T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ÂLÛSÎ'NİN *RÛHU'L-MEÂNÎ* TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'ÂN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Nuri İLKATMIŞ

DENİZLİ, 2020

T.C.
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ÂLÛSÎ'NİN *RÛHU'L-MEÂNÎ* TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'ÂN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Nuri İLKATMIŞ

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Tefsir

"Bu tez sınavı 17/06/2020 tarihinde online olarak yapılmış olup aşağıda isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir."

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI	BAŞARILI
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM	BAŞARILI
Doç. Dr. Avnullah Enes ATEŞ	BAŞARILI

BEYAN

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atıfta bulunulduğunu beyan ederim.

Nuri İLKATMIŞ

17.06.2017

ÖNSÖZ

İnsanlığı karanlıklar içerisinden aydınlığa çıkartmak için ve insanlığa doğru yolu göstermek için Yüce Allah peygamberler göndermiş ve kitaplar indirmiştir. Son ilâhi kitap, müthiş nazmı ve eşsiz belağatıyla insanların benzerini getirmekten aciz olduğu ve Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'ân'dır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe tarafından oluşturulan medreselerde öğrenciler yetişmiş ve Kur'ân ilimleriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. İnsanlar, Kur'ân nâzil olduğundan beri onu anlamak için çeşitli çalışmalar içerisine girmiştir.

İlk dönemlerde tefsir usûlüyle ilgili asli kaynaklar dediğimiz müstakil eserler yazılmıştır. Bunun yanında bazı müfessirler müstakil eser yazmak yerine tefsirlerine, tefsir usûlünden bahseden mukaddimeler eklemişlerdir. Bu mukaddimelerden bir tanesi de bizim incelemekte olduğumuz Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî'nin (v.1270/1854) *Rûhu'l-meânî* isimli tefsiridir. Yaşamış olduğu asırda yazmış olduğu tefsiriyle dönemine etki etmiş ve kendisinden sonra yazılmış olan eserlere rehberlik etmiştir. Âlûsî, mukaddimesini yedi kısma ayırmış ve her bir bölümde çok değerli bilgiler vermiştir. Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinin mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân'ın bazı konularına müstakil olarak değinmiş, diğerlerine de tefsirinde yer vermiştir. Ansiklopedi niteliğinde bir tefsir yazan Âlûsî'nin, tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân konularına yaptığı katkıların tespiti, tefsirin incelenme nedenini oluşturmaktadır.

Çalışmamız, biri giriş olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, ulûmu'l-Kur'ân'ın mahiyeti, kapsamı, ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'den günümüze gelişim süreci incelenmiştir. Öncelikle Hz. Peygamber, sahabe ve tabiin dönemindeki ulûmu'l-Kur'ân'ın gelişim süreci anlatılmış, daha sonraki yüzyıllarda yazılan eserlere ve çalışmalara yer verilerek bu eserlerin *Rûhu'l-meânî* ile benzeşen ve ayrışan yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

İkinci bölümde, *Rûhu'l-meânî* tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân konusu incelenmiştir. Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konularını işleyişi iki kısımda incelenmiştir. Birinci kısımda ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili Kur'ân tarihini içeren bazı konu ve kavramlara Âlûsî'nin

yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmış, ikinci kısımda ise ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konularına Âlûsî'nin tefsiri çerçevesinde değinilmiştir.

Birinci kısımda tefsir ve tevil kavramı, bu ilme duyulan ihtiyaç ve bu ilmin şerefi açıklanmış, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler, Kur'ân kelimesinin kökeni, Kur'ân'ın inzâli ve cem'i, Kur'ân'ın istinsâhı ve mushaf farklılıkları, ayet ve sûrelerin tertibinin ictihâdî mi yoksa tevkîfî mi olduğu konusu, Âlûsî'nin rey ile tefsir ve işârî tefsire bakışı anlatılmıştır.

İkinci kısımda ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konuları, Âlûsî'nin penceresinden aktarılmaya çalışılmıştır. Muhkem ve müteşâbih ayetler, Kur'ân'da nesh kavramı, insâ'nın mahiyeti, halku'l-Kur'ân, yedi harf, Kur'ân'ın belağat ve i'câzı, müşkilü'l-Kur'ân konuları anlatılmıştır. Kur'ân kıssaları ve Âlûsî'nin isrâiliyata bakışı incelenmiştir. Hurûf-ı mukattaa, i'râbu'l- Kur'ân, esbâb-ı nüzûl ve Kur'ân'daki tekrarların mahiyeti incelenerek Âlûsî'nin sözü edilen konu ve kavramlara yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bu tezimizin hazırlanması aşamasında, gerek konu seçimi gerek kaynak tespitinde her türlü desteği veren, ilmi ve teknik yönden yolumu aydınlatan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI'ya teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca her konuda fikir ve katkılarından istifade ettiğim DİB Kayseri Eğitim Merkezi hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Nuri İLKATMIŞ

Denizli-2020

Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü **Yüksek Lisans Tez Özeti**

Tezin Başlığı: Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân	
Tezin Yazarı: Nuri İLKATMIŞ	**Danışmanı:** Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI
Kabul Tarihi: 17 Haziran 2020	**Sayfa Sayısı:** vii (ön kısım) + 158 (tez)
Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri	**Bilimdalı:** Tefsir

Bu çalışmada Âlûsî'nin Rûhu'l-meânî tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân konusu ele alınmıştır. Klasiğin son halkasından sayılan Âlûsî'nin, tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân konularına ne ölçüde yer verdiğinin tespit edilmesi hedeflenmektedir.

Âlûsî'nin tefsirinde ele aldığı ulûmu'l-Kur'ân konularının, daha önceki temel ulûmu'l-Kur'ân literatürü ile karşılaştırılması yapılarak benzeşen ve ayrışan yönlerinin tespit edilmesine çalışılmıştır. Bu bağlamda Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân'a yaklaşımı kendisinden önceki kaynaklarla, özellikle Âlûsî'nin ağırlıklı referansta bulunduğu Süyûtî ve Zerkeşî'nin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Böylece Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konusuna yaklaşımında geçmiş birikimi değerlendirmesi ve katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde, ulûmu'l-Kur'ân'ın mahiyeti, kapsamı, ortaya çıkışı ve Hz. Peygamber'den günümüze gelişim süreci Âlûsî tefsiriyle karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. İkinci bölümde, Kur'ân tarihini içeren bazı konu ve kavramlarla ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konuları Âlûsî'nin tefsirinden hareketle ele alınmış, konular geçmişle mukayese edilerek Âlûsî'nin sözü edilen konu ve kavramlara yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, Ulûmu'l-Kur'ân, Tefsir.

Pamukkale University Institute of Islamic Sciences **Abstract of Master Thesis**

Title of the Thesis: The Sciences of The Quran (Ulum al-Qur'an) In The Light of Alusi's Book of Exegesis Entitled *Ruh al-Ma'ani*

Author: Nuri İLKATMIŞ **Supervisor:** Asst. Prof. Harun ABACI

Date: 17 June 2017 **Nu. of pages:** vii (pre text)+158 (main body)

Department: The Basic Islamic Sciences **Subfield:** Commantary on the Quran

In this study, the subject of ulûmu'l -Kur'ân in the commentary of Âlûsî's Ruh al-Ma'ani is discussed. It is aimed to determine to what extent Âlûsî, who is considered as the last link of the classic, includes the issues of ulûmu'l-Qur'an in his tafsir.

Âlûsî's the interpretation was handled in ulûmu'l-Qur'an subject of earlier basic ulûmu'l-Qur'an literature compares yl performed, and detection of decomposing mai similar direction has been studied how. In this context, the approach of Âlûsî to ulûmu'l-Qur'an was compared with the previous sources, especially with the views of Süyûtî and Zerkeşî, wich Âlûsî made predominant reference. Thus Âlûsî 's ulûmu'l-Qur'an history accumulation in the in the approach to assessment and contributions have tried to put forward.

In the first chapter, the nature, scope, emergence of the ulûmu'l-Qur'an and Hz. The development process from the Prophet to the present has been examined comparatively with the Islamic commentary. In the second part, Qur'an with some topics and concepts with the date of the ulûmu'l-Qur'an fundamental concepts of Âlûsî's discussed Departing from the interpretation, subjects past by comparison of Âlûsî's approach to said subject and concepts have tried to be detected.

Keywords: Alusi, Ruh al-Ma'ani, Ulum al-Qur'an, Exegesis of Qur'an.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ i
ÖZET iii
ABSTRACT iv
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR vii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN MAHİYETİ, KAPSAMI VE GELİŞİMİ

1.1. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Mahiyeti ve Kapsamı……... 3
1.2. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci……..….4
1.2.1. Hz. Peygamber Döneminde Ulûmu'l-Kur'ân……..…..6
1.2.2. Sahabe Döneminde Ulûmu'l-Kur'ân…….....8
1.2.3. Tâbiûn ve Sonraki Dönemlerde Ulûmu'l-Kur'ân……12

İKİNCİ BÖLÜM

***RÛHU'L- MEÂNÎ* TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN TASVİRİ**

2.1. Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili Bazı Konu ve Kavramlar...…… 29
2.1.1. "Tefsir" ve "Te'vîl" Kavramları……...29
2.1.2. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler…….32
2.1.3. Kur'ân Kelimesinin Kökeni ve Anlamı……34
2.1.4. Kur'ân'ın İnzâli…….39
2.1.5. Kur'ân'ın Cem'i……43
2.1.6. Ayetler ve Sûrelerin Tertibi……..62
2.1.7. Rey İle Tefsir……67
2.1.8. İşârî Tefsir……71
2.2. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Temel Konuları……78
2.2.1. Muhkem ve Müteşâbih……78
2.2.2. Nâsih ve Mensûh……..84
2.2.3. "Halku'l-Kur'ân" Meselesi……..92
2.2.4. "Yedi Harf" Meselesi……106
2.2.5. İ'câzü'l-Kur'ân……...113
2.2.6. Müşkilü'l-Kur'ân……...123
2.2.7. Kur'ân Kıssaları ve İsrailiyat……130
2.2.8. Hurûf-ı Mukattaa……...134
2.2.9. İ'râbu'l-Kur'ân……..136
2.2.10. Esbâb-ı Nüzûl……..138
2.2.11. Kur'ân'da Tekrarlar……141
2.2.12. Emsâlü'l-Kur'ân……..142
2.2.13. Münâsebetü'l-Kur'ân……..144

SONUÇ……...147
KAYNAKÇA……150
ÖZGEÇMİŞ……158

KISALTMALAR

b. : bin, ibn

bk. : bakınız

çev : çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

Dr. : Doktor

Eüif : Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

H. : Hicrî

Hz. : Hazreti

İFAV : Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı

m. : miladi

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

MÜİF : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

no. : numara

s. : sayfa

S. : sayı

SÜİFD : Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

şrh. : şerh

thk. : tahkîk

tsh. : tashih eden

t.y. : basım tarihi yok

y.y. : yazarı yok

v. : vefatı

vr. : varak

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN KONUSU

Tarih boyunca Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik tefsir ve Kur'ân'ın tefsirine yardımcı olacak ilimlere dair birçok eser kaleme alınmıştır. Kur'ân ilimleriyle ilgili ilk çalışmalar me'âni'l-Kur'ân, i'rabu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'ân adıyla kaleme alınmıştır. Bu eserlerde kelimelerin Arap dilindeki anlamları ve i'rab durumuna yer verilmiş, ayetlerin nüzûl sebepleri, kıraat ve nesih gibi konular ele alınmıştır. Hicri IV. asra kadar devam eden bu tefsir geleneği yerini geniş hacimli rivayet ve dirayet tefsirlerine bırakmıştır.

