘nın bulunduğu cümlede müstesna, müstesna minh cinsinden değildir. Âyetin anlamı bu şekilde düşünüldüğünde Allah’ın dilediği şey, kulun kudretinin dışında olan bir şeyi ifade etmektedir. Bu nedenle istisnâ-i munkatı‘ olması durumunda âyet, kulun kudretinin tesiri olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Müellif konuyla ilgili bu görüşü zayıf kabul ederek katılmadığını söylemektedir.⁷⁴⁸

Müfessir, bahse konu âyetteki müstenanın, istisnâ-i muttasıl olduğunu belirtmektedir. Bu istisna çeşidine göre âyetin anlamı: “De ki: Ancak Allah dilediği zaman ben kendime bir zarar ve fayda verme gücüne sahip olabilirim” şeklinde olmaktadır. İstisnâ-i muttasıl’da müstesna, müstesna minh cinsinden istisna edildiği için âyetteki Allah’ın dilediği şey, kulun kudretinden istisna edilmektedir. Bundan dolayı müfessire göre Allah’ın dilemesiyle kulun kudrete yani herhangi bir zarar ve fayda verme gücüne sahip olacağı söylenebilir. Müellif,

⁷⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/136.

⁷⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/136.

⁷⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/137.

⁷⁴⁷ el-A‘raf 7/188.

⁷⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 5/126, 6/124.

zikretmiş olduğu bu bilgiler sebebiyle söz konusu âyetin, Allah'ın izni ve dilemesiyle kulun kudretinin fiillerinde tesir gücüne delil olduğunu belirtmiştir.⁷⁴⁹ Buradan hareketle Âlûsî'nin insan fiilleriyle ilgili yine Mâtürîdîlerin yaklaşımı olan kullarda bulunan irâde ve kudretin eyleme etkisi düşüncesini vurguladığı söylenebilir.

Âlûsî Mu'tezile'nin âyetteki istisna çeşidini istisna-i muttasıl kabul ederek bunu kulun itaat ve isyan eylemlerinde bağımsız ve özgür olduğuna delil olarak kullandıklarını nakletmektedir. Ancak müfessir, i'râb vechi olarak her ne kadar Mu'tezile ile aynı fikirde olsa da onların bu iddialarını ispat edilmekten uzak bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle müfessire göre, Mu'tezile'nin insanın fiillerinde tamamen özgür olduğuna dair yaklaşımı ve insanın fiillerinin hâlikî fikrini ispatı mümkün olmayan bir şey olarak belirtmektedir. Söz konusu âyet, Allah'ın dilemesi dâhilinde kulun kudretinin fiile etkisine delildir.⁷⁵⁰

Âlûsî'nin kulların fiillerine yönelik Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi de insanın irâdesi ve fiillerinde Allah'ın rolüne ilişkindir. Bu bağlamda müfessir, “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” : “Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”⁷⁵¹ âyetinin tefsirinde “tüğyân”ın yaratıcısının insan olduğuna dair i'tizâlî düşünceyi eleştirmiştir. Bilindiği üzere Zemahşerî âyetteki “tüğyân” ifadesini “küfürde aşırılık ve Allah'a karşı gelmekte haddi aşmak” olarak açıklamaktadır. O, “tüğyân eylemi”nin yaratıcısının da kulların bizzat kendi işledikleri, kendi elleriyle yaptıkları şeyler olduğunu belirterek Allah'a isnad edilemeyeceğini belirtmiştir.⁷⁵² Âlûsî burada Zemahşerî'nin i'tizâlî gerekçelerle yapmış olduğu yorumunu sadece polemikten ibaret olduğunu söylemektedir. Daha sonra müfessir, eleştirilerine şu açıklamalarıyla devam etmiştir: Âyetteki “طُغْيَانٌ” kelimesindeki “azgınlık eylemi” kişilerden meydana geldiği için “هم” zamirine muzaf olmuştur. Söz konusu eylem Allah'ın izniyle tesiri ve etkisi olan bir kudret yetisiyle meydana gelmiştir. “Tuğyân eylemi” sadece âyette zikredilen kişilere mahsus olup hakiki anlamında Allah'ın müdahale etmediği görünümündeki “طُغْيَانُهُمْ” izâfet terkibi tahsis manasını ifade etmez, aksine bu anlam itibaridir. Âyet hakiki anlamda kulun fiili ve eylemini anlatmamaktadır. Çünkü zaten kulun eylemi malum bir durum olup izâfette buna gerek görülmemiştir. Öte yandan söz konusu izâfet, Allah'ın meşîetine bağlı olmaksızın O'ndan bağımsız bir eylemi meydana getirme anlamı ifade etmez. Diğer bir ifadeyle âyette “azgınlık eylemi”nin insanlara izâfe edilemesi, fiilin yaratılmasının Allah'tan bağımsız bir

⁷⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/126, 6/124.

⁷⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/124.

⁷⁵¹ el-Bakara 2/15.

⁷⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/68-69.

şekilde gerçekleştiği anlamına gelmez. Zikri geçen âyetteki izâfetten böyle bir anlam çıkarılamaz. Müfessir, Zemahşerî'nin bu şekildeki Mu'tezilî çıkarımını toprağı tozutmaya benzeterek dikkate alınmayacak bir yaklaşım olarak belirtmektedir.⁷⁵³ Netice itibariyle diğer âyetlerde olduğu gibi bu âyette de Âlûsî, Mu'tezile'nin "kul fiilinin hâlikidir" düşüncesine karşı mutlak yaratıcının Allah olduğu vurgusunu yinelemiştir.

2.2.3.2. Hidâyet-Dalâlet

Hidâyet kelimesi sözlükte "doğru yola girmek, göstermek ve rehberlik etmek" gibi anlamlara gelen mastardır.⁷⁵⁴ Terim olarak da "amaca ulaştıracak yol için kılavuzluk etmek" şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁵⁵ Hidâyetin zıddı olarak kabul edilen dalâlet⁷⁵⁶ ise "sapmak, yanılmak, kaybolmak, şaşırma" anlamlarına gelen bir mastardır.⁷⁵⁷ Herhangi bir yoldan sapan, kaybolan ve yolunu şaşırma kimseye "dâll" denir.⁷⁵⁸ Terim olarak da "neticeye ulaştırıcı yoldan ayrılmak⁷⁵⁹ ve doğru yoldan sapmak" gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁶⁰

Kur'ân'a bakıldığında insanın hidâyete ulaşarak iman etmesi veya dalâlete sürüklenerek inkâr etmesi bazı âyetlerde bütünüyle Allah'ın dilemesine bağlı olarak ifade edilirken;⁷⁶¹ kimi âyetlerde de bu durum insanın kendisine bağlı olarak zikredilmiştir.⁷⁶² Bunların dışındaki başka âyetlerde de Allah'ın sadece fâsık, zalim ve kâfirleri saptırdığı belirtilmektedir.⁷⁶³ Bundan dolayı hidâyet ve dalâlet İslâmî literatürde genel olarak insanın iman etme ve küfre düşme hallerinde fiillerinin irâde edilmesi ve yaratılmasıyla ilgili bir konu olarak kendini göstermiştir. Bu çerçevede hidâyet ve dalâlet'in kulun irâdesi ve gücüyle mi yoksa Allah'ın irâdesi, takdiri ve yaratmasıyla mı gerçekleştiğine dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Mu'tezile Kur'ân'da hidâyet ve dalâlet ile ilgili âyetleri adâlet ilkesine uygun olarak açıklamıştır. Mu'tezilî âlimlerin geneline göre kulun teklife tabi tutulabilmesi için hidâyet ve dalâleti seçme özgürlüğüne ve kendi tercihinin gerçekleştirme gücüne sahip olması gerekir. Bu sebeple hidâyet ve dalâlet insanın özgür irâdesi ve kudretiyle gerçekleşir; herhangi bir ilâhî müdahaleye sorumluluk açısından söz konusu değildir. Allah, kâfirlere hidâyet yolunu göstermiş ve salâha sevk etmiş fakat onlar hidâyete ermeyi ıslah yoluna girmeyi tercih

⁷⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/162.

⁷⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/354; Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 40/282.

⁷⁵⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/473.

⁷⁵⁶ İbn Fâris, *Mu'cemu Meşkâ'îsi'l-Luğa*, 6/42.

⁷⁵⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 29/343; İbn Fâris, *Mu'cemu Meşkâ'îsi'l-Luğa*, 3/256.

⁷⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/390.

⁷⁵⁹ Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 138.

⁷⁶⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 509.

⁷⁶¹ er-Ra'd 13/ 27, 33; en-Nahl 16/36-37; el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/17.

⁷⁶² el-Bakara 2/175; Yûnus, 10/108; ez-Zümer 39/41.

⁷⁶³ el-Bakara 2/26; el-Maide 6/67; İbrâhîm 14/27.

etmemiştir.⁷⁶⁴ Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’da ifade edilen Allah’ın hidâyet yolunu göstermesi, kurtuluşa (hidâyete) götüren yolu peygamberler ve ilâhî kitaplar aracılığıyla açıklayıp göstermesi anlamına gelmektedir. Bununla birlikte bazı Mu‘tezile âlimlerine göre mü’minlerin hidâyeti daha özel olup Allah’ın iman ve itaatleri sebebiyle “mühtedi” diye adlandırması ve onlar hakkında böyle bir hükmün verilmesi demektir. Hidâyete ermeleri neticesinde mü’minlere verilen lütufların artırılması da hidâyet olarak isimlendirilebilir.⁷⁶⁵ Mu‘tezile’ye göre Kur’ân’da dalâletten bahseden âyetlerin anlamı ise Allah’ın, kendi irâdesinin tercihi ile dalâleti seçen kimseyi “dâll” diye adlandırması ve böyle hükmetmesi, âhirette azaba uğratması, helâk etmesi, ona herhangi bir lütufda bulunmayı terk etmesidir. Bundan dolayı Mu‘tezile’ye göre Allah’ın bir insanı saptırarak dalâlete sürüklemesi kesinlikle söylenemez. Sonuç olarak Mu‘tezile’nin genel yaklaşımına göre ilâhî adâlet, kulların hidâyet ya da dalâlet yollarına girmelerinde sorumluluğu açısından Allah’ın herhangi bir müdahalede bulunmasını gerekli kılmaz.⁷⁶⁶

Bu girişten sonra Âlûsî’nin eleştirilerine gelince hidâyet ve dalâletle ilgili öncelikle müfessir, “ذَلِكَ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” : “O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir.”⁷⁶⁷ âyetinin tefsirinde gramatik tahliller yaparak Mu‘tezile’ye eleştiri yöneltmektedir. Âlûsî, Zemahşerî’nin hidâyet kelimesine mezhebi saiklerini gözeterek anlam vermesini tenkit etmektedir. Zemahşerî’nin *el-Keşşaf*’ta hidâyeti “amaca/sonuca ulaştıracak şekilde yol göstermek” şeklinde ifade ettiğini ve buna dair üç delil zikrettiğini nakletmektedir. Zemahşerî’nin birinci deliline göre hidâyet, dalâletin zıttı olarak gerçekleşmiştir. Zemahşerî “لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ” : “Ya doğru yol üzerinde veya açık bir sapıklık içindedir.”⁷⁶⁸ âyetini delil olarak zikrederek dalâleti “başarısızlık ve amaca ulaşamamak” şeklinde ifade etmektedir. Bundan dolayı hidâyette, amaca ulaşmak olmasaydı; dâlalet, hidâyetin zıttı olamazdı ve gerçekleşemezdi. Bunun aksi düşünüldüğünde iki zıttın bir araya gelmesi mümkün olurdu. Zemahşerî’nin ikinci deliline göre bir kişi övülürken ona “مُهْتَدٍ” : “hidâyet ermiş” denildiği gibi “مُهْدًى” : “hidâyet ulaştırılmış kişi” denir. Yani kişi hidâyete ulaşmadığı halde sadece kendisine yol gösterildiği ve rehberlik yapıldığı için bu sıfat ona verilmez. Buna göre hidâyet kavramında “amaca ulaşmak” anlamı önemli bir hususdur. Zemahşerî’nin son deliline göre “إِهْتَدَىٰ” : “hidâyete ulaştı” fiili, “هَدَىٰ” : “hidâyet ulaştırdı” fiilinin mutâvaatıdır (dönüşlü fiilidir). Mutâvaat fiil de kök anlamın aksine bir manaya gelmez. Mesela “كَسَرَ فَأَنْكَسَرَ” : “Onu kırdı; o da

⁷⁶⁴ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 260-261.

⁷⁶⁵ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 260-261; Yavuz, “Hidâyet”, 17/474.

⁷⁶⁶ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 262; Yusuf Şevki Yavuz, “Dalâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/429-430.

⁷⁶⁷ el-Bakara 2/2.

⁷⁶⁸ Sebe’ 34/24.

kırıldı” örneğinde olduğu gibi mutâvaat (dönüşlülük) fiil “اِنْكَسَرَ” : “kırıldı”, kök fiille ortak anlama sahip olup bu anlamın dışına çıkamaz.⁷⁶⁹

Âlûsî, Zemahşerî’nin açıklamalarının eleştiriye açık olduğunu söyleyerek çeşitli açılardan itiraz etmiştir. Öncelikle müfessir, dalâletin karşıtı olarak Zemahşerî’nin zikrettiği ve delil olarak ileri sürdüğü âyetteki hidâyet lafzının lâzimî fiil olduğunu, macâzen ve müştereken “الاهْتِدَاءُ” : “hidâyete ulaşmak” anlamına geldiğini zikretmektedir. Çünkü ona göre dalâlet kelimesi de lâzimî olup “sapmak” anlamına gelmektedir. Müfessir, hidâyet kelimesinin asıl itibariyle mütaddî olduğunu ve “hidâyete ulaştırmak” anlamına geldiğini belirtmektedir. Mütaddî olan hidâyet kelimesinin zıddı da “الإِضْلَالُ” : “saptırmak”tır. Buna göre hidâyet “amaca ulaştırmayan yol” olarak da ifade edilebilir; bu sebeple hidâyetin zıttı dalâlet olmaz. Bundan dolayı müfessir, amaca ulaştırsın ya da ulaştırmasın mutlak yolun hidâyet diye açıklanabileceğini zikretmektedir. Âlûsî zikrettiği bu delillerden dolayı Zemahşerî’nin iddiasını destekleyecek hiçbir delilin olmadığını ifade etmektedir.⁷⁷⁰ Onun bir diğer eleştirisi de Zemahşerî’nin dalâlete “başarısızlık ve amaca ulaşamama” anlamı vermesine ilişkindir. Bunun aksine dalâletin “amaca ulaştıran yoldan dönmek” olduğunu ifade eden müellif, hidâyetin de “amaca ulaştıran yola rehberlik etmekten”ten ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Amaca ulaşamamak dalâleti, lâzimî (telâzüm gereği)⁷⁷¹ olarak gerektirebilir; fakat her amaca ulaşamamak dalâleti gerektirmeyebilir.⁷⁷² Yani müfessir, istenilen sonuca ulaşamamayı dalâletin kendisi olarak değil de lâzimî olarak değerlendirmektedir. Bunlarla birlikte Âlûsî’ye göre “المُهْتَدِي” : “hidâyete ulaştırılmış” kelimesinin “المُهْتَدِي” : “hidâyet ermiş” anlamında olması, amaca ulaşmak manasında hidâyet kavramına verilmesini zaruri kılmaz. Zemahşerî’nin hidâyete verdiği sadece “sonuca ulaştıran yolu göstermek” anlamına karşı çıkan müfessir, bir kelimenin mastarında böyle bir anlamın bulunmasını kökeninde de aynı mananın olmasını gerektirmeyeceğini belirtmektedir.⁷⁷³ Diğer bir deyişle “المُهْتَدِي” : “hidâyete ermiş” kelimesi amaca ulaşmak anlamındaki hidâyeti ifade edebilir; fakat kök kelime olan hidâyet ve türevlerinde aynı anlamın olmasını gerektirmez.

Âlûsî, Zemahşerî’nin “اِهْتَدَى” : “hidâyete ulaştı” fiilinin, “هَدَى” : “hidâyet ulaştırdı” fiilinin mutâvaatı olduğuna dair iddiasını da kabul etmez. Çünkü ona göre “أَمَرَ فَأَتَمَرَ” : “Ona emretti; o da emri yerine getirdi” örneğinde olduğu gibi ikinci fiil, birinci fiilden farklı anlamda

⁷⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/35-36; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/110.

⁷⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/110.

⁷⁷¹ Telâzüm, iki şeyin karşılıklı olarak birbirini gerektirmesini ifade eden mantık terimidir. Gereklik ilişkisi olarak da ifade edilen telâzüm, bir şey başka bir şeyi zorunlu kılıyorsa aralarındaki ilişkiye lüzum denir. Bu iki şeyden gerektirene melzûm gerekli olana da lâzım adı verilir. Detalı bilgi için bk. Ömer Türker, “Telâzüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/394.

⁷⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/110-111.

⁷⁷³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/111.

yani aslına muhalif olarak gelebilir. Yani müfessire göre “هَدَى” : “hidâyete ulaştırdı” fiilinin mutâvaatı “اهْتَدَى”: “hidâyete ulaştı” fiili olmadığı için her iki kelimeden “amaca ulaşmak” anlamının çıkması zorunlu değildir. Ayrıca mutâvaat fiillerin de kök fiille aynı anlama sahip olması gerekmez. Buna “وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا” : “Oysa biz âyetleri ancak korkutmak için göndeririz.”⁷⁷⁴ ve “وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا” : “Biz onları korkuturuz da, bu onlara, büyük bir azgınlıktan başka bir şey sağlamaz.”⁷⁷⁵ âyetlerini delil olarak getirmektedir. Söz konusu âyetlerde korkutma eylemi yapılmakta; fakat bahse konu kavramda korkma eylemi meydana gelmemektedir. İşte bu şekilde hidâyete ulaştırmak da kişi de zorunlu olarak hidâyete ulaşmış sonucunu meydana getirmeyebilir.⁷⁷⁶

Âlûsî, hidâyet ve dalâlet kavramlarına yönelik özeldir Zemahşerî’nin açıklamalarına genelde Mu‘tezile’nin yaklaşımına dair yapmış olduğu itirazlardan sonra Zemahşerî’nin iddia ve açıklamalarını hidâyet kavramını anlamıyla çelişkili olduğunu belirtmektedir. Hidâyetin anlamları içerisinde “amaca ulaşmak” anlamının olmadığını belirten müfessir, Zemahşerî’nin mezhebine olan aidiyeti ve bağlılığı sebebiyle hidâyet kelimesinin lugavî anlamını kendi düşüncesine göre saptırdığını zikretmektedir.⁷⁷⁷ Daha sonra Ehl-i sünnet’e göre hidâyet kelimesinin doğru olan anlamının müşterek manası olduğunu ifade etmektedir. Buna göre hidâyet, “mutlak yol göstermek veya amaca ulaştırırsın-ulaştırmasın yol göstermek” şeklinde iki anlama da gelmektedir. Âlûsî, hidâyetin söz konusu tanımını ihtilafların tamamını ortadan kaldıracak nitelikte olduğunu belirtmektedir.⁷⁷⁸

Müfessirin dalâlet bağlamında Mu‘tezile’ye eleştiride bulunduğu meselelerden birisi de dalâletin isnadı ile ilgilidir. Bu minvalde Âlûsî, “يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ” : “Allah onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola yöneltir. Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır).”⁷⁷⁹ âyetindeki saptırma (idlâl) fiilini yaratılma bakımından isnadına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Müellif burada Mu‘tezile’nin de genel yaklaşımını zikreden Zemahşerî’ye eleştiriler yöneltmektedir.⁷⁸⁰ Bilindiği üzere Zemahşerî söz konusu âyetin tefsirinde “saptırma” fiilinin Allah’a isnad edilmesinin fiilin sebebe isnadı anlamına geleceğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah vermiş olduğu misalle bazıları hidâyete ermiş, bazıları da dalâlete düşmüştür. Bu durumda da Allah, kulların hidâyeti ve dalâleti için bir sebep olmuştur.⁷⁸¹ Âlûsî, Zemahşerî’nin bahse konu

⁷⁷⁴ el-İsrâ 17/59.

⁷⁷⁵ el-İsrâ 17/60.

⁷⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/111.

⁷⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/111.

⁷⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/111.

⁷⁷⁹ el-Bakara 2/26.

⁷⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/211.

⁷⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/118-119.

açıklamalarını itibar edilmemesi gereken i'tizâlî bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Daha sonra âyetteki “idlâl” fiilinin Allah’a isnad edilmesinin hakiki anlamda olduğunu belirten müfessir, “dalâlet” fiilini de diğer bütün fiillerde olduğu gibi Allah’ın yarattığını zikretmektedir. Bunlarla birlikte müfessir konuya şöyle açıklık getirmektedir: Allah’ın kâfirlere cevap olarak verdiği mesel, hidâyete istitâatı olanlara hidâyet, azgınlıkta ısrar edenlere de dalâlet vesilesidir. Diğer bir ifadeyle kulun çirkin sıfatları, kendisinin dalâlet tercihini doğurmuş ve dalâlet olarak nitelenen halin fiilini de Allah yaratmıştır. Bu bağlamda müfessir, âyetin devamı olan “*Verdiği misallerle Allah ancak fâsıkları saptırır (çünkü bunlar birer imtihandır).*” ifadesinde dalâletin fâsıklara isnad edilmesini kendi düşüncesini destekleyen bir delil olduğunu dile getirmektedir. “Fısk” kelimesini “akıl sahibi insanların itaatten ayrılması”⁷⁸² şeklinde tanımlayan müfessir, inkârları sebebiyle batılda ısrar etmeleri ve doğruluktan sapmalarının onları dalâlet ehli yaptığını söylemiştir.⁷⁸³ Dolayısıyla müfessire göre Mu‘tezile’nin aksine kulun tercihi sebebiyle dalâlet yolunda ısrar etmesi sonucunda Allah dalâlet halini yaratır. Yani Allah, kulunu saptırmaz ve itaatten ayrılmasına sebep olmaz sadece kulun tercihinin göre fiilleri yaratır.

Dalâlet bağlamında müfessirin Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği bir diğer husus da “قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ” : “*De ki: Kuşkusuz Allah dilediğini saptırır, kendisine yöneleni de hidayete erdirir.*”⁷⁸⁴ âyetinin tefsirine ilişkindir. Müfessir, Mu‘tezile’nin âyeti mezhebî saiklerle te’vil ettiğini belirterek Ebû Ali el-Cubbaî’nin âyete yapmış olduğu te’vilini tenkit etmektedir. Bu bağlamda Cubbaî’ye göre dalâlet Allah’ın dilediği kişiyi, küfrünün cezası olarak, kendi sevabından ve rahmetinden saptırmasıdır (mahrum etmesidir). Böyle bir kimse Allah’ın isteğine cevap vermeyip sevabından saptırılan ve azabı hak eden birisidir. Hidâyet ise tevbe edip iman eden kimselerin cennete yönlendirilmesidir.⁷⁸⁵ Kısaca hidâyet, sevap manasında; dalâlet ise dinden saptırmak değil, sevaptan mahrum kalmak anlamındadır. Müfessir, Cubbaî’nin söz konusu yorumunun makbul olmadığını zikretmiştir. Âlûsî, söz konusu âyetin iyi veya kötü fiillerin tamamının Allah tarafından yaratıldığına dair Ehl-i sünnet’in görüşünün açık delili olduğunu zikretmektedir. Çünkü âyetteki “إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ” : “*Kendisine yöneleni*” ifadesi, tercihinin Allah’a yönelerek hidâyetten yana kullananlar için Allah’ın hidâyeti yarattığına bir delildir.⁷⁸⁶ Bu aynı zamanda tercihinin inat ve azgınlıktan yana kullananlar için de Allah’ın dalâleti yarattığına delildir. Ayrıca müfessire göre bu âyet, Allah’a itaat hususunda inat ve azgınlıkta ısrar edenlere karşı da bir uyarıdır. Çünkü “إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ” :

⁷⁸² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/212.

⁷⁸³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/211-212.

⁷⁸⁴ er-Ra‘d 13/27.

⁷⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/141.

⁷⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/141.

“Kendisine yöneleni” ifadesi mâzî sîgasıyla zikredilmiş, bu da yönelişlerinin hidâyete dönük olduğunu göstermektedir. “يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ” : “Dilediğini saptırır...” ifadesinin de muzârî sîgada zikredilmesi dalâlet ehlinin kibir ve inatlarının devamlılığına işaret etmektedir.⁷⁸⁷

Öte yandan dilemeyle ilgili âyetler çerçevesinde de Âlûsî, Mu‘tezile’ye eleştiriler yöneltmiştir. Bu minvalde “وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ” : “Allah dileyseydi hepinizi bir tek ümmet kıları; fakat O, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir.”⁷⁸⁸ âyetinin tefsirinde de benzer tenkitler yapmaktadır. Müfessir âyetin tefsirine dair Allah’ın hikmet sebebiyle insanları tek ümmet yapmadığını ifade etmiştir. Allah, kulda yarattığı istitâata ve kulun tercihinine uygun olarak ya dilediği kişiyi saptırır ya da dilediği kişiyi hidâyete erdirir demektedir. Yani müellifin kaydettiğine göre âyette, Allah, insanların tamamının iman etmelerini meşîet etmemiş/dilememiş kendi tercihlerine göre insanların mü’min, kâfir, tasdik ehli ve inkârcı gibi gibi farklı farklı olmalarını istediği açıktır. Daha sonra müfessir meseleyi Mu‘tezile’nin görüşü üzerinden tartışmakta ve onların dalâletin Allah’ın meşîetiyle olduğunu inkâr ettiklerini nakletmektedir. Ayrıca Mu‘tezile’nin bu inkârları sebebiyle “Allah insanların tamamının iman etmesini istedi ancak durum Allah’ın isteğinin tersine gerçekleşti” şeklinde iddia da bulunduklarını da ifade etmektedir.⁷⁸⁹

Müfessir, Zemahşerî’nin âyeti meşîet-i kasriyye çerçevesinde değerlendirdiğini ve “Allah, zorlayarak ve mecbur bırakarak isteseydi sizi tek bir Müslüman ümmet yapardı.” diyerek Allah’ın böyle bir şey dilemediği iddiasını nakletmektedir.⁷⁹⁰ Müfessir bu görüşe karşı çıkarak Allah’ın meşîeti olmaksızın kulun dalâlet halini kendisinin yarattığı düşüncesini eleştirmektedir. Bu bağlamda daha önce de zikretmiş olduğu şu değerlendirmeleri yapmaktadır. Allah’ın ezeli ilminde sabit, kulun istitâatına uygun Allah tarafından verilen bir irâdesi vardır. Bu irâde Mu‘tezile’nin iddiasının aksine Allah’ın meşîeti dairesinde hidâyet ya da dalâlete yönelik tercihte bulunur; Allah da tercih edilen hali yaratır. Bundan dolayı Allah’ın âyetin devamında “وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ” : “Yaptıklarınızdan mutlaka sorumlu tutulacaksınız.”⁷⁹¹ ifadesini kullandığını söylemektedir.⁷⁹² Yani âyete göre Allah’ın meşîeti dairesinde kul müessir istitâatıyla hidâyet ya da dalâlete dair tercihinin ortaya koyar, Allah da bunu yaratır.⁷⁹³

Müfessire göre Allah’ın hidâyet ya da dalâleti yaratması buna dair meşîetin olmasına bağlıdır. Çünkü Âlûsî, “فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ” : “O, dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola

⁷⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/141.

⁷⁸⁸ en-Nahl 16/93.

⁷⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/459.

⁷⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/211.

⁷⁹¹ en-Nahl 16/93.

⁷⁹² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 7/459.

⁷⁹³ Âlûsî her ne kadar Mu‘tezile eleştirisinde bulunmasa da bazı âyetlerin tefsirinde hidâyet ve dalâlete ilişkin benzer açıklamalarda bulunmuştur. Bk. İbrahim 14/4; el-Fâtır 38/8.

iletirdi.”⁷⁹⁴ âyetinde hidâyetin olmamasını, meşîetin olmamasıyla ilişkilendirmektedir. Şöyle ki Âlûsî’nin kaydettiğine göre meşîet Allah’ın ilmine; ilim de mâlûmun sabit olmasına tâbidir. Buna “أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ ط” : “Yoksa siz (bununla) O’na yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber vermiş olacaksınız”⁷⁹⁵ âyetini delil getirerek sabit olmayan imkânsız bir duruma işaret ettiğini zikretmiştir. Yani müfessire göre hidâyetin sabit olmadığı yerde Allah’ın ezeli ilmi tecelli etmez. Allah’ın ezeli ilminin tecelli etmediği yerde ise meşîet olmaz. Bu yüzden hidâyetin yaratılmasının sebebi meşîetin olmaması, meşîetin olmamasının sebebi de haddi zâtında hidâyetin bulunmamasıdır.⁷⁹⁶ Dolayısıyla Âlûsî’nin zikrettiklerine göre hidâyeti ya da dalâleti kul kendisi yaratmaz ve meydana getiremez.

2.2.4. Sihir

Sihir kelimesi sözlükte “latif, aldatma, gizli olan şey” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁹⁷ Terim olarak da “göz boyama yoluyla hile ve aldatma amacıyla yapılan her türlü iş” anlamına sahiptir.⁷⁹⁸ Sihrin nesnel varlığı mezhepler arasında tartışılan meselelerden birisidir. Mu‘tezile’ye göre sihrin, nesnel bir geçekliği yoktur; bir aldatmaca olduğu için gerçek bir etkisinden de söz edilemez. Bu sebeple sihir çeşitlerinin tamamı asılsız, imkânsız olan sahte gösterilerden ibarettir. Mu‘tezile, “إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٍ ط” : “Yaptıkları, sadece bir büyücü hilesidir.”⁷⁹⁹ âyetini delil getirerek⁸⁰⁰ sihrin hakikatının olmadığını sadece bir aldatma ve kandırmadan ibaret olduğunu savunmaktadır.⁸⁰¹

Mu‘tezile’nin yaklaşımına göre sihrin hakikati ve etkisine ilişkin zikredilen durumların mümkün olması Allah’ın yüceliğine, birliğine, irâdesine ve kudretine eş koşmak şeklinde değerlendirilmektedir. Ayrıca bu tür şeylerin herhangi biri tarafından yapılabiliyor olması, peygamberlerin göstermiş olduğu mûcizelerin sihire benzemesine sebep olur. Bundan dolayı da mûcize ile sihir birbirinden ayırt edilemez. Oysaki peygamberler söz konusu mûcizelerini, peygamber olduklarını ispat etmek için gerçekleştirmektedirler.⁸⁰² Mu‘tezile’ye göre zikredilen deliller, sihrin geçekliğini inkâr etmede yeterlidir.⁸⁰³

⁷⁹⁴ el-En‘âm 6/149.

⁷⁹⁵ er-Ra‘d 13/33.

⁷⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/133-134.

⁷⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 4/348; Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 495.

⁷⁹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 400; Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 510.

⁷⁹⁹ Tâhâ 20/69.

⁸⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 3/625.

⁸⁰¹ Mu‘tezile, zikredilen âyetle birlikte el-A’râf 7/116, Tâhâ 20/66 ve el-Furkân 25/8 âyetlerini de sihrin realitesinin bulunmadığına delil olarak ileri sürmektedir.

⁸⁰² Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 3/625-626.

⁸⁰³ Abacı, *Tefsirlerde Mu‘tezile Etkisi Beyzavi ve Nesefî Örneği*, 194.

Öte yandan Mu'tezile'nin sihrin gerçekliğini reddetmesinin dayandığı teorik zeminlerden birisi de tevlîd teorisidir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin tevlîd düşüncesi insanların ihtiyarî fiillerinin ilâhî müdahale olmaksızın tabiat kuralları içerisinde birbirini meydana getirmesi şeklinde ifade edilmektedir.⁸⁰⁴ Kulun teklifi bağlamında Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) tarafından ortaya atılan bu nazariyeye göre⁸⁰⁵ insanların eylemleri doğrudan (mübaşir) ve dolaylı (mütevellid) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Mu'tezile'ye göre doğrudan fiil (mübaşir), insan tarafından başlatılan ve kudret alanı içerisinde bulunan eylemlerdir. Dolaylı fiil (mütevellid) ise bir ya da daha fazla vasıta ve aracı ile gerçekleştirilen eylemi ifade etmektedir.⁸⁰⁶ Onlara göre mütevellid fiiller de Allah tarafından yaratılmayıp fâilinin icadıyla gerçekleşir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile, teklif açısından hikmetsizlik oluşacağı için mütevellid fiilleri Allah'a izâfe etmemektedir. Eğer Allah mütevellid fiilleri yaratmaya zorunlu olsaydı, âdetin aksine gerçekleşen mûcize ve sihir gibi olağanüstü hallerin reddedilmesi gerekecektir. İşte bu şekilde Mu'tezile âlimleri, evrendeki genel âdetin bozulmasıyla meydana gelecek olan sihir gibi olayları hem insanların fiilleri açısından hem de mûcize ile karışmaması için reddetmektedir.⁸⁰⁷

Sihirle ilgili Âlûsî'nin düşüncelerine gelince Bakara sûresinin 102. âyetinin tesfirinde hem sihre dair düşüncelerini hem de Mu'tezile'ye eleştirilerini dile getirmiştir. Öncelikle Âlûsî, Mu'tezile'nin sihri hakikati olmayan hayali şeyler olarak değerlendirmesine karşı çıkmaktadır. Müfessir sihri kötü ruhlu kişilerin bazı özel eylemler vasıtasıyla gösterdiği, gerçeğe aykırı olaylar şeklinde ifade etmektedir. Âlimlerin genelinin sihrin nesnel gerçekliğini kabul ettiğini kaydeden Âlûsî, sihrin hârikulâde olaylara benzeyip aslında olağanüstü bir olay olmadığını zikretmektedir. Hatta ona göre sihirbazlar, havada uçabilecek, su yüzeyinde yürüyebilecek, bir kişiyi öldürecek ve insanı, eşek gibi hayvanlara benzetebilecek ve dönüştürebilecek seviyeye dahi ulaşabilir.⁸⁰⁸ Müellif, sihrin hakikatini kabul etmekle birlikte onu olağanüstü olaylar olarak nitelememektedir.

Müfessir, Mu'tezile'nin sihrin şeytandan öğrenilemeyeceği düşüncesini de eleştirmektedir. Bu bağlamda sihrin imkânı ve öğrenilmesine dair şeytanla yakınlık kurularak öğrenilebileceğini ifade etmektedir. Müellife göre nasıl ki melekler ibadetlerle Allah'a yakınlık

⁸⁰⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîdi ve 'l-adl*, 9/37-38; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 324.

⁸⁰⁵ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, 72.

⁸⁰⁶ Cürcânî, *Kitâbu 't-Ta'rifât*, 68; Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 240; Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/Mayıs (2003), 64.

⁸⁰⁷ Nureddîn Muhammed Sâbûnî, *Kifâye fî 'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dar'ü İbn Hazm, 2013), 208-211.

⁸⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 1/337-338.

kurarak ve kendilerine benzeyen seçkin kimselere yardım ediyorsa şeytanlar da sözlü, fiilî ve itikâdî olarak kendilerine benzeyen kötü insanlara yardım etmektedir. Bundan dolayı sihirle sadece kötü kişiler ilgilenir ve yapabilir.⁸⁰⁹

Bunlarla birlikte Âlûsî, şeytan tarafından insanlara sihir vasıtasıyla hârikulâde işler göstermenin peygamberlik ve sihirbazlığı birbirine karıştıracağı düşüncesini de eleştirmektedir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin temel iddialarından birisi de eğer sihrin hakikati mümkün olsaydı; bu durumda mûcize ile sihir birbirinden ayırt edilemezdir. Müfessir, Mu‘tezile’nin bu yaklaşımına karşı çıkararak sihrin kötü kimseler tarafından şeytandan öğrenilmesi ve kötü işlerde kullanılmasının sâhiri (sihirbaz) peygamber ve veliden ayıran en temel özellik olduğunu zikretmektedir. Netice itibariyle şeytan fiilî ve itikâdî olarak kendilerine benzeyen kötü insanlara yardım eder. Bundan dolayı sihrin peygamberin gösterdiği mûcize ile ve velinin gösterdiği keramet ile karışması mümkün değildir.⁸¹⁰ Nitekim müfessirin kötü insanlara şeytanın yardım ettiği düşüncesini “ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ ” : *“İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak için birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileyeydi bunu yapamazlardı. O halde onları iftiralarıyla baş başa bırak.”*⁸¹¹ âyeti destekler mahiyettedir. O, buradaki anlamın cin şeytanlarının insan şeytanlarına, sözü süslemesi, yani süslenmiş yalan söz söylemesi ve fısıldaması olduğunu açıklamaktır.⁸¹²

Ayrıca müellif, Mu‘tezile’nin sihirle mûcizenin birbirine karışacağına dair yaklaşımına sünnetullah açısından da karşı çıkmaktadır. Bütün bunlarda fâil-i hakikînin Allah olduğunu vurgulayan müfessir, Mu‘tezile’nin aksine mütevellid fiilleri Allah’a isnad etmektedir.⁸¹³ Diğer bir ifadeyle bir fiil, sihir de olsa mûcize de olsa sünnetullah dairesinde gerçekleşmektedir. Şöyle ki sihirbazlar havada uçabilecek ve su yüzünde yürüyebilecek gibi hârikulâde olmayan olağanüstü olaylar gerçekleştirebilirler. Fakat sünnetullah sihirbazların denizi yarma, ölüleri diriltme ve dilsizi konuşturma gibi peygamberlerin mûcizesi olan hârikulâde hususları gerçekleştirmelerine müsaade etmemiştir. Ayrıca mûcize tehdî ile birlikte gerçekleşir, sihir de ise böyle bir durum yoktur. Müfessirin bu düşüncesine Hz. Mûsâ ile sihirbazların durumu örnek olarak verilebilir. Nitekim sünnetullah dairesinde gerçekleşen mûcize karşısında

⁸⁰⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/337-338.

⁸¹⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/337-338.

⁸¹¹ el-En‘âm 6/112.

⁸¹² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/451.

⁸¹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/338.

sihirbazlar çaresiz kalmıştır.⁸¹⁴ Müfessir, böyle durumdaki bir sihirbazın yaptığına inanmanın, peygamberlik olarak telakki edileceğinden küfür olacağına dair bazı görüşler nakletmiştir.⁸¹⁵

2.2.5. Rızık

Mu‘tezile’nin adâlet ilkesi çerçevesinde değerlendirdiği meselelerden birisi de rızık konusudur.⁸¹⁶ Sözlükte “kendisinden yararlanılan şey” anlamına gelen rızık,⁸¹⁷ “Allah tarafından mahlûkata verilen nimetlerin tamamını” ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu nimetleri vermesi sebebiyle Allah’a Rezzâk denilmektedir.⁸¹⁸ Bu açıdan İslâm âlimleri arasında canlıları rızıklandıranın Allah olduğu konusunda fikir birliği vardır. Ancak rızık tanım ve kapsamı hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu görüşler, genel olarak rızık nasıl tanımlanacağı ve haram olarak ifade edilen şeylerin rızık kapsamına girip girmeyeceği çerçevesinde tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimleri haramları rızık çerçevesinde değerlendirirken, Mu‘tezile rızık sadece helallerden oluştuğunu dile getirmektedir.⁸¹⁹

Âlûsî’nin rızık konusuyla ilgili görüşlerine gelince öncelikle müfessirin, rızık kelimesinin sözlük anlamına dair görüşleri değerlendirdiği görülmektedir. Bu bağlamda ilk harfin fethasıyla “الرِّزْقُ” kelimesinin sözlükte “canlının yararlanacağı bir şeyi vermek” ve bir başka görüşe göre de “bitkiler dâhil varlıkların tamamının yararlanacağı bir şeyi vermek” anlamında daha geniş bir manâya gelmektedir. “الرِّزْقُ” kelimesi ise “الرِّزْقُ” kökünden türemiş bir isim olup asıl anlamı “pay ve hisse”dir. Söz konusu kelime daha çok “kendisiyle yararlanılan, faydalanılan rızık” anlamında kullanılmaktadır.⁸²⁰ Rızık kelimesinin terim anlamıyla ilgili kelamcıların ihtilafa düştüklerini nakleden müfessir, Eş‘arîlere göre muteber görüşün “helal veya haram Allah’ın canlıya verdiği ve canlının yararlandığı şey” olduğunu ifade etmektedir. Meşhur olan görüşe göre rızık Allah’ın canlıya gıda türünden verdiği şeyin ismi olduğunu nakletmektedir.⁸²¹

Rızık kelimesinin sözlük ve terim anlamına dair söz konusu görüşleri aktaran müellif, Mu‘tezile’nin rızık anlayışına değinerek rızık kelimesine verdikleri anlamlar üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Mu‘tezile’nin rızık kelimesini bazen Allah’ın kuluna verdiği ve

⁸¹⁴ el-A‘râf 7/117-120.