II. ÇALIŞMANIN AMACI

Kur'ân ilimleri H. II. asırdan itibaren tedvin edilmeye başlanmış olup ilk dönem eserlerde sebeb-i nüzûl, nâsih-mensûh, muhkem, müteşabih, nesih gibi belli konular kaleme alınmıştır. Bu alanda müstakil eserler yazıldığı gibi bazı müfessirlerce tefsirlerinin mukaddimelerinde bu ilimlere yer verenler de olmuştur. Âlûsî tefsirinin mukaddimesinde bu ilimlerin bir kısmına yer vermiş, bazısına da tefsirinde değinmiştir. Tezimizin konusu, Şihâbüddîn Mahmûd el- Âlûsî'nin (v.1270/1854) *Rûhu'l-meânî* isimli tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân konularına yaklaşımının incelenmesidir. Amacımız, birçok eser kaleme almış olan Âlûsî'nin, ulûmu'l-Kur'ân çalışmalarına katkısını ortaya koymaktır.

Klasik dönem tefsirinin son halkalarından olan Âlûsî, üzerinde en az çalışma yapılan tefsirlerden biridir. Âlûsî'yle ilgili, ciltlerin fihrist çalışması, eserin tanıtımı, Kur'ân kıssalarının yorumu, i'rab çalışması ve tefsirin işârî yönünü ele alan çalışmalar yapılmış, sınırlı sayıdaki bu çalışmalar eserin diğer açılardan çalışılmasını gerekli kılmıştır. Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konusundaki geçmiş birikimi nasıl değerlendirdiği, özellikle o günün siyasi buhranının başta Vehhabilik olmak üzere tefsirinde selefiliğin yansımalarının bulunup bulunmadığı, kendinden sonraki çalışmalara ne şekilde bir tesiri olduğunun ortaya çıkarılma ihtiyacı bulunmaktadır.

III. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Çalışmamızın birinci bölümü, ulûmu'l-Kur'ân'ın ortaya çıkışı ve gelişim süreciyle alakalıdır. Âlûsî'ye kadar olan ilmî birikime ışık tutmak amacıyla, ulûmu'l-Kur'ân'ın mahiyeti, kapsamı, ortaya çıkışı ve gelişim sürecine kısaca değinilmiştir. Âlûsî'nin kendi dönemine kadar yazılan eserlerden ne ölçüde istifade ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Tarama yöntemi takip edilerek Alusi tefsiri baştan sonra okunmuş, Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân'a yönelik bilgilerinin tespiti yapılmıştır. Bu bilgiler ana konulara göre tasniflenerek temel referanslarıyla mukayeseli incelemesi yapılmıştır.

IV. ÇALIŞMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın ana kaynağı Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* isimli tefsiridir. Çalışmada Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konusundaki anlayışının kendinden önce yaşamış olup bu konuda eser yazanlarla karşılaştırılması, yüzlerce tefsir olduğundan imkân haricindedir. Bu nedenle genellikle Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konusunda en fazla referansta bulunduğu âlimler dikkate alınmıştır. Buna göre Âlûsî'nin referansta öncelik verdiği sıraya göre Zerkeşî el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân, Süyûtî'nin *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîr-i kebîr*'i, Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ve İbn Ebû Dâvûd'un Kitabu'l-*mesahif'i* tezimiz içerisinde başvuracağımız kaynaklarımızdan olacaktır.

Tezin kapsamı ulûmu'l-Kur'ân konuları olup, bu konuların Âlûsî'nin tefsiriyle sınırlandırılması çalışmanın çevçevesini oluşturmaktadır. Konular işlenirken Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konusunda yararlandığı kaynakların da çalışmanın kapsamına dâhil edilerek bir karşılaştırma ve farklılık tespitinin yapılması çalışmanın kapsamı ve sınırlarını oluşturmaktadır.

Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinde birçok kaynaktan istifade etmiştir. Mukaddimesini yazarken *el-Burhân* ve *el-İtkân* adlı eserlerden fazlasıyla istifade etmiştir. Bu sebeple Âlûsî'nin görüşlerinin, birinci derecede *el-Burhân* ve *el-İtkân'*la mukayesesi yapılarak benzeşen ya da farklılaşan yönlerine dikkat çekilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN MAHİYETİ, KAPSAMI VE GELİŞİMİ

1.1. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Mahiyeti ve Kapsamı

Ulûmu'l-Kur'ân Arapça izafet terkibi olup Kur'ân ilimleri demektir. Ulûm, ilim kelimesinin çoğuludur, bilmek ve anlamak manasına gelir.[1] Zamanla, ulûmu'l-Kur'ân izafet terkibi, lugavî manasını aşarak Kur'ân'ın nüzûlü, yazılması, tertibi, toplanması, tefsiri, muhkem ve müteşâbihi, nâsih ve mensûhu ve kendisiyle ilgili sâdır olan şüphelerin giderilmesi gibi Kur'ân'la ilgili ilimleri inceleyen ve Kur'ân'a muhtelif açılardan hizmet eden ilim dalına isim olmuştur.[2]

Ulûmu'l-Kur'ân kavramının içine hangi ilimlerin girdiği hususunda ihtilaf vardır. Kur'ân'la doğrudan ilgisi bulunmayan tabiat ilimleri, jeoloji, biyoloji, tıp, matematik, astronomi gibi ilimler Kur'ân ilimlerinden sayılacak mıdır? Kavramların sistemleştiği dönem dikkate alındığında Kur'ân'ın anlaşılmasına direk etki eden ilimlerin bu kavram içinde değerlendirilmesi ve kendilerinden dolaylı olarak yararlanılan ilimlerin ulûmu'l-Kur'ân'dan sayılmaması gerektiği sonucuna ulaşmaktayız.[3]

Bazı müellifler kitaplarında Kur'ân ilimlerinin sayısını belirtmiştir.[4] Bu hususta Zerkeşî söz konusu ilimlerin kırk yedi tane olduğunu söylemiş ve tek tek saymıştır.[5] Zerkeşî, Endülüslü ilim adamı, Mâlik'î fakihlerinin önde gelenlerinden İşbîliye kadısı muhaddis Ebû Bekr İbn Arabî'nin[6] (v.543/1148) "*Kânûnu't-te'vîl"* adlı eserinde Kur'ân ilimlerinin sayısını 77450 olarak verdiğini bildirmiştir. İbn Arabî, zâhir, bâtın, had (helal-haram), ve matla' (va'd-vaîd) olmak üzere, her kelimenin dört anlamı olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Kur'ân kelimelerini dört ile çarparak bu rakama ulaşmıştır.

---

[1] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru-Sadr, 1990), 12/417.
[2] Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l- Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1995, 1/27.
[3] Abdulhamit Birışık, "Ulûmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/132.
[4] Abdulazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l- Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1995), 1/23-24.
[5]Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru't-Türas, 1984), 1/9-12.
[6] Ahmet Baltacı, "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/488-491.

Kur'ân'da yer alan kelimelerin arasındaki münasebetler bu ilme eklenecek olursa adedini ancak Allah'ın bileceği kadar çok ilim ortaya çıkar.[7]

Zürkânî, Süyûtî'nin Kur'ân ilimlerinin sayısına tıp, mühendislik, geometri gibi ilimleri de eklediğini belirterek Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Süyûtî'nin Kur'ân ilimlerinin sayısıyla ilgili verdikleri rakamların geniş bir te'vîle dayandığını belirtmiştir.[8] Ulûmu'l-Kur'ân'ın sayısı hakkında en tutarlı görüşün Zerkeşî'ye ait olduğu belirtilmektedir.[9]

1.2. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Ortaya Çıkışı ve Gelişim Süreci

Ulûmu'l-Kur'ân tabirinin ilk defa ne zaman kullanıldığı, bu alanda eser yazan kimselerce tartışılmıştır. İlk dönem âlimleri, ulûmu'l-Kur'ân terkibini ulûmu't-tefsîr manasında kullanmaktaydı. Mesela ilk dönem âlimleri, yazmış oldukları tefsirlerinin mukaddimelerinde tefsir usûlüne ait bazı konulara yer vermişlerdir. Taberî'nin (v.310/922) *Câmiu'l-beyân'ı* buna örnektir. Bazıları da ayetleri tefsir ederlerken Kur'ân ilimlerine yer vermişlerdir. Bu tefsirlerine aldıkları bilgiler ilk dönemlerde ulûmu'l-Kur'ân veya ulûmu't-tefsîr olarak isimlendirilmekteydi.[10] Bu sebeple ulûmu'l-Kur'ân tabirini bu gün anladığımız manada ilk defa kimin kullandığını tespit etmek zordur.

Ulûmu'l-Kur'ân konularını anlatan ilk müstakil eser Hâris el-Muhâsibî'nin (v.243/857) *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân* adlı eseridir.[11] Bu eserin isminde ulûmu'l-Kur'ân tabiri kullanılmamıştır. Ulûmu'l-Kur'ân tabirinin terim anlamında ilk olarak h. VII/(XIII). yüzyılda kullanıldığı bilinmektedir. Ancak Zürkânî bu terimin ilk olarak Ali b. İbrâhim b. Saîd el-Havfî'nin (v.430/1038) *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde hicrî V. asırda kullanıldığını söylemektedir.[12] Kaynaklarda Saîd el-Havfî'nin eserinin otuz cilt yazılmış olduğu ve bize on beş cildinin ulaştığı belirtilmektedir. Bize ulaşan kısımlarını inceleyenler, bu kitabın bir tefsir olduğunu ancak ayetlerde geçen i'rab, garîb, müşkil, kıraat gibi Kur'ân ilimlerine de değindiğini belirtmişlerdir.[13] Zaten ulûmu'l-Kur'ân konularının otuz cilt yazılması da imkânsızdır. Öyleyse Saîd el-Havfî'nin *el-*

[7] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/16-17.
[8] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân,* I, 23-24.
[9] Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 2013), 131.
[10] İhsan Kahveci, *Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2001), 49.
[11] Demirci, *Tefsir Usulü*, 22.
[12] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/33.
[13] Birışık, "Ulûmu'l-Kur'ân", 42/133.

Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân adlı eserini bu sahada yazılmış ilk eser olarak görmek tutarlı olmayacaktır.

Adında ulûmu'l-Kur'ân tabirinin geçtiği ilk eserin tarih, hadis, tefsir, akaid gibi birçok alanda eser yazmış olan Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin[14] (v.597/1201) *Fünûnu'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı kitabı olduğu söylenmektedir. Otuza yakın ana konudan oluşan kitapta yirmi bir adet Kur'ân ilmi tanıtılmaktadır. Kur'ân öğrenimi ve öğretiminin fazileti ile kitabına başlayıp halku'l-Kur'ân, yedi harf meselesi, Kur'ân'ın yazımı, sure sayısı, vakıf ibtida gibi konulara yer vermiştir.[15] Ebü'l-Ferec'in kitabında, ulûmu'l-Kur'ân konularını sunuşundaki metodu büyük takdir toplamıştır. Zerkeşî *el-Burhân'ı*, Süyûtî *el-İtkân'ı* yazarken bu eserden istifade etmişlerdir.[16] Ebü'l-Ferec'in kitaptaki bazı konuları diğer yazdığı eserlerine atıf yaparak kısa anlatması kitabın eksikliği olarak değerlendirilebilir.[17] Âlûsî tefsirinde birçok yerde Ebü'l-Ferec'in görüşlerine yer vermiştir. Sebeb-i nüzûl, irab ve cümle takdiri hususlarında görüşlerini aktarmış, ulûmu'l-Kur'ân konularına değinirken kendisine atıfta bulunmamıştır.[18] Bunun nedeni *Fünûnu'l-efnân* kitabının Âlûsî'ye ulaşmamış olması ihtimal dâhilindedir. Zannımızca Âlûsî, tefsirine daha çok ağırlık verdiği için ulûmu'l-Kur'ân konusuna kısaca değinmek istemiş ve bu hususta da Süyûtî'den fazlaca istifade etmiştir.

Ulûmu'l-Kur'ân konularını sahasında müstakil bir kitap olarak derleyen, sistematik ve kapsamlı olarak inceleyen ve terim anlamında ilk defa kullanan kişi Zerkeşî (v.794/1391) olup *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde kullanmıştır.[19] Zerkeşî kitabında, kendisinden önceki âlimlerin Kur'ân ilminin bütün konularını kapsayacak tarzda, hadis ilminde olduğu gibi müstakil bir eser ortaya koymadıklarını belirtir. Bu ilmin sırlarına vakıf olmak isteyenlere ve müfessirlere yardımcı olmak, bu ilmin kapılarını arzu edenlere açmak ve bu alandaki ihtiyaca cevap vermek maksadıyla

---

[14] Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/543-549.

[15] Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Funûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Hasan Zıyaüddîn Itr (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1987), 142.

[16] Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye (Medine: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2013), 2/455; 3/940; 3/942; Abdulhamit Birışık, "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/551.

[17] İbnü'l-Cevzi, *Funûnu'l-efnân*, 335.

[18] Şihâbuddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/327; 3/336; 5/25; 6/11; 7/133; 8/451.

[19] Demirci, *Tefsir Usulü*, 132.

ulûmu'l-Kur'ân konularını bir araya getiren bir kitap yazmak istediğini belirtmiştir.[20] Bu eserin Kur'ân ilimlerinin neredeyse tüm konularına şamil olarak yazılmış ilk ve en geniş eser olduğu söylenmektedir.[21] Âlûsî tefsirinde Zerkeşî'den sebeb-i nüzûl, kelime tahlili, itikadî ve fıkhî konularda nakillerde bulunmuştur. Zerkeşî'nin *el-Burhân'*ına irab ve sebeb-i nüzûl konusunda değinmiştir.[22] Âlûsî ulûmu'l-Kur'ân konularına değinirken Zerkeşî'den istifade etmiştir. Zerkeşî *el-Burhân'*ı kendi ifadesiyle ulûmu'l-Kur'ân konularını bir araya getiren kapsamlı bir eser olarak yazmaya çalışmıştır. Âlûsî ise tefsir yazdığı için Zerkeşî'nin kitabında değindiği tüm konulara tefsirinde yer vermemiş, kendince önemli gördüğü konuları mukaddimesinde, mukaddimede değinmediği diğer konulara da tefsirinin içerisinde yer vermiştir.

1.2.1. Hz. Peygamber Döneminde Ulûmu'l-Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm, sözlü sanatlarda ve şiirde ileri bir seviyede olan, edebî sanatları fevkalade kullanan bir topluma kendi dilleri ile yani Arap dili ve üslûbu ile nâzil olmuştur. Kur'ân, Arapları hayrete düşürecek şekilde üstün bir edebî üslup kullanmıştır. İnsanlar kendi kültür seviyelerine göre ayetleri anlamışlar, anlayamadıkları yerleri de Hz. Peygamber'e sormuşlardır.[23] Kur'ân'ın bize haber vermesiyle anlıyoruz ki Hz. Peygamber'in görevi tebliğ ve tebyindir.[24] Bu bakımdan Kur'ân'ın tefsiri denilince ilk akla Hz. Peygamber gelmektedir. Yani ulûmu'l-Kur'ân kavramı, vahiy süreciyle ortaya çıkmış bir kavramdır.

Kur'ân'ın en sağlam tefsir kaynağı yine Kur'ân olduğu için Hz. Peygamber, sahabenin sorularına öncelikle Kur'ân'ın ayetleriyle cevap veriyordu. Çünkü bir yerde mücmel veya müphem olarak ifade edilen mesele, başka bir ayette daha açık bir şekilde anlatılabiliyordu. Hz. Peygamber'in tefsirinde bu yönteme rastlamaktayız.[25] Hz. Peygamber, bazen soru sorarak ayetleri tefsir ediyor, bu şekilde muhataplarının dikkatini çekerek konunun akılda kalıcı olmasını sağlıyordu.[26]

[20] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/9.
[21] Demirci, *Tefsir Usulü*, 132.
[22] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7/262; 10/77; 12/293; 13/164; 14/22; 15/439.
[23] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/41.
[24] el-Maide, 5/67.
[25] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/42.
[26] Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 2013), 56.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir metoduna gelince ammı tahsis, mücmeli beyan, mutlakı takyid, müşkili tavzih şeklindedir.[27] Yine Kur'ân'ın manasını tekit eden açıklamalarda bulunarak beyan etmesi, ayetin anlaşılması için lügavî izahlarda bulunması ve ayetlerde emrolunan hususları bizzat uygulayarak ameli olarak tefsir etmesi Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsir metotlarındandır.

Âlûsî tefsirinde "*Namazlara (özellikle) orta namaza devam edin"*[28] ayetini açıklarken âlimlerin ekserisinin Müslim'de geçen hadis-i şeriften dolayı orta namazdan ikindi namazını anladığını söylemektedir.[29] Müslim'de geçen hadis-i şerifte hendek günü Hz. Peygamber'in namaz kılacak vakit bulamayıp **شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى، صَلَاةِ الْعَصْرِ، مَلَأَ اللهُ بُيُوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا** "B*ize orta namazı, ikindi namazını kıldırmadılar. Allah onların kabirlerini ve evlerini ateşle doldursun*."[30] buyurmuştur. Âlûsî Mutaffifîn suresi 14. ayeti olan "Hayır! Bilakis onarın işlemekte oldukları (kötülükler) kalplerini paslandırmıştır." ayetini açıklarken kalbin paslanmasını Hz. Peygamber'in şu hadisi ile açıklar.[31] "*Kul bir günah işlediğinde kalbine siyah bir nokta konur. Tevbe ettiğinde kalbi cilalandırılır. Tekrar günah işlerse kalbi tamamen kaplanana kadar siyah noktalar artar. İşte bu Allah'ın Kur'ân'da buyurduğu pastır*."[32] Âlûsî "*Hırsızlık yapan erkek ve kadının yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin*."[33] ayetini tefsir ederken ellerin kesilmesinden maksadın alimlerin çoğunluğunca sağ elin bileği olduğunu söyler. Delil olarak Hz. Peygamber'e hırsız getirildiğini ve Hz. Peygamber'in hırsızın sağ elinin kesilmesini emrettiğini aktarır.[34]

Âlûsî Hz. Peygamber'in Kur'ân'a dair beyanının miktarı konusunda "İnsanlara, kendilerine indirleni beyan etmen için sana da Kur'ân'ı indirdik." ayetini açıklarken Mücahit'ten nakille tebyinden maksadın mücmel yani kendisinden ne kastedildiği kapalı olup anlaşılması için açıklanmaya ihtiyaç duyulan ayetlerle müşkil ayetlerin Hz. Peygamber tarafından açıklanmasının istendiğini söyler. Nas ve zahir olan ayetlerin açıklanmasına ihtiyaç olmadığını nakleder. Âlûsî, Hz. Peygamber'in tefsir ettiği nasların

[27] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/64; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 58-61.
[28] el-Bakara, 2/238.
[29] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/548-549.
[30] Müslim, *Kitâbu'l-mesâcid*, 205.
[31] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15/279.
[32] Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3334.
[33] el-Mâide, 5/38.
[34] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/303.

miktarı konusunda Kur'ân'ın tamamını değil de bir kısmını tefsir ettiği görüşünü benimsemiş olduğu anlaşılmaktadır.[35]

1.2.2. Sahabe Döneminde Ulûmu'l-Kur'ân

Kur'ân ilimlerinin doğuşunda sahabenin önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber hayatta iken kendilerine kapalı kalan ve sorma ihtiyacı hissettikleri konuları ona soruyorlar ve öğrendikleri bilgileri aralarında yayıyorlardı. Sahabe Arap olduğu için Arap dilinin üslup ve inceliklerine vakıf idi. Ayrıca yaşadıkları toplumun örf ve adetlerini de iyi biliyorlardı. Onlar felsefi akımların tesirinden uzak yaşadıkları için zihinleri berraktı. En önemlisi sahabe Kur'ân'ın inişine şahit ve sebebi nüzûle vakıf idi. Tüm bunlar sahabenin tefsir konusundaki önemini bizlere göstermektedir.[36]

Sahabenin Kur'ân'ı tefsir etmesinde iki farklı yaklaşım ve yöntem görmekteyiz. Bir kısmı nakle bağlı kalarak rivayetle tefsir etme yolunu tercih etmiş ve rey ile tefsire karşı çıkmışlardır. Yani müracaat ettikleri kaynaklar Kur'ân, sünnet, esbâbı nüzûl ve Arap şiirleridir. Bir kısım sahabe de herhangi bir ayeti tefsir ederken rivayet kaynaklarına bakıyorlar, şayet aradıklarını bulamazlarsa kendi görüşleri ile ayeti tefsir ediyorlardı. Bunlar da rey taraftarlarını oluşturmaktadır. Sahabe tefsirinin hem rivayete hem de dirayete dayalı bir tefsir özelliği taşıdığını söyleyebiliriz.[37]

Hz. Ebû Bekir döneminin en önemli olayı şüphesiz Kur'ân'ın cem' edilmesidir. Hz. Ebû Bekir zamanında meydana gelen Yemâme savaşında (12/633) pek çok kurrâ sahâbi ve Kur'ân hafızı şehit oldu. Müslümanların şehit sayısının 10.200 olduğu[38] bunların beş yüz kadarının da Kur'ân hafızı olduğu ifade edilmektedir.[39] Hz. Ömer'in teklifiyle Zeyd b. Sâbit (v.45/665) başkanlığındaki bir komisyon[40] "yedi harf"i de içine alacak şekilde Kur'ân'ı toplamış ve toplanmış olan kitaba İbn Mes'ûd'un teklifi ile "*el-Mushaf*" ismi verilmiştir. [41] Bu ilk Mushaf sırasıyla vefat edinceye kadar Hz. Ebû Bekir'de, sonra Hz. Ömer'de ve kızı Hz. Hafsa'da kalmıştır. Hafsa vefat edince Medine valisi Mervan b.

[35] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7/389.
[36] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 72.
[37] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 72-79.
[38] Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 2012), 116.
[39] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/205.
[40] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/233-235; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/205-209.
[41] İsmail Karaçam, *Kur'ân'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 2012), 175.