⁸¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/338.

⁸¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/33.

⁸¹⁷ Hâfî b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, 5/89; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, 2/707; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/115; Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta‘rîfât*, 110.

⁸¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 352; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/115.

⁸¹⁹ Şerafettin Gölcük, “Rızık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/73-74.

⁸²⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/120.

⁸²¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/120.

tasarrufta bulunabilme yetkisi verdiği şey anlamında, bazen de Allah'ın sadece kulun yaşamının idâmesi için verdiği şey diye açıkladıklarını zikretmektedir.⁸²²

Âlûsî rızık kelimesinin anlamının belirlenmesinde kelimenin Allah'a isnadının önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Buradan hareketle de genel bir ilke olarak rızık verenin Allah olduğunu, kulun haram yemesi sebebiyle kınanacağını ve cezayı hak edeceğini belirtmektedir. Mu'tezile'ye göre Allah'a isnad edilen rızık, kabîh ve haram olamaz ve ayrıca bahse konu rızık alan kişi kınanmaz ve cezayı da hak etmez. Âlûsî, Mu'tezile'nin söz konusu gerekçeden dolayı sadece helal olan şeylere rızık denilebileceğini; haram olan şeylerin rızık olamayacağı düşüncesine sahip olduğunu ifade etmiştir.⁸²³

Hanefî âlimlerinden Cessâs'ın (ö. 370/981) da Mu'tezile'nin yaklaşımını benimsediğini kaydeden Âlûsî, onların düşüncelerine bazı eleştiriler yöneltmiştir. Bu bağlamda müfessir, öncelikle Ehl-i sünnet'e göre her şeyin Allah'tan geldiğini, Allah ile olduğunu ve Allah'a döndüğünü ifade etmiştir. Buna delil olarak da “قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” : “De ki: Hepsi Allah'tandır.”⁸²⁴, “إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ” : “İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.”⁸²⁵ âyetlerini ileri sürmüştür. Ayrıca müfessir, Mu'tezile'nin rızık alan kişinin yerilmeyeceği ve cezaya tabii tutulmayacağına dair düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Çünkü müfessire göre kınama ve ceza kulun tercihiyle yaptığı kötü fiilleri sebebiyle gerçekleşir. Kişinin hayırlı olan malının Allah'a isnad edilmesinin edepten olduğunu söyleyen müfessir, fazilet bakımından birbirinden üstün olan şeylerin Allah'a nispet edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Burada “وَإِذَا مَرَضْتُ فَبُهِتَ يَشْفِينُ” : “Hastalandığımda da O bana şifa verir.”⁸²⁶ âyetini zikrederek Hz. İbrahim'in hastalığı kendisine, şifayı Allah'a nispet etmesini örnek olarak getirmiştir. Yine aynı şekilde “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ” : “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”⁸²⁷ âyetlerinde Allah'ın nimet vermeyi kendisine, gazaba uğramayı ise meçhul zikrederek kendisine nispet etmediğine işaret etmiştir. Bunlarla birlikte müellif, Mu'tezile'nin aksine haramın da haddi zâtında rızık olduğunu söylemiştir. Ancak edepten dolayı haramın rızık olarak Allah'a nispet edilmediğini belirtmiştir.⁸²⁸

Öte yandan Âlûsî, Mu'tezile'nin rızıkın sadece helal olan şeyleri kapsadığına dair düşüncesini, rızıkın hem helali hem de haramı kapsadığını söyleyerek eleştirmeye devam

⁸²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/120.

⁸²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/120.

⁸²⁴ en-Nisâ 4/78.

⁸²⁵ eş-Şûrâ 42/52.

⁸²⁶ eş-Şu'arâ 26/80.

⁸²⁷ el-Fâtiha 1/7.

⁸²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/120.

etmiştir. Müfessir rızkın helal ve haramdan oluştuğuna dair düşüncesini İbn Mâce'nin (ö. 273/887) nakletmiş olduğu şu hadisle delillendirmeye çalışmıştır: “Amr b. Kurre “Ey Allah'ın Rasûlü: Allah benim kaderimi kötü yazmıştır. Ben elimle tef çalmaktan başka bir şeyle rızık elde edeceğimi zannetmiyorum/görmüyorum. Ahlsızlık olmaksızın bana şarkıcılık yapmam için izin ver.” dedi.” Nakledildiğine göre Amr b. Kurre'nin bu isteğine Hz. Peygamber (s.a.s.) izin vermayarak “Sana izin vermem, sana değer de vermem gözümde düşstün. Çünkü yalan söyledin, Ey Allah düşmanı! Allah sana helal ve güzel rızık verdi. Sen ise Allah'ın sana helal kıldığı rızık yerine sana haram kıldığı rızıkı tercih ettin.”⁸²⁹ şeklinde cevap vermiştir. Âlûsî, hadiste geçen helal rızkın mukabilinde zikredilen haram rızık ifadesinin açık bir şekilde haram olan şeylere de rızık denilebileceğine delil olduğunu zikretmektedir. Ayrıca müfessir hadis ile ilgili Mu'tezile'nin itirazlarını da eleştirerek cevap vermiştir. Bilindiği üzere Mu'tezile söz konusu hadiste müşâkele sanatının⁸³⁰ olduğunu söyleyerek bu konuda delil olarak kullanılamayacağı kanaatinde. Şöyle ki Mu'tezile'nin itirazına göre hadiste rızık kelimesinin helal olan şeyler için kullanılması hakiki manada olup haram olan şeyler için kullanılması ise mecâz anlamındadır. Rızkın ikinci yani haram ifade ettiği yerde müşâkele sanatı vardır. Bundan dolayı söz konusu hadis, gerek müşâkele sanatının olması gerek senedi sebebiyle delil olarak kullanılamaz. Müellif, Mu'tezile'nin müşâkele sanatına dair iddiasını hadisin açık anlamına aykırı bir yorum olarak değerlendirmektedir. Ayrıca rızık kelimesinde müşâkele sanatı ihtimali düşünülerek bunun hadisin delil olmasına engel olduğunun söylenmesini de yeryüzünde delil diye bir şeyin kalmayacağı anlamına geldiğini söylemektedir. Söz konusu hadisin isnadına yönelik eleştirileri de dayanağı olmayan zayıf değerlendirmeler olarak ifade etmektedir.⁸³¹

Mu'tezile'nin rızık anlayışına ilişkin zikredilen eleştirileri yönelten müfessir, son olarak rızık konusunda en güzel delilin ve yaklaşımın şu olduğunu kaydetmektedir: “Ömrü boyunca haram yiyen kişi, yediği bu haramla rızıklandırılmış olur. Bu göstermektedir ki rızık temiz ve haram diye iki kısma ayrılmaktadır.” Müfessir bu görüşü Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkmasından önce icmâ ile sabit olan delil olarak ifade ederek rızık konusunda yeterli bir açıklama olduğunu zikretmektedir. Ehl-i sünnet'in rızkın sadece helâl kısma tahsis etmediğini kaydeden müellif, böyle bir yaklaşımı boş bir düşünce olarak zikretmektedir.⁸³²

Âlûsî'nin rızık bağlamında Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği konularda birisi de Hz. Mûsâ'nın kavmi için su istediği “كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ” : “Allah'ın

⁸²⁹ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, “Hudûd”, 38 (No. 2613).

⁸³⁰ Müşâkele sanatı için bk. Edebi bir amaç veya nükte için söz içinde bir kelimenin başka bir mana ve bağlamda tekrar ifade edilmesidir. Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî el-Harzemî el-Hanefî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm* (Beyrut: y.y., 1407/1987), 1/424.

⁸³¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/120.

⁸³² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/121.

rızkından yiyin için; yeryüzünde fitne fesat çıkarmayın” (dedik).” âyetinin yorumuna ilişkindir.⁸³³ Müfessir, Mu‘tezile’nin söz konusu âyeti rızkın sadece helali kapsadığına delil olarak kullandığını zikretmiştir. Müellif, bu âyetten hareketle onların haramı rızık kabul etmemelerinin gerekçesini de şöyle açıklamaktadır. Buna göre Mu‘tezile emrin en alt derecesinin mubah olduğunu, bunun da rızkın mubah olmasını gerektirdiğini, eğer haram bir rızık olsaydı rızkın hem mubah hem de haram olacağını, bunun ise caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁸³⁴ Âlûsî, Mu‘tezile’nin söz konusu iddiasına cevap vererek eleştirmiştir. Öncelikle müfessir, Bakara sûresindeki 57. âyete⁸³⁵ atıf yaparak âyette zikredilen rızık kelimesinden kudret helvası, bıldırcın ve taştan fışkıran su kastediliyorsa burada rızık ifadesinin umûmî anlamda olmadığını kaydetmektedir. Ayrıca müfessire göre rızkın bir türünün helal olması diğer rızık çeşitlerinin tamamının helal olmasını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle Allah’ın bir rızık helal kılmasından hareketle rızık olarak ifade edilen her şeyin helal olduğu söylenemez. Yani bir şeyin hem haram hem de mübah olması caiz değildir. Burada rızık ifadesi rızık türlerinin hepsini kapsayacak şekilde umûmî bir anlamda değildir. Yani bu âyette helal olarak zikredilen kudret helvası, bıldırcın ve sudan hareketle rızık ifadesi genel anlamda değerlendirilemez. Çünkü müfessire göre rızık türlerinden bir rızkın helal olması diğer rızık türlerinin tamamının da helal olmasını gerektirmez. Diğer bir ifadeyle bazı rızıkların umûmî anlamda zikredilmesi diğer bazı türlerin de kapsayacağı anlamına gelmez.⁸³⁶ Sonuç olarak Âlûsî, Mu‘tezile’nin âyeti genel manada değerlendirerek rızkın sadece helal olduğu düşüncesine karşı çıkmıştır. Söz konusu âyette kudret helvası, bıldırcın ve su helal olarak nitelendirilmiştir. Buradan hareketle rızıkların tamamına helal demek doğru bir yaklaşım değildir.

Âlûsî’nin, Mu‘tezile’nin rızkın sadece helal olan şeyleri kapsadığına dair düşüncesine ilişkin eleştiride bulunduğu noktalardan birisi de “قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا” : “De ki: “Allah’ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?” De ki: “Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?”⁸³⁷ âyetiyle ilişkilidir. Âlûsî bu âyeti Mu‘tezile’nin haramın rızık olmadığı rızkın sadece helal olan şeyleri kapsadığına dair düşüncelerine delil olarak kullandıklarını nakletmektedir. Onların bu yaklaşımını eleştiren müfessir, öncelikle bu âyette onlar için hiçbir delilin olmadığını zikretmektedir. Müellif, faydaya yönelik takdir edilen

⁸³³ el-Bakara 2/60.

⁸³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/273.

⁸³⁵ Âyet şöyledir: “وَوَهَبْنَا لَكُمْ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَٰثِ كُلًّا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ” : “Bulutları üstünüze gölge yaptık. Size, kudret helvası ile bıldırcın indirdik. “Verdiğimiz rızıkların iyi ve güzel olanlarından yiyin” (dedik).”

⁸³⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/273.

⁸³⁷ Yûnus 10/59.

şeyin helal olduğunu bunun da rızkın bir kısmı olduğunu kaydetmektedir. Dolayısıyla müfessire göre burada bahsedilen şey hem helali hem de haramı içeren rızkın bir parçasıdır. Bundan dolayı rızık helali ve haramı kapsamaktadır. Kâfirler bazı helal şeyleri haram kılmakla hata etmişlerdir. Âyette onların bu hatalarına işaret etmektedir.⁸³⁸

Görüldüğü üzere Âlûsî, rızık konusuyla ilgili Ehl-i Sünnet'in genel görüşü olan rızkın hem helal hem de haramları kapsadığına dair düşüncelerini benimsemiş ve Mu'tezile'ye de bu perspektiften eleştiriler yöneltmiştir. Bu bağlamda müfessir, Ehl-i sünnet'in rızkı helal ve haram şeklinde iki kısma ayırmasına dair tenkitlere de karşı çıkmıştır. Ehl-i sünnet'in rızkı mutlak olarak iki kısma ayırma konusundaki yaklaşımını kâfirlerin tavırlarına (helali haram-haramı helal kılma) benzetilmesini en büyük iftira olarak değerlendirmektedir.⁸³⁹

2.3. Va'd ve Va'id

Mu'tezile'nin bir diğer temel prensibi de va'd ve va'id ilkesidir. Sözlükte va'd "söz vermek, verilen söz ve müjdelemek"⁸⁴⁰ va'id ise "tehdit etmek"⁸⁴¹ anlamına gelmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre va'd, gelecekte bir başkasına dokunacak faydanın ya da ondan giderilecek zarara ilişkin her türlü bilginin önceden haber verilmesidir. Va'id ise gelecek bir zamanda bir kimseye zarar gelebileceğinin veya bu kimsenin faydadan mahrum kalarak menfaati kaçırmasının haber verilmesidir.⁸⁴² Söz konusu iki kavrama ilişkin yapılan tanıma bakınca fayda ya da zararın gelecek zamanda yani sonraki bir zamanda ortaya çıkacak olması dikkat çekmektedir.⁸⁴³ Kâdî Abdülcebbar'ın kaydettiğine göre Allah itaat edenleri mükâfatlandıracağını, inkâr ve isyan edenleri de cezalandıracağını haber vermektedir. Mu'tezile'nin bahse konu prensiplerine delil gösterdikleri âyetlerde⁸⁴⁴ Allah neyi va'd ya da va'id ettiyse onu yerine getirir. Allah'ın vermiş olduğu bu haberlerinden geri dönmesi ya da bunlara aykırı hareket etmesi düşünülemez.⁸⁴⁵ Bundan dolayı Mu'tezile'nin genel yaklaşımına göre Allah'ın va'd ve va'id kapsamında vermiş olduğu sözlerini yerine getirmesi vâciptir.⁸⁴⁶

Âlûsî'ye bakıldığında Kur'an'da Allah'ın birçok va'd ve va'id'inin olduğunu kaydetmektedir. Va'd ve va'id'in âhirete imanı kapsadığını zikreden müfessir, ibadete de teşvik edici olduğunu belirtmektedir. İnsanların çoğunda teşvik ve korkunun yönlendirici bir etkiye

⁸³⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/135.

⁸³⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/135.

⁸⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/461-462; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 9/304-305.

⁸⁴¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga*, 3/85; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 9/309.

⁸⁴² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/474.

⁸⁴³ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 271.

⁸⁴⁴ İlgili âyetler için bk. el-Mâide 5/39; Yûnus 10/55; İbrâhim 14/14-22; el-Hac 22/47; el-Kâf 50/20; el-İnfîtâr 82/13-14.

⁸⁴⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, 135-136.

⁸⁴⁶ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 171.

sahip olduğunu; bundan dolayı va'd ve va'id'in de bu açıdan önemli arz ettiğini dile getirmektedir.⁸⁴⁷ Âlûsî'nin va'd ve va'id meselesinde Mu'tezile'den ayrıldığı ve eleştiri yönelttiği husus va'd ve va'id'in Allah'a vucûbiyyetidir. Müfessir göre ilahî emirlere itaat eden kişilere mükâfat, inkâr ve isyankârlara da ceza vereceğini bildirmesi Allah'a vacip değildir. Allah'ın mükâfat olarak va'd ettiği, ceza olarak tehditte bulunduğu şeyler, O'nun hak sözüdür.⁸⁴⁸

2.3.1. Şefaât

Şefaât sözlükte “bir kimsenin bağışlanmasını istemek, birinin işinin görülmesi ve ihtiyacının giderilmesi için aracılığını talep etmek” gibi anlamlara gelen “şef” kökünden türemiştir.⁸⁴⁹ Terim olarak “âhirette günahkâr mü'minlerin bağışlanması ve günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapması” anlamına gelmektedir.⁸⁵⁰ Şefaât, Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasında daha çok büyük günah işleyeninin durumuna ilişkin tartışma konusu olmuştur. İslâm âlimlerinin geneline göre Allah'ın peygamber, melek gibi izin verdiği kimseler büyük veya küçük günah işleyen mü'minlerin affedilmesi için şefaât edeceklerdir.⁸⁵¹ Mu'tezile'ye göre ise şefaât, küçük günah işleyip tevbe edenlerin affedilmesi ve mü'minlerin derecelerinin yükseltilmesini ifade etmekte olup, büyük günah işleyenleri kapsamamaktadır. Kâdî Abdülcabbar'ın ifadesine göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmetine şefaati hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat şefaatin kimlere olacağı noktasında görüş ayrılıkları vardır. O, Mu'tezile'nin düşüncesine göre büyük günah işleyenlerin cezaları devamlı olmasından dolayı şefaatin tevbe eden mü'minler için geçerli olduğunu kaydetmektedir.⁸⁵²

Nitekim Âlûsî de Mu'tezilî âlimlerin, şefaati tamamen inkâr etmediklerini fakat büyük günah işleyenlerin ve kâfirlerin cehennemden kurtulmaları hususunda şefaati inkâr ettiklerini kaydetmektedir.⁸⁵³ Bundan dolayı müfessirin şefaât bağlamındaki Mu'tezile eleştirisi büyük günah işleyene şefaatin olmayacağı söylemlerine yöneliktir. Bu bağlamda Âlûsî, “وَأَنْفُوا يَوْمًا لَا : “Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefaât kabul

⁸⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/37.

⁸⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 7/150.

⁸⁴⁹ Hâlîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 1/260-261; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 8/183; İbn Fâris, *Mu'cemu Meḳâyîsi'l-Luḡa*, 3/201.

⁸⁵⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 457-458; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 127; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 536.

⁸⁵¹ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 116.

⁸⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/604-605.

⁸⁵³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/142.

olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez.”⁸⁵⁴ âyetinin tefsirinde bazı değerlendirmelerde bulunduktan sonra Mu‘tezile’nin yaklaşımını ele almaktadır. Âlûsî, Mu‘tezile’nin âyetin inkârcıları muhatap aldığını ve bundan dolayı da kâfirlerle ilgili nâzil olduğunu kabul ettiklerini söylemektedir. Ancak buna rağmen yine de âyetin umûm ifade ettiğini ve büyük günah işleyenlere şefaatin olmayacağını savunduklarını zikretmektedir.⁸⁵⁵

Müellif, Mu‘tezile’nin bu yaklaşımına iki açıdan cevap verilebileceğini söyleyerek eleştirilerini dile getirmektedir. Öncelikle müfessir, âyette umûm olduğunu ve bu umûmun, mekân ve zaman açısından tahsis edildiğini belirtmektedir. Kıyâmet gününün hem mekân hem de zaman açısından çok uzun bir süreç olduğunu zikreden Âlûsî, âyetteki “izin vermeme” durumunun kıyâmetin başlangıç aşamasında olduğunu zikretmektedir. Çünkü bu aşamada dehşet ve şiddet en zirvede olacağından kimsenin şefaate etme yetkisi ve hatta buna cesareti dahi olamaz. Kıyâmetin daha sonraki süreç ve aşamalarında şefaate izni verilecektir. Müfessir bu açıklamalarına “فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ” : “Sûr’a üfürüldüğü zaman, (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.”⁸⁵⁶ ve “وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ” : “Birbirlerine yönelip sorarlar (çekişirler).”⁸⁵⁷ âyetlerini delil olarak getirmektedir. Âlûsî, önceki âyete bakıldığında kıyâmetin ilk aşamalarında kimsenin kimseye herhangi bir şeyi sorma ve akrabalarını gözeticeği bir imkânın olmayacağını vurgulamaktadır. İkinci âyette ise cennete girdikten sonra birbirlerine sorular sorabilirler. Dolayısıyla zaman ve mekân açısından âyetin umûmunu tahsis eden bir durum söz konusudur. Âyette kıyâmetin ilk safhasında şefaate olmadığı fakat sonraki aşamalarda şefaate etme izninin verileceği ifade edilmektedir.⁸⁵⁸

Bunlarla birlikte müfessir, Mu‘tezile’ye ikinci cevap olarak burada şahıslar bakımından bir tahsisden söz etmektedir. Âlûsî, Mu‘tezile’nin âyete umûmî mana vererek büyük günah işlemeyen kimselere şefaatin olacağını, fakat böyle bir durumda “Büyük günah işlemeyen mü’minlere şefaate edileceğini nasıl kabul ederler” diye bir soru sormaktadır. Diğer bir ifadeyle âyetin anlamı umûm kabul edilirse bu durumda büyük-küçük günah işleyen herkes için şefaate söz konusu olamaz. Müfessir burada Mu‘tezile’nin tutumunun yanlış ve çelişkili olduğuna işaret etmiş ve âyetteki umûmî anlamın zaman ve şahıslar bakımından tahsis edildiğini söylemiştir.⁸⁵⁹ Zira “Hiçbir kimseden herhangi bir şefaate kabul olunmaz” âyetinin anlamı izin verilmeden önceki süreci ifade eden umûmî bir anlamdır. Bu umûmî anlam şefaate izin

⁸⁵⁴ el-Bakara 2/48.

⁸⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/253, 8/576-578.

⁸⁵⁶ el-Mü’minûn, 23/101.

⁸⁵⁷ es-Sâffât, 37/27.

⁸⁵⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/254.

⁸⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/254.

verildikten sonraki süreçle tahsis edilmiştir. Müfessir bu açıklamalarına da “وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ” : *“Allah katında, onun izin verdiği kimseden başkasının şefaati yarar sağlamaz.”*⁸⁶⁰ âyetini delil getirerek tahsisli ifade düşüncesini vurgulamış ve izin verilen kimselerin şefaatinin fayda sağlayacağını belirtmiştir.⁸⁶¹

Müellifin şfaat bağlamında Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği meselelerden birisi de “يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ” : *“Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Onlar onun razı olduğu kimselerden başkasına şfaat etmezler ve hepsi onun korkusuyla titrerler.”*⁸⁶² şeklinde meleklerin şfaatinden bahseden âyettir. Meleklerin şfaatı bağlamında yorum yapan müellif, Mu‘tezile’nin söz konusu âyeti büyük günah işleyen kimselere şfaat olmayacağına dair mezhebî görüşlerine delil getirdiklerini söylemektedir. Mu‘tezile’nin yaklaşımına göre büyük günah işleyen kişi, cezası devamlı olup Allah’ın razı olmadığı kimsedir. Bundan dolayı da melekler böyle bir kimseye şfaat edemezler. Âlûsî, Mu‘tezile’nin bu görüşünü reddederek âyetten, sadece “Allah’ın büyük günah işleyen mü’minlere şfaat edilmesinden razı değil” gibi genel bir çıkarımda bulunmanın doğru olmadığına söylemektedir. Çünkü ona göre âyette meleklerin Allah’ın şfaatine razı olmadığı kimseye şfaat etmeyecekleri vurgulanmaktadır. Öte yandan âyette meleklerin şfaat etmemesinin vurgulanması, onlara hiç kimsenin şfaat etmeyeceği anlamına gelmez. Melekler dışında şfaat izni verilen kimseler şfaatte bulunabilir. Müfessir sonuç itibariye âyetin meleklerin genel özelliklerinden bahsettiğini, şfaatı nefyeden ya da büyük günah işleyenlere şfaatın olmadığına dair özel bir anlamın çıkarılamayacağını vurgulamaktadır.⁸⁶³

2.3.2. Cennet ve Cehennem Ebedîliği

Cennet ve cehennem ebedîliği hususunda İslâm âlimleri çeşitli yorumlar ortaya koymuşlardır. Söz konusu yorumlara bakıldığında Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile âlimlerinin genelinin cennet ve cehennem ebedîliği konusunda fikir birliği içerisinde oldukları söylenebilir. Ancak Âlûsî’nin cehennem ebedî olmadığı görüşüyle ön plana çıkan Cehmiyye fırkasını eleştirdiği ve bunun üzerinden de Mutezile’ye bazı cevaplar verdiği söylenebilir. Müfessirin yaklaşımını burada göstermek için Cehmiyye eleştirileri de ele alınmıştır. Nitekim

⁸⁶⁰ es-Sebe’ 34/23.

⁸⁶¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/254.

⁸⁶² el-Enbiya 21/28.

⁸⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 9/32.

Cehmiyye fırkasının kurucusu olan Cehm b. Safvân⁸⁶⁴ (ö. 128/745-46) ve Mu‘tezile âlimi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf⁸⁶⁵ cennet ve cehennem ebedî olmayacağını iddia etmişlerdir.

Öncelikle Âlûsî, “وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ”: “Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedi kalacaklardır.”⁸⁶⁶ âyetinin tefsirinde cennetin ebedîliğine dair düşüncelerini belirtmektedir. Bu bağlamda müellif, âyette şunun anlatıldığını zikretmektedir: Nimetin tadını almaya engel olan ve kalpte acı bir his bırakan geçicilik vasfı, cennet nimetleri için söz konusu değildir ve burada nimetlerin ebedî oluşu anlatılmaktadır. Ayrıca mutlu bir zamanın biteceğinin düşünülmesinde dahi haz alınamayacağını zikretmektedir. Mu‘tezile’nin “hulûd”u, “hiç kesintiye uğramadan ebedî olan” şeklinde açıkladığını söyleyen müfessir, söz konusu kelimeyi hem kendisine ve hem de Ehl-i sünnet’e göre “kesintiye uğrasın veya uğramasın uzun süre devam eden” şeklinde açıklamaktadır. Dolayısıyla müfessire göre âyetteki “hulûd” kavram, burada “uzun süre” anlamında olup cennetin ebedîliğine işaret etmektedir.⁸⁶⁷

Müfessir, cennetin ebedîliğine ilişkin zikredilen açıklamalarından Cehmiyye’nin görüşüne yer vererek eleştirmektedir. Onlara göre cennet ve ehli, cehennem ve ehlinin yok olacağını zikretmektedir. Cehmiyye’nin bahse konu iddialarının Allah’ın kendisini ilk ve son olarak nitelemesine dayandığını söylemektedir.⁸⁶⁸ Yani Cehmiyye’nin yaklaşımına göre Allah ilk ve son olduğu için O’nun dışında ebedî bir şey olamaz; aksi halde Allah’a benzemiş olur. Âlûsî, onların iddialarına karşı çıkarak Ehl-i sünnet’in elinde cennet ve cehennem ebedîliğine delâlet eden birçok nas ve aklî delilin bulunduğunu kaydetmiştir. Çünkü müfessire göre cennet, hüznün ve korkunun bulunmadığı barış ve mutluluk yurdu. Kişi, bitme ihtimali olan bir nimetten/hayattan mutluluk duymaz. Bu ifadelerine “البؤس خير من نعيم زائل”: “Sıkıntı, geçici olan nimetten daha iyidir.” cümlesini delil getiren müfessir, küfrün de başlı başına tam bir suç olduğunu ve dolayısıyla cezasının da eksiksiz tam bir ceza olması gerektiğini ifade etmektedir. Yani küfrün karşılığı olarak cehennem de ebedî olmalıdır. Öte yandan Allah’ın kendisini ilk ve son olarak nitelemesinin kendi zâtı itibariyle olduğunu; zâtının ise kadîm, ezeli olup hiçbir varlığa benzemediğini kaydetmektedir.⁸⁶⁹

Âlûsî, Cehmiyye’ye söz konusu eleştirileri dile getirdikten sonra isim vermeden cennet ve cehennemliklerin ebedî olamayacaklarını iddiasında bulunanların varlığından söz etmekte ve bu kimselerin görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: “İnsanların bedeni, nitelik bakımından birbirine zıt olan parçalardan oluşur. Bunlar doğal olarak bedeni çürümeye ve yok olmaya

⁸⁶⁴ Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/385.

⁸⁶⁵ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 309.

⁸⁶⁶ el-Bakara 2/25.

⁸⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/207.

⁸⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/207.

⁸⁶⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/207.

götürür. Dolayısıyla “Nasıl ebedilik mümkün olabilir?” diye itiraz ederler.” Âlûsî söz konusu iddiayı cahilce bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu kişilerin âhiret âlemini şimdiki âleme kıyasladıklarını belirtmektedir. Ayrıca mükemmel olan âhiret âlemini, her an fesada ve yokluğa mahkûm olabilecek, geçici bir varlıkla nasıl kıyaslanamayacağını dile getirmektedir. Öte yandan Allah’ın yok olabilecek bir nitelikte yarattığı bedenleri, sonra hiç çürümeyecek, yok olmayacak ebedî kalabilecek bir özellikte yaratmaya kadir olduğunu vurgulamıştır.⁸⁷⁰

Müfessirin, Mu‘tezile’yi eleştirdiği yerlerden birisi de cehennemliklerin orada ebedî kalacaklarından bahseden “خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” : *Onlar (mutsuz olanlar), gökler ve yerler durdukça orada ebedi olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka.*⁸⁷¹ âyetiyle, cennetliklerin orada ebedî kalacaklarını ifade eden “وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ” : “Mutlu olanlara gelince, gökler ve yerler durdukça içinde ebedi kalmak üzere cennettedirler. Ancak Rabbinin dilemesi başka.”⁸⁷² âyetlerin yorumlarına ilişkindir. Müellif söz konusu âyetlerde Zemahşerî’nin açıklamalarını eleştirmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî’nin âyetlerdeki “إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ” : “Ancak Rabbinin dilemesi başka” cümlesindeki istisnaları cennet ve cehennemi anlatan zamirlerle ilgili kurduğu açıklamalarını eleştirmiştir. Bu durumda müstesna minh söz konusu zamirler olup cehennemliklerden bahseden âyetin anlamı “إِلَّا أَنْ الْحُكْمَ الْخُلُودِ فِي عَذَابِ النَّارِ” : “...Ancak cehennem azabında ebedî kalma hükmü başka/müstesna...” şeklinde olmaktadır.⁸⁷³ Yani buna göre ebedî olmayan cehennem değil cehennemdeki azaptır. Zemahşerî cennetliklerden bahseden âyeti de aynı şekilde değerlendirerek anlamını “الْخُلُودِ فِي نَعِيمِ الْجَنَّةِ” : “...Ancak cennetliklerin nimetler içerisinde ebedî kalmaları başka/müstesna...” şeklinde ifade etmektedir.⁸⁷⁴ Yani cennetlikler, Allah’ın rızasını kazanmak ve O’na yakın olmak gibi çeşitli nimetlere intikal ettikleri için cennet nimeti ebedî değildir. Diğer bir ifadeyle cehennemlikler cehennemde Allah’ın dilediği vakte kadar farklı muamelelere maruz kalmaları sebebiyle azap; cennetliklerin de cennette çeşitli nimetlerle karşılaşmaları nedeniyle nimet, ebedî değildir. Zemahşerî bu açıklamalarına da cehennemliklerin azabının artırılacağı ve cennetliklerin de çeşitli nimetlere nail olacaklarına dair âyetleri delil olarak getirmektedir.⁸⁷⁵

Âlûsî, Zemahşerî’nin bu düşüncelerini mezhebinin i‘tizâlî yaklaşımlarına dayandığını söyleyerek eleştirmiştir. Öncelikle müfessir, cehennemliklerden bahseden âyette istisna

⁸⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/207-208.

⁸⁷¹ Hûd 11/107.

⁸⁷² Hûd 11/108.

⁸⁷³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 6/337.

⁸⁷⁴ Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/430.

⁸⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/430.

edilenlerin günahkâr mü'minler olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle günahkâr mü'minler cehennemde ebedî olarak kalmayacaklardır. Öte yandan bu tür kimseler daha önce bir süre cehennemde kalıp daha sonra cennete girdikleri için cennette de ebedî kaldıkları söylenemez. Bundan dolayı âyette istisna ile ifade edilen âhiret hayatının ebedîliği değil, günahkâr mü'minlerin durumlarıyla ilgilidir. Âlûsî, Zemahşerî'nin i'tizâlî yaklaşımın aksine istisnayı bu şekilde değerlendirmenin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Müfessir cennet ehlinin durumlarından bahseden daha sonraki âyeti de aynı şekilde değerlendirmektedir. Âyet cennet ehlinin durumlarından bahsetmektedir. Âlûsî, Tîbî'nin de Zemahşerî'nin açıklamalarına detaylı eleştiriler yönelttiğini söyleyerek ondan şunları nakletmektedir: “Zemahşerî'nin düşüncesi, cehennemliklerin cehennem ateşinden, zemherir soğuşuna intikal etmeleri açısından açıktır (Doğru olabilir). Ancak cennetliklerle ilgili böyle bir durumu ifade etmek mümkün değildir. Çünkü cennet ehli Allah'ın rızasını kazandığı için bu, cennetliklerin nimetini değiştirmez sadece artırır.”⁸⁷⁶

Sonuç olarak Âlûsî'ye göre Hûd sûresinin 107. ve 108. âyetlerinde cennet ve cehennem ehlinin ebedîliği anlatılmakta ve günahkâr mü'minlerin cehennemde ebedî kalmayacaklarını bildirmektedir. Âyetlerdeki istisna ifadeleriyle cennet ve cehennemliklerin durumları anlatılmakta olup âhiret hayatının ebedîliğini sınırlandıran herhangi bir mana içermemektedir.

2.4. el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn

Mu'tezile'nin önemli ilkelerinden birisi olan el-menzile beyne'l-menzileteyn sözlük anlamı itibariyle “iki konum arasında üçüncü bir konum” anlamına gelmektedir. Vâsıl b. Atâ'nın büyük günah işleyenlerin konumuyla ilgili ileri sürdüğü bu düşünce,⁸⁷⁷ Mu'tezile'nin ıstılahında, “büyük günah işleyen kimsenin iki isim veya konumdan üçüncü bir isim ya da konumunun” olduğu anlamına gelmektedir.⁸⁷⁸ Buradaki üçüncü konum ve isim büyük günah işleyen durumunu ifade etmektedir. Buna göre iki konum, büyük günah işleyen kimsenin kâfir veya mü'min olma durumunu; üçüncü konum da fâsık olma halini ifade etmektedir. Mu'tezile'nin yaklaşımına göre büyük günah işleyen kimse, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını tamamen inkâr etmediği için küfre girmeyip fâsık konumunda bulunur. Böyle bir kişi, işlediği büyük günahı tevbe etmeden ölürse küfür konumuna geçip ebedîyen cehennemde kalır.⁸⁷⁹ Mu'tezile'nin ortaya koymuş olduğu söz konusu ilke büyük günah işleyeni mü'min sayan Mürcie ile kâfir kabul eden Hâricîler arasında bir anlayışı yansıtmaktadır. Çünkü büyük

⁸⁷⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/337.

⁸⁷⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2, 188-189.

⁸⁷⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/616.

⁸⁷⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, 382-383.

günah işleyen kimse övgü, yüceltilme, Allah'ın yardım ve muhabbeti gibi mü'minin layık olduğu hasletlerden ziyade yergi ve lanete layık olmuştur. Bundan dolayı mü'min olarak isimlendirilemez. Öte yandan büyük günah işleyen kimseye Hâricîlerin iddiasında olduğu gibi kâfir de denilemez. Çünkü kâfir, büyük azabı hak eden, nikâh, miras gibi hükümlerde özel muamelelere tabi olan kimse olduğu için mürtekb-i kebîre, kâfirin muhatap olduğu cezaya müstehak olan ve kendisine bu hükümler uygulanan kişilerden değildir. Dolayısıyla büyük günah işleyen kâfir olarak isimlendirilemez.⁸⁸⁰ Sonuç olarak Mu'tezile'ye göre mürtekb-i kebîre'ye mü'min ve kâfir denilemeyeceğine göre fâsık olarak kabul edilmelidir.

Görüldüğü üzere büyük günah işleyeni, Mu'tezile iman ve küfür dışında ayrı bir konumda değerlendirmektedir. Âlûsî'nin büyük günah meselesiyle ilgili eleştirilerine geçmeden önce burada el-menzile beyne'l-menzileteyn ifadesiyle ilgili bazı eleştirilerine yer verilecektir. Bu bağlamda müfessirin değerlendirmelerine bakıldığında onun el-menzile beyne'l-menzileteyn şeklinde bir ayrımı kabul etmediği ve bahse konu ilkeyi Kur'an'a aykırı olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁸⁸¹ Çünkü o, imanı genel anlamda tasdik olarak değerlendirmiş ve imanın amellerin şartı olduğunu kaydetmiştir. İmanı amelden ayrı değerlendirdiği için büyük günahıyla fâsık olan bir kimsenin de iman dairesinden çıkmadığını zikretmektedir. Nitekim müfessir fâsığı tanımlarken “akıl sahibi insanların itaatten ayrılmaları” şeklinde ifade etmiş ve imandan ziyade itaati vurgulamıştır.⁸⁸² Ayrıca Kur'an'da fâsıklığın imanla bir araya gelmeyeceğine dair herhangi bir delilin olmadığını söyleyen müfessir, tam aksine “الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ” : “İman edip de imanlarına zulmü (şirki) bulaştırmayanlar var ya...”⁸⁸³ âyetinin bazı kişilerde imanla birlikte “zûlmün/fâsıklığın” olabileceğine delil olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan imanın zıddının şirk olduğunu büyük günah olmadığını dile getiren müfessir, söz konusu günahı işleyenin ayrı bir konumda olmadığını iman dairesinde yer aldığını kaydetmektedir.⁸⁸⁴

Âlûsî imanın tasdik ile olduğunu ve herhangi bir günah işlemekle ya da ameli terketmekle tasdikin ortadan kalkmayacağını söylemektedir. Yani iman amelden bir cüz olmadığı için bir farzı terk eden ya da bir haram işleyen kâfir olmaz. Örneğin Mu'tezile iman için sadece tasdiki kabul etmediğinden⁸⁸⁵ zina edenin mü'min olmadığını ve mazeretsiz hac yapmayı terk edenin kâfir olduğunu iddia etmektedir. Müfessire göre tasdikin ortadan

⁸⁸⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 637.

⁸⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/130.

⁸⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/212.

⁸⁸³ el-En'âm 6/82.

⁸⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/115-116.

⁸⁸⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/631.

kalkmadığı için böyle kimselerin küfr ile itham edilmesi doğru değildir.⁸⁸⁶ Ancak iman esaslarını küçümsemenin küfre sebep olacağını dile getirmektedir. Bundan dolayı müfessir, büyük günah ile imanın aklen bir arada bulunmasını mümkün görmektedir. Müellif bu düşüncelerini tasdiki ağacın gövdesine benzeterek anlatmaktadır. Ağacın gövdesi bulunduğu sürece o şeye ağaç denildiğini zikreden müfessir, tasdik ağacın gövdesi gibi; amellerin ise ağacın dalları ve yaprakları gibi olduğunu kaydetmektedir. Buna göre gövde mesabesinde olan tasdik bulunduğu sürece iman var demektir.⁸⁸⁷ Diğer bir ifadeyle Âlûsî'ye göre bir kimse tasdikten vazgeçmediği sürece kâfir olmaz; ayrıca büyük günah işlese bile tasdik ortadan kalkmadığı için iman dairesinden çıkmaz. Bundan dolayı büyük günah işleyerek fâsık olan bir kimse Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi iman ve küfrün dışında ayrı bir konumda yer almaz.

Âlûsî'ye göre küfür dışındaki büyük günahlardan birisini işleyen kimse iman dairesinden çıkmaz ve iman vasfını sürdürür. Kur'ân'da "fisk" kelimesi çeşitli formlarda birçok yerde geçmektedir. Söz konusu kelimenin geçtiği yerlere bakıldığında genel olarak "küfür, yalan, günah ve kötülük" gibi anlamlarda kullanıldığı görülecektir.⁸⁸⁸ Ayrıca buralarda "fisk" ya da "fâsıklık" vasfı iman ve küfr bakımından bir konum ya da aşama olarak zikredilmemektedir. Bundan dolayı Âlûsî'nin de ifade ettiği gibi Kur'ân'da fâsıklığın imanla bir araya gelmeyeceğine dair herhangi bir delil bulunmamaktadır. Çünkü "fisk" mü'min, müşrik ya da kâfirlerin imandan ziyade amelî bir durumunu ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁸⁸⁹ Nitekim Âlûsî de fiskı, küfre sahip birinin amelini de kapsamakla birlikte büyük ve küçük günahları içeren bir şekilde tanımlamaktadır.⁸⁹⁰

2.4.1. Büyük Günahın Tevbesi

el-Menzile beyne'l-menzileteyn prensibiyle büyük günah işleyeni iman ile küfr dışında ayrı bir yere konumlandıran Mu'tezile, onun bağışlanabilmesi için tevbenin şart olduğunu ileri sürmüştür. Şöyle ki büyük günah işleyen kimseler, imanla küfür arasında bir yerde bulunmakta ve tövbe etmeden ölürlerse ebedî olarak cehennemde kalmaktadır. Mu'tezile'ye göre iman amelden bir cüz olduğu için büyük günah işleyen imandan çıkar ve fâsık olur. Fâsık tevbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tevbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görerek ebedî azap ile cezalandırılır. Netice itibarıyla büyük günah işleyenin bağışlanması ve hak ettiği cezanın düşmesi ölmeden önce yapacağı tevbesine bağlıdır.⁸⁹¹ Mu'tezile âlimleri söz konusu

⁸⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/116.

⁸⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/117.

⁸⁸⁸ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 692-693.

⁸⁸⁹ el-Bakara 2/99, 197; Âl-i İmrân 3/110; el-Mâide 5/47, 59; et-Tevbe 9/67, 80; en-Nûr 24/4; el-Münâfikûn 63/6.

⁸⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/212.

⁸⁹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/749.

yaklaşımlarına kasten adam öldüren⁸⁹² ve mirasla ilgili hükümlerde Kur’ân’da belirlenen sınırları aşan kimselerin⁸⁹³ ebedî cehennemde kalacağını bildiren âyetleri delil olarak getirmektedirler.⁸⁹⁴

Âlûsî’nin eleştirilerine gelince öncelikle müfessir, küfür ve şirk dışındaki her günahın bağışlanabileceğini vurgulamaktadır. Bu konudaki düşüncelerini ve Mu‘tezile’ye eleştirilerini “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ” : “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalanları (günah) ise dilediği kimseler için bağışlar.*”⁸⁹⁵ âyeti bağlamında dile getirmektedir. Müellif, büyük günah işleyenin dini durumuyla ilgili bu âyet çerçevesinde Ehl-i sünnet’in yaklaşımını ortaya koymaktadır. Âyette şirkten maksadın genel olarak küfür olduğunu zikreden müfessir, küfür dışında bir mü’minin ne kadar büyük günahı olursa olsun bağışlanabileceğini zikretmektedir. Âlûsî bu ifadelerini âyetin i‘râbına ilişkin yaptığı şu açıklamalarına dayandırmaktadır. Âyetteki “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesinde bulunan harf-i cerrin müteallakının “يغفر” filinin; fâlin ise Allah’a râcî bir zamir olduğunu belirtmektedir. Buna göre “bağışlamayı dileme” sadece küfür dışındaki günahlar için geçerlidir. Yani Allah, küfür dışındaki diğer günahları dilediği kimse için bağışlayabilir. Bir mü’min tevbe etmeden bütün günahları bağışlanıp doğrudan cennete girebilir.⁸⁹⁶

Âlûsî söz konusu açıklamalarından sonra Mu‘tezile’nin tevbe olmadan küfür ve diğer büyük günahların bağışlanmayacağına dair düşüncesini nakletmektedir. Bundan dolayı Mu‘tezile’ye göre Allah, tevbe olmadan bir mü’minin büyük günahını bağışlamayı dilemez. Müellif, Mu‘tezile’nin söz konusu yaklaşımından dolayı âyete “Allah’ın bağışlamamayı dilediği kimsenin tevbe etmediği durumda küfrünü bağışlamayacağı” şeklinde anlam verdiklerini aktarmaktadır. Aynı şekilde onlara göre tevbe etmesi halinde bağışlamayı dilediği kimsenin küfrün dışındaki günahlarını bağışlayacaktır. Mu‘tezile âyete vermiş olduğu bu anlamı şu dilsel tahlillere dayandırmaktadır. Söz konusu anlama göre “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesini “لَا يَغْفِرُ/يغفر” fiillerinin müteallakı yapmışlardır. Yine “يَشَاءُ” fiilinin fâili de Allah’a râcî bir zamirdir. Müfessirin ifadesine göre Mu‘tezile’nin âyete bu anlamı vermesi kendi içerisinde bir çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Âlûsî onların da küfrün, tevbe eden kimse için bağışlanacağını ve küfür dışındaki günahlar ise tevbesiz bağışlanmayacağı düşüncesinde olduklarını zikretmektedir. Bundan dolayı da âyetten hareketle küfür ile küfür dışındaki günahlar arasında bu şekilde bir ayrım yapılmasını çelişkili ve anlamsız bir durum olarak

⁸⁹² en-Nisâ 4/93.

⁸⁹³ en-Nisâ 4/14.

⁸⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü’l-Kur’ân ‘ani’l-me‘â’in*, 143-144; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/563-564; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/321, 551-552.

⁸⁹⁵ en-Nisâ 4/48.

⁸⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 3/50-51.

değerlendirmektedir. Müfessir, Mu‘tezile’nin bu yaklaşımını âyeti kendi i‘tizâlî anlayışlarına uygun hale getirme çabası olarak görmektedir. Çünkü tevbe olması halinde küfür ve küfür dışındaki günahların bağışlanabileceğini kabul edilmesine rağmen iki fiile de farklı takdirlerin yapılması anlamsızdır.⁸⁹⁷

Âlûsî, Mu‘tezile’nin âyete gramatik izahlarla vermeye çalıştığı anlamı dilsel izahlarla eleştirmeye devam etmiştir. Bu bağlamda, öncelikle Mu‘tezile’nin i‘râb açıklamalarının, nahiv kurallarına aykırı olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesi iki fiile de bağlanırsa bir mâmülün iki âmile ait olma durumu olan tenâzu meydana gelir. Çünkü Mu‘tezile’nin i‘râb açıklamalarına göre “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesindeki harf-i cer ve mecrûr aynı anda zikredilen iki fiilin mâmülü olmaktadır. Ancak böyle bir durumda nahiv ilminde mâmül bir fiile ait kabul edilip, diğer fiil için takdiren o mâmül atfedilir. Dolayısıyla “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesi “يَغْفِرُ/لا يَغْفِرُ” fiillerinden sadece birine ait olabilir. Eğer i‘râb bu şekilde yapılırsa Mu‘tezile’nin yapmış olduğu hata ortadan kalkmış olur.⁸⁹⁸ Öte yandan müfessir, burada başka bir soruna daha işaret etmektedir. Şöyle ki Mu‘tezile’ye göre “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesi “لا يَغْفِرُ” fiiline ait kabul edilirse “tevbe etmediği bir durumda iken bağışlamamayı dilediği kimse” ve “يَغْفِرُ” fiiline ait olursa “tevbe etmiş bir durumda iken bağışlamayı dilediği kimse” şeklinde iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak nahiv açısından tenâzu halinde zikredilen mâmül ile fiil için takdir edilecek mâmül aynı olmak durumundadır. Mu‘tezile’nin anlayışına bakıldığında aynı ifadeye iki farklı anlam yüklenmiştir. Âlûsî, birbirine zıt iki anlamın nahiv kurallarına aykırı olması nedeniyle Mu‘tezile’nin açıklamalarının kabul edilemeyeceğini zikretmektedir.⁸⁹⁹

Âlûsî’nin Mu‘tezile’nin yaklaşımına eleştirdiği durumlardan birisi de “فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ” : “*Derken, onların ardından yerlerine Kitab’a (Tevrat’a) varis olan (kötü) bir nesil geldi.*”⁹⁰⁰ âyetinin yorumuna ilişkindir. Müfessir bu âyetin tefsirinde Zemahşerî’nin Ehl-i sünnet’e çattığını söyleyerek günahların tevbe edilmeksizin bağışlanmasını caiz görmeleri bakımından Ehl-i sünnet ile Yahudilerin görüşlerinin aynı olduğunu iddia ettiğini söylemiştir. Zemahşerî’nin ifadesine göre Tevrat’ta “Kim büyük günah işlerse, tevbe etmedikçe affedilmeyecektir!” ifadesi yer almaktadır.⁹⁰¹ Ancak buna rağmen onların çocuklar gibi günahsız/temiz olduklarını ve işledikleri günahların affedileceğini iddia ettiklerini söylemiştir. Ayrıca o, kalbinin temiz ve amellerinin çok olduğunu iddia ederek kendini temize çıkartan herkesin Mücbire gibi bu âyetin kapsamına girdiğini dile getirmektedir. Buradan hareketle Zemahşerî mezhebinin görüşü olan günahların sadece tevbe ile bağışlanabileceğini günaha

⁸⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 3/51.

⁸⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 3/51.

⁸⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 3/51.

⁹⁰⁰ el-A‘raf 7/169.

⁹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/174.

ısrar edenin ise bağışlanmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır.⁹⁰² Âlûsî söz konusu iddia ile Zemahşerî'nin Ehl-i sünnet'te karşı çıktığını söyleyerek ona cevap vermiştir. Müellif, Zemahşerî'nin Tevrat'tan naklettiği ifadenin tahrif edildiği için delil niteliği taşımadığını söyleyerek Ehl-i sünnet'in ortaya koyduğu düşüncenin hiçbir şekilde Yahudilerin fikirlerine benzemediğini söylemiştir. Çünkü Yahudilerin şirk ve asilik yapanların da bağışlanabileceğini söylediklerini; fakat aksine Ehl-i sünnet'in ise şirk dışındaki günahların bağışlanabileceğini ileri sürdüğünü kaydetmiştir.⁹⁰³

Âlûsî'nin Mu'tezile'ye eleştirdiği hususlardan birisi de “طَبِّئْتُمْ فَأَدْخُلُوهَا خَالِدِينَ” : “*Tertemiz oldunuz. Haydi ebedi kalmak üzere buraya girin.*”⁹⁰⁴ şeklinde müttakilerin cennetteki durumlarının anlatıldığı âyettir. Müfessir, bahse konu âyeti Mu'tezile'nin tevbe olmadıkça cennete girilemeyeceği düşüncelerine delil olarak kullandıklarını söylemiştir. Şöyle ki onlara göre bu âyette cennete girme emri, günahın kirlerinden temiz olmaya bağlanmıştır. Bir kişi günahlarından temizlenmezse yani tayyib ve tâhir olmazsa veya dünyada kabul edilmiş bir tevbe yapmazsa cennete giremez. Âlûsî her ne kadar âyette temiz olunmadıkça cennete girilemeyeceği ifade edilse de Mu'tezile'nin bu görüşünün reddedilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü o bir kişinin tevbesinin kabul edilmesi, bağışlanması, şefaet edilmesi ve azaba maruz kaldıktan sonra cennete girebileceğini söylemektedir. Bundan dolayı âyette Mu'tezile'nin görüşüne delil olan bir şeyin bulunmadığını belirtmektedir.⁹⁰⁵

2.4.2. Büyük Günah İşleyenin Âhiretteki Durumu

Mu'tezile'nin el-menzile beyne'l-menzileteyn ilkesine göre büyük günah işleyen kimseler, tövbe etmeden ölürlerse kâfir muamelesi görürler ve ebedî olarak cehennemde kalırlar.⁹⁰⁶ Çünkü ilâhî adâlet bakımından iyi işler yapanlar ile büyük günah işleyenlerin aynı karşılığı görmesi mümkün değildir. Meseleye adâlet ilkesi açısından bakan Mu'tezilî âlimler, büyük günah işleyenlerin cennete girmesi durumunda iyi kullardan bir fark kalmayacağını ileri sürmektedirler.⁹⁰⁷ Genel olarak karşılığında cezanın belirtildiği günahları büyük günah olarak değerlendiren Mu'tezile, büyük günah işlemenin önceki sevapları sileceğini ileri sürmektedir.⁹⁰⁸ Hatta Kâdî Abdulcebbar'ın kaydettiğine göre büyük günah işleyen kimsenin Allah'a ve peygamberine iman etmiş olması ona fayda vermez.⁹⁰⁹ Bundan dolayı kasten adam

⁹⁰² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/91.

⁹⁰³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/91.

⁹⁰⁴ ez-Zümer 39/73.

⁹⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/288.

⁹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fî usûli 'd-dîn*, 261.

⁹⁰⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli 'l-hamse*, 2/541-542.

⁹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli 'd-Dîn*, 19.

⁹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli 'l-hamse*, 2/549.

öldürme âyetinde zikredildiği üzere⁹¹⁰ bu şekilde büyük günah işleyen kimse ebedî cehennemde kalacaktır.⁹¹¹

Âlûsî'nin Mu'tezile'ye büyük günah işleyenlerin âhiretteki durumuyla ilgili eleştiriyi yönelttiği âyetlerin başında ribâ'dan bahseden “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” : “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, "Alış veriş de faiz gibidir" demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır. (Allah onu affeder.) Kim tekrar dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalacaklardır.”⁹¹² âyeti gelmektedir. Görüldüğü üzere âyetin son kısmında ribâ yiyenlerin cehenneme gidecekleri ve ebedîyen orada kalacaklarından bahsedilmektedir. Mu'tezile büyük günahlardan olan ribâ'yı kendi ilkelerine göre fâsiklik kabul ettiği için cehennemde ebedî kalacakları şeklinde yorumlamıştır. Nitekim Zemahşerî, bu âyeti delil getirerek Mu'tezile'nin genel görüşü olan büyük günah işleyeninin cehennemde ebedî kalacağı düşüncesini savunmaktadır. Zemahşerî bu düşüncesini âyetteki “وَمَنْ عَادَ” : “Kim tekrar dönerse” ifadesinin müteallakının “faiz/الربا” olduğu fikrine dayandırmaktadır.⁹¹³ Âlûsî, Zemahşerî'nin bu istidlâlini geçerli görmeyerek âyetteki “Kim tekrar dönerse” ifadesinin “Kim daha önceki duruma dönüp ribâ'nın helal olduğunu düşünerek faiz alıp verirse” şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Buna göre haram olan ribâ'nın helal olduğuna inanarak dinden çıkan kimse, cehennemde ebedî kalacaktır. Çünkü haramı helal kabul ederek o şekilde inanan kişi kâfir olur. Aslında müfessire göre söz konusu ifade kendisinden önceki faizle ilgili anlatılanların te'kididir ve anlatılanlar “Kim tekrar dönerse” kısmıyla yeniden vurgulanmıştır. Bundan dolayı büyük günah olan faizin cezası cehennemde ebedî kalmak olamaz. Allah'ın âyetinde haram kıldığı ribâ'nın haramlığını inkâr edip onu helal görerek ve bu şekilde inanarak dinden çıkmanın cezası ebedî olarak cehennemde kalmaktır. Asıl itibariyle burada ceza, Zemahşerî'nin iddiasının aksine faizin değil küfrün karşılığıdır.⁹¹⁴

Müfessir, cehennemde ebedî kalmayı küfrün karşılığı olarak açıklarken o zaman faiz yiyenlerin cezasının ne olduğuna dair muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Müellifin ifadelerinden büyük günahları inkâr ederek ve buna inanarak işleyenlerin cezasının ebedî cehennem olduğu anlaşılmaktadır. Ancak söz konusu günahları olduğu gibi kabul ederek inkâr

⁹¹⁰ en-Nisâ 4/93.

⁹¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/563-564.

⁹¹² el-Bakara 2/275.

⁹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/321.

⁹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/49-50.

etmeden bu büyük günahı işleyenin cezasını da şeytanın çarpması olarak ifade etmektedir. Âlûsî bu açıklamalarına göre âyette hem büyük günah sebebiyle küfre düşen hem de büyük günahı işleyen kimselerin cezalarının zikredildiğini belirtmektedir.⁹¹⁵ Burada söz konusu âyette ribâ gelirinden ziyade ribâ'nın Allah'ın haram kıldığı ve alışverişten farklı olduğu vurgusu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ribâ'nın meşruiyetine dair bir mesaj söz konusu değildir. Bundan dolayı Âlûsî'nin istidlâl ve açıklamalarının âyetin vurgusu ve mesajı açısından daha güçlü olduğu söylenebilir.

Müfessir büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağına dair Mu'tezile eleştirilerinden birisi de “وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا” : “Kim bir mümini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, lânet etmiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.”⁹¹⁶ âyetinde zikredilen kasten adam öldürme cezasına ilişkindir. Âlûsî bu âyetin tefsirinde kasten adam öldürmenin cezasına ilişkin cehennemde ebedî kalmak ya da uzun süre kalmak şeklindeki görüşleri naklederek bunlara eleştiri yöneltmiştir. Müfessir bu görüşleri her ne kadar açıkça Mu'tezile'ye ve onlardan herhangi birine isnad etmese de Mu'tezile'nin kasten adam öldürme cezasının cehennemde ebedî kalmak şeklindeki görüşüne söz konusu âyeti delil olarak kullandıkları bilinen bir gerçektir. Nitekim bilindiği üzere Zemahşerî “katl”i büyük günahlar içerisinde saymakta olup büyük günahların tevbe ile affedilmeyeceği kanaatini taşımaktadır.⁹¹⁷ Hatta müfessir, söz konusu âyeti tevbe etmeyen büyük günah sahibi kimselerin ebedî cehennemlik olduğuna dair önemli bir delil olarak zikretmektedir. Bu bağlamda âyette zikredilen “وَمَنْ يَقْتُلْ” : “kim öldürürse” ifadesi müslüman veya kâfir, tevbe eden ya da etmeyen tüm katilleri kapsamaktadır. Bundan dolayı Zemahşerî, kasten adam öldüren katilin tevbe etse dahi bağışlanmayacağını belirtmektedir.⁹¹⁸

Âlûsî öncelikle Zemahşerî'nin söz konusu âyetin tüm katilleri kapsadığına dair düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda âyetin sebab-i nüzûlüne yer veren müfessir, Mikyes b. Dabâbe el-Kinanî'nin kardeşinin Neccâr oğullarının mahallesinde öldürülmesine ilişkin olaya yer vermektedir. Olaya göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Mikyes'in kardeşinin katilini ya da diyetini istemek üzere Neccâr oğullarına Mikyes'le Fihri'li bir kişi göndermiştir. Neccâr oğulları katili bilmediklerini fakat diyeti ödeyeceklerini söyleyerek diyet olarak yüz deve vermiştir. Mikyes ile Fihri'li kişi diyeti alıp Medine'ye dönerken Mikyes, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yanında gönderdiği Fihri'li elçiyi kafasını iki büyük taşın arasına sıkıştırarak vahşice

⁹¹⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/49-50.

⁹¹⁶ en-Nisâ 4/93.

⁹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/552.

⁹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/551-552.

öldürmüştür. Daha sonra Mikyes, irtidad ettiği diyeti de alıp Mekke'ye kaçmıştır. İşte kasten adam öldürmeye ilişkin söz konusu âyetle bu olayın ardından nâzil olmuştur. Buradan hareketle Âlûsî'ye göre âyetle, büyük günah olan öldürme eylemine değil, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) elçi olarak gönderdiği kişiyi vahşice öldürüp irtidad eden birisine ebedî cehennem cezası vardır.⁹¹⁹

Müfessir, sebep-i nüzûlle istidlâlinin yanı sıra Mu'tezile'nin düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymak için bazı âyetlerle konuyu anlatmaya çalışmıştır. Onların kasten adam öldüren kişinin cezasının ebedî cehennem olacağına dair iddialarını bu ve benzeri âyetlerle delillendirmelerine karşı çıkmaktadır. Burada “فِيهِ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ” : “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse (bu hakkı tanınmazsa), şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir. (Kimseye muhtaç değildir, her şey ona muhtaçtır.)*”⁹²⁰ âyetiyle Mu'tezile'nin Kur'ân yorumunda yanlış istidlâl ettiklerini zikretmektedir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacaklarına dair delil olarak kullandıkları âyetlerden biri de budur. Nitekim Zemahşerî, âyetle “ومن لم يحج” denilmesi gereken yerde “مَنْ” ifadesinin kullanılmasını hacı terk etmenin büyük günah olduğuna işaret olarak değerlendirir. Hatta bir kişi (üzerine hacc farz olduğu halde) “haccetmeden ölürse ister Yahudi ölsün isterse Hristiyan olarak ölsün”⁹²¹ rivâyetini de bu görüşüne delil olarak zikreder.⁹²²

Âlûsî söz konusu âyetle gücü yetenlere haccetmeyi ifade ederken devamında “kim ki haccetmezse” yerine, “وَمَنْ كَفَرَ” : “*kim ki inkâr ederse*” şeklinde bir ifade kullanılmasını âyetin bağlamını dikkate alarak açıklamaktadır. Müellife göre âyetle bağlam dikkate alınırsa “kim ki haccetmezse” ifadesinin kullanılması gerekirdi. Ancak âyetle, “haccetmeyi terk etmek” fiilinin yerine şiddetli bir şekilde uyarmak için “وَمَنْ كَفَرَ” : “*kim ki inkâr ederse/küfre düşerse*” fiili tercih edilmiştir. Haccetmeyi terk etmek kişiyi dinden çıkarmadığına göre söz konusu tercih şiddetli bir uyarıyı ifade etmektedir. Bundan dolayı da Âlûsî'nin kaydettiğine göre söz konusu âyetler, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi büyük günah işleyenlerin cehennemde ebedî kalacağı görüşüne delil olamaz.⁹²³

Öte yandan Âlûsî, Ebü's-Suûd'un (ö. 982/1574), Nisâ süresinin 93. âyetini tefsir ederken hem Zemahşerî'nin görüşünü zikretmenin hem de buna dair detaylı açıklama yapmanın

⁹¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/110-111.

⁹²⁰ Âl-i İmrân 3/97.

⁹²¹ Bk. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Muşannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), “Hac” 271, (No. 14450); Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *el-Musned*, thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1436/2015), “Menâsik” 2, (No. 1826).

⁹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/390.

⁹²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/111.

lüzumsuz olduğu görüşünü nakletmiştir.⁹²⁴ Şöyle ki Ebü's-Suûd'un kaydettiğine göre Allah, bahse konu âyette kasten adam öldürme suçunun cezasının ebedî cehennem olduğunu haber vermekte ve kesin bir şekilde ebedî cehennemle cezalandıracağını söylememektedir. Aksi halde Allah, “وَجَزَا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلَهَا” : “Bir kötülüğün karşılığı, onun gibi bir kötülüktür (ona denk bir cezadır)”⁹²⁵ âyetinde zikredilen “her suçun karşılığı ona denk bir cezadır” haberiyle çelişmiş olur.⁹²⁶ Bundan dolayı âyette inşâi cümle yapısında kesin bir emirden ziyade suçun cezası haber verilmektedir. Ayrıca “وَيَغْفُوا عَنْ كَثِيرٍ” : “...birçoğunu da affediyor.”⁹²⁷ âyetindeki zikredildiği üzere Allah, isterse affeder hiç cezalandırmaz veya isterse cezalandırır ama ebedî ceza vermez.⁹²⁸ Sonuç itibarıyla müfessire göre mü'min bir kimsenin cezasının -büyük günah işlese bile- ebedî cehennem olduğu söylenemez. Söz konusu ebedî cehennem cezası, irtidat edip inkâra yönelen kimseler içindir.

Âlûsî'nin büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağına dair eleştirisi yönelttiği hususlarda birisi de Asr sûresinin içeriğiyle ilgilidir. Müellife göre bazı Mu'tezile âlimleri, sûrenin “وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ” : “Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir.”⁹²⁹ âyetlerini büyük günah işleyenin cehennemde ebedî kalacağı düşüncelerine delil getirdiklerini söylemektedir. Çünkü onların iddialarına göre iman edip salih amel işleyenler dışında hiç kimse hüsrandan istisna edilmemiştir. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile'nin iddiasına göre âyette istisna edilmeyen kimseler ebedî cehennem azabı cezasına dâhil olanlardır. Âlûsî, Mu'tezile'nin bu yaklaşımını eleştirerek şu cevabı vermektedir: “Bunda, istisna tutulmayan kişinin hüsranda/ziyanda olmasından başka hiçbir delil bulunmamaktadır. Böyle bir kimsenin ebedî olarak cehennemde kalmasına gelince, bu nasıl olabilir? Hüsrân umûmî anlamdadır. Bir kimse kâfir olarak ölürse ebedî cehenneme girer. Asi olarak ölür ve affedilmezse cehenneme girer. Affedilirse yüksek dereceleri kaçıracaktır.” Âlûsî, Mu'tezile'ye karşı dile getirmiş olduğu bu eleştirilerin güzel bir cevap olduğunu söylemektedir.⁹³⁰

2.5. Emr-i bi'l-Ma'rûf nehy-i ani'l-Münker

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker “iyiliği emretmek kötülükten nehyetmek” anlamına gelmektedir. Râgıb el-İsfahânî terkipteki ma'rûf kelimesini, “dinin ve aklın güzel gördüğü”; münker'i ise “dinin ve aklın çirkin bulduğu, onaylamadığı şeyler” şeklinde

⁹²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/112.

⁹²⁵ eş-Şûrâ 42/40.

⁹²⁶ Muhammed b. Muhammed b. Muştafâ el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, ts.), 2/217-218.

⁹²⁷ el-Mâide 5/15.

⁹²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/112.

⁹²⁹ el-Asr 103/1-2.

⁹³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/459.

tanımlamaktadır.⁹³¹ Kur'ân'da ma'rûf ve münker kelimeleri birlikte birçok yerde “ma'rûfu emretme ve münkeri nehyetme” şeklinde kullanılmıştır.⁹³² Nitekim hadislerde de bunun üzerinde durulmuş ve önemine dikkat çekilmiş ayrıca emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in terk edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.⁹³³ Kaynaklara bakıldığında Kur'ân'ın kullanımına uygun şekilde iyiliğin yaygınlaşması ve kötülüğün önlenmesiyle faziletli bir toplumun oluşturulması ve yaşatılması için gösterilen çabaların tamamı emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker kapsamında ifade edilmiştir.⁹³⁴

Araştırmada Âlûsî tefsirinde yoğun eleştiriler yönelttiği Mu'tezile ve ilkelerinden emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker prensibini tenkit etmediği tespit edilmiştir. Burada daha çok İmâmiyye Şia'sını eleştirmiştir. Tezde Âlûsî'nin eleştiri yapmadığı bu ilkenin buraya alınmasının sebebi, araştırma konusunun tematik bütünlüğü korumak, ilke hakkında müfessirin bireysel görüş ve yaklaşımını ortaya koymaktır. Ayrıca müellifin bazen de eleştiri yerine Mu'tezile'nin doğru yaklaşımlarını kabul ettiğini ve tefsirinde Mu'tezile dışındaki mezheplerin görüşünü ele alarak irdedeğini göstermektedir.

Kur'ân'ın birçok âyetinde dile getirilen emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker mükellefiyeti, her mü'minin bir sorumluluğu ve özelliği olarak ifade edilmiştir. Bundan dolayı İslâm mezhepleri emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in zorunlu olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁹³⁵ Ancak mezhepler arasında emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in farz-ı ayn veya farz-ı kifâye olduğu noktasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Mu'tezile âlimleri emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in vâcib olduğu konusunda icma etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in yerine getirilmesi Müslümanların tamamına vâciptir. Her Müslümanın bunu el, dil ve güçle yerine getirmesi konusunda fikir birliği vardır.⁹³⁶

Kâdî Abdülcebbâr ma'rûf'u “failin güzelliğini ve iyiliğini bildiği, iyiliğin kendisine delâlelet ettiği her fiil”, münker'i de “yapanın kötü olduğunu veya kötüye delâlelet ettiğini bildiği fiil” şeklinde ifade etmektedir.⁹³⁷ O, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in vâcib olduğu hususunda herhangi bir ihtilafın olmadığını kaydetmektedir. Ancak emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'den amacın mâ'rufu kaybetmemek ve münkerin vukunu önlemek olduğunu zikretmektedir. Ona göre söz konusu amaç, bazı mükellefler tarafından gerçekleştirildiğinde, diğerlerinden sorumluk sâkıt olur. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr'a göre emr-i bi'l-ma'rûf

⁹³¹ Isfahânî, *el-Müfredât*, 560-561.

⁹³² Âl-i İmrân 3/104, 110, 114; el-A'râf, 7/157; et-Tevbe, 9/71, 112; Hacc, 22/41; Lokmân, 31/17.

⁹³³ Buhârî, “Menâkıb” 25, (No. 3586); Müslim, “Selâm” 2, (No. 3); İbn Mâce, “Fiten” 21 (No. 4015).

⁹³⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 3/488; Mustafa Çağrı, “Emr-i bi'l-Ma'rûf nehy-i ani'l-Münker”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 11/139.

⁹³⁵ Hayyât, *el-İntişâr*, 126.

⁹³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1/278.

⁹³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/231.

nehy-i ani'l-münker'i görev bakımından farz-ı kifâye'dir.⁹³⁸ Zemahşerî de “وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ” : “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun.”⁹³⁹ âyetindeki “وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ” ifadesindeki “min” harf-i cerrinin Müslümanların bir kısmına işaret ettiğine söyleyerek emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in farz-ı kifâye türünden olduğunu dile getirmiştir. Bahse konu görevi yerine getirmek için bilgi sahibi olmak ve nasıl yerine getirileceğini bilmek gereklidir.⁹⁴⁰

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesi, Mu'tezile açısından yalnızca ahlaki bir sorumluluk değil, aynı zamanda önemli bir siyasi boyut da taşımaktadır.⁹⁴¹ Nitekim bu ilke, Emevî yönetiminin adaletsiz uygulamalarına karşı bir tepki aracı olarak kullanılmış; Abbasîlerin iktidar mücadelesinde ise propaganda işlevi görmüştür.⁹⁴² Ayrıca bu ilke, Mu'tezile'nin Mihne sürecindeki tutumunun meşruiyet zemini olarak da ileri sürülmüştür.⁹⁴³ Bundan dolayı emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker politik yönü de Mu'tezile için önemlidir.

Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesiyle ilgili bu bilgilerden sonra Âlûsî'nin görüşlerine gelince müfessir de söz konusu ilkeyle ilgili düşüncelerini “وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى” : “Sizden, hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun.” âyeti bağlamında dile getirmektedir. Müellif, âyetteki “الْخَيْرِ” ifadesinin İslâm, “الْمَعْرُوفُ” kelimesinin Allah'a taat, “الْمُنْكَرُ”'in ise Allah'a masiyet anlamlarına geldiğini zikretmektedir. Ayrıca üç fiildeki mef'ullerin hazfedilmesinin sebebini de ya söz konusu eylemleri ortaya çıkarmak ya da mükellef olmasalar dahi emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in yapılabileceğine işaret olduğunu kaydetmektedir. Öte yandan Âlûsî, buradaki emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker hitabının muhataplarının kim olduğunda dair de birtakım görüşleri zikretmektedir. Bazılarına göre âyetteki muhâtabın Evs ve Hazrec kabileleri; diğer birtakım âlimlere göre ise Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ashâbıdır. Çoğunluğun görüşüne göre ise âyet umûm ifade etmekte olup zikredilenleri de içine almaktadır.⁹⁴⁴

Âlûsî, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ile ilgili ihtilâfın farz-ı ayn veya farz-ı kifâye olduğuna ilişkin görüşlerden kaynaklandığını kaydetmektedir. Âlimlerin emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in farz-ı kifâye olduğu noktasında ittifak ettiklerini belirten müfessir, buna çok az kişinin muhâlefet ettiğini zikretmektedir. Müfessirin ifadesine göre söz konusu görüşe katılmayanlardan birisi İmâmiye'den Şeyh Ebu Cafer et-Tûsî'dir (ö. 460/1067).

⁹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/243.

⁹³⁹ Âl-i İmrân 3/104.

⁹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/396-397.

⁹⁴¹ Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* 2, 2/276.

⁹⁴² Aydın, *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, 77.

⁹⁴³ Ay, *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezile'nin İktidar Tecrübesi*, 185-186.

⁹⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/238.

Ona göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker farz-ı ayn'dır.⁹⁴⁵ Bilindiği üzere İmâmiyye Şia'sına göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker dinin dayandığı önemli esaslardan olup hem dinen hem de aklen önemli farzlardandır. Bunu yerine getirmek her Müslümana farzdır.⁹⁴⁶ Âlûsî, farz-ı ayn olarak değerlendirenlerin bütün mükelleflere farz olduğunu ve bazılarının (farz-ı kifâye ile) yerine getirmesiyle sorumluluğun diğerlerinden kalkmayacağını iddia ettiklerini söylemektedir. Ayrıca onların iddiasına göre eğer farz-ı kifâye kabul edilirse bu, günahlar bakımından da geçerli olduğu anlamına gelir. Şöyle ki bir gurubun kendisine yüklenen bir eylemi bırakarak diğeri için günah işlemiş olur.⁹⁴⁷

Öte yandan Âlûsî'nin kaydettiğine göre emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'i farz-ı ayn olarak değerlendirenler, zikredilen âyetteki “min” harf-i cerrini “tebyîn” anlamında açıklamaktadırlar. Bundan dolayı âyetin herkesi kapsadığını dile getirerek bu iddialarına da “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ” : “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a iman edersiniz.”⁹⁴⁸ âyetini delil olarak zikretmişlerdir. Öncelikle müfessir, onların bu iddialarına karşı çıkarak âyetin umûmî olmasının emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in farz-ı ayn olmasını gerektirmeyeceğini kaydetmektedir. Çünkü cihâd da umûmî tarzda sabit olmasına rağmen icmâ ile farz-ı kifâye'dir.⁹⁴⁹

Âlûsî'nin kaydettiğine göre İmâm-ı Râzî'nin bazılarının bu sorumluluğu yerine getirmesiyle diğerlerinden mükellefiyetin kalkacağını yani bahse konu görevin farz-ı kifâye olduğunu nakletmektedir. Ayrıca müfessire göre farz-ı ayn olduğu iddiasının aksine bir grubun kendisine yüklenen bir eylemi bırakarak diğeri için günah işlemesi söz konusu değildir. Âlûsî bu durumu şu örnekle anlatmaya çalışmıştır: “Zeyd'in borcu, zâhirî manaya göre sadece kendisine vâcib olup başkasıyla ilgisi bulunmadığından, birinin onu ödemesiyle ondan düşmesi caizdir; fakat bizim tartıştığımızın aksine, başkasının onu yapmayarak günah işlemesi geçerli değildir.” Bundan dolayı müfessir, âyetteki “min” harf-i cerrini “teb'îz” olarak değerlendirmekte ve “baziyyet” anlamında olduğunu dile getirmektedir.⁹⁵⁰

Görüldüğü üzere Âlûsî, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker'in hükmüne ilişkin farz-ı kifâye görüşünü tercih etmiştir. Bu sebeple emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker hükmü konusunda Âlûsî ile Mu'tezile'nin görüşleri arasında genel çerçeve bakımından bir farklılık bulunmamaktadır. Âlûsî, Mu'tezile'nin temel esaslarından birisi olan emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i

⁹⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/238.

⁹⁴⁶ Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmiyye Şiası* (İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984), 234.

⁹⁴⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/238.

⁹⁴⁸ Âl-i İmrân 3/110.

⁹⁴⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/239.

⁹⁵⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/239.

ani'l-münker'i mezhebî bir ilke olarak görmemiş ve siyasetle ilişkilendirmemiştir. Müfessirin, Mu'tezile'den ayrıştığı en önemli noktalardan biri, emr bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker ilkesini siyasi yönden değerlendirmemesidir. Daha ziyade bu esasın İslâm öğretilerinin bireysel ve toplumsal hayata hâkim kılınmasında da çok önemli olduğunu vurgulamıştır. Tefsirinde Mu'tezile'ye eleştiri yöneltmediği tek ilke emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker esası olduğunu söylemek mümkündür. Buradan hareketle Âlûsî'nin Mu'tezile'ye bahse konu ilkeye ilişkin herhangi bir eleştiri yöneltmemesinin sebebi de zikredilen görüş benzerlikleri olabilir. Ayrıca mezheplerin geneli tarafından emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker zorunlu olarak değerlendirildiği için Âlûsî'nin Mu'tezile'ye tenkitte bulunmamasının diğer bir sebebi de söz konusu İslâm mezheplerinin genel tavrı olabilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MU‘TEZİLE’NİN YORUM YÖNTEMİNE VE ULÛMU’L-KUR’ÂN KULLANIMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Âlûsî’nin Mu‘tezile eleştirisinin bir kısmı da Mu‘tezile’nin Kur’ân’ı anlama ve yorumla faaliyetleri çerçevesindeki söylemlerine ilişkindir. Burada Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyetleri kapsamında yorum yöntemleri ve Kur’ân ilimleri kastedilmektedir. Âlûsî’nin zâhire, bağlama aykırı ya da gâibin şâhide kıyası gibi yorum dairesinde değerlendirdiği Mu‘tezilî görüşlere dair eleştirileri yorum yöntemi başlığı altında ele alınmıştır. Mu‘tezile Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyetinde başvurduğu ve mezhebî düşüncelerinin kendisini gösterdiği diğer bir alan ise ulûmu’l-Kur’ân’dır. Bundan dolayı Âlûsî’nin Kur’ân ilimlerinin bazı bahisleriyle ilgili eleştirileri ulûmu’l-Kur’ân başlığı altında incelenmiştir.

3.1. Yorum Yöntemine Eleştiriler

Âlûsî’nin Mu‘tezilî söyleme ilişkin tenkitleri, onların Kur’ân’ı yorumlarken kullandıkları bazı yöntemlere yöneliktir. Bu başlık altında Âlûsî’nin Mu‘tezile’nin Kur’ân âyetlerini yorumlamada zâhire aykırı yorum yapmaları, bağlamı gözardı etmeleri, gâibin şâhide kıyası etmeleri gerekçesiyle yönelttiği eleştirileri ele alınmıştır.

3.1.1. Zâhire Aykırı Yorumlama

Zâhir sözlükte “açık, belirgin ve görünür olmak” anlamlarına gelmektedir. Anlamı açıkça anlaşılan, bununla birlikte tahsis ve te’vil ihtimali bulunan kelâma zâhir ismi verilir.⁹⁵¹ İslâmî literatürde daha çok varlık ve olayların görünen yüzünü veya dinî metinlerin literal anlamını ifade etmek için kullanılır.⁹⁵² Ehl-i sünnet âlimleri Kur’ân âyetlerinin dilin genel kuralları dairesinde anlaşılması gerektiğini, somut bir delil ya da gerekçe olmadıkça zâhirî anlamın yok sayılamayacağını söylemiştir. Hatta onlara göre âyetlerin zâhirî anlamının dışında te’villerde bulunmak doğru değildir.⁹⁵³ Bu bağlamda Mu‘tezile’ye bakıldığında Arap dilinin esaslarıyla nassları te’vil eden bir yaklaşıma sahip oldukları için nassların zâhirini esas alan bir

⁹⁵¹ Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 143; Ebû’l-Beâ’, *el-Kulliyât*, 594.

⁹⁵² İbrahim Kâfi Dönmez, “Zâhir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/87.

⁹⁵³ H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/93.

tutumları vardır. Bundan dolayı Ehl-i sünnet ile Mu'tezile'nin zâhirî anlama yaklaşım bakımından görüşleri benzerlik göstermektedir.⁹⁵⁴

Mu'tezile âyetlerin zâhiriyle ilgili genel olarak mezhebin temel ilkeleriyle uyumlu gördükleri âyetleri, zâhirî anlamı esas alarak yorumlamış, uyumlu görmedikleri âyetler de ise zâhirini terk etmeyi tercih etmiştir. Mu'tezile'nin söz konusu durumunu Ebû Müslim el-İsfahânî özelinde dile getiren Râzî, onun da mezhebî düşünceleriyle uygun âyetleri zâhirine hamlederek aykırı olanları ise zâhirin dışında yorumladığını kaydetmektedir.⁹⁵⁵ Mezhebî doktrinleriyle uyumlu olmayan âyetlerin yorumunda zâhirî anlamı terk ederken bazen mecâza yönelmişler bazen de dil kurallarına riayet etmemişlerdir.⁹⁵⁶ Âlûsî'nin literal yaklaşım ile ilgili Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri, temel prensipleriyle çelişen âyetleri mezhebî fikirlerine uyumlu hale getirmek için zâhirî anlamın dışındaki yorumlarına yöneliktir. Bu bağlamda müfessir, Mu'tezile'nin âyetleri mezhebî düşüncelerini temellendirmek ve desteklemek için âyetin zâhirinden saptıklarını ve zâhire aykırı yorumlarda bulunduklarını ifade etmektedir.