Hakem (v.132/749) tarafından Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflara muhalif olur endişesiyle bu ilk Mushaf yaktırılmıştır. [42]

Âlûsî mukaddimesinde "altıncı fayda" başlığı altında Kur'ân'ın ilk defa ne zaman toplandığını, Hz. Ebu Bekir zamanındaki cem olayının nasıl meydana geldiğini açıklamış, ilk Kur'ân'ı cem edenin kim olduğuyla ilgili farklı rivayetleri inceleyerek görüşleri değerlendirmiştir.[43]

Hz. Osman döneminin en önemli olayı, Hz. Osman'ın hizmetlerinin en büyüğü olarak nitelendirilen Kur'ân'ın çoğaltılması faaliyetidir.[44] Hz. Ömer zamanında İslâm toprakları Arap yarımadasını aşmış Şam'dan Mısır'a kadar uzanmıştı. Hz. Ömer ve Hz. Osman, Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'ı ezberlemiş olan gönüllü sahabeleri çeşitli beldelere Kur'ân'ı öğretmeleri için göndermişti.[45] Kûfe'ye Abdullah b. Mes'ûd, Şam'a Übeyy b. Ka'b gitmiş ve kendi kırâatlarını halka öğretmişlerdi.[46]

Bu ilk muallimlerin kendi Mushaflarındaki sûrelerin tertibinde farklılıklar olduğu gibi[47] kırâat hususunda da farklılıklar mevcuttu. Abdullah b. Mes'ûd ve Ubeyy b. Ka'b'ın halka öğrettikleri Mushaflar, Hz. Osman'ın istinsâhından farklı idi[48]. Ayrıca öğrenciler Kur'ân'ın nâzil olduğu "yedi harfi" bilmiyor ve onlara öğreten sahabe de yalnızca bildiği kırâatı onlara öğretiyordu. Böylece birbirlerinin okuyuşuna şaşırıyorlar ve aralarında şiddetli tartışma ve kavgalar oluyordu. Aralarındaki ihtilafı sonlandırmak için bakacakları bir Mushaf da ne yazık ki mevcut değildi. Bu durum onları birbirlerinin kırâatını yalanlamaya ve hatta birbirlerini küfürle itham etmeye sevk etti.[49] Hz. Osman'a durumun önemine binaen tek harfe göre Kureyş lehçesiyle Kur'ân'ı çoğalttırdı. Çoğaltılan Mushaflar çeşitli beldelere gönderildi ve bu çoğaltılan örnek Mushafların dışındaki farklı tüm Mushafların yakılması emredildi.[50]

Hz. Osman Kur'ân'ı çoğaltmakla yetinmemiş, kıraatta birliktelik sağlayabilmek için sahabeden seçtiği hafızları Mushaflarla birlikte ilgili şehirlere göndermiş ve halkın

[42] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 71.
[43] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[44] Demirci, *Kur'an Tarihi*, 124.
[45] Karaçam, *K. Kerim'in Nüzûlü*, 184-185.
[46] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/210.
[47] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 79-88.
[48] Mustafa Kemal Atik, *Karşılaştırmalı Kur'ân Tarihi* (İstanbul: MS Yayınları, 2012), 39-214.
[49] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/210-211.
[50] Süleyman b. el-Eş'as İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, thk. Muhibbüddin Abdu's-Subhan (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/195-196.el-Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3.

bu hocalardan Kur'ân öğrenmesini sağlamıştır. Bu şekilde hem hat ve sûrelerin tertibi olarak hem de kıraat olarak ümmet arasında birliktelik sağlanmıştır.[51] İslâm'ın ilk dönemlerinde yazı tam gelişmediği için halk tarafından çoğaltılan Kur'ân'lar, Hz. Osman'ın illere gönderdiği örnek Mushaf'ın hattına göre yazılıyordu. Bu yazım geleneği ulûmu'l-Kur'ân'da "ilm-i resm-i Osmânî" veya "resm-i hatt-ı Osmânî" adıyla yerini almıştır.[52]

Âlûsî tefsirinin mukaddimesinde Hz. Osman'ın Kur'ân'ı istinsah nedenlerine değinmiş ve Hz. Ebu Bekir ile Hz. Osman'ın Mushaf'ı arasındaki farkı izah etmiştir. Hz. Ebu Bekir'in Mushaf'ında olmamasına rağmen istinsahta Ahzâb suresinin 23. ayetinin Mushaf'a eklenmesiyle ilgili *Kur'ân'ın toplanmasında bir proplem mi var?* sorusuna açıklık getirmiştir. İstinsahtan sonra sahabelerin kendilerine ait Mushafların yakılması konusuna değinmiş, bazı sahabelerin Mushaflarında olup da Hz. Osman'ın Mushafında olmayan sûrelerin varlığıyla ilgili rivayetleri değerlendirmiştir.[53] Âlûsî Hz. Aişe'nin "*Kur'ân'ı yazarken hata ettiler*." sözünü yedi harften evla olanı seçmede hata ettiler şeklinde izah etmiş ve Hz. Aişe'nin bu şekilde yanlış anlaşılan birçok görüşü olduğunu söylemiştir.[54] Âlûsî, Hz. Osman'a isnad edilen: "*Kur'ân'da hata vardır. Araplar onu kendi dilleriyle düzeltirler.*" rivayetini tetkik ederek açıklamış ve kaynak olarak kullanılması gereken rivayeti de vermiştir.[55]

Arap yazısı İslâm'la birlikte gelişmiştir. İslâm'dan önce harfleri birbirinden ayıran nokta ve harekeler mevcut değildi. Sahabeler ana dilleri olması hasebiyle ve ayetleri işitmeleri sebebiyle Kur'ân'ı okumada hata yapmıyorlardı. Ancak İslâm coğrafyası genişleyip Arap olmayanların da müslüman olmasıyla noktası ve harekesi olmayan Kur'ân'ın yanlış harekelenmesi ve okunmasıyla tashifler meydana geldi.[56]

Hz. Ali, Kur'ân'ın doğru okunması için Ebû'l-Esved ed-Düelî (v.69/688)'ye dil kurallarının tespit görevini vermiştir. Böylelikle Ebû'l-Esved ed-Düelî nahiv ilmiyle ilgili ilk çalışmaları yapan dil âlimi olmuştur. Hz. Ali'nin emriyle nahiv ilminin esasları

[51] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/330.
[52] Abdülfettah İsmail Şelebi, *Resmü'l-mushafi'l-Osmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîn fî kırâ'âti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1999), 5-6; Ğânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmü'l-Mushaf* (Irak: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye, 1982), 155-158; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/30; Muhammed Hamidullah, *Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 1993), 51-76.
[53] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/25.
[54] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/31.
[55] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[56] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 93.

belirlenmiş ve i'râbu'l-Kur'ân ilminin temelleri atılmış oldu.[57] Yine bu dönemin en önemli olayı Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin, Basra valisi Ziyad b. Sümeyye (v.53/673)'nin teklifiyle Kur'ân'a irab gösterecek işaretler koymasıdır.[58]

Âlûsî Tevbe suresi 3. ayetinde geçen "*Allah ve Rasulü müşriklerden uzaktır*."[59] ayetini izah ederken şu bilgileri verir. Bir adam, Arap olmayan bir şahsın "Allah müşriklerden ve Rasulünden uzaktır." şeklinde ayeti okuduğu işitir ve Hz. Ömer'e durumu haber verir. Hz. Ömer'de yanlış okuyan şahsa Arapçayı öğretmelerini ister. Ebû'l-Esved ed-Düelî bu olayı duyunca Hz. Ali'ye durumu haber verir ve böylece nahiv ilminin temelleri atılmış olur.[60]

Kureyş lehçesiyle nâzil olan Kur'ân'da, diğer Arap lehçelerinden ve yabancı dillerden alınıp Arapçalaştırılan kelimeler de bulunmaktadır. Halk arasında az kullanılmasından dolayı manası herkesçe bilinmeyen, anlaşılması güç lafızlar da vardır. Bazı sahabeler, Kur'ân'da bilmekleri kelimelerin olduğunu söylemişlerdir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in Abese sûresi 31. ayetteki "*ebben*" kelimesinin manasını bilmediklerini söylemeleri gibi.[61] Âlûsî sahabenin ileri gelenlerinin de Kur'ân'da bilmediği kelime olduğuna Abese suresinin tefsirinde yer vermiştir. Hz. Ebu Bekir'e "*ebben*" kelimesinin manası sorulmuş "Allah'ın kitabında bilmediğim bir şeyi söylersem, hangi gök beni altında gölgelendirir. Hangi yeryüzü beni üzerinde barındırır?" diyerek kelimenin manasını bilmediğini söylemiştir. Hz. Ömer ilgili ayeti minberde okuyarak geride geçen kelimeleri bildiklerini "*ebben*" kelimesinin ne olduğunu bilmediklerini, bu kelime hakkında yorum yapmanın kendileri için güç olduğunu söylemiştir. Âlûsî, Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve bazı sahabelerin bu kelime hakkında yorum yapmamasını kelimenin fasahate aykırı garip lafızlardan olmasını gerektirmediğini söyler. İbn Abbas'ın bu kelimeyi şiirle delillendirerek tefsir ettiğini, bu kelimenin aslında Arapça bir kelime olup Araplar arasında kullanılan bir kelime olmadığından dolayı sahabenin duymadığını söyler.[62]

---

[57] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/30; Tevfik Rüştü Topuzlu, "Ebu'l-Esved ed-Düelî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/312.
[58] Demirci, *Kur'an Tarihi*, 140-141; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 90-91.
[59] et-Tevbe, 9/3.
[60] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 5/243.
[61] Demirci, *Tefsir Usulü*, 161.
[62] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 15/250.

İbn Abbâs "*fâtır*" kelimesinin kazmak manasına geldiğini iki Arap köylüsünü kuyu başında tartışırken görerek öğrendiğini ifade etmektedir.[63] Tercümanu'l-Kur'ân lakaplı İbn Abbâs kendisine Kur'ân'daki bilinmeyen kelimelerden sorulduğunda şiire müracaat etmelerini ve şiirin Arapların divanı olduğunu belirtmesi[64] ve insanlara bilmedikleri garip kelimeleri anlatması, garîbu'l-Kur'ân faaliyetlerinin sahabe döneminden itibaren başladığını bizlere göstermektedir.[65]

1.2.3. Tâbiûn ve Sonraki Dönemlerde Ulûmu'l-Kur'ân

Hz. Peygamberin vefatından sonra dört halife devrinde İslâm Devleti'nin sınırları genişlemiş ve pek çok farklı kültüre ve dine mensup olan insanlar İslâm'la şereflenmişlerdir. Araplar, kendilerini idareci konumda gördükleri için ilimle uğraşmayıp siyasetle ilgilenmişlerdir. Arap olmayan ve yeni müslüman olan halkın İslâm'ı öğrenme arzusu, onların ilim ve bilhassa tefsir alanında söz sahibi olmalarına neden olmuştur. Yani ilimle meşgul olma "mevâlî" adı verilen Arapların dışındaki bir guruba intikal etmiştir.[66]

Bu Mevâlî denilen topluluk her ne kadar müslüman olsa da, daha önceki din ve kültürlerinin belli ölçüde tesirinden kurtulamamışlar ve İslâmiyet'i Araplardan başka şekilde anlamışlardı. Eski kültür ve örflerini İslâm toplumuna aktarmaları sonucu sahabe döneminde gündemde olmayan bazı meseleler konuşulmaya başlandı. Bu anlayış farkları yüzünden, tefsirde önemli gelişmeler meydana gelmiştir.