Âlûsî'nin literal okumayla ilgili Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirileri zâhire aykırı yorum gerekçesine dayanmaktadır. Bu bağlamda müfessir, “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” “Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”⁹⁵⁷ âyetinin tefsirinde cennet ve cehennemin yaratılmışlığına ilişkin tartışmalarda Mu'tezile'ye eleştiriler yönelmiştir. Bilindiği üzere Mu'tezile'nin savunusuna göre Allah cenneti, kıyâmetten sonra yaratacaktır. Cennet ve cehennemin kıyâmetten önce yaratılmasında herhangi bir fayda ve hikmet yoktur. Bundan dolayı Allah'a nispet edilmesi abes bir şeydir.⁹⁵⁸ Âlûsî, âyette zikredilen “kâfirler için hazırlanmıştır” ifadesinden ilk olarak anlaşılanın; cehennem'in şuan yaratılmış olduğunu söylemektedir. Ancak Mu'tezile'nin “وَنُفِخَ فِي الصُّورِ” : “Sûra üfürüldü”⁹⁵⁹ âyetinde olduğu gibi gelecekte gerçekleşecek olan şeylerin mâzî sîgasıyla ifade edildiği görüşünü nakletmektedir. Yine müellif, “أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ” : “O ateş kâfirler için hazırlanmıştır” ve “أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ” : “işte onlar için Allah bağışlanma ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”⁹⁶⁰ âyetlerindeki “أَعَدَّ” fiilinin mâzî sîgayla zikredilmesinin âyetlerde haber verilenlerin gelecekte gerçekleşeceğine dair Mu'tezile'nin düşüncelerini aktarmıştır. Ancak müfessir söz konusu

⁹⁵⁴ Apaydın, “Zâhiriyye”, 44/93. Ayrıca bk. Kamil Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesine Akıl ve Nass* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 4414-4415.

⁹⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 7/144.

⁹⁵⁶ Abdulmuttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 49.

⁹⁵⁷ el-Bakara 2/24.

⁹⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 64.

⁹⁵⁹ Yâsîn 36/51

⁹⁶⁰ el-Ahzâb 33/35.

âyetlerdeki mâzî sîganın, tahakkukunun/geçekleşeceğinin kesinliğini ifade etmediğini, çünkü böyle bir yorumun ise âyetin zâhirî anlamına aykırı olduğunu belirtmiştir. Diğer bir ifadeyle âyette zikredilenler kıyâmette ve sonrasında tahakkuk edeceği için mâzî sîga kullanılmamıştır. Tam aksine âyetlerdeki fiiller, cennet ve cehennemin geçmişte yaratıldığı için mâzî sîga ile ifade edilmiştir.⁹⁶¹

Öte yandan müfessire göre “وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا عَرْضُ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ” : “... eni, gökle yerin genişliği kadar olan, Allah’a ve Resûllerine inananlar için hazırlanan cennet...”⁹⁶² âyetinin zâhiri, cennetin şu an yaratılmış olduğunun delilidir.⁹⁶³ Yine “إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ” : “Biz cehennemi kâfirlere konak olarak hazırladık.”⁹⁶⁴ âyetinin zâhirinin de cehennemin yaratıldığına delâlet ettiğini zikretmektedir. Ayrıca müellif, Zemahşerî’nin âyeti “biz cehennemi hazırladık” şeklinde açıklamasından cehennemin daha önce yaratılmış olduğunun açıkça anlaşıldığını söylemektedir.⁹⁶⁵

Zâhirî anlam ile ilgili müellifin diğer bir eleştirisi de , “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ” : “Şüphesiz inkâr edenler ve zulmedenler (var ya) Allah onları asla bağışlayacak ve doğru yola iletecek değildir.”⁹⁶⁶ âyetinin tefsirinde Zemahşerî’yi açık bir şekilde zikretme de onun i’tizâlî düşüncelerini eleştirmektedir. Müellif bazılarının iddiasına göre söz konusu âyette zikredilen zülümün maksadın küfür türünden olmayan diğer büyük günahlar olduğunu zikretmiştir. Bu iddiaya göre âyetin anlamı “İnkâr edenler ve büyük günah işleyerek zulmedenleri Allah asla bağışlayacak değildir.” şeklinde olmaktadır. Yani âyette kâfirler ve büyük günah işleyen zalimler şeklinde iki gruptan bahsedilmektedir. Söz konusu iddia ve âyete verilen anlam Zemahşerî’ye aittir.⁹⁶⁷ Müfessir böyle bir anlamı zâhirden sapmak olarak değerlendirmektedir. Ayrıca âyete bu şekilde anlam verme girişimini de Mu’tezile’nin kâfirler de olduğu gibi büyük günahı işleyenlerin de cehennemde ebedî kalacağı düşüncesine dayandığını zikretmektedir. Ancak müfessir, âyetin zâhirî anlamının Mu’tezile’nin söz konusu düşüncesinden oldukça uzak olduğunu belirtmektedir. Ayrıca âyetin siyâkının da verilen anlamla uyumlu olmadığını söyleyen müfessir, Mu’tezile’nin yönteminin hevaya tabi olmak olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı da onların hevalarına uyarak yanlış yorumları sebebiyle hangi vadiye düştüklerini umursamadıklarını dile getirmektedir.⁹⁶⁸

⁹⁶¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/201.

⁹⁶² el-Hadîd 57/21.

⁹⁶³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 7/155.

⁹⁶⁴ el-Kehf 18/102.

⁹⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 8/367.

⁹⁶⁶ en-Nisâ 4/168.

⁹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/592-593.

⁹⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 3/197.

3.1.2. Bağlamın Göz Ardı Edilmesi

Bağlam “bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü”⁹⁶⁹ şeklinde tarif edilmektedir. Her ifade bağlam içerisinde ortaya çıkar ve bağlamında anlaşılır. Bundan dolayı metnin doğru anlaşılabilmesi için bağlam gerekli olan unsurlardan birisidir. İslâmî ilimlerde siyâk ve sibâk ilişkisiyle ifade edilen bağlam, Kur’ân’ın anlaşılması açısından da oldukça önemlidir. Siyâk-sibâk ilişkisi ile bir âyetin vaz’ ediliş maksadını ve kendinden önceki âyetlerle arasında kurulan bağlantı kastedilmektedir.⁹⁷⁰

Metni doğru anlayabilmek için gerekli olan bağlam, dış ve iç bağlam olmak (siyâk-sibak) üzere ikiye ayrılır. İç bağlam, Kur’ân metni açısından oldukça önemli olup tefsir usûlünde müfessirin göz önünde bulundurması gereken bir esas olarak belirtilmiştir.⁹⁷¹ Kur’ân metnini bir araya getiren kelimelerin, cümlelerin ve bölümlerin dil ve konu açısından ilişkileri iç bağlam olarak ifade edilmektedir.⁹⁷² Dolayısıyla Kur’ân âyetlerinin kendi içindeki uyumu ile öncesi ve sonrasında yer alan âyetlerle uyumu siyak-sibâk ilişkisi veya bağlam olarak isimlendirilebilir. Bu şekilde anlama ve yorumlama faaliyeti Kur’ân’ı Kur’ân ile anlamak ve açıklamak şeklinde de ifade edilmektedir.⁹⁷³ Âlûsî, bağlamı siyâk ve sibâk kelimeleriyle ifade etmiş ve tefsirinin genelinde bağlamın gerektirdiği anlama vurgu yapmıştır.⁹⁷⁴ Bundan dolayı müfessir, âyetlerin tefsirinde bağlama önem vermiş ve bağlamın dikkate alınmasını özenle vurgulamıştır.⁹⁷⁵ Bağlama uygun olmayan görüş ve düşünceleri doğru kabul etmeyerek eleştirmiştir. Söz konusu eleştirilerinin bir kısmı da Mu‘tezile’nin söylemlerine yöneliktir.

Âlûsî’nin bağlam ile ilgili Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği konulardan birisi haberî sıfatlara ilişkin yedullah meselesidir. Âlûsî, “قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ” : “Allah, “Ey İblis! "Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoymdu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?” dedi.”⁹⁷⁶ âyetinin tefsirinde “ellerimle” ifadesine dair tartışmalara yer vermiştir. Zemahşerî’nin söz konusu ifadeyi “gözlerimle gördüm” cümlesinde olduğu gibi yaratmak fiilinin Allah’a isnadını vurgulamak için âyette “ellerimle” ifadesinin kullanıldığını nakletmektedir. Yani İblis, kendisinin ateşten Hz. Âdem’in ise çamurdan yaratıldığını söyleyerek secde etmeyi reddedince “Nasıl olur da kendi ellerimle

⁹⁶⁹ Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK), “Bağlam” (Erişim 11 Şubat 2025).

⁹⁷⁰ Zeynel Abidin Aydın, “Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefisirlerde Ahzâb Suresi (36-40) Âyetleri”, *Turkish Studies* 12/2 (2017), 43.

⁹⁷¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/34.

⁹⁷² Sa‘îd b. Muhammed b. Sa‘d Şehrânî, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî’l-medreseti’l-‘akliyyeti’l-hadîse* (Riyad: Kürsiyyü’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve ‘Ulûmihî Câmî‘atü Melik Fehd, 2015), 25.

⁹⁷³ Halis Albayrak, *Kur’ân Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 43.

⁹⁷⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/128, 6/422, 10/101, 12/135.

⁹⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/124, 2/242, 4/101, 5/119.

⁹⁷⁶ es-Sa‘d 38/75.

yarattığıma ve ona secde edin dediğime secde etmezsin?” denilerek yaptığı davranışın yanlış olduğu anlatılmıştır.⁹⁷⁷ Burada asıl olarak kastedilen yaratılan için değil de “benim hitabım ve emrimin bir gereği olarak Hz. Âdem’e secde etmelisin” şeklindedir.⁹⁷⁸

Zemahşerî’nin görüşünü bu şekilde özetleyen müfessir, ona çeşitli açılardan eleştiriler yöneltmektedir. Öncelikle müellif, burada Allah’ın emri gereği secde etmek gerektiği görüşünün doğru olduğunu belirtmektedir. Ancak âyette Hz. Âdem’e, herhangi bir yüceltme anlamının olmadığını söylemenin hem komuna hem de bağlama oldukça uzak bir yaklaşım olduğunu ifade etmektedir. Her iki açıdan da “Allah emrediyor. Onun emri değerlidir, yerine getirmek gerekir! Ancak Hz. Âdem’e secde edin” diye emirde bulunan yine Allah’tır.” demenin daha uygun olduğunu söylemektedir.⁹⁷⁹ Dolayısıyla müfessir, söz konusu âyette temsili bir anlatım olduğunu söyleyerek Hz. Âdem’in özenilerek yaratıldığını vurgulamak amacıyla ifade bu şekilde kullanılmıştır. Özen gösterilen bir şeyin “ellerimle yaptım” şeklinde ifade edildiğini dile getirmektedir. Anne baba aracılığıyla yaratılması ve diğer varlıklara verilmeyen bazı özelliklerin ona verilmesi bu görüşü de destekler mahiyettedir.⁹⁸⁰

Âlûsî, bağlamı da dikkate alarak kendisine secde edilmesi emredilen kişinin üstünlüğünün kabul edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Müfessir, burada Zemahşerî’nin yorumunu şeytanın bile aklına gelmeyecek bir çıkarım diye ifade etmektedir. Çünkü ona göre Zemahşerî, zikri geçen yorumu kendi mezhebinin yani Mu‘tezile’nin görüşlerine bir halel gelmemesi için yapmıştır.⁹⁸¹ Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin anlayışına göre melekler insanlardan üstündür.⁹⁸² Onların bu görüşleri “لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمُ إِلَيْهِ جَمِيعًا” : “Mesih de, Allah'a yakın melekler de, Allah'a kul olmaktan asla çekinmezler. Kim Allah'a kulluk etmekten çekinir ve büyüklük taslarsa, bilsin ki, O, onların hepsini huzuruna toplayacaktır.” âyetine dayanmaktadır.⁹⁸³ Mu‘tezile bu âyetten hareketle meleklerin üstünlüğünü ifade etmekte ve bununla Hristiyanların Hz. İsa’yı tanrılaştırma inancının önüne geçmeyi düşündükleri belirtilmektedir.⁹⁸⁴ Nitekim onlara göre mukarrabûn adıyla bilinen melekler bile Allah’a kulluk etmekten imtina etmezken, Mesih’in tanrı olduğuna dair düşünceler kabul edilmez. Bundan dolayı Mu‘tezile, bir kul olan Hz. İsa’nın mabudluk seviyesine çıkarılmasını kabul etmemekte ve buradan hareketle meleklerin insanlardan üstün

⁹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/105-106.

⁹⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 12/216.

⁹⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 12/216.

⁹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 12/216-217.

⁹⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me‘ânî*, 12/216.

⁹⁸² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur‘ân ‘ani'l-me‘â’in*, 69-70.

⁹⁸³ en-Nisâ 4/172.

⁹⁸⁴ Ulvi Murat Kılavuz, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2015), 5-6.

olduğunu söylemektedir.⁹⁸⁵ Müfessire göre Zemahşerî de mezhebinin bu görüşünü korumak için Hz. Âdem'in üstünlüğünün anlaşılmasında sebebiyle konuyu yüzeysel ve bağlama aykırı bir şekilde geçmiştir.⁹⁸⁶ Âlûsî, Zemahşerî'ye eleştirilerini daha da ağırlaştırarak "Sanırım söz konusu kişi babası olan Âdem'e de âsî olmuştur"⁹⁸⁷ diyerek onu asi olmakla suçlamıştır.⁹⁸⁸

3.1.3. Gâibin Şâhîde Kıyası

Mu'tezile tarafından geliştirilen ve kelâm ilminde kullanılan gâibin şâhîde kıyası yöntemi, bilinmeyen, duyuların ötesinde bulunan bir şeyin bilinen veya duyularla algılanan bir şeyle kıyas edilmesi anlamına gelmektedir.⁹⁸⁹ Diğer bir ifadeyle fizik âlemindeki bilinenlerden (şâhid) hareketle, metafizik âleme (gâib) ilişkin bilgi sahibi olmaya şâhitle gâibe istidlâl yöntemi denilmiştir.⁹⁹⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâî şâhidi "bilinen", gâibi "bilinmeyen" anlamında değerlendirerek "bilinenden bilinmeyene ulaşmak" şeklinde tarif etmiştir.⁹⁹¹ Kâdî Abdülcebbar ise şâhîde "duyularla algılanan", gâibe ise "duyuların ötesinde bulunan şey" anlamı vermiş⁹⁹² ve gayb âlemine ait cisimlerin duyulur âlemindeki cisimlere kıyas edilerek bilinebileceğini dile getirmiştir.⁹⁹³

Mu'tezile âlimleri kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini ulûhiyyet alanında ve daha çok sıfatlar meselesiyle ilgili görüşlerini temellendirmek için kullanmıştır.⁹⁹⁴ Şöyle ki söz konusu yöntemi kullanarak Allah'ın zâtına ilişkin bazı sıfatların varlığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Burada şehâdet ve gayb âlemlerinin ayniliğinden hareketle şehâdet âleminde bulunan olguların gayb âleminde de varlığı düşüncesini esas almışlardır. Bu sebeple Kâdî Abdülcebbar'a göre sıfatlar ilk olarak şâhidle bilinir sonra benzerinin gâib için de mümkün ve geçerli olduğuna hükmedilir. Şâhidde ispatlanmamış bir hükmün gâibte geçerli olması imkânsızdır.⁹⁹⁵

Şehâdet ve gayb âlemlerinin ayniliğinden hareketle Mu'tezile'nin zikredilen istidlâllerle ortaya koyduğu düşüncelerine itiraz edilmiş ve Allah'la yarattığı varlıklar arasında benzerliğe

⁹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/594-597.

⁹⁸⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/216-217.

⁹⁸⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/216.

⁹⁸⁸ Bağlaman gözdârı edilmesiyle ilgili "Büyük Günah İşleyenin Âhiretteki Durumu" başlığı altında farklı eleştiriler bulunmaktadır.

⁹⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/326.

⁹⁹⁰ Hüseyin Çaldak, "İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 12/37 (2008), 179-180.

⁹⁹¹ Abdulkuddüs Bingöl, "İstidlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/326.

⁹⁹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/261.

⁹⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/159.

⁹⁹⁴ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesine Akıl ve Nass*, 433.

⁹⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1/407.

yol açtığı söylenmiştir.⁹⁹⁶ Nitekim Âlûsî de kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid ve kıyâsü'l-hâlik ale'l-mahlûk gibi kıyas yöntemlerinin bâtil kıyâslar olduğunu zikretmektedir. Çünkü ona göre bahse konu yöntemler, yanlış benzetmelere dayalı varsayımlar olup sahih deliller karşısında sadece zandan ibarettirler.⁹⁹⁷

Söz konusu yönteme ilişkin Âlûsî'nin eleştirilerine bakıldığında da müfessirin de öncelikle bazı sıfatların açıklanmasında bu yöntemi kullanmalarına eleştiri yönelttiği görülmektedir. Bu bağlamda Âlûsî, Rahmân ve Rahîm sıfatına ilişkin Mu'tezile'nin düşüncesine yer vermiş ve çeşitli açılardan tenkitlerde bulunmuştur. Âlûsî'nin Allah'ın rahmet sıfatı ile şehâdet âleminde insanın rahmetinin sonucu olarak ihsanda bulunmasının benzer olduğu görüşünü eleştirmektedir. Burada Mu'tezile gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanarak Allah'ın rahmeti sonucunda ihsanda bulunması ile insanın sahip olduğu rahmetle ihsanda bulunması birbirine benzetilerek kıyas edilmiştir. Bu yüzden müfessir, rahmete verilen “hayrın irâde edilmesi” şeklindeki anlam doğru olsa bile; bunun Allah açısından mecâz-ı mürsel yoluyla doğru olmadığını söylemiştir. Şöyle ki müfessire göre objektif bakıldığında rahmet ya ihsan ya da hayrın irâdesi sonucunu doğurmaktadır. Çünkü ihsan ya da hayrın irâdesi insanın iki sıfatıdır. Bu sebep ve sonuç ilişkisi Allah açısından rahmetin varlığını mecâz-ı mürsel olarak gerekli kılmaz. Bundan dolayı Âlûsî, gâibin şâhide kıyasının gereksiz olduğunu ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle şehâdet âleminde insanın rahmetinin sonucu olarak ihsan da bulunmak veya hayrı irâde etmek sıfatlarının ortaya çıkması, Allah hakkında aynı durumun olduğunu söylemeyi gerektirmez. Böyle bir yaklaşımın doğru olmadığını kaydeden müfessir, insan ile Allah arasındaki farkın sabah aydınlığı gibi açık olduğunu söylemektedir. Son olarak müfessir, rahmetin söz konusu iddiayla kullanımının zihni daraltmak olduğunu, bundan dolayı bazı âlimlerin gafil kaldığını ve bu konuda iyi düşünülmesi gerektiğini dile getirmektedir.⁹⁹⁸

Âlûsî'nin Mu'tezile tarafından geliştirilen ve kullanılan gâibin şâhide kıyasına ilişkin diğer bir eleştirisi de Allah'ın alay etmesini ifade eden âyet hakkındadır. Bu bağlamda müfessir, “اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ” : “Gerçekte Allah onlarla alay eder...”⁹⁹⁹ âyetinde Allah'ın alay etmesine dair hakikat ve mecâz iddialarını ele almıştır. Ehl-i hadisın tamamının ve Ehl-i te'vil'den bir grubun Allah'ın alay etmesinin hakiki anlamda olduğunu kabul ettiklerini nakletmiştir. Ancak “alay eden” lafzı Allah'ın isimlerinden birisi değildir. Bu âlimlere göre Allah kendi şanına uygun bir şekilde küçümseyerek alay eder. Bunda vakıf olan kimse hayrete düşer ve güler. Bundan dolayı

⁹⁹⁶ Yasin Pişgin, “Kur’ân’ın Anlaşılmasında Bütünsellik İlkesinin Rolü”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*, ed. Mehmet Şahin (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 193; Polat, *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 182-185.

⁹⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 6/108.

⁹⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/63-64.

⁹⁹⁹ el-Bakara 2/15.

alayın Allah'tan gelmesi imkânsız değildir. Âlûsî, bu görüşe gâibin şâhide kıyas edilmesiyle karşı çıkıldığını kaydetmektedir.¹⁰⁰⁰ Yani bu itiraza göre dünyada alay etmek bir kişiye uygun davranış olmadığı için Allah'ın da gayb âleminde alay etmesi şanına yakışmaz. Diğer bir ifadeyle Mu'tezile Allah'ı hâdis varlıklara benzemekten tenzih etmek için gâibin şâhide kıyası yöntemiyle âyetin hakiki anlamda açıklanmasına karşı çıkmıştır.

Mu'tezile Allah'ın alay etmesinin şanına yakışmadığını ifade ederek farklı bir te'vile gitmiştir. Basra Mu'tezile'sinden Ebû Alî el-Cübbâî bahse konu âyetin tefsirinde Mu'tezile'nin bu âyetin zâhirine göre anlaşılmasının mümkün olmadığını söylediğini nakletmektedir.¹⁰⁰¹ Kâdî Abdülcebbâr ise Allah'ın alay etmesinin caiz olmadığını çünkü Allah'ın bundan yüce ve büyük olduğunu zikretmiştir. Ayrıca Allah'ın burada istihzâ ile onları cezalandırmak, alaylarının karşılığını vermeyi murad etmek ve bundan dolayı âyette isithzânın karşılığını vermek şeklinde mecâzın olduğunu dile getirmiştir.¹⁰⁰² Âyetin tefsirine ilişkin Zemahşerî'ye bakıldığında Allah'ın alay etmesinin caiz olmadığını söyleyerek alay etmenin ise bir kusur ve cehalet sayıldığını zikretmektedir. Bunu da mezhebî düşüncesi olan hüsün-kubuh meselesiyle ilişkilendirerek Allah'ın çirkin fiil işlemekten münezzehe olduğunu kaydetmektedir. O, Allah'ın onlarla alay etmesinin anlamını ise onlara zillet ve alçaklık musibetini indirmesi olarak açıklamaktadır.¹⁰⁰³ Sonuç olarak Mu'tezilî âlimler, söz konusu âyeti gâibin şâhide kıyası yöntemini kullanarak hakiki anlamının dışında yorumlamışlardır.

Âlûsî ise Mu'tezile'nin aksine âyeti hakiki anlamında değerlendirerek Allah'ın münafıklarla alay etmesinin çeşitli açılardan mümkün olabileceğine dair görüşleri nakletmiştir. Bu bağlamda müfessir, aşağılanma ve horlanmaya neden olacak bir musibetin uğraması ya da Allah'ın münafıklara alay eden kimsenin muamelesi gibi muamele edeceği gibi görüşleri aktarmıştır. Ancak o, Allah'ın cümleye münafıklarla alay ettiğini zikrederek başlamasının nedenini, münafıklarla alay etmenin onların alay etmesiyle mukayese edilemeyecek şekilde mübalağalı bir alay olduğuna dikkat çekmektedir. Öte yandan Âlûsî'ye göre Allah münafıklarla alay ettiğini vurgulamak için âyette kimlerle alay ettiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Dolayısıyla Allah, mübalağalı bir şekilde münafıklarla alay edecektir.¹⁰⁰⁴ Bundan dolayı müfessir, âyeti hakiki anlamda değerlendirerek Allah'ın alay etmesinin mümkün olduğunu dile getirmiştir.

¹⁰⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/160.

¹⁰⁰¹ Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm Cübbâî, *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*, thk. Muhammed Nebhâ (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 68.

¹⁰⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'anî'l-me'â'in*, 63-64.

¹⁰⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/66.

¹⁰⁰⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/160-163.

3.1.4. Mezhebî Aidiyet Odaklı Yorumlar

Âlûsî eleştirilerinin genelinde Mu‘tezile’nin Kur’ân yorumlarında kendi mezhebî düşüncelerini, ideolojilerini temellendirmek ve desteklemek amacı güttüklerini belirtmiştir. Bu sebeple müfessir, Mu‘tezile’nin yorumlarını “i‘tizâlî mezhebini gözetmesi ve bağlılığı, i‘tizâlî mezhebine dayanmaktadır” anlamlarına gelen “مبني على الاعتزال¹⁰⁰⁵, دسياسة اعتزال¹⁰⁰⁶, مراعاة لمذهب¹⁰⁰⁷, الالتزام لمذهب الاعتزال¹⁰⁰⁸” gibi nitelemelerde bulunmuştur. Nitekim müfessirin bu tavrı tezin genelinde de vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu da Mu‘tezile âlimlerinin âyetleri yorumlarken gözettikleri bir yöntemi ifade etmektedir. Tezin bazı yerlerinde bunun tespitleri yapılmışken böyle bir başlığın müstakil olarak konulmasının sebebi; Âlûsî’nin onların bu anlayışını eleştirilerinde devamlı vurgulamış olması ve Mu‘tezile’nin yorumlarında mezhebî temayüllerini merkeze almış olmasıdır.

Âlûsî’nin Mu‘tezilî söyleme yönelik eleştiri gerekçelerinden birisi de Kur’ân’ı mezhebî ön kabulleri doğrultusunda yorumladıkları düşüncesidir. Söz konusu eleştirilerinde Âlûsî, Mu‘tezilî âlimlerin mezhebî düşünce ve aidiyetlerini temellendirmek için yaptıkları Kur’ân yorumlarına yöneliktir. Bu bağlamda müfessirin tenkit yönelttiği hususlardan birisi “ذَهَبَ اللَّهُ”¹⁰⁰⁹ âyetindeki fiilin Allah’a isnadıyla ilgili tartışmalara ilişkindir. Âlûsî, Zemahşerî’nin mezhebî aidiyetini temellendirmek için âyetteki “ذَهَبَ” fiilinin Allah’a isnadının mecâzî olduğu görüşüne itiraz etmektedir. Zemahşerî’ye göre âyette “ışığı/ateşi/nuru söndüren ve yok eden” rüzgâr ve yağmur gibi semavi sebeplerdir. Bunlar semavi bir sebeple sönünce onu Allah söndürmüş ve ateş yakanın ışığını söndürmüş ve gidermiş demektir.¹⁰¹⁰ Görüldüğü üzere müfessirin açıklamasına göre âyette zikredilen fiil doğrudan Allah’a isnad edilmemiştir. Âlûsî, Zemahşerî’nin bu yaklaşımına karşı çıkararak âyetteki “ışığı/ateşi/nuru söndürmek ve yok etmek” fiilinin Allah’a isnadının hakiki olduğunu kaydetmiştir. Bu durumda “ışığı/ateşi/nuru söndüren ve yok eden” hakiki anlamda Allah olmaktadır. Çünkü müfessire göre işlerin tamamında vasıtalı ve vasıtasız yetki ve mutlak tasarruf sahibi olan Allah’tır. Bu açıdan Allah’a hiçbir şekilde itiraz edilemez ve engel olunamaz.¹⁰¹¹

Zemahşerî’nin açıklamalarına Allah’ın mutlak yaratıcı olması açısından tenkitlerde bulunan Âlûsî, onun “تَارًا” : “ateş” kelimesiyle ilgili açıklamalarının mezhebî aidiyetinden

¹⁰⁰⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 8/18, 44, 85; 10/153, 14/67.

¹⁰⁰⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 2/344, 5/325, 6/71.

¹⁰⁰⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/359, 4/52, 11/370.

¹⁰⁰⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/459.

¹⁰⁰⁹ el-Bakara 2/17.

¹⁰¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/74.

¹⁰¹¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/167.

kaynaklandığını söyleyerek eleştirmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî “تَارًا” : “ateş” kelimesini Allah’ın tutuşturulmasına razı olmadığı manevi bir ateş olarak yorumlamaktadır. Bundan dolayı ateş, fitne ve İslâm düşmanlığı ateşi gibi mecâzî olabilir. Ya da müfessire göre bahse konu ateş sapkın ve azgın kimselerin kötülük ve bozgunculuk amacıyla tutuşturdukları gerçek bir ateş de olabilir.¹⁰¹² Âlûsî, Zemahşerî’nin bu açıklamalarını i’tizâlî yaklaşımından kaynaklı olduğunu söyleyerek şunları kaydetmektedir: “Zemahşerî’yi bahse konu görüşe sevk eden şey onun i’tizâlî yaklaşımı ve mezhebi aidiyetiyle azgınlık ve saptırma ateşini tutuşturmasından başka bir şey değildir.”¹⁰¹³ Zemahşerî, Mu’tezilî düşünce çerçevesinde kabîh fiillerin Allah’a isnad edilemeyeceği prensibinden hareketle, ilgili âyeti lafzî anlam yerine mecâzî bir bağlamda yorumlamış ve bu yaklaşım, Âlûsî tarafından mezhebî aidiyetin tefsir üzerindeki etkilerine dair eleştirilerin merkezinde yer almıştır.

Âlûsî’nin Mu’tezile’ye Kur’ân’ı mezhebî ön kabulleri doğrultusunda yorumladıkları gerekçesiyle eleştiri yönelttiği konulardan birisi de kulların fiilleriyle ilgilidir. Bu bağlamda “وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيْنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْنَا اللَّهُ رَبَّنَا بِالْحَقِّ وَتُودُوا” : “*Hamd, bizi buna erıştiren Allah’a mahsustur. Eğer Allah’ın bizi erıştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olamazdık.*”¹⁰¹⁴ âyetindeki hidâyetin isnadına ilişkin eleştiriler yöneltmiştir. Mu’tezile bu âyeti “وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا” hidâyete erenin hidâyetini Allah değil de kendisi yarattığını şeklinde yorumlamıştır. Fakat Âlûsî, aynı âyetin Mu’tezile’nin bu fikrini desteklemediğini tam aksine iddiasını açık bir şekilde çürüttüğünü zikretmektedir. Akıl sahibi bir kimsenin Allah’ın söyledikleriyle heva ve heveslerine kapılmış bir dalâletin sözleriyle karşılaştırılmaması gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı Zemahşerî’nin bu âyeti mezhebinin “kul fiilinin halıkıdır” görüşü karşısında görünce hidâyet kelimesini mezhebî aidiyetine uygun olacak şekilde yorumladığını kaydetmektedir. Burada hidâyeti kulun kendisi için hidâyeti yaratma lütfu ve sebebi anlamı verdiğini zikretmektedir.¹⁰¹⁵ Zemahşerî peygamberlerin hakikati getirmelerini bir lütuf ve hidayete sevk eden bir uyarı olarak değerlendirmekte ve insanların bunun sonucunda hidâyete erdiklerini kaydetmektedir.¹⁰¹⁶ O, âyeti mezhebî temayüllerine uygun olarak te’vil etmekte ve hidâyeti Allah’a isnad etmemektedir. Müfessir, Zemahşerî’nin bu yaklaşımını mezhebî aidiyet eksenli bir yorum çerçevesinde ele almış ve hidâyet ile dalâletin yaratıcısının aslen Allah olduğunu vurgulamıştır.

¹⁰¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/74.

¹⁰¹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/167.

¹⁰¹⁴ el-A’raf 7/43.

¹⁰¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/361.

¹⁰¹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 2/105.

3.2. Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamında Eleştiriler

“Ulûm” ve “Kur'ân” kelimelerinden oluşan “ulûmü'l-Kur'ân” terkihi, Kur'ân ilimleri anlamına gelmektedir.¹⁰¹⁷ Terkipte yer alan ilim kelimesinin çoğul formunun kullanılması Kur'ân ile ilgili bulunan ilimlerin tamamının kastedilmiş olması sebebiyledir. Bu açıdan Kur'ân'a hizmet eden her ilim “ulûmü'l-Kur'ân” kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰¹⁸ Kur'ân'ın anlamına ulaşmaya yardımcı olan ve buna hizmet edenin her ilmin Kur'ân ilimleri çerçevesinde değerlendirilmesi sebebiyle kavramın sınır ve kapsamıyla ilgili kesin bir durumdan söz edilemez. Nitekim Sâbûnî'ye (ö. 2021) göre “ulûmü'l-Kur'ân”dan kastedilenin nüzûlü, cem'i, tertipi, tedvini, esbâb-ı nüzûlü, mekkî-medenî âyetleri, nâsih-mensûhu, muhkem-müteşâbihi gibi Kur'ân'la ilgisi olan pek çok ilim olduğunu söylemektedir.¹⁰¹⁹ Bundan dolayı birçok âlim Kur'ân ilimlerinin sayısının bir rakamla sınırlandırılmayacağını dile getirmiştir.¹⁰²⁰ Zerkeşî bahse konu sayıyı kırk yedi olarak ifade ederken¹⁰²¹ Süyûtî seksen ana başlıkta toplamış ve bu sayının üç yüzü bulabileceğini zikretmiştir.¹⁰²² Herhangi bir sayıyla sınırlandırılmayacak bu ilimleri; (1) Kur'ân'ın nüzûlü ve metinleşmesiyle, (2) Kur'ân'ın lafzıyla, (3) Kur'ân'ın anlamıyla (4) Kur'ân'ın tarihiyle ilgili ilimler olmak üzere dört ana başlık altında tasnif etmek mümkündür.¹⁰²³ Âlûsî'nin Mu'tezile'ye söyleme eleştiri yönelttiği konulardan birisi de bazı “ulûmü'l-Kur'ân” bahisleriyle ilişkilidir.

3.2.1. Nesh

Âlûsî'nin tefsirinde nesh konusuna bir kaç âyette değinmiş ve neshe dair görüşlerini bu âyetlerin tefsirinde dile getirmiştir. Müfessir, ilk olarak Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde nesh'in sözlük anlamına değinerek neshi, “bir şeyin şeklini ya da hükmünü kaldırıp onun yerine benzerini getirmek” şeklinde ifade etmektedir. Tenâsüh kelimesinin de aynı kökten geldiğini belirten müellif, neshin sözlükte “nakil ve izâle” manasına geldiğini söylemektedir. Bu bağlamda Âlûsî, nesh kelimesinin “izâle ve intikâl” anlamlarında mecâzen kullanıldığı dile getirmektedir. Ayrıca mecâz olarak kullanılmasının ayrı vaz' edilerek birden fazla manaya

¹⁰¹⁷ Mesut Okumuş, *Tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 313.

¹⁰¹⁸ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huḍayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974), 1/20-31.

¹⁰¹⁹ Muhammed Ali Sâbûnî, *et-Tibyân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2014), 12.

¹⁰²⁰ Zürkânî, *Menâhil*, 1/23.

¹⁰²¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/16-17.

¹⁰²² Süyûtî, *el-İtkân*, 1/20-31.

¹⁰²³ Mustafa Öztürk, “Müteşâbih Kavramı Bağlamında ‘Tefsir Usûlü’nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme””, *Bilimname* 2 (2008), 30; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 7-9; Sabuhi Şahavatov, *Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Bâkuvî Tefsirinin Özellikleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 50-124.

konulmasından evla olduğunu söylemektedir.¹⁰²⁴ Neshin izâle anlamına “نَسَخَ الرِّيحَ الْأَثَرَ” ifadesini örnek olarak getiren müfessir, ‘rüzgârın esip izi yok ettiğinde’ neshetti denildiğini nakletmektedir. İntikâl anlamına ise “نَسَخَ الْكِتَابَ” örneğini veren Âlûsî, ‘kitapta yazan bir şeyin başka bir yere taşınıp kopyalandığında’ nesh kelimesinin kullanıldığını belirtmektedir.¹⁰²⁵ Âlûsî’nin nesh kelimesinin sözlük anlamına dair açıklamaları, Râgıb el-İsfahânî, Beyzâvî, Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirlerle benzerlik göstermektedir.¹⁰²⁶

Âlûsî, “âyetin neshi denildiğinde” neyin kastedildiğini usûl âlimlerinin görüşlerini naklederek açıklamaktadır. Bu bağlamda müfessir, âlimlerin âyetin neshinden üç nesh türünü anladığını ifade etmektedir. Bunlarda ilk nesh çeşidi, kıraatiyla ibadet etmenin son bulduğudur. Buna örnek olarak “الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ” : “*Evli erkek ve evli kadın zina ettiği zaman Allah tarafından bir ibret olarak onları recm edin. Allah azizdir, hâkimdir*”¹⁰²⁷ rivâyetini getiren müfessir, söz konusu âyet ile önceden kıraatiyla ibadet olunduğunu sonradan hükmü bâki olup kıraatiyla ibadet, nesih edilen kısımdan olduğunu belirtmektedir. Müfessirin ikinci zikrettiği nesh türü ise kendisiyle uygulanan hükmün son bulduğu âyetlerdir. Bahse konu neshe örnek olarak “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ” : “*İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler*”¹⁰²⁸ âyetini zikretmektedir. Söz konusu âyette eşleri ölen kadınların bir yıl iddet beklemesi ve bunun için vasiyet edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Âyetteki bir yıl iddet hükmü “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ” : “*İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler*”¹⁰²⁹ âyetiyle neshedilmiştir.¹⁰³⁰ İlgili âyetin hükmü neshedilmiş olduğu halde kıraatiyle ibadet edilmektedir.¹⁰³¹ Âlûsî, son olarak hem kıraatiyla hem de kendisiyle uygulanan hükmün nesh edildiğine örnek olarak “عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ” : “*Bilinen on emzirme haram kılar. (evliliği)*” rivâyetini zikretmektedir.¹⁰³² Hz. Âişe ilgili

¹⁰²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/350.

¹⁰²⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/350.

¹⁰²⁶ Bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 801; Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1418), 1/99; Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr*, thk. Şîdķî Muhammed Cemîl (Beyrut: y.y., 1420), 1/540; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-Âķli's-Selîm*, 1/143.

¹⁰²⁷ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf (Kahire: y.y., 1382/1962), Hudûd 1, (No. 693).; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/472, (No. 21596).

¹⁰²⁸ el-Bakara 2/240.

¹⁰²⁹ el-Bakara 2/234.

¹⁰³⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/350.

¹⁰³¹ Detaylı bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/37; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/73.

¹⁰³² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/350.

rivâyetin indirilen Kur'ân âyetlerinden biri olduğunu sonra bu hükmün “beş malum emme” ile nesh edildiğini nakletmektedir.¹⁰³³

Âlûsî'nin neshe ilişkin açıklamalarından anlaşılacağı üzere o, neshin varlığını kabul etmektedir. Yukardaki bilgilerden sonra neshe muhalefet edenler arasında Ebû Müslim el-İsfahânî'yi de zikretmiştir. Bu bağlamda Âlûsî, Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle bilinen müfessir ve Mu'tezile kelâmcısı Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshi aklen caiz görmekle birlikte, vuku bulmadığını söylediğini nakletmektedir. Bilindiği üzere Kur'ân'da neshin varlığını inkâr etmekle şöhret bulan kişi Mu'tezilî âlim Ebû Müslim el-İsfahânî'dir. Onun bu yaklaşımı “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ” : “Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.”¹⁰³⁴ âyetine dayanmaktadır. Müfessire göre Kur'ân'da neshin gerçekleştiğini söylemek bu âyet ile çelişmektedir. Çünkü bir âyetin hükmünün iptal edilmesi anlamına gelen nesh, söz konusu âyette bildirilen gerçeğe aykırıdır. Diğer bir ifadeyle neshin varlığını kabul etmek Kur'ân'da hükmü geçersiz kılınmış mazmunların bulunduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.¹⁰³⁵ Bu açıklamalardan Âlûsî'nin, Ebû Müslim el-İsfahânî'yi neshi inkâr edenler arasında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Bunlarla birlikte Ebû Müslim el-İsfahânî, Kur'ân'da neshin varlığına ilişkin delil olarak ileri sürülen “مَا نُنْشِخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” : “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”¹⁰³⁶ âyetin de Kur'ân'da neshin gerçekleştiğine dair bir delil olamayacağını belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu âyet, Kur'ân'da nâsih-mensûh âyetlerin varlığına işaret etmez. Çünkü bahse konu âyetteki mensûh âyetlerden İncil ve Tevrat gibi daha önceki kitaplardaki âyetler kastedilmektedir. Bu âyetlerde cumartesi yasağı ve doğuya ve batıya yönelerek namaz kılmak gibi Allah'ın bizleri sorumlu tutmadığı hükümleri içeren âyetlerdir. Yine müfessire göre söz konusu âyetteki neshten kastedilen Kur'ân'ın levh-i mahfuzdan alınarak başka kitaplara nakledilmesidir. Öte yandan âyet, neshin varlığından değil gerçekleşmesi durumunda nâsih âyet ile daha hayırlısının getirileceğini belirtmektedir.¹⁰³⁷ Âlûsî, ilgili âyeti neshin varlığına bir delil olduğunu söyleyerek İsfahânî'ye karşı çıkmaktadır. Ayrıca o, âyetin “نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا” : “...Yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” kısmında mensûh olan âyeti, nâsih olan âyetin

¹⁰³³ İmam Mâlik, “Radâ” 1, (No. 625); Müslim, “Radâ” 6, (No. 24).

¹⁰³⁴ el-Fussilet 41/42.

¹⁰³⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 3/639-640; 15/506.

¹⁰³⁶ el-Bakara 2/106.

¹⁰³⁷ Ebû Müslim Muhammed b. Bahr İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, thk. Hızır Muhammed Nebhâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1468), 45-46; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 3/639-640.

nüzûlüne bağlamakta ve neshin gerekçesine dair şu açıklamaları yapmaktadır. Şöyle ki âyette “daha hayırlısı” ifadesi ister hüküm olsun ister olmasın, ister metlûv ya da gayr-i metlûv vahiy olsun fayda ve sevap açısından daha hayırlısını getirmeyi ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle hayır, fayda ve sevap veya her ikisini getirmesi anlamına gelmektedir. Nâsih âyet ister hükmü isterse tilâveti neshetsin hükümler faydalar/maslahatları açısından çeşitli olduğu için önceki hükmün içermediği bir maslahatı kapsamaması gerekir. Nâsih olan âyet önceki âyetten bu şekilde daha faydalı ve hayırlı olmuş olur. Ayrıca fazla veya eşit sevaba götüren âyetler olabileceği gibi sadece bir şeyin mubah olduğunu yani yapıldığında karşılığında herhangi bir sevabın ya da günahın söz konusu olmayacağı âyetler de nâsih olabilirler. Müfessire göre söz konusu âyet imkândan bahsetse bile neshin vukuna da delildir.¹⁰³⁸

İnsanların fayda ve zararları yani maslahatları zamandan zamana değişebildiği için hüküm de buna göre değişebilir. Bundan dolayı nâsih âyet önceki hükümden fayda ve sevap bakımından daha hayırlıdır. Eğer nesh, cevaz veya hüküm içermiyorsa ve sadece tilâvetin neshi ise önceki hüküm ve maslahat değişmediği için maslahatta ondan daha iyi olması veya ona benzemesi düşünülemez.¹⁰³⁹ Müfessirin, neshin gerekçesini maslahat ilkesi doğrultusunda temellendirmeye çalıştığı görülmektedir.

Âlûsî, daha önce zikredilen Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde nesihden kaynaklanan değişimden hareketle herhangi bir isim zikretmeden Mu‘tezile’nin söz konusu âyeti Kur’an’ın hâdis olduğu düşüncelerine delil olarak kullandıklarını kaydetmektedir. Buna gerekçe olarak nesihden kaynaklanan değişiklik ve hayrın bir zamanda olup başka bir zamanda gerçekleşmemesinden kaynaklanan farklılığı ileri sürdüklerini ifade etmiştir. Bilindiği üzere Âlûsî’nin bahsettiği görüşü dile getiren âlimlerin başında Kâdî Abdülcebbâr gelmektedir. Kur’an’da neshin varlığını kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, nesih düşüncesini maslahat kavramına dayandırmıştır.¹⁰⁴⁰ Ayrıca Bakara sûresinin 106. âyetini, Kur’an âyetleri arasında neshin gerçekleştiğine dair delil göstermekle birlikte bahse konu âyeti Kur’an’ın yaratılmışlığına delil olarak da kabul etmektedir. Ona göre Kur’an kadîm bir kelâm olsaydı âyetteki ifade batıl ve geçersiz olurdu. Âyette geçen “...Yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” ifadesi âyetin hâdis olduğunu gösterdiği gibi hüküm ifade eden kelâmın, toplumların maslahatına göre yaratıldığını belirtmektedir. Mükelleflerin durumunun zamanla değişiklik göstermesi sebebiyle teklifi ifade eden kelâmın da o zamanın maslahatına uygun olanla

¹⁰³⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/351-352.

¹⁰³⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/352.

¹⁰⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, nesih maslahat ilişkisine dair şunları söylemektedir: “Nesih, maslahatın sûresinin beyanıdır ki bu maslahat zamana, kişilere ve durumlara göre değişir. Hükümler de işte böyledir. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Dâru’t-Türâs, ts.), 100.

değiştirerek yaratmaktadır.¹⁰⁴¹ Aksi halde kelâm, kadîm ve ezeli olsaydı her şeye gücü yeten Allah'ın o hayrı ezelde yaratmış olması gerekirdi. Eğer kelâm böyle olsaydı zamana, şartlara ve duruma bağlı değişmesinin gerekliliğini ortadan kaldırmış olurdu. Nitekim zikri geçen âyette de ezelde böyle bir yaratılmanın ifade edilmediğinden Kâdî Abdülcebâr'a göre âyet Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu göstermektedir¹⁰⁴²

Kâdî Abdülcebâr'ın nesh ve halku'l-Kur'ân ilişkisine dair söz konusu savunusu itikadda i'tizâlî düşüncelere sahip olan Hâkim el-Cüşemî tarafında da devam ettirilmiştir. Cüşemî, kadîm olan bir şey hakkında neshten/değişiklikten söz edilemeyeceğini ileri sürerek bahse konu âyetten hareketle Kur'ân'ın hâdis olduğu sonucunu çıkarmıştır. Kur'an için takdim, te'hîr gibi değişikliklerin mevzu bahis edilmesini, onun ancak hâdis olmasıyla ilişkilendirmiştir.¹⁰⁴³

Âlûsî, Mu'tezile'nin iddiasına karşı çıkarak bahse konu değişiklik ve farklılığın kadîm olan kelâm-ı nefsi'nin arız olan sıfatlarında olduğunu belirtmiştir. Bu da kendisi dışında tealluklar gerektiren fillerdeki emir, nehiy ve haberlerdeki fiillerdir. Müfessir, Râzî'nin onların düşüncelerinin kelâm-ı lafzî ile ilgili olduğunu, kadîm olanın ise kelâm-ı nefsi olduğunu söylediğini nakletmiştir. Nitekim Râzî, ilgili âyetin tefsirinde Mu'tezile'nin iddiasını eleştirirken, neshin ancak lâfız, ibâre ve kelimelere arız olan sıfatlar çerçevesinde, yani kelâm-ı lafzî bağlamında gerçekleşebileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴⁴ Ayrıca Âlûsî, Eş'arilerin ise hükmün kadîm ve neshin ancak hükümlerde olabileceği şeklindeki icmâna aykırı olduğu itirazında bulunmuştur.¹⁰⁴⁵ Neshin fizik âlemde gerçekleştiği düşünüldüğünde Kur'ân'ın kadîm olmasına aykırı olmadığı söylenebilir. Çünkü ister nâsih isterse mensûh âyet olsun Kur'ân'ın, kelâm-ı nefsi olarak Allah'ın ilm-i ezeliinde mevcut olduğu unutulmamalıdır.

Sırası gelmişken Kur'ân'da neshin varlığını reddeden Ebû Müslim el-İsfahânî'nin, bu düşüncesine delil olarak kullandığı bazı âyetlere ilişkin Âlûsî'nin değerlendirmelerini ele almak yerinde olacaktır. Bu çerçevede Kur'ân'da neshin varlığına delil olarak kullanılan Bakara sûresinin 234 ile 240. âyetleri önem arz etmektedir. Bilindiği üzere Bakara sûresinin 240. âyetinde “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ” : “İçinizden ölüp geriye dul eşler bırakan erkekler, eşleri için, evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler.” kadının bir yıl boyunca iddet beklemesi gerektiğini ifade eden hüküm, “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا” : “İçinizden ölenlerin geride

¹⁰⁴¹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-meâ'in*, 78.

¹⁰⁴² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, 16/224.

¹⁰⁴³ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî't-tefsîr*, 1/540.

¹⁰⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 3/642.

¹⁰⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/353.

bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler.” 234. âyet ile neshedilerek iddet süresi dört ay on güne düşürülmüştür.

Âlûsî ilgili âyetleri hükmü neshedilip kıraatiyle ibadet edilen nesh türüne örnek olarak zikretmiştir.¹⁰⁴⁶ Ebû Müslim el-İsfahânî, ilk âyetle belirtilen bir yıl iddet süresinin tamamıyla nesh edilmediğini ifade etmiştir. Ona göre eşi ölen kadının hamile olması ve hamileliğinin bir yıl sürmesi halinde iddet süresi de tam bir yıl olmalıdır. Bir yıl hamileliğin olması durumunda iddet süresi de bir yıl olacağından burada nesh değil tahsis vardır. Ayrıca aslolanın imkân elverdiği sürece âyetlerin hükmünü devam ettirmek olduğunu belirten müfessir, usûl açısından da nesh ile tahsis arasında teâruz olması durumunda tahsis yönünde hüküm vermenin daha doğru olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı âyetler iki ayrı duruma tahsis edilirse nesh hükmü ortadan kalkmış olur. Ebû Müslim el-İsfahânî'nin söz konusu âyetlerdeki neshin varlığına itiraz ettiği diğer bir husus da nâsîh olduğu söylenen 234. âyet, mensûh olduğu ifade edilen 240. âyetten önce gelmesidir. Bu durum tilâvet sıralaması açısından mümkün olsa da Kur'ân metninin tertibi açısından kusur olarak kabul edilebilir. Allah kelâmını böyle bir kusurdan tenzih etmek gerektiğine göre 240. âyetin kendisinden önce gelen 234. âyet ile nesh edilmediğine hükmetmek gerekir.¹⁰⁴⁷ Öncelikle Âlûsî, 240. âyetle kocası vefat eden kadına bir yıl nafaka sağlamak üzere yapılması gereken vasiyet ve iddet süresinin bir yıl olması şeklinde iki hükmün olduğunu belirtmiştir. Söz konusu hükümlerin İslâm'ın ilk yıllarında geçerli olduğunu dile getiren müfessir, daha sonra iddet süresinin nüzûl sırası bakımından 240. âyetten sonra nâzil olan 234. âyetteki dört ay on gün hükmü ile nesh edildiğini söylemiştir. Nafakanın temini için vasiyeti ifade eden hüküm ise mirastan pay alacaklarını belirten âyetle nesh edilmiştir.¹⁰⁴⁸

Görüldüğü üzere Âlûsî, Bakara 234 ve 240. âyetleri Ebû Müslim el-İsfahânî'nin tahsis iddiasının aksine nesh bağlamında değerlendirmiştir. Bu noktada nâsîh'in mensûh'tan Kur'ân'ın diziminde önce gelse de nüzûl olarak inişini esas almıştır. Nitekim Râzî de bahse konu duruma zikredilen âyetleri örnek vererek hüküm âyetlerinde tilâvet sırasının, nüzûl sırasından farklı olabileceğini dile getirmiştir.¹⁰⁴⁹ Zemahşerî de ilgili âyetlerin tefsirinde bazı âyetlerin okunuşta önce nüzûl sırasında ise sonra olabileceğini belirterek nesh meselesinde nüzûl sıralamasını esas aldığını belirtmiştir.¹⁰⁵⁰ Müfessirlerin bu açıklamalarından hareketle, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin itirazının aksine, nâsîh âyetin mensûh âyetten önce gelmesinin Kur'ân metninin tertibi açısından herhangi bir kusur teşkil etmeyeceği söylenebilir.

¹⁰⁴⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/350.

¹⁰⁴⁷ İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, 70-71; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/492-493.

¹⁰⁴⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/333.

¹⁰⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 6/467-468.

¹⁰⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/289.

Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَلَقَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً” : “Ey iman edenler! Peygamber ile baş başa konuşacağınız zaman, başbaşa konuşmanızdan önce bir sadaka verin.”¹⁰⁵¹ şeklinde necvâ sadakasına ilişkin âyetlerden hareketle de neshin gerçekleştiği söylenemez. Bilindiği üzere söz konusu âyet, neshin gerçekleştiğine dair önemli delillerden birisi olarak zikredilmektedir. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre münâfıklar sadaka vermekten çekiniyor hatta sadaka vermeyi terk ediyorlardı. Allah da Hz. Peygamber'le (s.a.s.) özel olarak görüşmek isteyenlerin sadaka vermeleri gerektiğini ifade eden hüküm ile sadaka vermeyen münâfıklarla gerçekten iman eden mü'minlerin ayırt edilmesini istemiştir. Dolayısıyla söz konusu hüküm bu özel amaç ile getirilmiştir. Özel amaç da gerçekleştiğinden sonraki âyetle “ءَأَسْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ” : “Baş başa konuşmanızdan önce sadakalar vermekten çekindiniz mi?”¹⁰⁵² sadaka emri düşürülmüştür. Sonuç olarak bu durum nesh değildir.¹⁰⁵³ Âlûsî ilgili âyetlerin tefsirine ilişkin öncelikle, bu hüküm ile Hz. Peygamber'i (s.a.s.) yüceltmek, fakirlere fayda sağlamak, muhlis kişi ile münâfığı ve âhireti seven ile dünyayı seveni birbirinden ayırmak ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ihtiyaç olmadığı halde sık gitmeyi engellemek gibi amaçların olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁴ Daha sonra ilk âyetteki hükmün vâcip mi mendup mu olduğu hususunda ihtilafın olduğunu ancak hükmün ikinci âyetle neshedildiğini ifade etmektedir.¹⁰⁵⁵

Bunlarla birlikte Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden birisi olan Ebû Müslim el-İsfahânî'nin neshin gerçekleşmediğine ilişkin zikredilen görüşlerinin mezhebin genel kabulünün olmadığını da belirtmek gerekir. Hatta müfessirin neshin vuku bulmadığı görüşü mezhep içerisinde bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Örneğin Mu'tezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) bir şaz görüş dışında Müslümanların neshin hasen olduğu hususunda ittifak ettiklerini söylemiştir. Neshin aklen hasen olduğunu belirten Basrî, bunun delilini de Allah'a ibadet edilen bir şeyin gelecekte kabîh olabileceğini, kabîh olanın da yasaklanmasının hasen olduğu şeklinde açıklamıştır.¹⁰⁵⁶ Aynı şekilde Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) Kur'ân'da neshin varlığına ilişkin cumhurun icmasının Ebû Müslim el-İsfahânî'nin nesih düşüncesine karşı delil niteliği taşıdığını ayrıca onun mensûh âyetlerle ilgili te'villerinin aşırı ve zorlama olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁵⁷ Bu bağlamda Zemahşerî de neshin gerekçesini açıklarken maslahat kavramını öne sürerek dünün maslahatının bugünün mefsedeti

¹⁰⁵¹ el-Mücâdile 58/12.

¹⁰⁵² el-Mücâdile 58/13.

¹⁰⁵³ İsfahânî, *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*, 241.

¹⁰⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/224.

¹⁰⁵⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 14/225.

¹⁰⁵⁶ Muhammed b. 'Alî et-Ṭayyib el-Basrî el-Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Hâfîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 1/370.

¹⁰⁵⁷ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî'l-tefsîr*, 1/539.

olabileceğini; Allah'ın hikmetiyle dilediğini neshedebileceğini söyleyerek Ebû Müslim el-İsfahânî'nin yaklaşımını reddetmiştir.¹⁰⁵⁸

3.2.2. İ'câzü'l- Kur'ân

Mu'tezile'nin erken dönemde tartışma konusu yaptığı meselelerden birisi de Kur'ân'ın i'câzı'dır. İ'câz “bir şeyi yapıp-etmekten aciz olmak veya yapmaya güç yetirememek ve zayıflık” gibi anlamlara gelen “acz” kökünden türemiş olup if'âl babında bir mastardır.¹⁰⁵⁹ Terim anlamı itibariyle de Kur'ân'ın sahip olduğu muhteva, özellik ve edebi zenginlikleri sebebiyle erişilmez üstünlüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁶⁰ Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili birçok fikir ileri sürülmüştür. Söz konusu fikirler, Kur'ân i'câzının hangi yönlerden olduğuyla ilgili bazı tartışmaların yaşanmasına sebep olmuştur.

Hz. Peygamber, (s.a.s.) sahâbe ve tabiîn devirlerinde Kur'ân'ın i'câzına ilişkin herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Hicrî II. asırdan itibaren fetihlerle birlikte İslâm hızla yayılmaya başlamış ve bununla birlikte Lebîd b. el-A'sam gibi kişiler tarafından Kur'ân'ın mahiyetine dair şüphe uyandıracak ve insanlarda soru işaretleri bırakacak birtakım iddia ve görüşler ileri sürülmüştür. Mu'tezile âlimleri de bu sorulara cevap vermek için Kur'ân'ın mahiyeti ve i'câzına yönelik bazı fikirler ortaya atmışlardır.¹⁰⁶¹

Mu'tezile'nin vermiş olduğu söz konusu cevaplardan bir kısmı Kur'ân'ın i'câz yönleriyle ilgili olup çeşitli görüşlerden oluşmaktadır. Bu konuda Mu'tezilî âlimler farklı görüşler ileri sürmüştür. Söz konusu ilim adamlarının başında Nazzâm gelmektedir. Ona göre Kur'ân mahlûk olduğu için nazmında herhangi bir i'câz yoktur.¹⁰⁶² Nazzâm'a göre Kur'ân'ın nazmı ve metinsel özellikleri Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mûcizesi değildir. Kur'ân sadece geçmiş ve geleceğe yönelik vermiş olduğu gaybî haberleriyle mûcizedir. İnsanlar Kur'ân'ın içerdiği gaybî haberleri dışında nazım, üslup ve metinsel özellikleri bakımından daha güzelini meydana getirmeye muktedirdir. Diğer bir ifadeyle muhdes olan Kur'ân'ın benzeri insanlar tarafından meydana getirilebilir ancak Allah bunu engellemektedir (Sarfe teorisi). Nazzâm'la birlikte Ebû Mûsâ el-Murdâr da (ö. 226/841) Kur'ân'ın belâgatının taklit edilebilir olduğunu

¹⁰⁵⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/634.

¹⁰⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 5/269; Zebîdî, *Tâcu'l- Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, 15/200.

¹⁰⁶⁰ Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm (b.y.: y.y., 1976), 21-22; Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 31; Ebû'l-Bekâ', *el-Kulliyât*, 149-150.

¹⁰⁶¹ Mustafâ Sâdık b. Abdîrrezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-Râfî'î, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 143-144; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

¹⁰⁶² Ebû Mansûr 'Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Firaq ve Beyânu'l-Firâti'n-Nâciye* (Beyrut: y.y., 1977), 143.

söylemiştir.¹⁰⁶³ Nazzâm'ın bahse konu düşünceleri neticesinde daha sonra ele alacağımız sarfe teorisi ve Kur'ân'ın lafzen değil de içerdiği gaybî anlamlar sebebiyle mu'cize olduğu fikirleri ortaya çıkmıştır. Nitekim Câbirî'ye (ö. 1936-2010) göre de sarfe teorisiyle Kur'ân'ın mu'ciz özelliği inkâr edilmemiştir. Ancak gaybî haberler i'câz kapsamında değerlendirilmiş ve lafzın –nazım- mucizelikteki rolünden ziyade anlamın rolüne dikkat çekilmiştir.¹⁰⁶⁴

Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden birisi olan ünlü edib Câhız, Nazzâm'ın bahse konu görüşlerini eleştirmiştir.¹⁰⁶⁵ Onun eleştirilerinin temelinde Kur'ân i'câzının lafız ve nazıma bağlı olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Fikir ve eserleriyle i'câzın ilmî bir hüviyet kazanmasını sağlayan Câhız,¹⁰⁶⁶ Kur'ân i'câzını hem lafız hem de belâgat ilimleri açısından ispat etmeye çalışmıştır. Yani ona göre Kur'ân, fesâhat ve belâgat açısından mu'cizdir. Kur'ân'ın i'câzı nazmında gerçekleşmektedir. Yine Câhız'a göre bizzat kendi özelliği olan nazmıyla mu'ciz olan Kur'ân'ın, art niyetlilerin teşebbüslerinin engellenmesi için bir benzerinin meydana getirilmesi engellenmiştir.¹⁰⁶⁷ Diğer bir ifadeyle Câhız, insanların Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirme güç ve yetilerinin olduğu ancak Allah'ın bunu engellemesiyle i'câzın ortaya çıktığı kanaatini taşımaktadır. Kur'ân'ın bu şekilde gerçekleşen i'câzını, onun zâtî özelliklerinden birisi olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶⁸

Kur'ân'ın i'câzına yönelik ilk olarak Mu'tezile âlimleri tarafından ortaya atılan bu görüşler sonraki ilim adamları tarafından devam ettirilmiştir. Vâsıl b. Atâ, Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) gibi âlimler sarfe görüşünü benimserken Kâ'bî gibi ilim adamları da nazım ve telif açısından Kur'ân i'câzını benimsemiştir.¹⁰⁶⁹ Hatta Kâ'bî, Mu'tezile'ye göre Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymanın bir şeyi yaratmak veya doğuştan kör birini iyileştirmek kadar imkânsız olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla Mu'tezile içerisinde gerek sarfe gerekse

¹⁰⁶³ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-Firak*, 165.

¹⁰⁶⁴ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001), 76.

¹⁰⁶⁵ Nazzâm'ın Kur'ân'ın i'câzı ve sarfe ile ilgili görüşlerini ilk eleştirenin Câhız olduğu bilinmektedir. Onun şu ifadeleri eleştirilerinin en açık göstergesidir: “Sana sunmak için bir kitap telif ettim. Bu kitapta Kur'ân'ı savunmak ve Kur'ân'ı eleştiren herkese karşı çıkmak üzere çabaladım ve varabileceğim son noktaya vardım. Râfizilere, Hadîşçilere, Haşevîlere, inkârcılara ve münafıklara, Nazzâm'ın taraftarlarına, Nazzâm'dan sonra ortaya çıkıp Kur'ân'ın hak olduğunu kabul ettiği halde onun telifinde (nazmında) hiçbir hüccet olmadığını; yine vahiy mahsulü olduğunu kabul etmekle birlikte herhangi bir burhândan ve delâletten yoksun olduğunu iddia edenlere hiçbir açık kapı bırakmadım.” Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî Câhız, *Halku'l-Kur'ân (Resâilü'l-Câhız içinde)*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Daru'l-Cîl, 1991), 3/287.

¹⁰⁶⁶ Numan Konaklı, “İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihîsel Süreç ve Literatür”, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2012), 271.

¹⁰⁶⁷ Münir Sultân, *İ'câzu'l-Kur'ân Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira* (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1987), 62-63.

¹⁰⁶⁸ Konaklı, “İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihîsel Süreç ve Literatür”, 273.

¹⁰⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 140-141.

¹⁰⁷⁰ Sabırlı, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi*, 237.

Kur'ân'ın i'câz yönleri açısından bir fikir birliğinin olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁰⁷¹ Kur'ân'ın i'câzı hakkında genel bilgiler ve onunla ilgili Mu'tezile'nin yaklaşımını özet olarak verdikten sonra Âlûsî'nin eleştirilerine geçmek yerinde olacaktır.

Âlûsî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği konulardan birisi de Kur'ân'ın i'câzı meselesidir. Öncelikle müfessir, Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili yani onun mu'ciz bir kelâm olduğunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını ve buna ilişkin detaylı deliller getirmeye gerek olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın mûcizeliği hakkında herhangi bir tartışmanın yapılamayacağını, bu konuda ortaya atılan iddia ve şüphelerin kapı gıcirtısı ve sinek vızılısından öteye geçemeyeceğini ifade etmektedir. Konuya bu şekilde giriş yapan Âlûsî, i'câzın yönü ve mahiyeti ile ilgili bazı değerlendirmeler yapmanın daha gerekli olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁷²

Müfessir, mûcizeyi kendi zamanında, cinsleri arasında en ileri derecede özelliklere sahip olan ve alışılmışın dışında sınırlarını aşan şey olarak ifade etmektedir. Eğer mûcize söz konusu özelliklere sahip ve mutad sınırlarının üstünde bir durum ise bunun, Allah katından geldiği anlaşılır ve mûcize bu şekilde gerçekleşmezse peygamberlik mûcizesi gerçekleşmemiş olur.¹⁰⁷³ Mûcizeyi böyle tanımlayan Âlûsî, Kur'ân'ın çeşitli açılardan i'câz yönlerine sahip mu'ciz bir kitap olduğunu ifade etmektedir.

Müellif, i'câzla ilgili insanların ihtilaf ettiğini belirterek bu ihtilaflardan Mu'tezile'nin düşüncelerini zikrederek eleştirmeye başlamıştır. O, bazı Mu'tezilî âlimlerin i'câzı, Kur'ân'ın garip nazım ile veznine ve Arap edebiyatçılarının koyduğu olduğu kurallara aykırı üslup özelliklerine indirgemelerini tutarsız bulmakta ve onların bu yaklaşımlarına iki şekilde cevap vermektedir.¹⁰⁷⁴ İlk olarak Âlûsî, öncelikle Kur'ân'ın Arap belâgatçılarının çıkarmış olduğu usûl ve kurallara aykırı olduğu düşüncesini kabul etmemektedir. Çünkü âyetlerin birçoğunun Arap şiirlerinde yer alan vezinlere uygun olduğunu zikretmektedir. Müfessir, bu itirazına “وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ” : “Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir.”¹⁰⁷⁵ âyeti ile “وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ” : “Kim arınırsa sadece kendi yararına arınmış olur.”¹⁰⁷⁶ âyeti ile “وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ” : “Kim Allah'a saygısızlıktan sakınırsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir.”¹⁰⁷⁶ âyetini delil olarak zikretmekte ve Kur'ân'da buna benzer birçok

¹⁰⁷¹ Naîm el-Hımsî, *Fikret-ü İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Behçed el-Baytâr (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1980), 39-54; Fethi Ahmet Polat, “Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 201.

¹⁰⁷² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/28.

¹⁰⁷³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁷⁴ Âlûsî söz konusu görüşü Mu'tezile'den kime ait olduğu belirtmemiştir. Bâkılânî ve Sekkâkî'de eserlerinden isim vermeksizin bu görüşü aktarmışlardır. Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 442-446.

¹⁰⁷⁵ el-Fâtır 35/18.

¹⁰⁷⁶ et-Talâk 65/4-5.

örneğin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷⁷ O, vermiş olduğu bu örneklerin âyetlerin Arap şiir vezinleriyle uyumlu olduğunu söylemiştir. Öte yandan müellif, vezin, nazım ya da üslupta muhalefet olduğu kabul edilse bile, Kur'ân i'câzının sadece bu muhalefette bulunduğunun söylenemeyeceğini zikretmektedir. Çünkü ona göre, Mu'tezile'den bazılarının da vurguladığı gibi Kur'ân'ın i'câzını sadece nazım ve vezindeki muhalefet olduğu kabul edilirse o zaman, Müseylemetül-Kezzab'ın (ö. 12/633) misilleme amacıyla yazdığı şiirlerin de aynı vezin ve nazımda olması sebebiyle i'câz olduğunun söylenmesi gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰⁷⁸

Âlûsî, Kur'ân'ın Arap şiirinden farklı yönlerinin bulunduğunu ve bunda muhalif bir yapıda olduğunu kabul etmeyenlere cevap vermektedir. Ona göre, Kur'ân'daki bazı âyetler, her ne kadar şiir vezin ve kafiyesinde olsa da şiir sayılmaz. Çünkü şiir, vezin ve kafiye dikkate alınarak yazılandır. Kur'ân âyetleri için ise öyle bir durum söz konusu değildir. Bir kimsenin söylediği sözler, vezin ve kafiye uyduğu için şiir, söyleyenine de şair denilmez. Nitekim hiç vezin ve kafiye bilmeyen birisinden şiire benzer cümleler ortaya çıkabilir. Nasıl ki böyle bir kimsenin söylediği kelimelere şiir denilmezse; kendisinden vezin ve kafiye kast edilmeyen âyetlere de -mevcut yapısına bakılarak- bunlar şiire benziyor denilemez.¹⁰⁷⁹ Bunlarla birlikte müellif, Kur'ân'ın şiir olmadığına delil olarak Velid b. Muğire'nin (ö. 1/622) durumunu delil getirmektedir. Nitekim Velid b. Muğire bir gün Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Kur'ân'ı dinlemiş ve bunun cinlerin şiirlerinden bile olmadığı ve herhangi bir şiire benzemediğini söylemiştir. Âlûsî'ye göre Velid b. Muğire'nin söz konusu iddiası âyetlerin birçoğunun şiir vezni ve kafiyesinde olmadığını göstermektedir.¹⁰⁸⁰ Nitekim Cürcânî de (ö. 471/1078-79) şiiri “كلام مقفى” : “Kafiye ve vezin dikkate alınarak/amacıyla yazılan söz.” şeklinde tanımlamakta ve buna da Kur'ân'dan “الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ” : “*Belini büken yükünü... Ve senin şanını yüceltmedik mi?*”¹⁰⁸¹ âyetlerini delil getirmektedir. Cürcânî'ye göre söz konusu âyetler kafiyeli ve vezinlidir; ancak şiir sayılmazlar. Çünkü onların vezinli olmaları vezin ve kafiye dikkate alınarak yazıldıkları anlamına gelmez.¹⁰⁸² Bundan dolayı da bir söz, kafiye ve vezinli diye şiir olmaz, söyleyeni de şair kabul edilmez.

Âlûsî'nin i'câz bağlamında Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerden birisi de mezhebin önemli âlimlerinden Câhız'ın belâgat vurgusudur. Câhız'a göre Kur'ân'ın mûcize olma yönü diğer belâgat kural ve çeşitlerinin kendisine ulaşmadığı üstün bir belâgata sahip olmasıdır. Diğer bir ifadeyle Câhız, Cürcânî'nin manadaki i'câz üstünlüğüne vurgusunun aksine lafız ve

¹⁰⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/28.

¹⁰⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/28.

¹⁰⁷⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/28-29.

¹⁰⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/30.

¹⁰⁸¹ el-İnşirâh 94/3-4.

¹⁰⁸² Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, 127.

belâgat üstünlüğünün önemine vurgu yapmıştır.¹⁰⁸³ Âlûsî, Câhız'ın söz konusu görüşüne çeşitli açılardan itiraz edilebileceğini ve sorular yöneltilebileceğini söyleyerek detaylı açıklamalar yapmıştır.

Müfessirin, Câhız'ın görüşüne ilk olarak yönelttiği eleştiri sadece belâgatın i'câz için yeterli olmadığı düşüncesidir. Ona göre belâgat sanatlarının en üst seviyede olduğu en belîğ hutbe ve şiirlere, vezinleri dikkate alınmaksızın bakılsa ve Kur'ân'ın en kısa âyet ve sûreleriyle kıyaslansa aralarında neredeyse kesin farklılık görülemeyecektir. Çünkü ikisi de belâgat sanatları açısından çok belîğ ve birbirine benzerdir. Oysa mu'ciz bir şey, başka bir şeyle kıyaslandığında herhangi bir şeye benzememesi, karışmaması ve hakkında şüpheye mahal bırakmayacak bir niteliğe sahip olması gerekmektedir.¹⁰⁸⁴ Dolayısıyla Âlûsî'ye göre mucizelik, kendisiyle bir başkası arasında herhangi bir benzerliğin olmaması anlamına gelip, belâgat bu yönüyle i'câz için tek başına yeterli değildir.

Müellifin Câhız'a yaptığı ikinci eleştiri ise Arap diliyle indirilen Kur'ân'ın Arapça dışında bir şey olmadığı yönündedir. Yani Arapların dâhi ve belîğleri o dönemde nazım, kafiye gibi dilsel benzerlikler açısından az da olsa Kur'ân'a benzer bir şey ortaya koyabilirlerdi. Bir şeyin azını ve bir kısmını meydana getirmeye güç yetiren kimse o şeyin çoğunu ve tamamını da meydana getirmeye güç yetirebilir.¹⁰⁸⁵ Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın mucizeliği sadece belâgat yönüyle olsaydı, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde belâgatta zirveye ulaşan Araplar, az da olsa Kur'ân'a benzer bir şey ortaya kayabilirlerdi.¹⁰⁸⁶

Âlûsî'nin Câhız'a yönelttiği bir diğer eleştiri de Kur'ân'ın cem' dönemiyle ilgilidir. Bilindiği üzere Kur'ân cem' edilirken herhangi bir âyet getirenden iki şahit istenmiştir.¹⁰⁸⁷ Müfessire göre sahâbe bazı âyetlerin mushafa dâhil edilmesinde ihtilaf etmişlerdir. Eğer Kur'ân belâgat yönüyle ulaşılamayacak üstün düzeyde bir i'câza sahip olsaydı sahâbe bunu bilir ve herhangi bir ihtilafa düşmezdi.¹⁰⁸⁸ Bununla birlikte her asır ve dönemde belâgatta ve söz sanatlarında zirveye ulaşan belâgatçılar vardır. Söz konusu belâgatçıların kendi dönemlerinin belâgat seviyelerinin zirvesinde olmaları belâgatlarının mu'ciz olmasını gerekli kılmaz. Ayrıca bu durum onların peygamberliklerine dair bir delil olarak da kabul edilemez. Çünkü belâgatta en yetkin kişi olmak i'câzı gerektirmediği gibi peygamberlik iddiasının doğruluğunu da gerektirmez.¹⁰⁸⁹ Çünkü belâgatta seviye her zaman değişebilir. Daha sonraki asırlarda daha

¹⁰⁸³ Ebû Bekr 'Abdülkâhîr b. 'Abdirrahman b. Muhammed el-'Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire; Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 9.

¹⁰⁸⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/28-29.

¹⁰⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁸⁶ Çelik, "Âlûsî'nin Kur'ân'ın i'câzıyla İlgili Görüşleri", 55.

¹⁰⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/233-243; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/203-218.

¹⁰⁸⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 29.

¹⁰⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

güçlü ve mahir belâgatçılar ortaya çıkabilir. Bundan dolayı da bir kimsenin belâgatta en üst seviyeye ulaşması, onun mûcize sahibi olduğu anlamına gelmediği gibi nübüvvet iddiası için de bir delil değeri taşımamaktadır.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Âlûsî'nin Mu'tezile'den bazı kişilere ait olan i'câzın nazım ve belâgatta olduğu görüşünü eleştirmesi ve itirazlar yöneltmesi, onun Kur'ân'ın nazım ve belâgat yönlerinden mu'ciz olduğunu kabul etmediği anlamına gelmemektedir. O, Kur'ân'ın sadece bu yönleriyle mu'ciz olduğu düşüncesini eleştirmekle birlikte Kur'ân'ın belâgat açısından i'câzını kabul etmeyenlere de eleştiriler getirmiştir. Böylelikle müellif, hem Kur'ân'ın belâgat açısından i'câzını dillendirmeye hem de kendisinin de kabul ettiği Câhız'ın belâgat vurgusunna yöneltilen itirazlara cevap vermeye çalışmıştır. Söz konusu tenkitlerin ilkinde göre Kur'ân ile herhangi bir edebi metni ya da belîğ bir kimseyi kıyaslamayı doğru bulmaz. Çünkü ona göre belîğ kimseler kendi eserleriyle Kur'ân'ın ayrı şeyler olduğunu ve aralarındaki farkları çok iyi bilmektedirler. Bunu bildiklerinden dolayı Kur'ân'ın üstün ve eşsiz belâgatına hiçbir şekilde karşı gelme cesaretini gösterememişlerdir. Kur'ân'ın, üslup bakımından insan eliyle yazılmış metinlere benzememesi ve bir benzerinin getirilememesi onun i'câzıdır.¹⁰⁹⁰ Diğer bir cevap ise bir kısmını getirmeye güç yetirenin tamamını getirmesi gerekmez veya tamamını getirmeye güç yetiremez. Örneğin bir kimse birkaç belîğ beyit söyler ama tamamıyla belîğ bir kaside ya da hutbe oluşturamaz.¹⁰⁹¹

Müfessirin Kur'ân'ın belâgat açısından i'câzıyla ilgili bir diğer itirazı da sahâbe ye yöneltilen tenkittir. Ona göre sahâbe, Kur'ân'ın Allah katından geldiği ve mûcize bir kitap olduğu hususunda ihtilaf etmemiştir. Onlar Kur'ân cem edilirken yedi harfe benzer şekilde lafızların yani Hz. Peygamber'den (s.a.s.) dinledikleri dışında hiçbir metnin Kur'ân'a dâhil olmaması noktasında ihtilaf etmiştir. Sahâbenin ihtilafı inkârcıların ihtilafı gibi olmayıp Kur'ân'ın belâgî i'câzına da herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Onların cemle ilgili delil ya da şahit istemeleri âyet ve sûrelerin sırasını tespit etmek ve aşırı titizlikten kaynaklanmaktadır.¹⁰⁹² Son olarak müfessir, belâgatın i'câz özelliğiyle ilgili her dönemde kendi cinsinden bir mûcize gönderildiğini ifade etmektedir. Mu'ciz olan şeyin söz konusu zamanda kendi cinsinden alışılmışın dışında bir olay sergilediği zaman bunun, Allah katından olduğu bilinir. Aksi durumda peygamberin gönderildiği toplumda peygamberlik mûcizesi gerçekleşmez. Örneğin Hz. Mûsâ, kendi zamanında meşhur olan sihir mûcizesiyle yani asa ile gönderilmiş ve sihirbazlar da bunu görünce secdeye kapanmıştır. Yine Hz. İsrâ, zamanın mûcizesi olarak hastayı iyileştiren ve ölüyü diriltince insanlar bunun mûcize olduğunu kabul

¹⁰⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁹¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁹² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

etmişlerdir. Kur'ân'da belâgat ve fesâhatin zirvede olduğu bir dönemde gelmiş ve belâgat ustalarını âciz bırakmış fakat onlar, Kur'ân'ın Allah katından geldiğini anlamışlardır.¹⁰⁹³

Müellif, Kur'ân'ın nazım ve belâgat yönlerinden mûcize olduğunu ifade etmekle birlikte gaybî haberler içermesi açısından da i'câza sahip olduğunu zikretmektedir. Ona göre Kur'ân'ın gaybî haberler içermesinin mûcize olduğunu reddetmek işi yokuşa sürmektedir. Çünkü birçok sefer isabet ederek gaybtan haber vermek alışılmış bir durum olmayıp olağanın sınırlarını aşan bir özelliktir. Bu şekilde haber vermek verenin mûcize sahibi olduğunu ıspat etmektedir.¹⁰⁹⁴ Bundan dolayı da Kur'ân'ın, mutadın dışında gaybî bilgiler içermesi, mu'ciz olduğunu göstermektedir. Bunlarla birlikte müfessir, Kur'ân'ın sadece gaybî haberler içermesi açısından mûcize olduğunu söyleyenleri de eleştirmektedir. Burada her ne kadar herhangi bir mezhep ya da isim belirtmese de Mu'tezilî âlim Nazzâm'ın görüşlerine eleştiri yönelttiği söylenebilir. Çünkü Nazzâm'a göre nazım ve metinsel özelliklerinden ziyâde Kur'ân, sadece geçmiş ve geleceğe yönelik vermiş olduğu gaybî haberleriyle mu'cizdir. İnsanlar Kur'ân'ın içerdiği gaybî haberleri dışında nazım, üslup ve metinsel özellikleri bakımından daha güzelini meydana getirmeye muktedirdir.¹⁰⁹⁵ Müfessir bu noktada Kur'ân i'câzının sadece gaybtan haber vermek olmadığını zikretmektedir. Bu durumda 'gaybtan haber vermeyen âyetler mu'ciz değildir' gibi bir itiraz ortaya çıkabilir ki; o âyetler de farklı açılardan i'câza sahiptir. Geçmiş ya da gelecekte haber vermeyen âyetlerin gaybî bilgiler içermemesi onların i'câzı için herhangi bir problem oluşturmaz. Aksi halde gaybtan haber veren âyetler mûcize, diğerleri değildir sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak Kur'ân i'câzı, onun Kur'ân'ın bütününe yayılmış bir niteliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın tamamı her yönden mu'ciz bir özelliğe sahiptir.¹⁰⁹⁶

Âlûsî, Kur'ân'da çelişki ve ihtilaf olmamasını da bir i'câz özelliği olarak değerlendirmektedir. O, gerek kıraat farklılıklarından kaynaklanan ihtilafları gerekse bazı âyetlerdeki anlam bakımından çelişki gibi görünen durumları hiçbir şekilde müşkil ve çelişki olarak görmemektedir. Ona göre Kur'ân hiçbir çelişki ve ihtilaf içermemektedir ve bu yönü ile de mu'cizdir.¹⁰⁹⁷ Aynı zamanda müfessir, Kur'ân'daki tekrarların da onun bir i'câz özelliği olduğunu söylemektedir. Kur'ân'da gerek lafız gerekse anlam bakımından bulunan tekrarların hiçbirinin amaçsız ve anlamsız yapılmadığını zikretmektedir. Söz konusu tekrarların ya âyetin anlamının daha iyi anlaşılması ya da lafızdaki belâgat sanatının ön plana çıkarılması için yapıldığını belirtmektedir.¹⁰⁹⁸ Âlûsî i'câzül-Kur'ân üzerinden Mu'tezile'den bazı âlimlere

¹⁰⁹³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29-30.

¹⁰⁹⁵ 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-Firâğ*, 165.

¹⁰⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹⁰⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/27-28.

¹⁰⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/161; İlkatmış, *Âlûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân*, 42.

verdiği cevaplarda konuyu anlatırken; Kur’ân ilimlerinden müşkilül-Kur’ân’a ve tekrarı’l-Kur’ân’a da temas etmiştir. O, burada Kur’ân’ın çelişki/tezat/müşkillik içermemesini ve çok çeşitli şekillerde tekrarların bulunmasını onun i’câz yönleri olarak değerlendirmiştir.