Dört halife devrinde devletin sınırlarının fetihlerle genişlemesi bu yeni fethedilen yerlerdeki halka İslâm'ı öğretecek öğretmen ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu vazifeyi sahabe gönüllü olarak ve severek üstlenmişlerdir. Böylece hocaları sahabe, öğrencileri tâbiîler olan medreselerde insanlar ilim tahsil ettiler. Bu medreselerden Mekke, Medine ve Irak'ta bulunanlar[67] tefsir alanında şöhret bulmuştur.[68]

---

[63] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 4/104.
[64] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10/146; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/847.
[65] İsmail Cerrahoğlu, "Garibu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/380.
[66] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/113-114.
[67] Bazı kaynaklarda hocası sahabe olan 10'dan fazla ilim şehrinden bahsedilmektedir. Bu ilim şehirleri herhangi bir sahabeye tahsis edilmeyip bir sahabenin birden fazla ilim merkezinde ilmî faaliyet yaptığı da görülmektedir. Bkz. Muhammed Accâc el-Hatîb, *Usûlu'l-hadîs* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2006), 75-83.
[68] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü'l-Vehbiyye, 2000), 1/76-77.

Mekke medresesinin kurucusu Abdullah b. Abbâs'tır. Bu medrese hakkında İbn Teymiyye, tâbiîler içerisinde tefsir yönünden en bilgili olanların İbn Abbâs'ın talebeleri olmaları hasebiyle bu medresede yetişen öğrenciler olduğunu söylemiştir.[69] Bu medresede yetişip tefsir ilminde şöhret bulmuş öğrenciler şunlardır: Saîd b. Cübeyr (v.95/714), Mücâhid b. Cebr (v.103/721), İkrime (v.107/722), Tâvus b. Keysân (v.106/724), Ata b. Ebî Rabâh (v.114/732).[70] Âlûsî tefsirinde bazen kendi görüşleriyle bazen de İbn Abbâs'tan nakilleriyle bu öğrencilerden birçok nakillerde bulunmaktadır. En çok Mücâhid'ten nakilde bulunur. Nakildeki çokluk sırası Mücahid, İkrime, Ata, Saîd ve Tâvus şeklindedir. Âlûsî tefsirinde bir yerde İbn Abbâs'ın kendine ait Mushaf'ından bahsetmektedir. Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un Mushaflarıyla ilgili verdiği detayı İbn Abbâs'ın Mushaf'ı için vermemiştir.[71]

İsmi zikredilenlerden Mücâhid ve İkrime'nin reyle tefsir yaptıkları, diğerlerinin de rivayete bağlı kaldıkları bilinmektedir. Hatta Mücâhid'in, aklî tefsir metodunu uygulayan ilk müfessir olduğu söylenmektedir.[72] Mesela Bakara sûresi 65. ayetteki Yahudilerin aşağılık maymunlar olmasını açıklarken gerçekten maymun olmadıklarını, manevi olarak kalplerinin değiştiğini söylemektedir.[73] Yine Mâide suresi 60. ayeti de gerçekten maymun ve domuz olmadıklarını, manevi olarak kalplerinin değiştiği şeklinde açıklamıştır.[74] Âlûsî, Mücâhid'in farklı görüşüne lehte ya da aleyhte değerlendirmede bulunmadan değinmiş, aklî tefsir metodunu kullandığıyla ilgili herhangi bir yorum da yapmamıştır. Mücâhid'in tefsirindeki bu farklılığın nedenine, içinde bulunduğu topluluğun fikri tasavvurlarının etkisi olduğu söylenmiştir.[75]

Medine medresesinin kurucusu Ubey b. Ka'b'dır (v.30/650). Âlûsî, Ubey b. Ka'b'ın kendine ait Mushaf'ı olduğunu, Mushaf'ında 115 sure olup surelerin bizim Mushaf'ımızdaki dizilimden farklı olduğunu söylemektedir. Ubey b. Ka'b'ın

[69] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/77.
[70] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/77.
[71] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 15/518.
[72] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 90-91.
[73] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/283; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed (Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2000), 1/436.
[74] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 5/88.
[75] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/115.

Mushaf'ındaki fazlalığın nesh edilen ayetleri Mushaf'ından çıkartmadığı için olduğunu söyler.[76] Âlûsî tefsirinde, Ubey b. Ka'b'ın farklı kıraatına yer vermektedir.[77]

Medine medresesinde yetişen öğrenciler, Ebû'l-Âliye (v.90/709), Muhammed b. Kâb el-Kurazî (v.118/736), Zeyd b. Eslem (v.136/753)'dir. Bu şahıslar doğrudan veya dolaylı olarak Ubey b. Ka'b'dan ders almışlardır.[78] Âlûsî tefsirinde bu şahıslardan alıntı yapmıştır; ancak Mekke ekolüne yer verdiği kadar bu öğrencilerin görüşlerine yer vermemiştir. Hatta sadece Ata b. Ebî Rabâh'ın görüşleri bu üçünden fazla yer tutmaktadır. Bu üç öğrenciden Zeyd b. Eslem'in rey ile tefsir yaptığı bilinmektedir. Hatta Ubeydullah b. Ömer onun hakkında Kur'ân'ı kendi reyi ile çokça tefsir etmesi dışında bir kusurunu bilmediğini söylemiştir.[79] Âlûsî bu konuda tefsirinde yorum yapmamaktadır.

Irak (Kûfe) medresesinin kurucusu da Abdullah b. Mes'ûd (v.32/652)'dur. Hz. Peygamberin vahiy kâtiplerinden olan İbn Mes'ûd'u Hz. Ömer Kûfe'ye öğretmen olarak göndermiştir. İbn Mes'ûd'un sahabenin en bilginlerinden olduğu ve Hz. Ali'nin kendisi için Kur'ân ve sünneti en iyi bilen kimse dediği kaynaklarda geçmektedir.[80] İbn Mes'ûd'un oluşturduğu bu medresede yetişenler rey metoduna önem vermişler bu sebeple İslâm âlimleri bu medreseyi içtihâdî hareketlerin ilk çekirdeği olarak kabul edip ona, Irak rey medresesi ismini vermişlerdir.[81] Âlûsî Ubey b. Ka'b'da olduğu gibi İbn Mes'ûd'un da kendine ait Mushaf'ı olduğundan bahsetmektedir. Yusuf suresindeki "*hubzen*" kelimesinin "*serîden*" örneğinde olduğu gibi tefsirinde İbn Mes'ûd'un Mushaf'ıyla bizim Mushaf'ımızdaki kelime farklarına değinmektir.[82] Âlûsî Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd'un Mushaf dizilimine yer vererek bizim Mushaf'ımızla aralarındaki farkı gösterir. Bu Mushaflardaki farklılığın nedenini açıklayarak Kur'ân'daki ayetler Hz. Osman zamanında Kur'ân'dan çıkartılmış mıdır? sorusuna cevap verir.[83]

---

[76] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/25.
[77] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/497; 2/82,201; 5/309; 8/32.
[78] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/86.
[79] Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 1/291; Zeki Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 4 (1987), 223-224.
[80] Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", 224.
[81] Menna' Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 361.
[82] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 6/430; 8/241; 13/71.
[83] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/25-26.

Bu medresede yetişen öğrenciler, Alkame b. Kays (v.61/681), Mesrûk b. el-Ecdâ (v.63/682), Mürre b. el-Hemedânî (v.76/695), Hasan el-Basrî (v.110/728), Katâde b. Diâme (v.117/735)'dir.[84] Âlûsî tefsirinde en çok Katâde ve Mücâhid'den alıntı yapmıştır.

Hasan el-Basrî'nin yazmış olduğu tefsir, tabiûn döneminde rivayet yoluyla yazılıp meşhur olan ilk tefsirlerdendir.[85] Ancak Kur'ân'ın tamamını tefsir etmemiş, zamanında kader tartışmaları ayyuka çıktığı için kader hakkındaki belirli ayetlerin tefsirini yapmıştır.[86] Hasan el-Basrî'nin tefsirdeki dirayeti ile meşhur olduğunu söyleyenler de vardır.[87] Daha çok hadis alanında şöhret bulan Hasan el-Basrî hakkında yapılan araştırmalar da onun, tenkitçi bir âlim olduğunu bizlere göstermektedir. Ebû Katâde (118/736), rey konusunda Hz. Ömer'e Hasan el-Basrî'den daha çok benzeyenini görmediğini söylemesi görüşümüzü desteklemektedir.[88] Âlûsî, Hasan el-Basrî'nin tefsirine değinmemektedir.

Tabiûn döneminde baştan sona ayet ayet Kur'ân'ın bütünü tefsir edilmeye başlanmıştır. Bu dönemde ehli kitaptan müslüman olanların çokluğu nedeniyle İsrailiyât çok fazlasıyla tefsirlere girmiştir. Mezhep ihtilaflarının ilk çekirdeği de yine bu dönemde atılmıştır.[89]

Bazı araştırmacılar ilk dönemlerde tefsir ilminin hadis ilminin bir kolu olarak ortaya çıktığını, hicrî ikinci asırdan itibaren tefsirin tedviniyle birlikte hadis ilminden bağımsız olarak müstakil bir ilim haline geldiğini iddia etmişlerdir. [90] Günümüzde yapılan araştırmalar bazı tefsir kitaplarının hadis kaynaklarından önce yazıldığını göstermektedir. Tedvin döneminde isnadlı rivayetler dolayısıyla ilk tefsir kitaplarının hadis kitabı görünümü arz etmesi, ayrıca hadis külliyatında tefsirle ilgili rivayetlerin bulunması, yazıya geçirilme ve nakledilme bakımından tefsir kitaplarının hadis kitaplarından önce olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Yapılan araştırmalar tefsir ilminin kendi çizgisi

[84] ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/89.
[85] Duman, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti", 228.
[86] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/177.
[87] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 93.
[88] Muammer Aksoy, *Hasan el-Basrî ve Hadis İlmindeki Yeri* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 33-38.
[89] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/168-170.
[90] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 102.

içerisinde gelişim gösterdiğini, hadis ilminin bir kolu olarak ortaya çıkmadığını göstermektedir.[91]

Kur'ân tefsirinin bir ilim hüviyeti içerisinde derli toplu olarak ortaya çıkması ve tedvini, hicrî I. yüzyılın sonlarına veya II. yüzyılın başlarına kadar çekilmektedir.[92] Kaynaklara göre Kur'ân'ı baştan sona sûre tertibine göre tefsir eden ilk şahıs, İmam Şâfiî'nin tefsir ilminde kendisini otorite olarak kabul ettiği[93] Mukâtil b. Süleyman'ın (v.150/767) *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı eseridir. Günümüze ulaşmış olan bu eserin birçok kütüphanede yazma nüshası bulunmaktadır. Eser ülkemizde M. Beşir Eryarsoy tarafından Türkçeye çevrilmiş ve basımı yapılmıştır. Mukâtil b. Süleyman'ın hadisçiliği tenkit edilmekle birlikte tefsir ilmindeki yeri Ahmed b. Hanbel gibi hadisçilerce bile kabul edilmektedir.[94] Âlûsî, 200'den fazla yerde kendisinden nakilde bulunmaktadır. Bazen tefsirinde şöyle dedi, diyerek, bazen tefsirinden bir kısım olan Nevâdiru't-tefsîr'de dediki şeklinde nakilde bulunur.[95] Âlûsî, tefsirinde Mukâtil b. Süleyman hakkında bilgi vermemektedir.