Görüldüğü üzere Âlûsî’nin, i’câz meselesine oldukça geniş bir şekilde yaklaştığı ve Kur’ân’ı birçok yönden mu’ciz bir kelâm kabul edip vurguladığını söylemek gerekir. Bundan dolayı da müfessir, Mu’tezile’den bazı âlimlerin Kur’an i’câzının nazım, telif, belâgat ve gaybi haber içermesi yönleriyle olduğu düşüncelerini eleştirmiştir. Diğer bir ifadeyle onun i’câzla ilgili Mu’tezile’yi eleştirmesinin ana sebeplerinden birisinin Kur’ân’a bütüncül yaklaşım sergilemiş olduğu söylenebilir. Çünkü Âlûsî’ye göre Kur’ân sadece bir yönü ile mu’ciz değildir. Kur’ân nazım ve belâgat, geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler içermesi, kendisinde herhangi bir çelişki bulunmaması, bazı tekrarların bulunması ve akla uygunluk gibi birçok açıdan mu’cizedir. Yani âyetler gaybî haberler vermese dahi nazım ve belâgat açısından yine mu’cizedir.¹⁰⁹⁹ Dolayısıyla müfessirin i’câz görüşü Kur’ân’ın bütününe kapsayacak niteliktedir. Bundan dolayı da başta Mu’tezile olmak üzere Kur’ân’ın i’câzını sadece nazmıyla, belâgatıyla ve verdiği gaybî haberlerle sınırlandıran görüşlere bazı eleştiriler yapmıştır. Âlûsî’nin Mu’tezile’ye yönelttiği eleştirileri ve i’câzla ilgili genel olarak kendi düşüncelerine yer verdiği görülmektedir. Bazı muhtemel sorular üzerinden hareket etmiş ve bunlara orijinal cevaplar vermeye çalışmıştır.

3.2.2.1. Sarfe Teorisi

Sarfe sözlükte “bir şeyi uzaklaştırmak, geri çevirmek, bir şeyi bir durumdan başka bir duruma çevirmek, başka bir görünüme getirmek, başka bir yöne yönlendirmek, alışılmış yönden başka bir yöne döndürmek, çeşitli paraları birbiriyle değiştirmek, aldatmak ve hile yapmak” gibi anlamlara gelen “sarf” kökünden türetilmiştir.¹¹⁰⁰ Terim olarak ise sarfe, Arapların belâgat ve fesâhat yönlerinden Kur’ân’ın bir benzerini meydana getirme güç ve imkânlarının olduğunu; ancak bu güç ve imkânlarını kullanarak Kur’ân’ın bir benzerini meydana getirmelerinin engellendiği anlamına gelmektedir.¹¹⁰¹ Sarfe iddiasına göre Kur’ân, belâgat açısından insan potansiyelinin üstünde bir i’câza sahip değildir; insanların onun bir benzerini meydana getirebilme güç ve kabiliyetleri Allah tarafından engellenmiştir. Arap ediplerinin Kur’ân’ın benzerini hatta daha üstününü meydana getirebilmeleri aklın

¹⁰⁹⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/31.

¹¹⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 482-483; Hâil b. Aḥmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 7/109; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luga*, 12/114; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 9/189.

¹¹⁰¹ ‘Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne’l-Firaḳ*, 143; Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerif Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i’câzi’l-Kur’ân: es-sarfe*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kayyimî (İran: Müessesetü’t-Tab’ ve’n-Neşr et-Tâbia li’l-Âsitâne er-Rızaviyye el-Mukaddese, 2008), 11; Zerküşî, *el-Burhân*, 2/94-95.

mümkündür. Allah'ın aslında yapmaya muktedir olan insanları geri çevirmesi/uzaklaştırması sarfe kelimesiyle ilgili olup teori adını buradan almıştır.¹¹⁰²

Bilindiği üzere sarfe teorisi, Kur'an'a misilleme yapma güç ve yetisinin engellenmesi ve alıkonulması fikrine dayanmaktadır. Bahse konu engellemeye dair düşüncelerin zaman içerisinde farklı şekillerde tezahür ettiği görülmektedir. Yani zamanla sarfenin farklı şekillerde gerçekleştiğine dair görüşler ortaya çıkmıştır. Buna göre söz konusu engelleme ve alıkoyma, Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmeyle ilgili irâdenin engellenmesi şeklinde gerçekleşirse, buna dolaylı sarfe adı verilir.¹¹⁰³ Diğer bir ifadeyle Allah'ın Arapların ilgi ve dikkatini Kur'an'a nazîre yapmaktan alıkoyması ya da ona muâraza etme isteklerini ellerinden almasına dolaylı sarfe denir. Mutlak sarfe konusunda hocası Nazzâm'ı eleştiren Câhîz'in, dolaylı sarfe düşüncesini benimsediği zikredilmektedir.¹¹⁰⁴ Eğer bahse konu Kur'an'a muâraza girişimi insanda var olan güç, imkân ve potansiyelin engellenmesi ya da ortadan kaldırılması şeklinde gerçekleşirse bu da mutlak sarfe diye isimlendirilir.¹¹⁰⁵ Mutlak sarfe fikri, belâgat ve fesâhat bakımından mu'ciz olmayan bir Kur'an düşüncesine dayanmaktadır. Bundan dolayı da Nazzâm'a nispet edilmiş ve onun halku'l-Kur'an düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. Çünkü ona göre Kur'an'ın yaratılmış olması bir benzerinin getirilmesini mümkün kılmaktadır.¹¹⁰⁶ Hatta sarfeye dair düşüncelerin halku'l-Kur'an tartışmalarıyla eş zamanlı ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹¹⁰⁷ Netice itibarıyla de mahlûk ve muhdes olan Kur'an fikri, belâgat ve fesâhat açısından mu'cize olmayan bir Kur'an düşüncesine sebep olmuştur. Buradan hareketle dolaylı ve mutlak sarfe arasındaki temel fark şöyle ifade edilebilir: Dolaylı sarfe teorisi belâgat ve fesâhat açısından mûcize ve bir benzeri meydana getirilemeyen Kur'an düşüncesine dayanmaktadır. Buna ek olarak Allah, Kur'an'la ilgili ortaya çıkması dair muhtemel fitneleri ortadan kaldırmak amacıyla bir benzerini getirme girişimlerini engellemiştir. Mutlak sarfe'de ise Kur'an, belâgat ve fesâhat yönlerinden mûcize olmayıp; bir benzeri ortaya konulabilir; ancak Allah buna engel olmaktadır.¹¹⁰⁸ Görüldüğü üzere sarfe teorisi, Mu'tezile'nin sıfatlar

¹¹⁰² Yavuz, "Sarfe", 36/140-141; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 197.

¹¹⁰³ Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 197.

¹¹⁰⁴ İrfan Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallliği", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2022), 996. Nazzâm'ın *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eserinde dehrilere yönelik vermiş olduğu 'şayet bir kişi bugün evden çıkmayacağını yakini/kesin olarak bilse, yapamayacağını bile bile nefsinin onu çıkmaya zorlaması mümkün değildir.' cevabından dolayı söz konusu sarfeyi kabul ettiği belirtilmektedir. Ebû 'Osmân 'Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Cāḥîz, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/304-305.

¹¹⁰⁵ Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 210; Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallliği", 996.

¹¹⁰⁶ 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḡ beyne 'l-Firaḡ*, 143.

¹¹⁰⁷ Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 198.

¹¹⁰⁸ Sabırlı, *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi*, 235-236.

meselesine yaklaşımı ile doğrudan ilişkili olup halku'l-Kur'an'a dair fikirlerinin temelini oluşturduğu söylenebilir.¹¹⁰⁹

Kaynaklarda zikredilen diğer bir sarfe türü de Şîî bir âlim olan Şerif el-Murtazâ'ya (ö. 436/1044) isnad edilen ilmî sarfe fikridir. Mu'tezile-Şîa etkileşiminin en belirgin örneklerinden olan bu görüşe göre Allah, Arapları belâgat, fesâhat ve nazım yönlerinden Kur'an'ın bir benzerini getirme noktasında ihtiyaç duyulan ve gerekli olan ilmi ve bilgiyi elde etmekten alıkoymuştur.¹¹¹⁰ Başka bir deyişle Allah, Kur'an'a muâraza yapma konusunda girişimde bulunan kimsenin belâgat ve fesâhat bilgilerini elinden almaktadır. İddiaya göre Allah, muâraza yapmanın imkân ve potansiyelini değil de, vahye ait olabilecek bilgileri sarf etmiş, alıkoymuştur.¹¹¹¹ Kur'an'ın i'câzı bu şekilde ortaya çıkmakta olup Araplar onun mu'cize olduğuna ikna olmuşlardır.¹¹¹²

Kur'an'ın nazmında belâgat ve fesâhat açısından dilsel bir i'câz olmadığı fikrine dayanan mutlak sarfe teorisinin Nazzâm'la ortaya çıktığı zikredilmektedir.¹¹¹³ Buna göre insanlar, Kur'an benzeri bir kitap meydana getirebilirler ancak; Allah'ın bir engellemesinden ötürü bunu gerçekleştirememişlerdir. Sarfe konusunun temelini oluşturan bu yaklaşım, Mu'tezile'nin tamamının kabul ettiği bir görüş değildir.¹¹¹⁴ Dolayısıyla söz konusu düşünce başta bazı Mu'tezile âlimleri olmak üzere diğer mezhepler tarafından da eleştirilmiştir. İmam Eş'arî'nin kaydettiğine göre Nazzâm, Hişâm b. el-Fuvatî (ö. 218/833 ten önce) ve Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) dışındaki Mu'tezilî âlimlerin Kur'an'ın nazım ve telifi açısından mûcize olduğunu söylemişlerdir.¹¹¹⁵ Ayrıca Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar, sarfeyi eleştirerek reddederken¹¹¹⁶ Nazzâm'ın hocası Câhız, mutlak sarfe görüşünü eleştirmekle birlikte farklı ve daha mutedil bir sarfe düşüncesi ileri sürmüştür. Ona göre Kur'an, belâgat ve fesâhat yönünden mu'cizdir; ancak onun i'câzı kendisine dil uzatan art niyetlilerin girişimlerine karşı Allah tarafından korunmuştur. Câhız'a göre Hz. Peygamber, (s.a.s.) Kur'an'ın nazmıyla Araplara meydan okumuş; ancak Allah, onların muârazada bulunmalarını engellemiştir.¹¹¹⁷ Yani Kur'an'ın bir benzerini getirme girişiminden alıkonulmuşlardır. Bu şekilde gerçekleşen sarfeye göre i'câz, kelâmda değil de kelâmın muhatabının engellenmesindedir.¹¹¹⁸

¹¹⁰⁹ Naîm el-Himsî, *Fikret-ü l'câzi'l-Kur'an*, 54-57.

¹¹¹⁰ Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'an: es-sarfe*, 36.

¹¹¹¹ Muhammed Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kubrâ el-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1977), 78-79.

¹¹¹² Murtazâ, *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'an: es-sarfe*, 36; Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallliği", 996.

¹¹¹³ Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallliği", 201-205.

¹¹¹⁴ Polat, "Bir l'câzü'l-Kur'an İddiası: Sarfe", 205-206.

¹¹¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225.

¹¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*, 16/288-291.

¹¹¹⁷ Câhız, *Halku'l-Kur'an (Resâilü'l-Câhız içinde)*, 3/287.

¹¹¹⁸ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 191.

Bunlarla birlikte sarfe teorisini Ehl-i sünnetten bazı âlimler, Kur'ân'ın nazmı ve fesâhatine dair bir i'câz yönü olarak kabul etmişlerdir. Buradan hareketle Ehl-i sünnet âlimlerini sarfe nazariyesini bir i'câz vechi olarak kabul edenler ve etmeyenler şeklinde iki grupta değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), Ragıp el-İsfahânî, Gazzâlî (ö. 505/1111) sarfeyi bir i'câz vechi olarak kabul eden Ehl-i sünnet âlimlerindendir.¹¹¹⁹ Söz konusu teoriyi Hattâbî (ö. 388/998), Bâkılânî (ö. 403/1013), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Abdülkâhir el-Cürcânî gibi Ehl-i sünnet âlimleri de çeşitli yönlerden eleştirerek sarfenin her türüne muhalefet etmişlerdir.¹¹²⁰ Zikredilen Ehl-i sünnet âlimlerinin yanı sıra sarfeyi eleştiren diğer bir âlim de Âlûsî'dir.

Âlûsî'nin i'câz bağlamında değindiği ve Mu'tezile'ye eleştiriler yönelttiği konulardan birisi de sarfe teorisi'dir. Müfessir, teorinin tarihi arka planına değinmeden, Mu'tezile'yi eleştirmiş ve onlara cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu çerçevede müellif, Mu'tezile âlimlerinden Nazzâm'ın görüşlerine yer vermiş ve onun; Kur'ân'ın i'câzını, Arap belâgatçılarının muâraza yapma girişimlerinin engellenmesi olarak tanımladığını ifade etmiştir. Müfessir, Mu'tezilî temayülleri ile tanınan ve Mu'tezile-Şia etkileşiminin en bariz örneklerinden birisi olarak bilinen¹¹²¹ Şerîf el-Murtezâ'nın görüşünün ise Arapların, Kur'ân'a nazîre yapacakları ve ona muhalefet edecekleri ilmin kendilerinden alınması olduğunu zikretmektedir.¹¹²² Görüldüğü üzere müfessir, ilk olarak Nazzâm ile ortaya çıkan daha sonra Şerîf el-Murtezâ gibi âlimler tarafından benimsenen ve farklı türleri ortaya atılan sarfe çeşitlerini zikretmiştir. Bunlara çeşitli açılardan itiraz ve eleştiriler yöneltilebileceğini belirtmiştir.¹¹²³

Müfessir, eğer Kur'ân i'câzının Mu'tezilî âlimlerin dediği gibi olursa yani i'câz, sarfe iddiasındaki gibi gerçekleşirse bu durumda mûcize olanın Kur'ân değil; Arapların bu işten engellenmelerinde gerçekleştiğini söylemektedir. Yani böyle bir i'câz vechi, Kur'ân'ın mûcizelik özelliğini ortadan kaldırmakta olup, sarfenin mûcizeliğini göstermektedir. Müslümanlar ise bu iddianın aksine Kur'ân'ın mu'ciz olduğu noktasında icma etmişlerdir. Dolayısıyla Müslümanların icması Kur'ân'ın i'câzıdır; bunun dışında bir şey olamaz.¹¹²⁴ Burada Âlûsî'nin şu görüşünü de belirtmek gerekir ki, muhatabın bilgi, imkân ve güç bakımından engellenmesi mû'cizenin temel mantığına aykırı bir durumdur. Şöyle ki muhatap

¹¹¹⁹ Mehmet Zek Süslü, "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021), 292; Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe", 208; Yavuz, "Sarfe", 140-141.

¹¹²⁰ Söz konusu âlimlerin sarfeye yönelik eleştirileri için bk. Kaya, "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinallliği", 997-1005.

¹¹²¹ Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*, 10-252.

¹¹²² Şerîf el-Murtezâ'nın sarfeye yönelik görüş ve düşünceleri için bk. Mehmet Zülfi Cennet, "Şerîf el-Murtazâ'ya Göre Kur'ân'ın İ'câz Yönü: Sarfe", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2016), 247-255.

¹¹²³ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹¹²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

toplumların kendi zamanlarında en meşhur oldukları alanda gerçekleşen mûcize, kaynağı Allah olması itibariyle beşer üstülük özelliğine sahiptir.¹¹²⁵ Diğer bir ifadeyle mûcize, tamamen insan kudretinin sınırlarını aşan bir yapıda meydana gelir.¹¹²⁶ Kur'ân'ın tamamı da çeşitli açılardan mu'ciz olup Arapların güç ve imkânlarını aşan bir i'câza sahiptir. Bundan dolayı da insanlarda söz konusu imkân ve gücün olması ya da bunların engellenmesinin mümkün olduğu söylenemez. Buradan hareketle de mûcizeliğin, söz konusu imkân ve gücün engellenmesine indirgemekten ziyade, Kur'ân'ın çeşitli açılardan bizzat kendisinde bulunduğunu söylemek gerekir.

Yine müfessirin, sarfe bağlamında Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği konulardan biri de tehdî ile ilgilidir. Ona göre Kur'ân'da bulunan tehdî, Kur'ân ile Arapların tamamına karşı yapılmıştır. Yani meydan okuma sadece belîğ ve edebiyatçılara değil her bir ferdi kapsayacak şekildedir. Eğer i'câz, sarfede iddia edildiği gibi insanların imkân ve yeteneklerinin engellenmesi ve alıkonulması ile olsaydı, Arapların her birinde bu sarfenin alışılmışın dışında gerçekleşmesi gerekirdi. Bu da Kur'ân'a nazîre yaparak bir benzerini getirmeye engel olurdu. Ama bunun aksine Kur'ân'daki meydan okuma her bir ferde yöneliktir. Bu sebeple i'câz, sarfe şeklinde meydana gelirse, sarfe insanlardan kaldırıldığında herkesin Kur'ân'ın benzerini getirebilmesi gerekir. Ayrıca herkesin tehdî iddiasıyla meydana getirdiği şey de mutadın dışında fasih olmalıdır. Herkesin getirdiği ya da getirebildiği kelâm ise fasih olmaz; böyle bir olay da olağanüstülükten ziyade normal bir durum olurdu. Aynı zaman da Kur'ân'ın da fasih olmadığı anlamına gelir ki; Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatı eşsiz bir şekilde ortadadır. Kur'ân'ın fasihliği de ortada olduğuna göre sarfe teorisi tutarsızdır.¹¹²⁷

Bunlarla birlikte Âlûsî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği diğer bir eleştiri de zamanla ilgilidir. Ona göre Kur'ân'ın nüzûlü, zaman bakımından sarfe teorisinden önce olduğu için Arapların Kur'ân'ın benzerini getirebilmeleri mümkündür. Şöyle ki Allah, Araplardan Kur'ân'ın benzerini getirebilme güç ve imkânını almadan önce onların Kur'ân benzeri bir kitap meydana getirmiş olmaları gerekirdi. Çünkü sarfe nazariyesine göre Allah, Kur'ân'ın nâzil olmasıyla Arapların elinden söz konusu güç ve imkânı almış; bir benzerini getirmelerine engel olmuştur. Bu durumda bahse konu güç ve imkânın Kur'ân inmeden önce Araplarda bulunmuş ve Kur'ân'dan önce yazılmış kitapların ya da cahiliye şiirlerinin ona meydan okumuş olması gerekirdi. Ancak tarihen böyle bir durum gerçekleşmemiştir.¹¹²⁸

¹¹²⁵ Pişgin, *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 191.

¹¹²⁶ Halil İbrahim Bulut, "Mu'cize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/338-341.

¹¹²⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

¹¹²⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/29.

Müfessirin sarfe bağlamında diğer bir eleştirisi de muârazada gerekli olan ilimlerin Allah tarafından alıkonulmasıyla ilgilidir. Ona göre eğer i‘câz, Arapların Kur’ân’ın bir benzerini getirmelerini sağlayacak ilimleri kaybetmeleriyle gerçekleşmiş olsaydı, Araplar bunu bilirdi ve bu yaygınlaşırdı. Çünkü sıra dışı olaylar hızlı bir şekilde yayılır. Yani önceden bilmiş oldukları hitabet ilmi veya söz sanatları gibi bilgilerini kaybetmiş olsalardı, bunu kendi araların konuşulardı ve bu insanlar arasında yaygınlaşırdı. Böyle bir şey Arap toplumu içerisinde gerçekleşseydi herkes tarafından bilinirdi; çünkü sıra dışı şeyler dillendirilir ve bu halk arasında yaygınlık kazanır. Âlûsî’ye göre tarihen böyle bir şey yayılmadığından ve bizlere buna yönelik bilgiler ulaşmadığından dolayı sarfe nazariyesinin batıl olduğu ortaya çıkmaktadır.¹¹²⁹

Âlûsî, sarfe teorisinin eleştirilerine yönelik yukarıda zikredilen aklî delillerin yanında bazı naklî delillerin de kullanılmasında bir beis olmadığını söyleyerek teorisinin geçersizliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda müfessir, “قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ” : “De ki: “Yemin ederim, bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.”¹¹³⁰ âyetini sarfe’nin eleştirisi ve reddi için bir delil olarak kullanmaktadır. Ona göre bahse konu âyet, Arapların güç ve imkânlarının olduğu halde Kur’ân’a nazîre yapmaktan âciz olduklarına delâlet etmektedir. Zira onların muâraza yapabilme güçleri ellerinden alınmış olsaydı, Allah “bir araya gelip/toplansalar” şeklinde hitap etmezdi. Çünkü Kur’ân’ın benzerini getirebilme güçlerinin ellerinden alınmış olması, ölülerin bir araya gelmesine benzemektedir. Böyle bir durumda ölüler ile canlılar arasında bir farktan söz edilemez. Ölülerde herhangi bir güç belirtisi olmadığı için acizlikleri de övünülecek bir durumda değildir ki âyette buna benzer bir meydan okuma yapılsın.¹¹³¹ Bundan dolayı söz konusu âyet insanların ellerinden güç ve kuvvetlerinin alınmadığını göstermektedir. Çünkü Allah’ın insanların ellerinden güç ve imkânlarını alarak daha sonra Kur’ân’da meydan okuması abes bir durum olurdu.

Âlûsî, hem aklî hem de naklî deliller getirerek sarfeyi reddetmiştir. Onun eleştirilerinin ilk olarak Mu‘tezile ile ortaya çıkan daha sonra farklı şekillerde tezâhür eden sarfenin her çeşidini kapsadığı söylenebilir. Yani müfessir, mutlak, dolaylı ve ilmi sarfe şeklinde ifade edilen i‘câz vechelerinin hiçbirini kabul etmemektedir. Sarfe nazariyesi ile mûcizeyi mantıksal olarak birbirine aykırı görmektedir. Ayrıca sarfe iddiasına göre i‘câzı, kaynağı Allah olan Kur’ân’dan ziyade ona misilleme girişimlerinin engellenmesi olarak değerlendirmektedir. Böyle bir i‘câz düşüncesini mûcizelik ile bağdaşmayan bir yaklaşım olarak belirtmektedir. Müfessirin, sarfe bağlamında Mu‘tezile’ye yönelttiği aklî ve naklî eleştirileriyle görüşlerinin

¹¹²⁹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/29.

¹¹³⁰ el-İsrâ 17/88.

¹¹³¹ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/29-30.

genel olarak özgün bir değer taşıdığı söylenebilir.¹¹³² Bununla birlikte müellif, bazı görüş ve nakillerinde daha önceki müfessirlerden yararlanmışır.¹¹³³ Netice itibariyle müellif, sarfe teorini hiçbir şekilde kabul etmemekte ve Kur’ân’ın en kısa âyetinden en uzun sûresine kadar tamamının nazım, gaybtan haber verme, tekrarlar içermesi, herhangi bir çelişki bulunmaması gibi birçok yönden mûcize olduğunu belirtmektedir.¹¹³⁴

3.2.3. Mekkîlik-Medenîlik

Sûreler farklı zaman ve mekânlarda nâzil olması bakımından Mekkî ve Medenî şeklinde tasnif edilmiştir. Sûrelerin bu şekildeki tasnifinde üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunların ilkinde göre mekân esas alınmış ve Mekke’de nâzil sûreler Mekkî, Medîne’de nâzil olan sûreler Medenî kabul edilmiştir. Söz konusu yaklaşım Mekke ve Medine dışında nâzil olan âyetleri kapsamadığı için isabetli görülmemiştir.¹¹³⁵ İkinci görüşe göre muhataplar esas alınmış ve Mekkelilere hitap eden sûreler Mekkî, Medinelilere hitaben nâzil olan âyetler Medenî şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak Mekke ve Medinelilere farklı hitapların olması sebebiyle bu yaklaşım da sûrelerin tamamını kuşatmamaktadır. Son görüşe göre ise zaman esas alınmış olup hicret öncesi nâzil olan sûreler Mekkî, hicretten sonra inen sûreler Medenî kabul edilmiştir. Söz konusu yaklaşım, sûrelerin tamamını içine aldığı için müfessirlerin geneli tarafından benimsenmiştir.¹¹³⁶ Âlûsî sûrelerin tasnifinde zamanı esas almış ve sûrelerin başında Mekkî ya da Medenî olduğunu ilişkin görüşlere yer vermiştir.¹¹³⁷

Âlûsî’nin Mekkîlik ve Medenîlik çerçevesinde Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi Fâtiha sûresinde emir ve nehyin varlığına ilişkindir. Müfessir Fâtiha sûresinin ana konularına dair görüşleri naklederken “الْحَمْدُ لِلَّهِ” : “*Hamd, Allah’a mahsustur.*”¹¹³⁸ âyetinde kulluğun anlatıldığını zikretmektedir. Çünkü kulların nasıl hamd edeceği bu âyetle öğretilmektedir. Bundan dolayı Âlûsî, âlimlerin cümlelerin başına bir “قولوا” : “*Söyleyin*” emir fiilini takdir ettiklerini bu emir fiilinin farz hükmü ifade ettiğini kaydetmektedir. Bu sebeple söz konusu ifade emrin zıddı nehyi de gerektirmektedir. Âlûsî zikrettiği görüşün Ehl-i sünnet açısından bir sakınca arz etmediğini dile getirmektedir. Nitekim söz konusu görüş de Ebû Hanîfe (ö. 150/767), İmam-ı Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî’nin de bulunduğu cumhura nispet

¹¹³² İlkatmış, *Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî Tefsirinde Ulûmü’l-Kur’ân*, 123.

¹¹³³ Müfessirin sarfe nazariyesine dair özellikle nakli delille ilgili olarak zikrettiği görüşlerinde Zerkeşî ve Süyûtî’den yararlandığı söylenebilir. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/93-94; Süyûtî, *el-İtkân*, 4/7.

¹¹³⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 30.

¹¹³⁵ Zürcânî, *Menâhil*, 1/193.

¹¹³⁶ Zürcânî, *Menâhil*, 1/192-194; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/111-112; Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*, 168.

¹¹³⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/35, 2/389, 4/315, 7/249, 11/18.

¹¹³⁸ el-Fâtiha 1/2.

edilmektedir.¹¹³⁹ Fakat Mu‘tezile’ye göre emrin zıddının nehyi gerektirmeyeceğini ifade etmektedir. Onlara göre Fâtiha sûresinin ilk cümlesi övgü emrini gerektirmekte olup zıddını gerektirmez.¹¹⁴⁰

Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin yaklaşımına göre bir şeyi emretmek, hiçbir şekilde onun zıddını yasaklamak anlamına gelmemektedir.¹¹⁴¹ Âlûsî, Mu‘tezile’nin, bir şeyi emretmenin zıddını yasaklamak anlamına gelmeyeceği iddiasına karşı çıkararak besmelenin başına takdir edilen “قُولُوا” : “Söyleyin” fiilinden ve sûredeki “إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” : “Bizi doğru yola ilet”¹¹⁴² ve özellikle “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” : “Yalnız sana ibadet ederiz”¹¹⁴³ âyetinden hareketle kullukla birlikte ibadetin de haber verildiğini söylemektedir. Çünkü “Yalnız sana ibadet ederiz” âyeti ibadetin sadece Allah’a tahsis edildiğini bildirmektedir. Bu da Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından sakınarak yapılan kulluk ile olur. Bundan dolayı müfessire göre bu âyet, mü’minlerin İslâm’ın ilk dönemlerinde ibadet ettiklerine işaret etmektedir. Âlûsî, Mu‘tezile’nin buna karşı çıkararak İslâm’ın ilk yıllarında emir ve nehiy olmadığını bundan dolayı âyetin ibadeti değil de aksine kulluğu haber verdiğini söylediklerini nakletmektedir.¹¹⁴⁴

Âlûsî, Mu‘tezile’nin söz konusu itirazlarının temelsiz olduğunu söyleyerek her ne kadar ilk dönemlerde emir ve nehiy gibi muamelata dair hükümler olmasa da ibadetin başının tevhid olduğunu belirtmektedir. Fâtiha sûresinin baş kısmında Allah’ın Rahman, Rahim gibi sıfatlarının zikredilmesiyle tevhid yolu gösterilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber de (s.a.s.) tevhidi ve bu sûreyi tebliğ etmekle sorumlu kılınmıştır. Bütün bunlar nübüvvetin ilk yıllarında ibadetin olduğunun delilidir.¹¹⁴⁵ Yani müfessire göre tevhid düşüncesiyle birlikte başka bir ilah söz konusu olamayacağı için ibadete tevhid ile başlanmıştır. Bu, Mu‘tezile’nin iddiasının aksine İslâm’ın erken döneminde ibadetin varlığını göstermektedir.

3.2.4. Kıraat

Kıraat kelimesi “okumak, tilâvet ve telaffuz etmek” anlamlarına gelmekte olup¹¹⁴⁶ terim olarak “herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i‘râb bakımından meydana gelen değişiklikler” şeklinde tarif edilmiştir.¹¹⁴⁷ İbnü’l-Cezerî (ö. 833/1429) bir ilim

¹¹³⁹ Detaylı bilgi için bk. Abdülkerîm b. Alî Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli’l-fikhi’l-mukâran* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1420), 1/309-311.

¹¹⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/37.

¹¹⁴¹ Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdülmelik b. ‘Abdullâh el-Cuveynî, *Kitâbu’t-Telhîş fî ‘Uşûli’l-Fıkh*, thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-‘Amrî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 1/417-418; Ebû’l-Huseyn el-Başrî, *el-Mu‘temed*, 1/97.

¹¹⁴² el-Fâtiha 1/6.

¹¹⁴³ el-Fâtiha 1/5.

¹¹⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/37.

¹¹⁴⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/37.

¹¹⁴⁶ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luga*, 9/206-207.

¹¹⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/210; Zürcânî, *Menâhil*, 1/410.

olarak kıraati “Kur’an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim” diye ifade etmektedir.¹¹⁴⁸ Bunlara ek olarak İbn Âşûr kıraatin kelimelerin eda keyfiyeti yönün yanı sıra tefsir işlevinin de olduğuna vurgu yapmıştır.¹¹⁴⁹ Kıraat vecihleri, kıraat âlimlerinden aktarılan farklı okuyuş çeşitlerinden oluştuğu için Arap diliyle sıkı ilişkisi olup Arap diline kaynaklık etmiştir.¹¹⁵⁰ Kıraat’ın Arap diliyle sıkı bağı, âyetlerin tefsirinde anlamın değişmesine ve anlam zenginliğine sebep olmuştur.¹¹⁵¹ Bu yönüyle kıraat ilmi tefsir faaliyetinde önemli bir fonksiyona sahiptir.

Kıraatler bazı kriterlere tabi tutularak mütevâtir, meşhur, âhâd, şâz, mevzu ve müdrec gibi kısımlara ayrılmıştır. Arap dili ve gramerine uygun, sahih bir senedle Hz. Peygambere (s.a.s.) ulaşmış, kitâbet bakımından da Hz. Osman’a nispet edilen mushafa aykırı olmayan kıraatler sahih kabul edilmiştir.¹¹⁵² Bahse konu şartları taşımayan kıraatler, şâz¹¹⁵³ ve mevzû¹¹⁵⁴ olarak adlandırılmıştır. Burada kıraat hakkında genel bilgilerden sonra müfessirin kıraat-anlam ilişkisi ve Mu‘tezile’nin kıraat tercihleri üzerinde durduğu için bu minvaldeki görüşlerine yer verilmiştir.

Âlûsî’nin kıraat bağlamında Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilerine bakıldığında tenkitlerinin sıhhat ve kıraat çeşitliliğinden kaynaklanan anlamlara yönelik olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere Mu‘tezilî alimler, düşüncelerini temellendirmek için kıraat ilmini önemli bir argüman olarak kullanmışlardır. Bu bağlamda yapmış oldukları kıraat tercihleri, Âlûsî’nin tenkit ettiği hususlardan birisidir. Âlûsî’nin kıraat ile ilgili eleştiri yönelttiği âyetlerin başında Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh çerçevesinde te’vil ettiği “وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ” : “... Azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir.”¹¹⁵⁵ âyeti gelmektedir. Öncelikle Âlûsî, “مَدَّ” fiilinin kökenine ilişkin tartışmalara yer vererek burada Zemahşerî’nin iddiasına tenkitler yöneltmiştir. Zemahşerî’nin ise söz konusu fiilin “المد” kökünden değil de “المدد” kökünden geldiğini iddia ederek âyetteki fiilin anlamının “donatmak ve artırmak” olduğunu söylemiştir. Zemahşerî bu iddiasını İbn Kesîr ve İbn Muhaysın’ın yedi kıraat imamından farklı okuduğu “وَيَمْدُهُمْ” ve Nâfi’nin “وَإِخْوَانُهُمْ يُمْدُونَهُمْ” “Allah onların azgınlıklarını artırır ve güçlendirir.”¹¹⁵⁶ şeklindeki mezîd if’âl baktaki kıraat tercihlerine

¹¹⁴⁸ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukri’in ve Murşidu’t-Tâlibîn* (b.y.: y.y., 1420/1999), 1/9.

¹¹⁴⁹ Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/55.

¹¹⁵⁰ Ahmed Muhtar, *Luğatu’l-Kur’ân* (Kuveyt: Mektebetü’s-Şeria, 1997), 85.

¹¹⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/331.

¹¹⁵² İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukri’in*, 1/9; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/318; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/210; Zürkânî, *Menâhil*, 1/418.

¹¹⁵³ İbnü’l-Cezerî, *Muncidu’l-Mukri’in*, 1/19; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256.

¹¹⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/265.

¹¹⁵⁵ el-Bakara 2/15.

¹¹⁵⁶ el-A‘râf 7/202.

dayandırmaktadır. Böylece âyetin anlamı “Onları taşkınlıklarında donatıyor, teçhiz ediyor.” şeklinde olmaktadır. Zemahşerî’nin bu kıraat tercihiyle mezhebinin düşüncesi olan Allah’a kabîh fiilin isnad edilmeyeceği fikrini esas aldığı söylenebilir.

Âlûsî, “مَدَّ” fiilinin genel olarak “donatmak, artırmak ve mühlet vermek” şeklinde iki anlamının olduğunu söylemektedir. Zemahşerî’nin kıraat tercihini ve buna ilişkin ileri sürmüş olduğu gerekçelerin sorunlu olduğunu söyleyerek âyet için “mühlet vermek” anlamının mümkün olduğunu dile getirmiştir. Bu bağlamda Zemahşerî’nin gerekçelerini dilsel olarak doğru bulmamaktadır. Çünkü müellif, muteber dilcilere göre “مَدَّ” fiilinin harf-i cerli ya da harf-i cersiz her iki kullanımının nitelik ve nicelik bakımından artırmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Müfessir, Zemahşerî’ye dönük itirazlarına fiilin bazı sözlüklerden Arap dilindeki kullanım örneklerini vererek delillendirmeye çalışmıştır. Vermiş olduğu “مد الله في عمره” : “Allah ömrünü uzattı” ve “مدّه في غيبه” : “Allah azgınlığını artırdı/ona mühlet verdi.” örnek cümlelerinde “مَدَّ” fiilinin “mühlet vermek” ve “uzatmak/artırmak” anlamlarında kullanıldığını zikretmiştir.¹¹⁵⁷ Dolayısıyla Âlûsî, Zemahşerî’nin mezhebî düşüncesini temellendirmek için tercih ettiği kıraat vechini ve buna dilsel olarak getirmiş olduğu argümanları isabetli görmemektedir.

Âlûsî’nin kıraat bağlamında Mu‘tezile’ye yönelik diğer bir eleştirisi de insanın fiillerinde hür olduğu düşüncesine dayanan Zemahşerî’nin tercih ettiği kıraat vechidir. Bu bağlamda Âlûsî, “إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا” : “Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kateder.”¹¹⁵⁸ âyetine ilişkin Zemahşerî’nin kıraat tercihi ve buna bağlı anlamı sebebiyle eleştiriler yöneltmiştir. Kıraat imamlarının pek çoğu âyetteki “إِمَّا” edatlarını kesra ile okurken Ebû’s-Semmal (ö. ?) ve Ru’be b. el-Accâc (ö. 145/762) fetha ile okumuşlardır.¹¹⁵⁹ Zemahşerî de Ebû’s-Semmâl’in cümlede geçen “إِمَّا” kelimelerini hemzenin fethası ile “إِمَّا” şeklinde okuduğunu aktarmış ve bunun güzel bir kıraat olduğunu belirtmiştir. Buna göre âyetin anlamının “Ona yolu da gösterdik: Şükreden kişiye gelince, o bizim tevfikimizle mümindir. Kâfir ise kendi kötü tercihi sebebiyle kâfir olmuştur.” şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Zemahşerî bu anlamı desteklemek için “شَاكِرًا” ve “كُفُورًا” ifadelerinin “هَدَيْنَا” fiilindeki “هَ” zamirinden hal olduğunu ifade etmektedir. Buna göre anlamın “onu her iki hale de (şükreden veya nankörlük eden) muktedir kıldık” şeklinde olduğunu nakletmektedir. Öte yandan o, söz konusu âyetin anlamının “akıl ve duyu delilleriyle onu İslâm’a çağırdık” şeklinde olabileceğini de belirtmiştir.¹¹⁶⁰ Görüldüğü üzere

¹¹⁵⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/162.

¹¹⁵⁸ el-İnsân 76/3.

¹¹⁵⁹ Abdullatif Hatip, *Mu‘cemü’l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sadi’d-Dîn, 2000), 10/206.

¹¹⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/666-667.

Zemahşerî'nin tercih etmiş olduğu kıraat vechi ve dilsel açıklamaları mezhebinin Allah'ın insanın tercihlerine müdahale etmediği düşüncesine uygundur.

Âlûsî de Ebû's-Semmal ve Ru'be b. el-Accâc'ın “أَمَّا” edatını fetha ile okuduklarını naklettikten sonra Zemahşerî'nin âyete verdiği anlama ilişkin açıklamaları yapmıştır. Öncelikle müfessir, Zemahşerî'nin şart manasının içerdiği detaylara girerek, “şükredenin tevfikimizle ve kâfirin ise kendi kötü tercihi sebebiyle kâfir olması” şeklinde verdiği anlamın i'tizâlî düşünceleri ortaya çıkarmak olduğunu söylemiştir. Çünkü Zemahşerî, Ebû's-Semmâl'in kıraatini mezhebî düşüncesini desteklediği için övmüştür. Ayrıca bu tercihlerini mezhebinin görüşleri olan, insanın fiillerinde hür olması gerektirdiği düşüncesine uygun yapmıştır. Onun “kafir ise kendi kötü tercihi ile kafir olmuştur” yorumu da mezhebî doktrinleri olan ‘Allah’a kötü fiilin isnad edilemeyeceği’ yani Allah’ın şerri yaratmayacağı düşüncesiyle ilişkilidir.¹¹⁶¹

Âlûsî'nin kıraatlar bağlamında Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi de mürtekeb-i kebire ile ilgilidir. Büyük günah işleyenin durumuna ilişkin bazı tartışmalara konu olan “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا” : “Şüphesiz Allah bütün günahları affeder.”¹¹⁶² âyetinin kıraat tercihi bu noktada önemli bir yere sahiptir. Söz konusu âyet âlimlerin geneli tarafından zikredildiği şekilde okunurken; İbn Abbas ve İbn Mesud “يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا لِمَنْ يَشَاءُ” kıraatiyle okumuştur.¹¹⁶³ Zemahşerî burada İbn Abbas ve İbn Mesud kıraatini tercih ederek “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesinin “بِمَنْ يَشَاءُ:” anlamında olduğunu kaydetmektedir. Buna göre anlam “Allah’ın, dilediği kimsenin günahlarını tevbe şartı ile kabul edeceği” şeklinde olmaktadır. Ayrıca Allah’ın istemesinin O’nun hikmetine ve adâletine tabi olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁶⁴ Zemahşerî'nin âyete ilişkin kıraat tercihindan hareketle vermiş olduğu anlam ve açıklaması, Mu'tezile'nin kulun tevbesi olmadıkça büyük günahların bağışlanmayacağı düşüncesine dayanmaktadır.

Âlûsî söz konusu âyette, Allah’ın rahmetinin genişliğine ve günah büyük olsa bile O’nun rahmet ve mağfiretinden ümit kesilmeyeceğinin vurgulandığını kaydetmektedir. Çünkü âyetin devamında “إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ” : “Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” mağfiret ve rahmet kelimeleri hiçbir kayıt olmaksızın en genel ve çoğul anlamda kullanılmıştır. Bundan dolayı müfessire göre âyetin ilk ve ikinci kısımlarının delâletlerine aykırı olmamak için bağışlanma tevbe ile sınırlandırılmamalıdır. Âlûsî, burada Mu'tezile'nin Kur'an'ın tek bir kelâm olduğuna ve çelişkiden uzak olduğuna inanmadıklarını söyleyerek onların bu düşüncelerinin sebeplerine de işaret etmiştir.¹¹⁶⁵ Bunlarla birlikte müfessir, İbn Abbas ve İbn Mesud'un kıraatlerinde açık bir karine ile âyetin, “لِمَنْ يَشَاءُ” ifadesiyle “Allah’ın dilediği

¹¹⁶¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 15/169.

¹¹⁶² ez-Zümer 39/53.

¹¹⁶³ Hatip, *Mu'cemü'l-kirâât*, 8/173.

¹¹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/135.

¹¹⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12/270.

kimseler” şeklinde mukayyed olduğunu zikretmiştir. Bunun sebebi bütün meselelerin meşîete bağlı olmasıdır. Müfessir, burada Mu‘tezile’ye karşı çıkararak tevbe edenin irâdesinin tek başına bağışlanmayla ilişkili olduğunu kabul etmediğini söylemiştir. Ayrıca bu, Mu‘tezile’nin söylediği gibi tevbe etmek hikmete uygun ve tabii olsa bile onun doğruluğunu göstermez. Çünkü ona göre tevbe etmeyenlerin affedilmesinin hikmete aykırı olduğunu ispatlamadan tevbesiz affın ispatına bir yol yoktur.¹¹⁶⁶ Burada Âlûsî, Ehl-i sünnete göre kulun günahlarının şefaât veya Allah’ın dilemesi ile affedileceği anlayışına uygun yorumlar yaparak Mu‘tezile’nin yaklaşımına karşı çıkmıştır.

Âlûsî kıraat bağlamında Bakara sûresinin altıncı âyetinde “ءَأَنْذَرْتَهُمْ”¹¹⁶⁷ ifadesiyle ilgili zikretmiş olduğu mütevâtir bir kıraate karşı Zemahşerî’nin itirazlarını eleştirmiştir. Müellif, söz konusu kelimenin kıraatına ilişkin olarak Verş (ö. 197/812), İbn Kesîr ve Kâlûn’dan (ö. 220/835) nakledilen riyâyete göre kelime ikinci hemzenin elife dönüştürülmesiyle okunduğunu nakletmiştir. Bu okunuşa göre “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” şeklinde olan kıraat vechinde Basra ekolü nahivcilerine göre kurala aykırı olarak iki sâkin bir araya (ictimâu’s-sâkineyn) gelmiş olur.¹¹⁶⁸ Bilindiği üzere Arap dilinde genel kural olarak iki sâkinin bir araya gelmesi caiz değildir. Ancak istisnâ olarak ilk sâkin harf med (uzatma) şeklinde olursa caiz olabilir.¹¹⁶⁹

Âlûsî’nin *el-Bahru’l-muhîr*’ten mütevâtir olarak zikretmiş olduğu kıraat vechine¹¹⁷⁰ Zemahşerî’nin itiraz ettiğini belirtmiştir. Zemahşerî’ye göre bahse konu kıraat, yanlıştır ve iki açıdan Arap dil kurallarına aykırıdır. İlk olarak “ءَأَنْذَرْتَهُمْ” ifadesindeki sâkin harf kural dışı olarak bir araya gelmiştir. Çünkü kurala göre iki sâkin harften ilki harf-i lîn ya da med harfi, ikincisi ise şeddeli olursa geçerlidir. Zemahşerî’nin itiraz ettiği diğer bir husus da tahfîf metoduyla ilgilidir. Ona göre öncesi fethalı olan harekeli hemzenin tahfîfinin yolu orta düzeyde telaffuz edilmesidir. Bunu elife kalbetmek, yanlış bir tahfîf metodudur. Elife kalbedilmesi, öncesinde fethalı harf bulunan sâkin hemzenin metodudur.¹¹⁷¹

Âlûsî, Zemahşerî’nin söz konusu iddialarını eleştirerek görüşlerinin Basra ekolü nahivcilerine ait olduğunu söylemiştir. Kûfe ekolü nahivcilerinin iki sâkinin bir araya gelmesini caiz gördüklerini belirten müfessir, söz konusu kıraatin nahiv kurallarına göre oluşturulmadığını aksine rivâyet yoluyla geldiğini ifade etmiştir. Çünkü bu kıraat vechini Mısırlılar, Verş’ten rivâyet etmiştir. Diğer bir ifadeyle bahse konu kıraat sahîh olup nahivcilerin

¹¹⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 12/270.

¹¹⁶⁷ el-Bakara 2/6.

¹¹⁶⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/132.

¹¹⁶⁹ Detaylı bilgi için bk. Ebû’l-Bekâ’ Ya‘îş b. ‘Alî el-Halebî İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufaşşal li’z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî‘ Ya‘kûb (Beyrut: y.y., 1422/2001), 5/165; Celâlu’d-Dîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fi’n-Nahv*, thk. ‘Abdü’l-Îlâh Nebhân (Dimaşk: Matbûâtı Mecma‘ı’l-Luğati’l-Arabiyye, 1985), 1/23-28.

¹¹⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîr*, 1/79.

¹¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/48.

kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilemez. Çünkü rivâyet yoluyla gelmiştir. Öte yandan müfessire göre Bağdatlılar nahiv kuralına uygun şekilde orta düzeyde teshil şeklindeki okuyuşu rivâyet ederler.¹¹⁷²

Âlûsî son olarak şunları söylemektedir: “Hiçbir mütevâtir kıraat nahiv kuralına aykırı diye eleştirilemez. Mu‘tezilî olan Zemahşerî edep sınırlarını aşarak mütevâtir kıraatleri eleştirir.” Âlûsî’ye göre yedi kıraate birtakım eleştirilerde bulunmak kabul edilemez. Çünkü bunlar mütevâtir kıraatler olup kaynağı Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dayanmaktadır. Zemahşerî ise kıraatleri içtihadî birer oluşum olarak algılamış ve rivâyetler arasından rahatça tercihte bulunabilmenin yanı sıra bunun da ötesinde yedi kıraat de dâhil olmak üzere onları rahatça eleştirebilmiştir.¹¹⁷³ Zemahşerî kıraatleri naklederken anlam boyutuyla da yakından ilgilenmiş ve tefsirinde naklettiği kıraatleri kendi itizâlî fikirleri doğrultusunda kullandığına ilişkin eleştirilere maruz kalmıştır.¹¹⁷⁴ Âlûsî’nin Zemahşerî’nin mezhebî aidiyetini de vurgulayarak eleştirmesi, onun i’tizâlî düşüncelerini ve te’villerini temellendirmede kıraatleri bir vasıta olarak kullanabileceği algısına dayandığı söylenebilir.¹¹⁷⁵ Nitekim Âlûsî’nin de sıklıkla istifade ettiği Ebû Hayyân, Zemahşerî’nin mezhebî düşüncelerini temellendirmede kıraatleri bir vasıta olarak kullandığını düşünmektedir.¹¹⁷⁶

Âlûsî kıraatler bağlamında Zemahşerî’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ” : “Yine bunun gibi, Allah’a ortak koşanların çoğuna, koştukları ortaklar, çocuklarını öldürmelerini güzel gösterdi ki...”¹¹⁷⁷ âyetindeki İbn Âmir’den (ö. 118/736) nakledilen kıraat vechidir. Kıraat-i aşere imamlarından birisi olan İbn Âmir, âyetin kıraatinde cumhurdan farklı olarak “وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائُهُمْ” şeklinde okumuştur. Bu kıraat vechine göre ‘زَيْنٌ’ fiilini meçhul, ‘قَتَلَ’ mastarını nâib-i fâil, ‘أَوْلَادَهُمْ’ ifadesi mastarın mef‘ulü, ‘شُرَكَائُهُمْ’ ise ‘قَتَلَ’ mastarının hem muzâfun ileyi hem de fâili olmaktadır. İbn Âmir’in bu kıraati, farklı bir i‘râbı ve anlamı gündeme getirmiştir. Cumhurun kıraat vechindeki i‘râba göre anlam, “çocukları öldürenler müşriklerin kendisidir” şeklinde olmaktadır. İbn Âmir’in kıraatindeki i‘râba göre ise anlam “çocukları öldürenler müşrikler değil, koştukları ortaklar” şeklinde olmaktadır. Müşriklerin koştukları ortakları şeytanlar olduğu için kız çocuklarını diri diri toprağa gömenler şeytanlardır. Diğer bir ifadeyle müşrikler şeytanlara uyarak çocukları öldürmüşlerdir. Yani İbn Âmir kıraatinde şeytanlar çocukların öldürülme

¹¹⁷² Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/133.

¹¹⁷³ Ömer Özbek - Sena Kahraman, “Zemahşerî ve Ebû Hayyân’da Kıraatlerin İhtiyârı Meselesi”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 34 (2023), 81.

¹¹⁷⁴ Mustafa Sâvî Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî fî Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ‘cazih* (Kahire: Dâru’l-Meârif, 1984), 142.

¹¹⁷⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/133.

¹¹⁷⁶ Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ*, 3/397-399.

¹¹⁷⁷ el-En‘âm 6/137.

eylemine neden olduklarından fiil sebebe isnad edilmiştir. Şeytanların öldürme eylemi mecâzî anlamdadır.¹¹⁷⁸

Zemahşerî'ye gelince o, İbn Âmir'e ait kıraatin dil kuralları bakımından yanlış ve Kur'ân'ın eşsiz belâgatı açısından sorunlu olduğunu söyleyerek bu kıraatin Şam Mushaf'ındaki yazı karakterinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî şunları söylemektedir: “Muzâf ile muzâfun ileyhın arasını zarf olmaksızın ayırmak şiirde dahi reddedilen çirkin bir şey olarak addedilirken, nesirde ve hele nazmı mu‘ciz olan Kur'ân'da mümkün olabilir mi?...”¹¹⁷⁹ Âlûsî, Zemahşerî'nin bu yaklaşımını şiddetli bir şekilde eleştirerek, onun yedi kıraat imâmının kıraatleri kendi ictihâdına göre okuduklarını zannettiğini belirtmektedir. Zemahşerî'yi usûl ve yöntem bilmemekle itham eden müfessir, şu eleştirileri dile getirmektedir: “Zemahşerî bu tartışmaya körü körüne girmiştir. O, bazı cahiller gibi yedi kıraat imâmının kıraatlerini nakle ve semâya dayanarak değil de harf seçerek kendi ictihâdına göre okuduklarını zannetmektedir. Zemahşerî, İbn Âmir'in kıraatinde hata ettiğini ve hatasının kaynağını açıklamaya çalıştığını düşünmektedir. Bu küfürden korkan ve Allah'tan sakınan için açık bir hatadır. Çünkü yedi kıraat, Hz. Peygamber'den cümleten ve tafsilen tevâtür yoluyla gelmiştir. Bu yedi kıraatlerden birini hatalı saymak, Peygamber'i, hatta Allah'ı hatalı saymak anlamına gelir.”¹¹⁸⁰

Bu eleştirilerinin yanı sıra Âlûsî, Zemahşerî'nin muzâf ile muzâfun ileyhın arasını zarf olmaksızın ayırılmayacağı iddiasını tenkit etmeye devam etmiştir. Bu bağlamda muzâf olan bir mastar ile muzâfun ileyh olan fâilinin arasına (zarf ve car mecrûrun aksine) mef'ulün dahi girebileceğine ilişkin nahiv âlimlerinin açıklamalarına yer vermiştir. Ayrıca izâfet terkininin arasına zarf ve benzeri bir kelimenin girebilmesini şiire özel bir durum olduğunu ifade etmekle birlikte âmil olan mastar ile muzâfun ileyh fâilin arasına mef'ulün girmesini mutlak bir durum olarak belirtmektedir. Söz konusu durumun mutlak olması sebebiyle sadece şiire has olmadığını ifade etmiştir. Burada müfessir, İbn Mâlik'in *el-Kâfiye*'sinden şunları naklederek iddiasını delillendirmiştir: “Zarf ve benzerleri izâfetin cüzlerini ayırabilir. Zaruret-i şiirde bazen iki kelimedede ayrılabilir. İhtiyaren de mastarı fâiline izafe ederler mef'ûl de ikisini ayırır.”¹¹⁸¹ Son olarak müfessir, İbn Âmir'in kıraatinin Arap dil kurallarına ve kıyasa aykırı olduğunu bir an kabul edilse bile yine de nakli sahih olduğundan dolayı kabul edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü birçok kıyasa aykırı şeyin sıhhat derecesi bu kıraatin değerinde olmadığı halde kabul edildiğini söylemiştir.¹¹⁸²

¹¹⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/277-288.

¹¹⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.

¹¹⁸⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/277.

¹¹⁸¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/277.

¹¹⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/277.

3.2.5. Belâgat

Sözlükte, “varmak, olgunlaşmak ve son bulmak”¹¹⁸³ gibi anlamlara gelen belâgat, “düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen” bilim dalına verilen addır.¹¹⁸⁴ Söz konusu ilim zamanla sistematik bir hale gelerek me‘ânî, beyân ve bedi‘ başlıkları altında toplanmıştır.¹¹⁸⁵ Kur‘ân’ın i‘câzı açısından da önemli bir yere sahip olan belâgat, müfessirlerin tefsir faaliyetinde kullandıkları önemli ilimlerden birisidir. Bundan dolayı belâgat ve alt konuları, “ulûmu’l-Kur‘ân” bahisleri içerisinde değerlendirilmiştir.¹¹⁸⁶

Mu‘tezile açısından nahiv gibi belâgat ilmi de dinî ve mezhebî yönden oldukça önemlidir. Mu‘tezilî âlimler, erken dönemde belâgat çalışmalarına katılmış ve bahse konu ilme dinî bir değer atfetmeye çalışmışlardır. Nitekim Amr b. Ubeyd kendisine soru soran kimseye belâgat-inanç ilişkisi bağlamında cevap vererek dinî açıdan belâgatın önemine vurgu yapmıştır.¹¹⁸⁷ Mu‘tezilî âlimlerin belâgata değer vermesinde mezhebî sâiklerin de etkili olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle onların belâgat disipliniyle yakından ilgilenmelerinin sebebi de mezhebî fikirlerini âyetlere dayandırma isteğidir.¹¹⁸⁸ Şöyle ki özellikle mecâz, istiâre ve teşbih gibi beyân konuları, Mu‘tezilî düşüncelerin delillendirilmesinde önemli bir te’vil aracı olarak kullanılmıştır.¹¹⁸⁹ Mu‘tezile’nin söz konusu doğrultuda kullandığı en temel belâgat sanatı, hiç şüphesiz mecâzdır. Kur‘ân’da hakikat ve mecâzın varlığı düşüncesinden hareketle mecâza dayalı te’viller yaparak i‘tizâlî fikirlerini meşruiyet kazandırmaya çalışmışlardır.¹¹⁹⁰ Bu bağlamda Âlûsî’nin eleştirileri genel olarak mecâz üzerinden Mu‘tezilî düşüncelerin temellendirilmesine yöneliktir.¹¹⁹¹

Âlûsî’nin Mu‘tezile’ye yönelik eleştirilerinin bir kısmı, onların mezhebî düşüncelerini temellendirmede belâgatı te’vil yaparken kullanmalarıyla ilgilidir. Bu bağlamda müfessirin Mu‘tezile’ye eleştiri yönelttiği hususlardan birisi münâfıkların kalplerindeki hastalıktan bahseden âyetin “فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” : “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.”¹¹⁹² cümlesidir. Âyetteki “زَادَ” fiilinin Allah’a nispetine ilişkin belâgat odaklı açıklamalar, bazı tartışmalara sebep olmuştur. Âlûsî de söz konusu fiilin Allah’a isnadıyla ilgili hakiki veya mecâzî olduğuna

¹¹⁸³ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/421.

¹¹⁸⁴ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 46; Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 236.

¹¹⁸⁵ Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

¹¹⁸⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 3/142.

¹¹⁸⁷ Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb Cāḥiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1423/2002), 1/114.

¹¹⁸⁸ Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu‘tezile’nin Arap Dilini Kullanımı”, 57.

¹¹⁸⁹ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ‘câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 212.

¹¹⁹⁰ Kâdî ‘Abdulcebbar, *Fazlü’l-İ‘tizâl*, 152; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 2/565.

¹¹⁹¹ Âlûsî’nin mecâzla ilgili genel yaklaşımı için bkz. Seymen, *Davâbit-u ta’yîni’l-karîneti fî Mecâzi’l-Kur‘ân inde’l-Âlûsî fî tefsirihi*, 69-198.

¹¹⁹² el-Bakara 2/10.

dair görüşlere yer vermiştir.¹¹⁹³ Bazı âlimlere göre fiilin Allah’a isnadını birtakım yönlerden mecâz olduğunu nakleden müfessir, bu görüşün Mu‘tezile’ye ait bozuk bir düşünce olabileceğini söylemektedir. Âlûsî, Abdülkâhir el-Cürçânî’nin de (ö. 471/1078-79) âyette mecâz-ı aklî sanatının bulunduğunu söyleyerek fiilin Allah’a isnadını mecâzî olarak değerlendirmiş ve söz konusu görüşün ise garip bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Nitekim Zemahşerî’ye göre de “زَادَ” fiilinin Allah’a isnad edilmesi hakikat anlamında değildir. Çünkü söz konusu isnadı sebebîlik ilgisiyle gerçekleşen mecâz-ı aklî olarak yorumlamaktadır.¹¹⁹⁴ Bundan dolayı âyette mecâz-ı aklî sanatı vardır. Zemahşerî’nin bu açıklaması Mu‘tezile’nin ‘kabîh fiilin Allah’a isnad edilemeyeceği’ düşüncesine dayanmaktadır. Çünkü fiil hakikat anlamında anlaşıldığında kâfirlerin küfürlerini artırmak gibi Allah’a kabîh bir eylem isnad edilmektedir.¹¹⁹⁵

Âlûsî, Zemahşerî’nin mezhebî aidiyetini önceleyerek âyeti mecâz-ı aklî sanatıyla açıklamasına karşı çıkarak “زَادَ” fiilinin Allah’a nispetinin hakiki olduğunu belirtmiştir. Buna göre Allah, gerçek anlamda münâfikların hastalıklarını artırmakta olup âyette mecâz-ı aklî sanatı bulunmamaktadır. Müfessir, münafıklarda hastalığın artmasının tabîi olduğu söylenirse buna karşılık da Allah’ın hem hastalığın sebeplerinin, hem de diğer şeylerin hakiki anlamda yaratıcısı olduğu şeklinde cevap vermektedir.¹¹⁹⁶

Öte yandan Âlûsî’ye göre bahse konu fiilin hakiki anlamda Allah’a isnad edilmesi, Mu‘tezile’nin düşündüğü gibi kabîh bir eylemin O’na isnad edildiği anlamına gelmez. Çünkü Allah’tan çirkin/kabîh bir şeyin meydana gelmeyeceğini belirten müfessir, genel manada Allah’ın, varlığın ve sebeplerin hakiki yaratıcısı olduğunu vurgulamıştır.¹¹⁹⁷

Mu‘tezile’nin me‘câz yoluyla kabîh fiilin Allah’a isnad edilemeyeceği düşüncesine getirdiği delillerden biri de *“خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ”* : *“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır.”* âyetidir. Âlûsî, âyeti tefsir ederken “خَتَمَ” fiilinin Allah’a isnadı meselesini ele almış ve Zemahşerî’nin bahse konu fiilin Allah’a isnadının sebebiyet alakasıyla mecâz-ı aklî olduğu düşüncesini eleştirmiştir. Zemahşerî’nin bu yaklaşımı mezhebinin ‘imana etmeye Allah’ın engel olmadığı ve dalâleti yaratmadığı’ düşüncesine dayanmaktadır. Âlûsî Zemahşerî’nin mezhebî saiklerle ileri sürdüğü görüşene karşı çıkarak fiilin Allah’a isnadının yaratmak bakımından hakiki olduğunu kaydetmiştir. “خَتَمَ”

¹¹⁹³ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/152.

¹¹⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/60.

¹¹⁹⁵ Turan Bahşi, *Mu‘tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)* (Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 150.

¹¹⁹⁶ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/152.

¹¹⁹⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 1/152.

fiilinde eylem, sadece Allah'ın ilm-i ezelîsinde bulunanı gerçekleştirmesi ile ortaya çıkar. Bundan dolayı da Allah'a isnadı hakiki anlamdadır.¹¹⁹⁸

Belâgat bağlamında Âlûsî'nin Mu'tezile'ye eleştiri yönelttiği meselelerden birisi de istiâre'dir. O, “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” : “Allah'a karşı gelmekten sakınasınız.”¹¹⁹⁹ âyetinin tefsirine ilişkin belâgat açıklamaları yaparken çeşitli görüşlere yer vermiştir. Bahse konu görüşlerden birisi de âyette istiâre-i mekniyye olduğudur. Âlûsî zikrettiği bu düşüncenin i'tizâlî bir yaklaşım olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Müellifin, Mu'tezilî bir isim zikretmeden naklettiği görüşe göre “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” cümlesinde müttakilerin zâtları kendisinden “takva umulan/recâ edilen kimseye” benzetilmiştir. Buna göre takvanın gerekli kıldığı hususlar yani recâ, kendisinden takvâ umulan kimse için de geçerli ve sabit olur. Yani bu açıklamaya göre “كُم” zamiri müşebbeh olup “لَعَلَّ” karinesi de takva umulan kimseye ait bir özelliktir. Söz konusu karine muhatabın takva umulan kimseye benzetildiğini yani müşebbeh bih olduğunu göstermekte ve âyette takva umulan kimse zikredilmemiştir. Ayrıca âyette sadece müşebbeh zikredildiği için istiâre-i mekniyye sanatı bulunmaktadır.¹²⁰⁰

Âlûsî, Mu'tezile'nin istiâre ve temsilde müşebbehi Allah'ın irâdesi yerine koyarak maksad ile O'nun irâdesinin farklı şeyler olduğu yorumunu i'tizâlî bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.¹²⁰¹ Çünkü bu açıklamaya göre söz konusu âyette müşebbeh Allah'ın irâdesi; Allah'ın irâdesi de umulan bir şeye benzetilmiş oluyor. Buradan da Allah'ın kendi irâdesini gerçekleştirememeye ihtimali gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Böyle bir anlam ise Allah için düşünülemez.¹²⁰²

3.2.6. İ'râbü'l-Kur'ân

İ'râb sözlükte “bir şeyin aslını ve gerçeğini ortaya çıkarmak, açıklamak” anlamına gelmektedir.¹²⁰³ Terim olarak “Arap dilinin söz dizimini (nahiv açısından) incelemek”¹²⁰⁴ şeklinde ifade edilen i'râb, bir Kur'ân ilmi olarak da “Kur'ân kelimelerinin cümle içinde bulundukları yere göre gramer yönünden incelenmesi”¹²⁰⁵ anlamına gelmektedir. Âyetlerin i'râb bakımından incelenmesi gramer özelliklerinin ortaya çıkarılmasını sağlamakla birlikte

¹¹⁹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/136.

¹¹⁹⁹ el-Bakara 2/21.

¹²⁰⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/188.

¹²⁰¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/188.

¹²⁰² Âlûsî, *Âlûsî Tefsiri*, 2/343-344.

¹²⁰³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, 4/299; Ebû'l-Beķâ', *el-Kulliyât*, 143.

¹²⁰⁴ Abdülhamit Birişik, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/376.

¹²⁰⁵ Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1991), 190.

âyetlerin daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Bundan dolayı i‘râb analizleri Kur‘ân âyetlerinin anlamının belirlenmesinde önemli bir fonksiyona sahiptir.¹²⁰⁶

Mezhebî söylemlerini i‘râb analizleriyle temellendirmek isteyen Mu‘tezile, Arap dilinin gramer kısmına özellikle de nahive büyük önem vermiştir. Bu sebeple Mu‘tezile âlimleri bazen nahiv ilmine dair verileri, dil kurallarından bağımsız hatta söz konusu dil prensiplerine aykırı bir şekilde kullanmışlardır.¹²⁰⁷ Çünkü söz konusu mezhebe mensup âlimler âyetlerdeki i‘râb değişimine bağlı olarak ortaya çıkan anlam çeşitliliğini mezhebî düşüncelerini temellendirmek için bir araç olarak kullanmışlardır. Onlar âyetlerin anlamını belirlemede itikâdî fikirlerini esas almış ve bahse konu anlama göre i‘râb analizleri yapmışlardır. Bu da onların farklı i‘râb değerlendirmesi yaparak âyetin bağlamından uzaklaşmalarına neden olmuştur.¹²⁰⁸ Âlûsî’nin Mu‘tezile’ye ilişkin eleştirilerinin dayandığı diğer bir gerekçe de i‘râb analizlerinden ortaya çıkan anlam çeşitliliğidir. O, Mu‘tezile’nin mezhebî fikirlerini doğrulamak için i‘râbı dilsel bir enstrüman olarak kullanmasını eleştirmiştir.

İ‘râb çerçevesinde Âlûsî’nin Mu‘tezile’yi eleştirdiği meselelerden birisi adâlet ilkesi çerçevesindedir. Müfessir cennetlikleri konu edinen “وَلَوْ دُفُّوا أَنْ تَلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ” : “Onlara, *"İşte yaptığınız (iyi işler) sayesinde kendisine varis kılındığınız cennet!"* diye seslenilir.”¹²⁰⁹ âyetinin tefsirinde “بِمَا” ifadesindeki “bâ” harfinin taşıdığı anlama ilişkin eleştirilerde bulunmuştur. Âlûsî, Mu‘tezile’nin bu âyeti delil getirerek cennete girmenin ameller sebebiyle gerçekleştiğini; Allah’ın lütuf ve keremiyle olmadığını iddia ettiklerini kaydetmiştir. Bilindiği üzere Mu‘tezile’nin adâlet anlayışına göre Allah’ın âhirette mü’minleri mükâfatlandırması ve inkâr ve isyan edenlere ceza vermesi bir zorunluluktur.¹²¹⁰ Mu‘tezile âlimleri âyete “بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ بسبب أعمالكم لا بالتفضل” : “...ilâhî lütufla değil, kendi yaptığınız şeyler sebebiyle/sayesinde” anlamı vererek “bâ” harfini sebep anlamında değerlendirmişlerdir.¹²¹¹ Hatta Zemahşerî bu âyetin tefsirinde kendisi gibi düşünmeyenleri “batıl ehli” olarak nitelemektedir.¹²¹²

Âlûsî Mu‘tezile’nin “bâ” harfine sebebiyet anlamını vererek Allah’ın lütfünü geçersiz kabul etmelerine itiraz etmektedir. Şöyle ki o, “bâ” harfinin iki şekilde değerlendirilebileceğini kaydetmektedir. Bunlardan ilkinde göre “bâ” ifadesi, sebep anlamı taşımakla birlikte buradaki sebep-sonuç ilişkisi mecâzî anlamdır. Çünkü bazı hadislerde “لَنْ يَدْخُلَ أَحَدُكُمْ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ” : “Sizden

¹²⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/159; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/302.

¹²⁰⁷ Galip Türkan, *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 211.

¹²⁰⁸ Güneş, *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesine Akıl ve Nass*, 502-505.

¹²⁰⁹ el-A‘raf 7/43.

¹²¹⁰ Pişgin, *Kur‘an’da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*, 171.

¹²¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/106; Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fî t-tefsîr*, 4/2567.

¹²¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/106.

hiç kimse cennete ameli sebebiyle girmeyecektir”¹²¹³ şeklinde amelle cennete girilemeyeceği anlatılmıştır. Söz konusu anlama göre mü’minlerin cennete girmelerinin hakiki sebebi, Allah’ın rahmet ve lütfu olup ameller mecâzen bir sebep olarak değerlendirilmiştir. Diğerisi ise bu harfın âyette sebep anlamına geldiğinin reddedilmesi ve ona “mukâbele” ya da “i’vaz” anlamlarının yüklenmesidir.¹²¹⁴

Âlûsî mü’min bir kimsenin amelleri sebebiyle cennete girmesinin Allah’ın lütfunun olmadığı ya da lütfundan bağımsız bir şekilde cennete girdiği anlamına gelmeyeceğini söylemektedir. Ona göre Allah’ın lütfu olmasa bunların hiçbirisi gerçekleşemez. Her yerde olduğu gibi bu konuda da Mu‘tezile’nin oldukça cüretkâr olduğunu kaydeden müfessir, onların iddialarından ‘cennet ve sonsuz nimetleri Allah üzerine bir haktır ve bunda hiçbir şekilde insanlar için lütuf yoktur’ sonucunun çıktığını söylemektedir. Onların yaklaşımına göre bu, aynı sahibine ödenen bir borç gibidir. Âlûsî Mu‘tezile’nin bu yaklaşımını bâtil bir görüş ve yalan şeklinde nitelemektedir. Müellif, görüldüğü üzere Mu‘tezile’nin âyetteki “ba” harfini sadece sebebiyet üzerinden i’rab etmelerini doğru bulmamış ve Allah’ın lütfu olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini zikretmiştir.¹²¹⁵

İ’râb analizleri çerçevesinde Âlûsî’nin diğer bir eleştirisi de rızkın helal olup olmadığı tartışmalarıyla ilgilidir. Bu bağlamda “وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا” : “Allah’ın size rızık olarak verdiklerinden helal, iyi ve temiz olarak yiyin”¹²¹⁶ âyetine ilişkin i’râb vecihlerini zikretmiş ve Mu‘tezile’nin tercih ettiği i’râbı ve bundan ortaya çıkan anlamı eleştirmiştir. Daha önce de değinildiği üzere Mu‘tezile’ye göre rızık sadece helal olan şeyleri kapsamaktadır. Bundan dolayı Mu‘tezile âyeti bahse konu düşüncelerine uygun olacak şekilde i’râb etmiştir. Onların i’rablarına göre âyetteki “حَلَالًا” kelimesi “كُلُوا” fiilinin mef’ûlü olup “مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” ifadesi de hâldir. Bu i’râb vechine göre âyetin anlamı “Allah’ın size rızık verdiği şeylerden helal ve temiz olanları yiyin” şeklinde olmaktadır. Bu anlamın ortaya çıkmasını “مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” ifadesinin hâl şeklinde i’râb edilmesi sağlamaktadır. Çünkü hâl, helal olan şeyin niteliğini ve özelliğini belirtmektedir. Söz konusu i’râb vechiyle ortaya çıkan âyetin anlamı, Mu‘tezile’nin düşüncesi olan rızkın helal olduğunu ifade etmektedir.¹²¹⁷ Âlûsî bu i’râbla birlikte genel olarak Ehl-i sünnet’in tercih ettiği şu i’râb vechini de zikretmiştir. Bu i’râba göre “مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ” ifadesi “كُلُوا” fiilinin mef’ûlü, “حَلَالًا” kelimesi de hâldir. Söz konusu i’râb vechine göre anlam “Allah’ın size helal ve temiz olarak verdiği rızıktan yiyin” şeklinde olmaktadır. Ortaya çıkan anlama göre haram ile helal, rızık kapsamına girmekte olup Allah bunlardan helal olanın yenmesini

¹²¹³ Buhârî, “Rikâk” 18, (No. 6464).

¹²¹⁴ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/361.

¹²¹⁵ Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/361.

¹²¹⁶ el-Mâide 5/88.

¹²¹⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 1/418.

emretmiştir.¹²¹⁸ Âlûsî söz konusu iki i'râbı zikrettikten sonra Mu'tezile'nin tercih ettiği i'râb vechinden ortaya çıkan anlamı reddetmiştir. Tam aksine i'râb vecihlerinin tamamının rızkın helali ve haramı kapsadığında delil olduğunu kaydeden müfessir, âyetteki helal ve temiz nitelenmesine dikkat çekmektedir. Rızkın sadece helal olanı kapsasaydı, âyette sadece rızık ifadesi zikredilirdi helal nitelenmesi de te'kîdden başka bir fayda sağlamazdı. Bundan dolayı her iki i'râb vechi de rızkın hem helali hem de haramı kapsadığına işaret etmektedir.¹²¹⁹

Âlûsî'nin i'râb ile ilgili eleştirilerinden birisi de Mu'tezile'nin Allah'ın, fâsık kulu hidâyete erdirmesinin caiz olmadığı düşüncesine ilişkindir. Müfessir, eleştirilerini “*وَاتَّقُوا اللَّهَ* : “*وَأَسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ* يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ *Allah'a karşı gelmekten sakının ve dinleyin. Allah fasık toplumu doğruya iletmez. Allah'ın, peygamberleri toplayacağı o gün...*”¹²²⁰ âyetinin i'râbı çerçevesinde dile getirmiştir. Müellif âyetin i'râbıyla ilgili Zemahşerî'nin mümkün gördüğü tercihinin eleştirmiştir. Şöyle ki Zemahşerî'nin i'râbına göre ikinci âyetteki “يَوْمَ” kelimesi “لَا يَهْدِي” fiilinin mef'ûlü fihidir. Böylece anlam “...o gün Allah onları cennet yoluna ulaştırmaz/iletmez” şeklinde olmaktadır. Müfessir, Zemahşerî'nin bu i'râbla âyette geçen hidâyeti, “kulu cennete iletme” anlamına tahsis ettiğini belirtilmiştir. Âlûsî'ye göre Zemahşerî'nin i'râb analiz ve ortaya çıkan anlam, Mu'tezile'nin Allah'ın fâsığı hidâyete erdirmesinin caiz olmadığı görüşüne dayanmaktadır. Bundan dolayı müfessir, bu i'râb vechini zayıf bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir.¹²²¹

Âlûsî'nin açıklamalarına bakıldığında “يَوْمَ” kelimesinin âmilinin âyetin devamındaki “فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ” cümlesi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre anlam “Peygamberleri toplayacağı o gün Allah; ‘Size ne derece uyuldu/ne cevap verildi’ diye soracaktır.” şeklinde olmaktadır. Âyette “kıyâmet günü bir araya toplandıklarında peygamberlere tebliğ vazifesi sorulacaktır” anlamı ve yapılan i'râb doğrudur. Bundan dolayı Âlûsî'ye göre bahse konu i'râb dikkate alındığında başka i'râblarla hidâyet kelimesini farklı anlamlara tahsis etmeye gerek yoktur.¹²²² Görüldüğü üzere Âlûsî, Mu'tezile'nin görüşlerini desteklemek için kullandığı i'râb analizlerini detaylı bir şekilde eleştirmiştir.¹²²³

¹²¹⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/10.

¹²¹⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/10.

¹²²⁰ el-Mâide 5/108-109.

¹²²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/52.

¹²²² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/53.

¹²²³ Âlûsî'nin i'râb analizleri hakkında bk. Abacı, *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, 95-235.

SONUÇ

Âlûsî, Bağdat'ta köklü bir ailede doğmuş, Osmanlı'nın son dönemlerinde ilmî ve edebî açıdan verimli, siyasi ve itikâdî bakımdan çalkantılı bir zaman diliminde yaşamıştır. Eğitimine erken yaşlarda başlamış, dönemin önde gelen âlimlerinden istifade etmiş ve Bağdat Hanefî müftülüğü gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Tefsir, edebiyat, nahiv ve mantık başta olmak üzere birçok alanda eserler telif etmiştir. Ehl-i sünnet akîdesine sahip olan Âlûsî, Vehhâbîlikle ilişkilendirilerek ithamlara maruz kalmış ancak akımla ilgisi olmadığı anlaşılmıştır. Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen Hanefî fıkıhında geniş bilgiye sahip olup kendisini bu mezhebe de nispet etmiştir. Bundan dolayı mezhebî taassuptan uzak bir tutum sergilediği görülmüştür.

Âlûsî'nin İslâmî ilimler literatürüne en önemli katkılarından birisi, *Rûhu'l-me'ânî* adlı tefsiridir. Eser, işârî tefsir kategorisinde değerlendirilse de, dirâyet ve rivâyet ağırlıklı bir tefsir olarak öne çıkmaktadır. İşârî yönünün sınırlı olduğu ve müellifin bâtinî yorumlardan titizlikle uzak durduğu ve zâhirî anlamı esas aldığı müşahede edilmiştir. *Rûhu'l-me'ânî*'de rivâyet tefsir metodunun temel özellikleri kullanılmış, dirâyet tefsirinin tüm kaynak, metot ve çeşitleri etkin şekilde uygulanmıştır. Âyetler sarf, nahiv ve belâgat açısından geniş analize tabi tutulmuş, şiirle istişhâta bulunulmuştur. Kıraat vecihlerine dair detaylı açıklamalar yapılmış, kelam konularına girilerek Ehl-i sünnet akîdesi savunulmuş ve Ehl-i sünnet dışı görüşler eleştirilmiştir. Geniş ve sahih bir kaynak kullanımıyla dikkat çeken *Rûhu'l-me'ânî*, çağdaş müfessirler tarafından ilmî değeri ve yöntemsel yaklaşımı bakımından genellikle olumlu değerlendirilmiş, bazı yönleriyle eleştirilse de tefsir geleneğinde önemli bir yere sahip olduğu müşahede edilmiştir.

Âlûsî'nin Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin, büyük ölçüde onların temel ilkeleri olan tevhid, adâlet, va'd ve va'id, el-menzile beyne'l-menziileteyn (usûl-i hamse) çerçevesinde şekillendiği görülmüştür. Tevhid ilkesi bağlamında Allah'ın sıfatlarına ilişkin Mu'tezilî yaklaşımı ta'til olarak değerlendirmiş, fiilî sıfatları mecâz yoluyla açıklamalarına ve haberî sıfatları te'vil etmelerine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte, irâde ve kelâm sıfatlarına dair Mu'tezile'nin görüşlerini eleştirerek, Allah'ın meşîetinin insan irâdesini ortadan kaldırmadığı, kelâm-ı nefsi'nin Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğu ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı düşüncesini savunduğu tespit edilmiştir. Rü'yetullah konusunda ise Mu'tezile'nin aklî, naklî ve dilsel gerekçelerine karşı detaylı eleştiriler getirerek kendisinin bu meseleyi temellendirdiği sonucuna varılmıştır.

Adâlet ilkesi bağlamında müfessir, Mu‘tezile’nin salâh-aslah’a ilişkin aslah olanı yaratmanın Allah’a vâcip olmadığı, Allah’ın fiillerinin zorunluluk sebebiyle değil de illete/hikmete binaen kulların faydasına yönelik gerçekleştiği düşüncesini savunmuştur. Âlûsî, Mu‘tezile’ye hüsün-kubuh’la ilgili Allah’a kabîh fiilin isnad edilemeyeceği düşüncesi sebebiyle genel olarak insanın sorumluluğu ve fiilleri dairesinde eleştiriler yöneltmiştir. İnsanın irâdesi ve fiilleri meselesinde insanların eylemlerini Allah’ın yarattığını ve onların, fiillerinden bağımsız olmadığını belirtmiştir. Ancak müfessire göre fiili meydana getirmek, kulun kudreti ile fiili kesbetmesine bağlıdır. Bundan dolayı müellifin, Mâtûrîdiyye mezhebinin yaklaşımı olan insanın fiillerini kendisinde bulunan etkin bir kudretle meydana getirdiği düşüncesini benimsediği tespit edilmiştir. Konuya mutlak yaratıcının Allah olması açısından yaklaşan müfessir, objektif bir kimsenin “kul fiilin hâlikidir” fikrinin birçok âyete aykırı olduğunu görebileceğini belirtmiştir. Âlûsî’nin Mu‘tezile’ye karşı eleştirilerinde mutlak yaratıcı vurgusunun hidâyet ve dalâlet’in Allah’a isnadı konusunda da devam ettiği görülmüştür.

Âlûsî, sihrin nesnel gerçekliğine ilişkin Mu‘tezile’nin iddialarını sünnetullah ilkesi çerçevesinde ele alarak, sihir ile mûcizenin mahiyet itibarıyla birbirine karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Mütevellid fiilleri doğrudan Allah’a isnad eden müfessir, bu noktada Mu‘tezile’nin yaklaşımını eleştirmiş ve ilâhî fiillerin mutlak anlamda Allah’a ait olduğu görüşünü savunmuştur. Öte yandan, rızık kavramını helali ve haramı kapsayacak şekilde değerlendiren Âlûsî, Zemahşerî’nin Ehl-i sünnet’in rızıkı ikiye ayırmasını kâfirlerin görüşleriyle ilişkilendirmesini temelsiz ve iftira olarak nitelendirmiştir.