Bu dönemde Yahyâ b. Sellâm (741/815)'ın *Tefsîru Yahya* adlı eseri önem arz etmektedir. Elimize ancak yazdığı eserin 1/3'ü ulaşmıştır. Tunus'ta yazma nüshası bulunan bu eser, ilim dünyasında fazlaca tanınmamaktadır. İlk dönemdeki İslâmi ilimleri toplayan bir ansiklopedi mahiyetinde olması bu eseri değerli kılmaktadır.[96] Âlûsî, Yahyâ b. Sellâm ve tefsiri hakkında bilgi vermemiş; fakat görüşlerine yer vermiştir.[97]

Hicrî üçüncü asırda dil bakımından yapılan tefsirler ağırlık kazanmakta idi. Bu devirde garibu'l-Kur'ân, i'râbu'l-Kur'ân ve meâni'l-Kur'ân adlı eserler meydana gelmeye başlamıştır. Ancak bu dönemde yazılan eserlerin birçoğu günümüze ulaşmamıştır.[98] Bu dönemde yazılan eserlere örnek verecek olursak: Ebû'l-Hasen Nâdr b. Şumeyl en-Nahvî (v.203/813)'nin *Garibu'l-Kur'ân'ı*, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (v.207/822)'nın *Meâni'l-Kur'ân'ı*, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ

[91]Abdulhamit Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji– IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 90-91.
[92]Birışık, "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı", 48.
[93] İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/255.
[94] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/195-227.
[95] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 2/383; 11/143.
[96] Demirci, *Tefsir Tarihi*, 107; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/240-246.
[97] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/412; 3/337; 6/178; 10/302.
[98] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/272.

(v.210/825)'nın *Mecâzu'l-Kur'ân'ı*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (v.224/839)'ın *Garibu'l-Kur'ân'ı*, *Meâni'l-Kur'ân'ı*, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (v.276/889)'nin *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân'ı* ve *Garibu'l-Kur'ân'ı* filolojik yönden yazılmış eserlere örnektir.[99] Âlûsî, Kâsım b. Sellâm'dan, İbn Kuteybe'den nakilde bulunmuş, özellikle Ferrâ'nın görüşüne fazlasıyla kitabında yer vermiştir.[100]

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın en-Nâsih ve'l-mensûh'u, Ali b. el-Medînî (v.234/848)'nin esbâb-ı nüzûlle ilgili eseri[101], Hâris el-Muhâsibî (v.243/857)'nin birçok Kur'ân ilmini bir araya toplayan ilk eser olma özelliğindeki *el-Akl ve fehmu'l-Kur'ân'ı*[102] ve Câhız (v.255/868)'ın *Nazmu'l-Kur'ân*[103] adlı eseri bu dönemde yazılan eserler arasındadır.

Hicrî üçüncü asırdaki bir diğer önemli olay da, kıraat ilminin tedvin edilmesidir. Kıraat ilmiyle ilgili ilk tasnif olunan kitap olarak bilinen *Kitâbu'l-kıraat*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm tarafından kaleme alınmıştır. Muhammed b. Osman es-Sicistânî (v.248/862)'nin şaz kıraatlarla ilgili yazdığı *İhtilâfu'l-mesâhif'i*, İbn Kuteybe (v.276/889)'nin *Âdâbü'l-kıraat'ı* bu asırda kıraatla ilgili yazılan kitaplara örnek verilebilir.[104]

Hicrî dördüncü asırda tefsir, fıkıh, hadis gibi dini ilimler telifler açısından kemale ulaştığı görülür. Mesela hadiste Kütüb-i Sitte'nin tamamlandığını, fıkıhta dört mezheple ilgili müstakil eserler yazıldığını görmekteyiz.[105] Bu döneme damgasını vuran şüphesiz Muhammed İbn Cerir et-Taberî (v.310/922)'dir.[106] Birçok eser kaleme almış olan Taberî'nin en meşhur eseri 270/883 yılında yazdığı *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Tefsirine Kur'ân ilimleriyle ilgili bilgi verdiği mukaddimesi ile başlar. Kur'ân ayetlerinin Arap diliyle indiğine değinmiş, garîbu'l-Kur'ân konusuna yer vermiştir. Yedi harf konusunu teferruatlı bir şekilde işlemiş, yedi harften maksadın yedi lehçe olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmiştir. Kur'ân'ı tevil etme kavramına da

[99] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/273-274.
[100] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/51, 209; 2/69; 3/221; 5/36; 6/340.
[101] el-Kattân, *Mebâhis*, 13.
[102] Demirci, *Tefsir Usûlu*, 22.
[103] Sedat Şensoy, "Nazmu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464.
[104] Karaçam, *K. Kerim'in Nüzûlü*, 268-269.
[105] Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/136.
[106] Kâmil Selmân el-Cubûri, *Mucemül Üdeba minel Asril Cahili hatta Sene 2002* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 5/188-189.

geniş bir şekilde değinmiştir. Kur'ân'ın tefsirini bilmeye teşvik eden rivayetlerle Kur'ân'ın tefsir edilmesine karşı çıkanların yanlış yorumladıkları rivayetlere izah etmiştir. Kur'ân'ın isimleri, surelerin isimleri ile mukaddimesini bitirmiştir.[107]

Taberî'nin tefsirini değerli kılan şüphesiz kendisine kadar gelen tefsirlerin görüşlerini toplayarak bir tefsir kolleksiyonu oluşturmasıdır. Bize kadar ulaşmayan çoğu tefsirlerdeki görüşlerin Taberî'de olması bu eserlerin kaybolmamasını sağlamıştır. Taberî'nin bu eseri lügat, tarih, nahiv, kıraat, fıkıh, cahili şiirler için de bir kaynak teşkil etmektedir. Taberî bu tefsirinde sadece nakilde bulunmamış, aynı zamanda bunları tenkit etmiş ve kendi görüşünü de belirtmiştir.[108] Âlûsî de Taberî gibi tefsirine mukaddime ile başlamıştır. İki mukaddime arasındaki farka değinecek olursak Âlûsî, halku'l-Kur'ân, Kur'ân'ın cemi, i'câzü'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân, ayet ve surelerin tevkifiliği konularına değinmiştir. Âlûsî'nin model olarak Taberî'nin mukaddimesini takip etmediği sonucuna rahatlıkla varılabilmektedir.

Hicrî dördüncü asırda kıraatla ilgili kitaplar yazılmaya devam etmiştir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî (v.310/922)'nin *el-Câmi' fi'l-kıraat* adlı eseri ve Kâsım b. Yûsuf Cebbâre el-Hüzelî (v.364/974)'nin *el-Kâmil fi'l-aşr* adlı eseri örnek olarak verilebilir.[109] Bu dönemde Taberî dışında tefsir yazanlar arasında Ebû Bekr ibn Münzir en-Nisâburî (v.318/930)'nin tefsiri, Abdurrahman b. Ebî Hatim b. İdris et-Temîmî er-Râzî (v.327/939)'nin tamamı zamanımıza ulaşamayan tefsiri ile Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân (v.354/965)'ın tefsiri zikredilebilir.[110] Hanefî fakihi olan Ebû'l-Leys es-Semerkandî (v.373/983)'nin, içinde tasavvufî yorumlar bulunduran sufî-fıkhî yönteme sahip rivayet ağırlıklı yazmış olduğu *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm'i* de bu dönemde yazılmıştır.[111] Âlûsî, tefsirinden ve *Bustânü'l-ârifîn* isimli eserinden nakilde bulunmaktadır.[112]

Hicrî beşinci asra gelince Ali b. İbrahim el-Havfî (430/1038)'nin "ulumu'l-Kur'ân" tabirinin ilk olarak kullanıldığı *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseri zikredilebilir. Otuz

---

[107] Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Mahmud Şakir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 1/3-110.
[108] Kahveci, *Râzî'nin Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, 56.
[109] Karaçam, *K. Kerim'in Nüzûlü*, 269-270.
[110] Muhammed Safa, *Ulûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 173.
[111] Safa, *Ulûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr*, 303-304; İshak Yazıcı, "Semerkandî Ebu'l-Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/473-475.
[112] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 5/155-156; 110/91.

cilt olarak yazılmış bu eser içinde Kur'ân ilimlerini barındıran bir tefsir olup günümüze on beş cildi ulaşmıştır.[113]

Kıraat âlimi olan Ebû Dâvûd Süleyman b. Necah (v.496/1103) *el-Beyânu'l-câmi' li ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde üç yüz bölümde,[114] Kur'ân ilimlerine dair bilgi vermiştir. Yazdığı tefsirin yüz üç cilt olduğu söylenmektedir.[115]

Râğıb el-İsfahânî (v.502/1108) Kur'ân terimler sözlüğü olarak kabul edilen *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* adlı eserini yazmıştır. Yine *Mukaddimetü câmii't-tefâsîr* adlı eserinde ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili bilgi vermiştir. Mukaddimesine Kur'ân'ın ihtiva ettiği kelam türlerini izah ederek başlar. Kur'ânda çok anlamlılık ve anlaşılmayı engelleyen faktorleri konu edinmektedir. Beyan keyfiyeti, anlamda muhtemellikler, tefsirde ihtilafın sebepleri, bir lafızla birden çok anlamın kastedilebilme imkanı, tefsirle te'vil arasındaki fark, hakikat ve mecaz konusu, umum husus, Kur'ân lafızlarının anlaşılamama ihtimalleri ve sebeplerini izah ederek zahirde birbirine zıt gibi göründüğü için işkâl hissi veren lafızların izahını yapar. Kur'ân'ın beyan keyfiyetini izah ederek bu durumun sadece uzmanlarla alakalı olduğunu savunurak anlamanın önündeki engellere değinir. Tefsirde ihtilaf sebeplerine değinerek lafızlardaki çok anlamlılık ve yorum farklılığı şeklinde izah eder. Müteşâbihât konusuna değinirek Kur'ân'da anlamı bilinemeyecek ayetlerin varlığı sorununu işler. Tefsir ilminin üstünlüğü, müfessirin muhtaç olduğu ilimler ve i'câzü'l-Kur'ân konusuyla bitirmektedir.[116] Âlûsî, altıyüzden fazla yerde kendisinden nakilde bulunur. Âlûsî,'nin mukaddimesiyle el-İsfahânî'ninki karşılaştırıldığında, İsfahânî ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili genel bilgiler vermek yerine onu anlamayı engelleyen faktörler üzerinde daha çok durmuştur. Yedi harf meselesine değinmemesini buna bağlamaktayız. Kur'ân'da çok anlamlılık ve Kur'ân'ın anlaşılmasını engelleyen faktörler, mukaddimesinin ana konusunu oluşturmaktadır. İsfahânî'nin dil bilimci kimliğini mukaddimesine yansıttığını görmekteyiz. Âlûsî kendisinden birçok nakilde bulunmuştur; ancak İsfahânî'nin metodunu mukaddimesine yansıtmadığı çok net bir şekilde görülmektedir.

---

[113] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/33; Demirci, *Tefsir Usulü*, 23.

[114] Abdurrahman Çetin, "Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/119.

[115] Ali Bulut, *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, Türkiye'de Tefsir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'ân Tartışmaları* (İlim Yayma Vakfı, 2009), 386.

[116] Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el İsbahânî, *Mukaddimetü câmii't-tefâsîr*, thk. Ahmet Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984), 27-109.

Bu dönemde Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî (v.516/1122)'nin *Me'âlimu't-tenzîl* adlı yazdığı tefsir de önemli bir yer tutmaktadır. Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân öğrenmenin ve onu okumanın fazileti, kendi re'yi ile Kur'ân'ı tefsir etme, te'vîl ve yedi harf gibi konularda bilgi vermiştir.[117] Hazin, İbn Kesîr, Zerkeşî, Süyûtî gibi birçok müellife kaynak olmuş ve yazıldığı dönemden itibaren çok rağbet görmüş bir eserdir.[118] Âlûsî kendisinden nakilde bulunmuştur. Âlûsî,'nin mukaddimesiyle karşılaştırıldığında Beğavî'nin çok az konuya değindiği ve yüzeysel olarak konuları işlediği görülmektedir. Âlûsî, yöntem, konu seçme ve işleme bakımından Beğavî'yi takip etmediği sonucuna varmaktayız.

Bu döneme damgasını vuran ve kendilerinden sonraki dönemde daima kaynak olarak kullanılan iki tefsir kaleme alınmıştır. Birincisi Mu'tezile âlimlerinden olan Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (v.538/1144)'nin *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil* ve u*yûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* adlı eseridir. Zemahşerî bu tefsirinde, dilin bütün imkânlarını kullanmış, belağî nükteleri güzel bir üslupla işlemiştir. Bu eser, dirayet tefsiri alanında eşsiz kabul edilmiş, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, Nesefî, Ebüssuûd Efendi gibi Sünnî müfessirlerin temel kaynağı olmuştur. Eser üzerine şerh, haşiye gibi elliyi aşkın çalışma yapılmıştır.[119] Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından Âlûsî de fazlaca istifade etmiştir.[120]

İkinci önemli eser Fahreddîn er-Râzi (v.606/1210)'nin *Tefsîru'l-kebîr* adıyla şöhret bulmuş olan *Mefâtîhu'l-gayb* isimli eseridir. Kur'ân'ın nasları arasındaki anlam ilişkisinden bahseden ilk müfessir olduğu söylenmektedir.[121] Dirayet tefsirini başarıyla kullanması sebebiyle neredeyse kendisinden sonraki bütün tefsirlere kaynak olmuştur. Bu sebeple rivayet tefsirinde Taberî'nin ulaştığı zirve noktaya, er-Râzî'nin de dirayet tefsirinde *Tefsîru'l-kebîr* ile ulaştığı söylenmektedir.[122] Râzî ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili

---

[117] Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî - Muhammed Abdullah en-Nemr, *Me'âlimu't-tenzîl* (Riyad: Dâru Tîbe, 1409), 1/33-47.

[118] Saffet Bakırcı, "Me'âlimu't-tenzîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam AnsiklopedisiA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204.

[119] Hacı Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 250; Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330.

[120] Dokuzyüz küsür yerde kendisinden nakilde bulunmakadır. Bkz, Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/66; 2/409; 3/52,251; 4/152.

[121] Demirci, *Tefsir Tarihi,* 162.

[122] Demirci, *Tefsir Tarihi,* 164.

müstakil bir eser kaleme almamış; ancak bu konuların birçoğuna tefsirinde yer vermiştir, hatta bazı konulara kendisinden sonra bu konuda yazılan müstakil eserlerden daha fazla yer vermiştir.[123] Âlûsî, kendisinden birçok nakilde bulunmuştur. Bu nakillerde bazen "*Tefsîru'l-kebîr'*de şöyle geçmektedir," diyerek yapar.[124] Bazen de İmam er-Râzî dedi ki, şeklinde, olmaktadır.[125]

Hicrî yedinci asıra gelince Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v.671/1272)'nin *el-Cami' li ahkami'l-Kur'ân* isimli tefsiri dikkat çekmektedir. Müfessir yazdığı tefsirinin mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân hakkında geniş bilgi vermektedir. Mukaddimesine Kur'ân'ın fazileti ve ona teşvikle başlar. Kur'ân'ı öğrenmek, dinlemek, okumak ve Kur'ân'la amel etmenin üstünlüğüne değinir. Tilâvet adabı, mekruh ve haram olan okuma şekillerine, Kur'ân'ı öğrenen kimsenin dikkat etmesi gereken hususlara değinir. İ'râbü'l-Kur'ân'ın öğrenilip öğretilmesi ve bu ilme teşvik, Kur'ân'ı tefsir etmenin fazileti, Kur'ân'ın sadece kendi görüşüyle tefsir edilmesinin yasak oluşu, müfessirlerin mertebeleri ve yedi harf meselesini anlatmıştır. Kur'ân'ın cem'i, sure ve ayetlerin tertibi, noktalanması, garîbu'l-Kur'ân, Kur'ân'ın i'câzı ve Hz. Osman'ın Mushaf'ında ziyade ve noksanlık bulunduğunu iddia edenlere cevaplar gibi konular senetli olarak müfessirin zikrettiği rivayetler zinciriyle geniş bir şekilde anlatılmıştır.[126] Âlûsî'nin mukaddimesiyle farkına değinilecek olursa, tilâvet adabı, mekruh ve haram olan okuma şekilleri, i'râbü'l-Kur'ân ve garîbu'l-Kur'ân gibi farklı konulara mukaddimesinde yer vermiştir. Âlûsî tefsirinde Kurtubî'den alıntı yaparken mukaddimesinde kendisini takip etmediğini söylemekteyiz.

Hicrî sekizinci asır, tefsir yazan müfessirlerin tefsirlerinin mukaddimelerinde ulûmu'l-Kur'ân'a dair bilgi vermeleriyle dikkat çekmektedir. Nizameddin en-Nîsâbûrî (v.730/1329)'nin *Garâibu'l-Kur'ân* ve *rağâibu'l-furkân* adlı eserinin mukaddimesinde ulumu'l-Kur'ân'a dair bilgiler bulunmaktadır. Kur'ân okumanın, öğrenmenin fazileti, meşhur kıraat âlimleriyle ilgili bilgi vererek mukaddimesine başlar. İstiaze konusu, yedi harf meselesi, Kur'ân'ın cem'i, tıvâl, miûn, mesânî ve mufassal sureler ve Resm-i Osmânî'deki yazımla ilgili bilgiler verir. Vakıf konusu ve halku'l-Kur'ân konusuyla

[123] Kahveci, *Râzî'nin Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, 224.
[124] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/226; 4/149, 298; 7/320; 8/74.
[125] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/274, 285; 13/19.
[126] Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. bdullah b. Abdul Muhsin et-Turkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 1/5-134.

mukaddimesini bitirir.[127] Âlûsî tefsirinde kendisinde alıntı yaparken mukaddimesinde kendisini takip etmediğini görmekteyiz.

İbn Cüzey el-Kelbî (v.741/1340)'nin *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* adlı eseri bu döneme ait eserlerdendir. Mâlikî fakihi olan müfessirimiz Gırnata'da yaşamıştır. Mukaddimesinde Kur'ân'ın nüzûlü, mekkî medenî sureler, tefsir, kıraat, nesh gibi Kur'ânla alakası olan on iki ilim hakkında bilgi verir. Müfessirler arasındaki ihtilaflara ve ihtilafların sebepleri, müfessirlerin tabakaları, rey ile tefsir, nâsih-mensûh, meşhur ve şaz kıraatler, vakıf, fesahat ve belağat hakkında bilgi verir. Kur'ân'ın i'câzı, Kur'ân okumanın ve bazı sureleri okumanın faziletine değinir. Mukaddimesini Kur'ân'da sıkça geçen bazı kelimelerin anlamlarına dair lügatçe ile tamamlamaktadır.[128] Âlûsî tefsirinde kendisinde alıntı yapmış; fakat mukaddimelerdeki usulün birbirinden farklı olduğu görülmektedir.

Ali b. Muhammed el-Hâzin (v.741/1341) *Tefsîru'l-Hâzin* diye meşhur olan *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* adlı eserinin mukaddimesinde Kur'ân'ın tilavetinin fazileti, rey ile tefsir, Kur'ân'ın Mushaf haline getirilmesi, yedi harf üzere inzâli, tefsir ve te'vîlin manası gibi Kur'ân ilimleri hakkında bilgiler vermiştir.[129] Âlûsî kendisinden alıntı yaparken "Hâzin tefsirinde şöyle geçmektedir." diyerek alıntı yapmaktadır.[130] Ebû Hayyân el-Endülûsî (v.745/1344) *el-Bahru'l-muhît* adlı eserinin mukaddimesinde müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler, Kur'ân tilavetinin ve bu ilme sahip olmanın fazileti, Kur'ân'ı tefsir etmeye teşvik, rey ile tefsir, Sahabeden ve tabiinden müfessirler, mütekaddim ve müteahhir dönemdeki âlimlerin tefsir metodu, tefsir ilminin tarifiyle ilgili bilgi vermiştir.[131] Âlûsî'nin en çok alıntı yaptığı müfessirlerdendir. el-Hâzin ve Ebû Hayyân'ın mukaddimelerindeki usulle Âlûsî'nin mukaddimesinde takip ettiği yöntem birbirinden farklılık arz etmektedir.

İbn Kesîr'in hocası olan Mahmûd b. Abdi'r-rahmân b. Ahmed Ebû's-Senâ el-İsfehânî (v.749/1348) fıkıh, tefsir, kelam ve mantık alanında önemli eserler vermiş bir

---

[127] Nizameddin Hasan en-Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416), 1/8-58.

[128] Ebu'l-Kâsım İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*, thk. Muhammed Salim Hâşim (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1/6-39.

[129] Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/4-13.

[130] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 4/378; 5/44; 7/142; 8/80.

[131] Muhammed b. Yûsuf b. Alî Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/103-121.

âlimdir.[132] Tefsir ilmiyle ilgili *Envâru'l-hakâiki'r-rabbâniyye* adlı eserini yazmış ve tefsirine bazısı kelam ve bazısı da tefsir usûlüne ait yirmi üç mukaddimeden oluşan bir girişle başlamıştır. Kur'ân'ın icâzı, yedi harf, Kur'ân'ın cem'i ve tertibi, muhkem müteşâbih kavramları hakkında önemli bilgileri kendine has bir üslupla işlemiştir.[133]

Rivayet tefsirinde önemli bir yeri olan İbn Kesîr (v.774/1372) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* adında bir tefsir yazmış ve mukaddimesinde kısa da olsa Kur'ân ilimlerine dair bilgiler vermiştir. Kur'ân'ı önce Kur'ân'la, sonra Peygamberin sünneti ve sahabe kavilleriyle tefsir etmeye değinmiş, tabiinin tefsirinin bağlayıcılığını tartışmıştır. İsrailiyatla ilgili de değerli bilgiler vermiştir.[134] İbn Kesîr, tefsirinin sonuna zeyl eklemiş ve Kur'ân'ın fazileti, toplanması, çoğaltılması, yedi harf, surelerin tertibi, Kur'ân'ın harekelenmesi, kurrâ sahabeler hakkında bilgi vermiştir. Bu zeyl yeni basımlarda mukaddimenin peşine eklenerek verilmektedir.[135] Âlûsî ile İbn Kesîr'in mukaddimesi karşılaştırıldığında bazı konular aynı olsa da Âlûsî'nin mukaddimesinde usül olarak İbn Kesîr'den farklı bir yöntem izlediğini görmekteyiz.