Müellif, va‘d ve va‘id prensibi bağlamında vucûbiyyet üzerinden eleştiriler yöneltmiş ve Allah’ın va‘d ve va‘id ettiği şeyleri, O’nun hak sözü olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede müfessir, Mu‘tezile’nin büyük günah işleyenlere şefaatin geçerli olmadığı düşüncesini eleştirmiş ve buna ilişkin delil getirdikleri âyetlerden böyle bir anlamın çıkmayacağını belirtmiştir. Cennet ve cehennem ebediliği hususunda Cehmiyye’nin görüşlerine ve Zemahşerî’nin bazı yorumlarına tenkitler yapmıştır.

el-Menzile beyne’l-menzileteyn ilkesiyle ilgili müfessir, büyük günah işleyenin Mu‘tezile’nin iddia ettiği gibi iman ve küfrün dışında ayrı bir konumda yer almayacağını belirtmiştir. İmanı amelden bir cüz olarak değerlendirmemiş ve büyük günah ile imanın aklen bir arada bulunmasının mümkün olduğunu ileri sürmüştür. Mu‘tezile’nin el-menzile beyne’l-menzileteyn ayrımının Kur’ân’a aykırı olduğunu değerlendirerek küfür ve şirk dışındaki her günahın bağışlanabileceğini savunduğu neticesine varılmıştır. Mu‘tezile’nin büyük günah işleyenin tevbesiz bağışlanmayacağı düşüncesine delil getirdikleri âyetlere ilişkin yorumların dil bakımından hatalı olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde Mu‘tezile’nin büyük günah

işleyenlerin ebedî cehennemde kalacağı düşüncesine de karşı çıkmış ve mü'min bir kimsenin cezasının ebedî cehennem olmayacağını savunmuştur.

Âlûsî'nin usûl-i hamse'den sadece emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker esasını tenkit etmediği, fakat diğer mezheplerin görüşlerini eleştirdiği görülmüştür. Bu konuda müfessirin Mu'tezile'nin düşünceleriyle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Mezheplerin neredeyse tamamına göre İslâm toplumu açısından önemli kabul edilen bu ilkede müfessirin, mezhebî taassup göstermeyerek Mu'tezile'ye eleştiri yöneltmediği tespit edilmiştir.

Müfessirin usûl-i hamse'ye yönelik eleştirileri genel olarak, Mu'tezile'nin te'vili merkeze almak suretiyle mezhebî aidiyet ve taassubu ön plana çıkarması, rivâyet ve sebeb-i nüzûl gibi temel tefsir kaynaklarını göz ardı etmesi gerekçelerine dayanmaktadır. Ayrıca Arap dil kurallarını mezhebî temayülleri doğrultusunda yorumlaması ve nakilden ziyade aklı hâkim kılarak tefsir yapması Âlûsî'nin eleştirilerinin odağını oluşturmuştur. Özellikle sıfatlar ve ahiret konusundaki âyetleri, dünya hayatındaki olaylarla mukayese ederek açıklama çabaları, hem itikâdî hem de ameli açıdan Kur'an'ın özüne ve selef âlimlerinin yaklaşımlarına aykırı düşünceler ortaya çıkardığı gerekçesiyle eleştirmiştir.

Âlûsî'nin yorum yöntemi açısından Mu'tezile'ye yönelik eleştirilerinin, zâhire aykırı yorum, bağlamı göz ardı etme gibi yorum metodolojisi etrafında şekillendiği görülmüştür. Kur'an'ı yorumlamada zâhirî anlamın önemini vurgulayan Âlûsî, bu durumu Mu'tezile'nin genellikle kendi mezhebî savunularını desteklemek ve ilkelerini temellendirmek için kullandığını örnekleriyle ortaya koymuştur. İslâmî ilimlerde siyâk-sibâk diye bilinen bağlam konusunda müfessir, Mu'tezile'nin bunu yorum yöntemi olarak kullanmak suretiyle âyetleri mezhebî saiklerle te'vil etmelerini örneklerle eleştirmiştir. Mu'tezile'nin kendine has bir metodu olan gâibin şâhide kıyası yöntemini, te'vilde mecâzı etkin hale getirmek için kullanmalarını ve âyetlere bu çerçevede yaptıkları yorumları, müfessirin güçlü delillerle eleştirdiği görülmüştür.

Müellifin, "ulûmü'l-Kur'an" kapsamındaki çeşitli ilimlere dair Mu'tezile'nin yaklaşımını eleştirdiği tespit edilmiştir. Bu çerçevede nesih konusunda Mu'tezile'nin tam bir görüş birliği içinde olmadığı hatta neshin bulunmadığını ısrarla savunan Ebü Müslim el-İsfahânî'nin kendi mezhebi içinde eleştirilere maruz kaldığı görülmüştür. Âlûsî'nin de, neshi Kur'an'ın hâdis olduğuna temel kabul ettiği için Mu'tezile'yi eleştirdiği tespit edilmiştir. İ'câzü'l-Kur'an'la ilgili Mu'tezile'nin bazı âlimlerini, i'câzın nazım ve belâgatta bulunduğu ilişkin görüşlerini eleştirmiş, bunun bir ya da birkaç yönle sınırlanamayacağını; aksine Kur'an'ın her yönüyle i'câz sahibi olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda sarfe teorisi'nin her çeşidini aklî ve naklî delillerle eleştirmiş ve sarfenin mantıksal olarak mû'cizeye aykırı

olduğunu belirtmiştir. Ayrıca kıraat farklılıklarının mezhebî saiklerle kullanılması ve özellikle Zemahşerî'nin kıraatleri içtihadî oluşumlar olarak değerlendirmesi ve mezhebini temellendirme amacıyla yorumlaması, Âlûsî'nin eleştirilerinin merkezinde yer almıştır. Aynı şekilde âyetleri yorumlarken nahiv i'râbları ile belâgat sanatlarını önemli bir dilsel malzeme olarak kullanılması ve özellikle mecâza dayalı te'viller yaparak i'tizâlî fikirlerine meşruiyet kazandırmaya çalışılması, müfessir tarafından yoğun şekilde eleştirilen meseleler arasındadır. Tüm bunlar, Âlûsî'nin Mu'tezilî söyleme yönelik eleştirilerinin aynı zamanda metodolojik bir nitelik taşıdığını da ortaya koymaktadır.

Âlûsî'nin Mu'tezile'ye yönelttiği eleştiriler, itikadî ve Kur'an'ın anlaşılmasına dair metodolojik farklılıkların yanı sıra, yaşadığı coğrafyada yoğun bir Şîî nüfusunun bulunması ve Mu'tezile'nin Şîî düşünce üzerindeki etkisiyle de ilişkilendirilebilir. Ayrıca, Mu'tezile'nin yeni dinî akımlar üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak, bu eleştirileri yeni dinî hareketlere karşı bir tür önleyici tedbir olarak geliştirdiği de ileri sürülebilir. Müfessirin eserinde Mu'tezile'ye yönelttiği eleştirilerin temelinde yaşadığı çevredeki Şîîlik ile yeni ortaya çıkan Vehhâbîlik gibi akımlarının yoğunluğu ve Ehl-i sünnet düşüncesini koruma çabası olduğu sonucu çıkarılabilir.

Klasik tefsir geleneğinin son dönem örneklerinden biri olan *Rûhu'l-me'ânî*'de, Mu'tezilî söylem Kur'an'ın bütünlüğü çerçevesinde sistematik bir şekilde eleştirilmiştir. Ayrıca, Âlûsî'nin, kendisinden önceki dönemde mevcut olan Kur'an-sünnet bütünlüğü geleneğini titizlikle koruduğu ve Ehl-i sünnet dışındaki itikadî yaklaşımların bu bütünlüğü tehdit ettiğini vurguladığı görülmektedir. Bu bağlamda, Ehl-i sünnet-Mu'tezile ayrışmasının tefsirdeki yansımaları net bir biçimde gözler önüne serilmiştir. Bu tespitler, hem tefsir literatürüne hem de Ehl-i sünnet düşünce geleneğinin ilmî mirasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Rûhu'l-me'ânî üzerine birçok çalışma yapılmış olmakla birlikte, tefsirin ansiklopedik niteliği ve Ehl-i sünnet birikimini bütüncül bir perspektifle ele alması açısından tefsir tarihindeki önemi, kaynaklık değeri, sonraki tefsirlere etkisi ve diğer disiplinlerle ilişkisi bakımından daha kapsamlı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca, Âlûsî'nin eserinde mezheplerin görüşlerine yer vermesi, bu görüşleri çeşitli açılardan değerlendirmesi ve eleştirmesi, başta Kelâm olmak üzere Arap Dili ve Edebiyatı, Mezhepler Tarihi ve Tasavvuf gibi İslâmî ilimler açısından akademik çalışmaların yapılması önerilebilir.

KAYNAKÇA

- Abacı, Harun. *Kur'an'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi - Âlûsî Tefsiri Örneği* -, Sakarya, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Abacı, Harun. *Tefsirlerde Mu'tezile Etkisi Beyzavi ve Neseî Örneği*., Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Abdü'l-Cevâd, Halef Abdullah. "Sırru'l-Kader inde'l-Âlûsî fî Rûhu'l-Me'ânî". *Arap Araştırmalar Dergisi* 39/3 (2019).
- Abdülhamîd, Muhsin. *Âlûsî Müfessiran*. Bağdat: Matbaatü'l-Meârif, 1969.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aişe Yusuf Menâî. *Usûli'l-akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye*. Katar, 1996.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisinde Farklılaşması". *Turkish Studies* 11/7 (2016).
- Albayrak, Halis. *Kur'an Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Altundağ, Mustafa. "Kelamullah- Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelam-ı Nefsi-Kelam-ı Lafzi' Ayırım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000).
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Âlûsî, Hayreddin. *Cilâü'l'ayneyn fî Muhâkemeti'l Ahmedeyn*. Beyrut: y.y., 2006.
- Âlûsî, Mahmud Şükri. *el-Miskü'l-Ezfer*., Bağdat: Matbaatü'l-Âdâb, 1930.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Âlûsî Tefsiri*. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2022.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Garâibu'l-İğtirâb ve Nüzhetü'l-elbâb*. Bağdat: Matbaa-ı Şâbinder, 1327.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Neşvetü'l-mudâm fî'l-'avda ilâ Medîneti's-selâm*. Bağdat: y.y., ts.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Neşvetü's-Şümû'l fî's-Seferi ilâ İslâmbûl*., Bağdat: y.y., 1293.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Süfretü'z-Zâd li Sefreti'l-cihâd*. Bağdat, ts.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud. *Şehiyyü'n-Neğam fî Tercemeti Şeyhi'l-İslam Arifi'l-Hikem*., Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'an, 1953.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *el-Ecvibetü'l-'Irâkıyye 'ale'l-Es'ileti'l-Lâhoriyye*. Bağdat: y.y., 1301.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *el-Harîdetü'l-Ğaybiyye fî Şerhi'l-Kasîdeti'l-Ayniyye*. Mısır: y.y., 1270.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *el-Makâmât*. Kerbelâ: Haceriyye, 1273.

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *et-Tırâzu'l-Müzehheb fî Şerhi Kasîdeti'l-Bâzi'l-Eşheb*. Mısır: Cerîdetü'l-Felâh, ts.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî 'Alî Seyyiduddîn es-Sa'lebî el-. *Ğâyetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan Maḥmûd 'Abdullaṭîf. Kahire: y.y., ts.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirilik ve Mecâz -İbn Hazm Örneği-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012).
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. "Mu'tezilî Düşüncede İlâhî Fiil-İnsani Fiil Ayrımı ve Bu Ayrımın Temel Kriterleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 6/Mayıs (2003).
- Âşûr, Muhammed b. Fâdıl. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- Âşûr, Muhammed b. Fâdıl. *et-Tefsîr ve Ricâlühü*. Tunus: Dârü'l-kütübî's-şarkıyye, 1966.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- 'Atik, Abdulaziz. *'İlmu'l-Meani*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 2009.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset-Mu'tezile'nin İktidar Tecrübesi*. İstanbul: Endülüs Yayınevi, 2017.
- Aydın, Zeynel Abidin. "Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefisirlerde Ahzâb Suresi (36-40) Âyetleri". *Turkish Studies* 12/2 (2017).
- Aydınlı, Osman. *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013. Basım, ts.
- Azzâvî, Abbâs. *Târîhu'l-'Irâk beyne ihtilâleyn*. Bağdat: Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, 1954.
- Azzâvî, Abbâs. *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*. Bağdat: Şirketü't-ticâre ve't-tibâ'a, 1377.
- Bahşi, Turan. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı". *Turkish Academic Research Review* 1 (2021).
- Bahşi, Turan. *Mu'tezilî Düşüncenin Temellendirilmesinde Arap Dilinin Rolü (Keşşâf Örneği)*. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bâkıllân, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Temhîd*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut, 1407.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakr. Mısır: y.y., 1997.
- Basrî, Mir. *A'lâmü'l-edeb fî'l-'Irâki'l-hadîs*. Londra: Dâru'l-hikme, 1994.

- Batman, Mustafa Murat. *Mâturîdî ve Râzî Tefsirlerinde Mu'tezile Eleştirilerinin Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bayram, Encümen. "Bir Osmanlı Bürokrat Ailesi Âlûsî'lerin Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları". *Kesit Akademi Dergisi* 9/36 (2023).
- Baytar, Abdürrezzâk. *Hilyetü'l-Beşer fî Târîhi'l-Karni's-Sâlisî Aşer*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1413.
- Bebek, Adil. "Ka'bî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Behced, Muhammed. *A'lâmu'l-Irak*,. Kahire: el-Matbaatus-Selefiyye, 1926.
- Beni Said, Ali Ahmet Aklete. *İtticâhü'l-Fıkhî fî Tefsiri İmam Âlûsî*. Ürdün Üniversitesi, 2005.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî el-. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *el-Esmâ' ve's-Şifât*. thk. 'Abdullah b. Muhammed el-Hâsîdî. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyyûmî, Muhammed Recep. *en-Nahzatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-mu'âsırîn*,. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-ed-Dâru's-şâmiyye, 1415.
- Bilâl Ali el-U'slî. *Menhecu'l-imâmi'l-Âlûsî fî'l-kiraât ve Eseruhâ fî Tefsîrihi*. Gazze: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Büyük Tefsîr Tarihi*,. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1960.
- Bingöl, Abdulkuddüs. "İstidlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişık, Abdülhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bosat, Sait. *Kırâat İlmi Açısından Âlûsî Tefsiri*,. Elazığ, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Brunschvig, Robert. "Mu'tezile ve Aslah". çev. Hulusi Arslan. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II 4 (2002).
- Buhârî, Abdullâh. *Cühûdü Ebî's-senâ el-Âlûsî fî'r-red a'le'r-Râfida*. Mısır: Dâru İbn Affân, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'cize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbîlik”,. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Kinânî. *Halku’l-Kur’ân (Resâilü’l-Câhiz içinde)*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Beyrut: Daru’l-Cîl, 1991.
- Câhiz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Beyân ve’t-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetu’l-Hilâl, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *el-Ḥayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Câhiz, Ebû ‘Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb. *Resâ’ilü’l-Câhiz*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1384/1964.
- Cennet, Mehmet Zülfi. “Şerîf el-Murtazâ’ya Göre Kur’ân’ın İ‘câz Yönü: Sarfe”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17 (2016).
- Cevâd, Mustafa. *el-Mebâhisi’l-Lüḡaviyye fî’l-İrâk*. Kahire: ed-Dirâsâtü’l-Arabiyye, 1995.
- Cook, Michael. “Muhammed b. Abdilvehhâb”,. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Cuveynî, Ebû’l-Me‘âlî ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh el-. *Kitâbu’t-Telḥîş fî ‘Uşûli’l-Fıkh*. thk. ‘Abdullâh Cevlem en-Nebâlî, Beşîr Aḥmed el-‘Amrî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.
- Cübbâî, Ebû Alî Muhammed b. Abdilvehhâb b. Sellâm. *Tefsîru Ebî Alî el-Cübbâî*. thk. Muhammed Nebhâ. Beyrut-Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1971.
- Cüneyd, Abdullâh Rabi‘. *Menhecu’ş-şeyhi’l-Âlûsî fî Tefsîrihi*. Gazze: el-Câmiatu’l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Cürcânî, Abdulkâhîr el-. *Delâilü’l-i’câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Muḥammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu’t-Ta’rîfât*. thk. Heyet. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecü’z-Zemahşerî fî Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ‘cazihi*. Kahire: Dâru’l-Meârif, 1984.
- Çağrıci, Mustafa. “Emr-i bi’l-Ma‘rûf nehiy ani’l-Münker”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1995.
- Çaldak, Hüseyin. “İslâm Dünyasında Kullanılan Çıkarım Yöntemleri ve Mantıkî Yöntemlerle İlişkisi”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/37 (2008).
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.

- Çelebi, İlyas. “Hüsün ve Kubuh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Mu’tezile’nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”. *Kelam Araştırmaları 2* (2004).
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Usûl-ü Hamse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelik, Ahmet. “Âlûsî’nin Kur’ân’ın İ’câzıyla İlgili Görüşleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 24 (2005), 49-74.
- Çelik, Ahmet. *el-Âlûsî’nin Rûhu’l- Ma’ânî İsimli Eserinde İşârî Tefsir*. Erzurum, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çelik, Ahmet. “Rûhu’l-me’ânî”. 35/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dağdeviren, Alican. *Alûsî Kişiliği ve Tefsiri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Dağdeviren, Alican. “Âlûsî ve Rûhu’l-Meânî’si”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* IX/18 (2011), 419-460.
- Dağdeviren, Alican. “Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu’l-Meânî”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1927 1453), 359-390.
- Dârimî, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. ‘Abdurrahman et-Temîmî ed-. *el-Musned*. thk. Merzûk b. Hiyâs ez-Zehrânî. 2 Cilt. Kahire: Dâru’t-Ta’şîl, 1436/2015.
- Dârimî, Ebû Sa’îd ‘Osmân b. Sa’îd es-Sicistânî ed-. *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*. thk. Ebû ‘Âşım eş-Şevvâmî. Kahire: y.y., 2010.
- Dârimî, Ebû Sa’îd ‘Osmân b. Sa’îd es-Sicistânî ed-. *Nağdu’l-İmâm Ebî Sa’îd ‘Osmân b. Sa’îd ‘ale’l-Merîsî el-Cehmî*. thk. Ebû ‘Âşım eş-Şevvâmî. Kahire: y.y., 2012/1433.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Zâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dûrî, Abdülaziz. “Bağdat”,. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dursun, Fatma. *Kur’ân ve Sünnet İlişkisi Bağlamında Râzi ve Âlûsi Tefsirlerinin Karşılaştırılması*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî’nin Kur’ân Yorum Yöntemi”. *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1475.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*. thk. Şıdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: y.y., 1420.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu’l-Luḡa ve Şîḥâhu’l-‘Arabiyye*. thk. Aḥmed ‘Abdulḡafûr ‘Atṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyiṇ, 1407/1987.
- Ebû Nuaym el-İşfahânî, Ebû Nu‘aym Aḥmed b. ‘Abdillâh b. İshâk el-İşfahânî. *Ḥilyetu’l-Evliyâ’ ve Tabakâtu’l-Aşfiyâ’*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî; Dâru’l-Fikr li’t-Ṭabâ‘ati ve’n-Neşri; Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1394/1974.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu‘cizetü’l-Kubrâ el-Kur’ân*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1977.
- Ebû’l-Bekâ’, Eyyûb b. Mûsâ el-Ḥuseynî el-Kefevî el-Ḥanefî. *el-Kulliyât*. thk. ‘Adnân Dervîş, Muhammed el-Mıṣrî. Beyrut: y.y., ts.
- Ebû’l-Ḥuseyn el-Başrî, Muhammed b. ‘Alî eṭ-Ṭayyib el-Başrî el-Mu‘tezilî. *el-Mu‘temed fi Usûli’l-Fıkh*. thk. Ḥalîl el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1403.
- Ebu’s-Su‘ûd, Muhammed b. Muhammed b. Muṣṭafâ el-‘İmâdî. *İrşâdu’l-‘Âkli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabiyy, ts.
- Ergün, Mehmet. *Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî Tefsirinde Âdem ve Yaratılış Kıssası Çerçevesinde İsrâiliyyât*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Eroğlu, Muhamed. “Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî”. 550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Eş‘arî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Kitâbu’l-Lum’a fi’r-reddi alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bid’a*. thk. Hammûde Zeki Gurâbe. Kahire: Matbaatu Mısır Şeriketi Musahame Mısriye, 1955.
- Eş‘arî, Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtu’l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu’l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1990.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. İsmâ'il el-. *el-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne*. thk. Fevkiye Huseyn Maḥmûd. Kahire: y.y., 1397.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Muḥammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.
- Fakih, Müfid. *el-Aklu fî Uşûli'd-Din*. Beyrut, 1412.
- Fıḡlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şiası*. İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- Furabî, Ali Mustafa. *Târihu'l-Firaki'l-İslamiyye*. Mısır, 1378.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-. *el-İktîşâd fî'l-İ'tikâd*. Beyrut: y.y., 1424/2004.
- George, F. Hourani. "Cüveynî'nin Mu'tezili Ahlakı Eleştirisi". çev. Burhanettin Tatar. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991).
- Gölcük, Şerafettin. "Rızık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gölcük-Toprak, Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2006.
- Gözüberk, Yusuf İskender. *Arşiv Vesikaları Işığında İlk Vehhâbî Devleti*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Günaydın, Necati. *Fahreddîn er-Râzî'nin Mu'tezile Atıfları ve Eleştirileri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Gündoğar, Hamdi. "Kur'an'da Allah'ın Mutlak İradesi ve İlmi Karşısında İnsanın İrade Özgürlüğü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3 (2010).
- Güneş, Abdülbaki. *Aklî Tefsir Hareketi -Mu'tezile ve Menâr Ekolü-*. Van: Ahenk Yayınları, 2003.
- Güneş, Kamil. *İslâmî Düşüncenin Şekillenmesine Akıl ve Nass*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Güneş, Kamil. "Şîî Kaynaklarda Şîa (İmamiyye) ile Mu'tezile Arasında İttifak ya da İhtilaf Edilen Bazı Kelâmî Meseleler". *Elmi Mecmuası* 2 (2004).
- Ğaznevî, Cemâluddîn Aḥmed b. Muḥammed b. Sa'id el-Hanefî el-. *Kitâbu Uşûlu'd-Dîn*. thk. 'Umar Vefîk ed-Dâ'ûk. Beyrut: y.y., 1419/1998.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelamcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Roller". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991).
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. Kahire; Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî; Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1440/2019.

- Hakîm et-Tirmizî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Alî el-. *Nevâdiru'l-Uşûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*. thk. 'Abdurrahmân 'Amîre. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts.
- Halaçoğlu, Yusuf. "Bağdat",. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Halebî, Nureddîn Muhammed el-. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dimaşk: Matba'atü's-Sabâh, 1414.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hasan, Münir. *Âlûsî'nin Şîa'ya Karşı Reddiyesi*. Ankara: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Hassan, Daban Majeed. *Müfessir Alusi ve Samarra'ye göre Kur'an'ı Anlamada Dilin Önemi ve Etkisi*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Hatip, Abdullatif. *Mu'cemü'l-kirâât*. Dimaşk: Dâru Sadi'd-Dîn, 2000.
- Haţţâbî, Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Haţţâb el-Bustî el-. *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halefullâh, Muhammed Zağlûl Selâm. b.y.: y.y., 3. Basım, 1976.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân. *el-İntişâr*. thk. H. Samuel Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyye, 1993.
- Humeydî, Ebû Bekr 'Abdullâh b. ez-Zubeyr el-Ğureşî el-Esedî el-. *el-Musned*. thk. Hasan Selîm Esed ed-Dârânî. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru's-Sekâ', 1996.
- Irâkî, Ebû Bekir. *Hivâr me'a's-sûfiyye*,. Riyad: y.y., 1410.
- Isfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Muşannef fî'l-Ehâdis ve'l-'Âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Ğazvînî. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâzm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-Faşl fî'l-Milel ve'l-'Ehvâ'i ve'n-Nihâl*. Kahire: y.y., ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *es-Şahîh*. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût. 18 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1408/1988.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. b.y.: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420.
- İbn Kuteybe, Abdurrahmân b. Müslim. *Uyûnü'l-aḥbâr*. Kahire, 1343.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1081.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut-Lübnan: Dâru Mektebeti'i-Hayat, Beyrut, 1980.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmu'atu'r-Resâil ve'l-Mesâil*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-'Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. 'Abdilhalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakḍi Kelâmi's-Şî'a el-Ḳaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. b.y.: y.y., 1406/1986.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ' Ya'îş b. 'Alî el-Halebî. *Şerhu'l-Mufaṣṣal li'z-Zemaḥşerî*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnu'l-Eşîr, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîḥ*. thk. 'Umar 'Abdusselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Muncidu'l-Muḳri'in ve Murşidu't-Ṭâlibîn*. b.y.: y.y., 1420/1999.
- İder, Cengiz. *Tabersî, Âlûsî ve Sıddîk Hân Tefsirlerinin Kur'ân İlimleri ve Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayesesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İlkatmış, Nuri. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî Tefsirinde Ulûmü'l-Kur'ân*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaṭṭa'*. nşr. Abdüvehhâb Abdüllatîf. Kahire: y.y., 1382/1962.
- İsfahânî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr. *Tefsîru Ebî Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî*. thk. Hızır Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1468.

- İsferâyîni, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyîni el-. *et-Tebşîru fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırqati'n-Nâciye 'ani'l-Fıraķi'l-Hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Havt. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Ka'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-. *Kitâbü'l-makâlât ve me'ahû 'uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*. thk. Muhammed Ali Neccar-Abdulhalim Neccar. Müessetü'l-Mısıryye, 1960.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü vehbe, 2006.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. ed. Fuâd Seyyid. Tunus, 1389.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Kâdî 'Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî. *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Cezayir, 1974.
- Kâdî 'Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen 'Abdulcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî. *Teşbîtu Delâ'ili'n-Nubuvve*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Muştafâ, ts.
- Karadaş, Cağfer. "Mu'tezile Kelâm Okulunun Oluşumu ve Gelişimi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003).
- Karağaç, Hilmi. *Sistematik Kelam*. ed. Özcan Taşçı. İstanbul: Nobel Akademik Yayınları, 2022.
- Karakaş, Vehbi. "Âlûsî'nin Rûhu'l-Meânî'sinde İşârî Tefsir". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 173-188.
- Karakaş, Vehbi. *Âlûsî'nin Tefsirinde Ayetlerin İşari Açıdan Yorumu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Karakoç, Abdullah. *Fahreddîn er-Râzî'nin Mefâtihi'l-Gayb Adlı Eserinde İlahi Sıfatlar Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi Nizam-Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2007.

- Karataş, Ali. *İmam Mâtürîdî Kur'an'ı Kur'an'la Te'vil*. İstanbul: Yesevi Yayınları, 2014.
- Kâsım Kîsî. *Târîhu't-tefsîr*. Bağdat: y.y., 1966.
- Kattân, İbrahim el-. *Teysîru't-tefsîr*. b.y.: y.y., t.s.
- Kattân, Mennâ Halîl el-. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an*,. Mektebetü'l-Ma'ârif li'n-neşri ve't-tevzî', 2000.
- Kaya, İrfan. "Abdülkâhir Cürcânî'nin Sarfe Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Orjinalliği". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2 (2022).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabî*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Khudhair, Yousif. *Alusi'nin Ruhu'l-Meani Adlı Tefsirinde Kur'an Kıssalarını Yorumlama Metodu -Kasas Sûresi Örneği-*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2012).
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer Et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2015).
- Koyuncu, Muhammed İkbâl. *Ruhu'l Meanî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî'nin Tefsir Usulüne Dair Görüşlerinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfî fî İlmi'd-Din*. Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. *el-Câmî' li Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384.
- Lekânî, Ebû İshak İbrâhîm b. İbrâhîm. *Hidayetü'l-Mürîd li Cevhereti't-Tevhîd*. thk. Hüseyin Mervan - Muhammed Abdussalih el-Bicâvî. Kahire: Dâru'l-Basâir, 1430.
- Malatî, Ebû'l-Hüseyn el-. *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2014.
- Marisa, Siti Nurkhafifah. "Maqam Tawakkal Dalam Alquran (Kajian Perspektif Imam Alusi Dalam Tafsir Ruhul Ma'anî F1 Tafsir Alquran Al-'Azîm Wa Sab'ı Al-Matsanî)". *Basha'ır Jurnal Studi Alquran dan Tafsir* 1/1 (2021).

- Marrawı, Taimaa. *Mu'tezile Düşüncesinde Rü'yetullah Meselesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *et-Tevhîd*. thk. Fethullâh Hâlif. İskenderiye: y.y., ts.
- Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâtürîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed. *et-Tevhîd*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Memiş, Murat. *Ehl-i Sünnet te Farklılaşma Eş'ari Matüridi İhtilafı*. İzmir: Tıbyân Yayınları, 2011.
- Metin, Özdemir. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014.
- Muhlis, Alis. *Pemaknaan Qs. Al-Thalaq Ayat 2-3 (Studi Komparatif antara Tafsir Ruh Al-Ma'ani Karya Al-Alusi dan Tafsir Mafatih Al-Ghaib Karya Al-Raziy)*. Yogyakarta: Kalijaga Yogyakarta Devlet İslam Üniversitesi, Usûliddîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Muhtar, Ahmed. *Luğatu'l-Kur'ân*. Kuveyt: Mektebetü's-Şerîa, 1997.
- Mujahiddin, Anas Mujahiddin. "Corak Isyari dalam Tafsir Ruh al-Ma'ani Karya al-Alusi". *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 2/1 (2022).
- Murtazâ, Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *el-Mûzih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-sarfe*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kayyimî. İran: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr et-Tâbia li'l-Âsitâne er-Rızaviyye el-Mukaddese, 2008.
- Musanahanov, Yuldus. *Mâturidi'nin Mu'tezile eleştirisi (Ebu'l-Kasım el-Ka'bî el-Belhî bağlamında)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Muttaķî el-Hindî, 'Alâ'u'd-Dîn 'Alî b. Hîsâmî'd-Dîn b. Kâđî Hân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindî el-Burhânî el-. *Kenzu'l-'Ummâl*. thk. Bekrî Hayyânî. b.y.: y.y., 1401/1981.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Naîm el-Hîmsî. *Fikret-ü İ'câzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Behçed el-Baytâr. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1980.
- Nemle, Abdülkerîm b. Alî. *el-Mühezzebe fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1420.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tabsiratu'l Edille fî Usuli'd Din*. thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

- Neşşâr, Ali Sami. *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* 2. çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Ogul, Kadri. *Alûsî'nin Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azîm Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'an Meselesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Okumuş, Mesut. *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Okumuş, Mesut. *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Orrmsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdilvehhâb",. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özbek, Ömer - Kahraman, Sena. "Zemahşerî ve Ebû Hayyân'da Kıraatlerin İhtiyârı Meselesi". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* 34 (2023).
- Özcan vd., Besim. *İslâm Tarihi ve Medeniyeti -13- Osmanlılar Siyasi Tarihi -II-*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Özler, Mevlüt. *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşâbih Kavramı Bağlamında 'Tefsir Usûlü'nün (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme"". *Bilimname* 2 (2008), 30.
- Pişgin, Yasin. *Kur'an'da Akıl ve Tefsirde Akılcılık*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2015.
- Pişgin, Yasin. "Kur'ân'ın Anlaşılmasında Bütünsellik İlkesinin Rolü"". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi*. ed. Mehmet Şahin. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Aralık 2003).
- Polat, Fethi Ahmet. *İslam Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*. İz Yayıncılık, 2009.
- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Râfi'î, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir er-. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâgatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Rasûl Caferyân. *el-Mesârü'l-fikrî beyne'l-Mu'tezile ve's-Şî'a*. Beyrut, 1993.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-İşâre fî usûli'l-keḷâm - Felsefî Kelâmın Temel Meseleleri*. çev. Ulvi Murat Kılavuz, Serkan Çetin. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.

- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1420.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1990.
- Sabırlı, Esat. *İmam Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân İsimli Tefsirinde Mu'tezilî Söylemin Eleştirisi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tıbyân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Azyariyye, 2014.
- Sâbûnî, Nureddîn Muhammed. *Kifâye fî'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dar'ü İbn Hazm, 2013.
- Said, Hamza Saleh. *Âlûsî'nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fî't-Tefsîr*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424.
- Said Murad. *Medresetü'l-Basra el-İ'tizâliyye*. Kahire, 1992.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2014.
- Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Sarıgül, Murat. *el-Alûsî'nin Rûhu'l-Me'ânî İsimli Eserinde Ahkâm Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Seber, Abdülkerim. *Âlûsî'nin Rûhu'l-Meanî Tefsirinde Tasavvuf*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. 'Alî es-Sekkâkî el-Harzemî el-Hanefî es-. *Miftâhu'l-'Ulûm*. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1994.
- Setianingsih, Yeni. “Melacak Pemikiran Al-Alusi Dalam Tafsir Ruh Al-Ma'Ani”. *Kontemplasi* 5/1 (2017).
- Seymen, Sadık. *Davâbit-u ta'yîni'l-karîneti fî Mecâzi'l-Kur'ân inde'l-Âlûsî fî tefsirihi*. Ürdün Üniversitesi, 2020.
- Seyyid Kutub. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyut-Kahire: Dârü's-Şuruk, 1412.
- Seyyid Tantâvî. *et-Tefsîru'l-vasît*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, 1997.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Muattıla”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sultân, Münir. *İ'câzu'l-Kur'ân Beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâira*. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1987.

- Suraju, Saheed Badmus. "An Examination of al Imam al Alusi's Contributions to Selected Theological Issues in His Tafsir". *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 9/1 (2021).
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv*. thk. 'Abdü'l-Îlâh Nebhân. Dimaşk: Matbûâtî Mecma'ı'l-Luğati'l-Arabiyye, 1985.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbaa-ı Amire, 1308.
- Süslü, Mehmet Zek. "Sünnî Âlimlerin Nazarında Sarfe". *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 13 (2021).
- Süyûtî, Ebü'l-Faẓl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebü'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mıṣriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394/1974.
- Şaban, İbrahim. *XIX. Yüzyıl Osmanlı Irak'ında Edebî ve Kültürel Çevre*,. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Şahavatov, Sabuhi. *Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Bâkuvî Tefsirinin Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Şehrânî, Sa'îd b. Muhammed b. Sa'd. *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî'l-medreseti'l-'akliyyeti'l-hadîse*. Riyad: Kürsiyyü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve 'Ulûmihî Câmî'atü Melik Fehd, 2015.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdu'l-Kerîm eş-Şehristânî eş-. *el-Milel ve'n-Nihâl*. 3 Cilt. b.y.: Muessesetu'l-Halebî, ts.
- Şelebi, Ahmed. *Mevsuatü't-tarihi'l-İslâmî ve'l-hadareti'l-İslamiyye*,. Kahire : Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısrıyye, 1983.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Eḍvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Fikr, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemu's-Şağîr*. thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc 'Emrîr. 2 Cilt. Beyrut; Amman: el-Mektebu'l-İslâmî; Dâru 'Ammâr, 1405/1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*,. b.y: Müessesetu'r-Risâle, 1420.
- Tâcü's-sır, Hâc Hamd. "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî". *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 1/15 (2010).
- Tanrıkulu, Sadık. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Haberî Sıfatlar". *International Academic Social Resources Journal* 7/2022 (ts.).

- Tanrıkulu, Sadık. “Kâdî Abdülcebbâr’ın Zat-Sıfat Anlayışı”. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies* 93 (2022).
- Tirmizî, Ebû ‘Îsâ Muhammed b. ‘Îsâ et-. *es-Sunen. thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma‘rûf*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998.
- Tirmizî, Îsâ b. Sevre et-. *Süneni’t-Tirmizî, thk. Beşşâr İvâd Ma‘rûf*. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. “Cennet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tritton, A.S. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Tuba, Safiyye. *et-Tefkîru’l-Lisânî İnde’l-Âlûsî*. Cezayir: Cezayir Batna Üniversitesi, Edebiyat ve Diller Fakültesi, Arab Dili ve Edebiyatı Bölümü, Doktora Tezi, 2013.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.
- Türcan, Galip. *Kelâm İlminde Bilgi Kaynağı Olarak Kitâb*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Türcan, Galip. “Mu’tezilî Tenzih İddiasının Aklî/Felsefî Temellerine İlişkin Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Şubat 2019).
- Türker, Ömer. “Telâzüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Türkoğlu, İbrahim. *Âlûsî’nin Rûhu’l-Meânî Tefsirinde Seyr’u Sülûk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Ümeyye b. Ebî’s-Salt. *Dîvânu Ümeyye b. Ebî’s-Salt*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Lâhiliyye, 1934.
- Ünverdi, Veysi. “Kâdî Abdulcebbâr’ın Rü’yetullah’ın Reddine İlişkin Dayanakları”. *Bilimname* 28 (2015).
- Ünverdi, Veysi. “Mu’tezile’nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı”. *Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017).
- Vâhidî, Muhammed b. Alî el-. *Esbâbü’n-Nüzûl, thk. İsam b. Abdi’l-Muhsin el-Hamîdân*,. el-Dimâm: Dâru’l-İslâh, t.s.
- Vecihi, Sönmez. *Bütün Yönleriyle İslam’da Adalet*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Yahya, Ahmed Hazım. “Selb ve Umûmun Birlikte Kullanımı Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2015).
- Yaman, Ahmet. “Tenfil”. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Yaman, Ahmet. “Zihâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âlûsî, Mahmûd Şükrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Dalâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hidâyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ‘câzü’l-Kur’ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İstidlâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kelam--sifat>
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kesb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yuvalı, Abdülkadir. “Hülâgû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zavalsız, Halit. “Abdûlbâkî Fârûkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdurrezzâk ez-. *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-‘Kâmûs*. thk. Heyet. 4 Cilt. b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemaşşerî, Ebû’l-Kâsım Maḥmûd b. ‘Amr ez-. *el-Keşşâf ‘an Ḥaḳâîkı Ğavâmiḍi’t-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407.

- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. Stuttgart: Sabine Schmidtke, 1997.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfî'î ez-. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Ziriklî, Hayrûddîn. *el-A'lâm kâmusi terâcim li eshuri'r-ricâli mine'larabive'l-muste'ribîne ve'l-mustesrikîn*. Kahire: y.y., 1956.
- Zühdî Cârullâh. *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyyetu li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1974.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilü'l-İrfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Manşûr 'Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Farḡ beyne'l-Firaḡ ve Beyânu'l-Firḡati'n-Nâciye*. Beyrut: y.y., 1977.
- 'Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muḥammed el-. *Delâilu'l-İ'câz fî 'İlmi'l-Me'ânî*. thk. 'Abdulḥamîd Hindâvî. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- 'Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr 'Abdülkâhir b. 'Abdirrahman b. Muḥammed el-. *Esrâru'l-Belâḡa*. thk. Maḥmûd Muḥammed Şâkir. Kahire; Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Bağlam. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri (TDK)". Erişim 11 Şubat 2025. <https://sozluk.gov.tr/>

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Aziz KARABULUT
EĞİTİM DURUMU	
Lise	Şarkışla İmam Hatip Lisesi, Sivas, 2008-2012.
Lisans	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya, 2012-2017.
Yüksek Lisans	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, 2017-2020.
Tez Konusu	Bir Müfessir Olarak İbn Receb El-Hanbelî Ee Tefsire Dair Görüşlerinin Derlendiği Ravâiu't-Tefsîr İsimli Eserin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi
Yabancı Dil / Diller	Arapça
İŞ DENEYİMİ	
2018-...	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Araştırma Görevlisi (Antalya)
YAYINLAR	
Kitap Bölümü	
Subhî es-Sâlih'e Göre Vahiy İlham Ayrımı, Vahiy Anlama Yolunda I Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu, Siyer Akademi, İstanbul, ss.335-343, 2022.	
Kongre Bildirisi	
Zemahşeri'nin Keşşâf İsimli Tefsirinde Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Bazı Âyetlerin Yorumu, Türk Akademik Araştırmalar Dergisi Uluslararası Multidisipliner Kongresi, Antalya, Türkiye, 12 - 14 Ekim 2018, ss.273-279.	
Makale	
Bayram E., Pişgin Y., Karabulut A., The Using ChatGPT in Teaching Tafsir Concepts, Description Critique Theoria , sa.3, ss.49-63, 2024.	
Pişgin Y., Karabulut A., Necm Sûresinin İnişiyile Mi'rac Olayının Gerçekleşme Zamanı Arasındaki Tarih Uyuşmazlığına Dair Bir Değerlendirme, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, cilt.1, sa.59, ss.1-13, 2023.	
Karabulut A., Pişgin Y., Bir Müfessir Olarak İbn Receb El-Hanbelî ve Ona İsnad Edilen Ravâiu't-Tefsîr İsimli Eserin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi, Bılımname: Dusunce Platformu , sa.49, ss.389-421, 2023.	