Hanbeli fakihi, kelam âlimi ve aynı zamanda müfessir olan Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî (v.716/1316) *el-İksîr fî kavâ'idi ilmi't-tefsîr* isimli Kur'ân ilimlerine dair müstakil bir eser yazmıştır. Eserinde tefsir ilminin problemlerinin kendi zamanında hala devam ettiğini ve bu zamana kadar eser yazanların bu sorunları tam anlamıyla çözemediği için bu eserini yazdığını söyler. Eserinde Kur'ân'ın üslübu, fasahat ve belağat konularını ele almıştır. Tûfî eserinin birinci bölümünde meâni'l-Kur'ân hakkında bilgi vereceğini belirterek tefsir ve te'vilin tanımını yapmış ve müfessirlerin ihtilaf sebeplerine değinmiştir. Tefsiri açıklarken yaygın olan görüşün dışında "kireci söndürdüm" ifadesini kullanarak kireçten faydalanmak için söndürüp çözmek gerektiği gibi Kur'ân'dan da istifade edebilmek için ayetlerin çözümlenmesi gerektiğine işaret etmiştir.[136]

Tûfî ikinci bölümde ilimleri tasnif etmektedir. İlimleri konusu itibariyle aklî, naklî, aklî ve naklî olarak üç kısımda inceler. Gayesi itibariyle de dinsel, bedensel, geçimlik diye üç kısma ayırmaktadır. Tûfî Kur'ân ilimlerini lafzî ve manevî olarak ikiye

[132] Demir Mehmet, *Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-'ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 3-6.
[133] Demirci, *Tefsir Usûlu*, 31.
[134] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/3-19.
[135] İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/21-150.
[136] Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Evzâiyye, 1989), 27.

ayırmaktadır. Lafzî olanları garib lafızlar, sarf, i'rab ve kıraat ilmi olarak kısımlandırmıştır. Manevî olanları da varlık âlemiyle ilgili olan, kelam, tarih, hitabet, nâsih-mensûh, usulü fıkıh, fıkıh, meânî ve beyân ilmi olarak taksim etmektedir.[137] Üçüncü bölümde belağat ilmini inceleyerek Kur'ân'ı anlamada bu ilmin yerine getirdiği işlevi detaylı bir şekilde işlemektedir. Tûfî konuları işlerken genellemeci bir yaklaşım yerine analitik bir tarzda konuları değerlendirmektedir.[138] Âlûsî halku'l-Kur'ân konusunda Tûfî'den nakilde bulunmakla[139] birlikte ulûmu'l-Kur'ân konularını açıklarken Tûfî'nin metodundan faydalanmadığını görmekteyiz.

Bu dönemde Takıyyüddin İbn Teymiyye (v.728/1327) biri tefsir ve diğeri de tefsir usûlüyle ilgili olmak üzere iki önemli eser yazmıştır. *et-Tefsîru'l-kebîr* adlı yazmış olduğu eserinin yaklaşık olarak ilk iki cildinde Kur'ân ilimleriyle ilgili pek çok konuda bilgi vermektedir.[140] İkinci eseri *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* adında, tefsir tarihi ve tefsir usûlünün önemli konularına değinen bir eserdir.[141] Eserinde Hz. Peygamber'in ashabına Kur'ân'ın lafızlarıyla birlikte manalarını da açıkladığından bu nedenle sahabe arasında tefsirle ilgili tartışamanın yok denecek kadar az olduğundan bahseder. Sahabe ve selef arasındaki ihtilafa değinerek bunların arasındaki ihtilafın nakle ve istidlale dayanan ihtilaf olarak iki kısma ayrıldığını, bunların aralarındaki ihtilafın çelişki arzetmediğini örnek vererek açıklar. İbn Teymiyye Kur'ân'ın doğru tefsir edilme yollarını açıklar, tabiin sözleriyle Kur'ân'ın tefsir edilmesi, rey ile tefsirin hükümüne değinir.[142] Bu eser İbn Kesîr, Zerkeşî ve Süyûtî gibi müelliflere kaynaklık etmiştir.[143] Süyûtî *el-İtkân* 78. bölüm müfessirde aranan şartlar ve müfessirin uyması gereken kurallar bölümünde İbn Teymiye'den geniş bir özet alır ve "Bu anlatılanlar İbn Teymiyye'den özet olarak nakledilen bilgilerdir. Bu görüşler gerçekten nefistir." der.[144] Âlûsî tefsirinde kendisinden

[137] Et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, s. 45-52.
[138] Mustafa Karagöz, "el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde 'Tefsir Usulü' Yazımına Bir Katkı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 174.
[139] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/16.
[140] Takıyyüddin İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdurrahman Amira (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/85-314; 2/5-296.
[141] Kahveci, *Râzî'nin Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*, 66.
[142] Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994), 96.
[143] Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/396.
[144] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2284.

"Şeyhu'l-İslam" diye nakilde bulunmaktadır.[145] Âlûsî, ulûmu'l-Kur'ân konularını açıklarken İbn Teymiyye'nin metodunu takip etmediğini görmekteyiz.

Bu döneme, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed ez-Zerkeşî (v.794/1392), yazmış olduğu *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı kıymetli eseriyle damgasını vurmuştur. Bu eser tefsir usûlü ve Kur'ân ilimleri alanında yazılmış en geniş ve en kapsamlı klasik kaynaklardan biridir. Müellif bu eserinde ulûmu'l-Kur'ân konularını 47 bölüm olarak oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. Bölümlerin giriş kısmında daha önce aynı konuda yazılmış eser varsa, o eserler hakkında da bilgi vermektedir. Ulûmu'l-Kur'ân konularını sahasında müstakil bir kitap olarak derleyen, sistematik ve kapsamlı olarak inceleyen ve terim anlamında ilk defa kullanan kişi Zerkeşî'dir.[146] Âlûsî tefsirinde Zerkeşî el-Burhân'da şöyle demektedir,[147] şeklinde veya Zerkeşî şöyle demektedir, diyerek kendisinden nakilde bulunmaktadır. Âlûsî, ulûmu'l-Kur'ân konularını açıklarken adını zikretmeden Zerkeşî'nin görüşlerinden istifade ettiğini anlamaktayız.

Hicrî dokuzuncu asra gelince Ebû Zeyd es-Seâlibî (v.875/1470)'nin *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eseri dikkat çekmektedir. Rivayet tarzında yazdığı eserini h. 833 (1429) yılında tamamlamıştır. Tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın fazileti, Kur'ân'ı tefsir etmenin fazileti, Kur'ân'ı kendi görüşüyle tefsir edenlerin tehdidi, yedi harf meselesi ve Kur'ân'da geçen yabancı kelimeler hakkında önemli bilgiler vermiştir.[148] Âlûsî mukaddimesini yazarken kendisinden alıntı yapmamakta konu olarak da Seâlibî'nin metodunu takip etmemektedir.

Aynı dönemde Kur'ân ilimleriyle ilgili eser yazan bir diğer müellif ise Muhyiddin Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci (v.879/1478)'dir. Aslen Bergamalı olan Muhyiddin el-Kâfiyeci Sûyûtî'nin de hocası olup Sûyûtî kendisi hakkında övgü dolu sözler söylemekte[149] ve ilmi ağırlığından bahsetmektedir.[150]

---

[145] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/365,376; 8/302,521.
[146] Demirci, *Tefsir Usulü*, 24,25,132.
[147] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 7/262; 10/77; 12/293
[148] Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 89; Abdurrahman b. Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdülfettah Ebû Sünne (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1997), 1/118-153; Mehmet Suat Mertoğlu, "Seâlibî, Ebû Zeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36-239.
[149] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/13.
[150] Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, çev. İsmail Cerrahoğlu (Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1974), 7-9.

el-Kâfiyeci, Kur'ân ilimleri alanında özlü bir eser yazmak istediğini ve ilim taliplisine faydalı olması için veciz bir yolla *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr* adındaki eserini yazdığını söylemektedir. Eseri iki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. Birinci bâb terimler hakkındadır diyerek konuya girer, tefsir, te'vîl kelimelerin anlamlarını açıklar. Rey ile tefsirin hükmü, müfessirin bilmesi gereken ilimler, muhkem-müteşâbih ve nuzûl sebeplerini anlatarak birinci bölümü bitirir. İkinci bölümde Kur'ân'ın cevâmiu'l-kelim oluşu, nesih, müşkilu'l-Kur'ân ve kısaca tefsir tarihine değinir. Hatime kısmında ilmin fazileti ve hoca talebe ilişkileriyle kitabını bitirir.[151] Âlûsî tefsirinde kendisinden alıntı yaparken mukaddimesinde Kâfiyeci'nin metodunu takip etmemektedir.

Hicrî onuncu asra geldiğimizde, Calâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî (v.911/1505) ulûmu'l-Kur'ân'a dair *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân* isimli kitabını yazmıştır. Öncelikle hocası Kâfiyeci'nin eseri ve Celâlüddîn el-Bulkînî (v.824/1421)'nin *Mevâkiu'l-ulûm min mevâkii'n-nücûm* adlı eserinden istifade ederek *et-Tahbîr fî ulûmi't-tefsîr* adlı bir kitap yazmaya başlamıştır. Ancak Zerkeşî'nin *el-Burhân* adlı eserini görünce *et-Tahbîr* adlı eserinin yetersiz olduğunu anlamış ve *el-İtkân'ı* yazmaya karar vermiştir.[152] Süyûtî, Kur'ân ilimlerini kitabında seksen bölüm halinde incelemiştir. Konuları öncelikle ayet ve hadis ışığında incelemiş, hadisleri senetleriyle zikretmiş, naklettiği bilgileri rivayetlerle desteklemeye çalışmıştır.[153] Bu eserini, başta ez-Zerkeşî'nin *el-Burhân'ı* olmak üzere, *el-İtkân'ın* mukaddimesinde 160 kadar isimlerini saydığı birçok eser ve kişiden istifade ederek hazırlamıştır.[154] Âlûsî ulûmu'l-Kur'ân konularını işlerken en çok istifade ettiği kişi Süyûtî ve onun *el-İtkân* adlı eseridir. Âlûsî konulara değinirken genelde isim vermeden *el-İtkân'ı* takip ettiği görülmektedir. Âlûsî, Süyûtî'yi kaynak olarak kullanırken katılmadığı görüşlerinden dolayı da Süyûtî'yi eleştirmektedir.[155] Süyûtî, Zerkeşî ve Bulkînî'nin eserlerini incelemiş, mukaddimesinde isimlerini saydığı birçok eser ve kişiden faydalanarak *el-İtkân'*ı yazmıştır. Bu durumun Âlûsî'nin temel kaynak eser olarak *el-İtkân'*ı kullanmasına neden olduğu söylenebilir.

---

[151] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 46-88.
[152] Mehmet Ali Sarı, "el-İtkân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/464.
[153] Demirci, *Tefsir Usulü*, 26; Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 91-92.
[154] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/18-42.
[155] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/8,21.

Hicrî on ikinci asırda Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v.1176/1764) *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr* adlı eserinde ahkâmu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, nâsih-mensûh, icâzu'l-Kur'ân, tefsir çeşitleri ve metotları, esbâb-ı nüzûl konularını işleyerek, Kur'ân ilimleri hakkında beş bölümden oluşan kitabını kaleme almıştır.[156]

Hicrî on üçüncü asırda Âlûsî (v.1270/1853) *Rûhu'l-meânî* adlı tefsir yazmış ve tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân ilimleriyle ilgili önemli konulara değinmiştir. Tefsir ve te'vîl kavramlarını açıklamış, tefsir için gerekli olan ilimler, rey ile tefsir, işârî tefsir, Kur'ân'ın isimleri, Allah'ın kelâmının ezelîliği, Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesi, Kur'ân'ın cem'i ve cemle ilgili ortaya atılan iddialara cevaplar, ayet ve surelerin tertibi, Kur'ân'ın icâzı, Kur'ân'da işkâl gibi konuları anlatmıştır.[157]

Âlûsî'nin mukaddimesinde ulûmu'l-Kur'ân konularına yer verme nedeni kendi dönemine kadar yazılmış olan bilgileri eleştirmek, konulardaki eksiklikleri tamamlamak, kendisinin farklı düşüncelerini dile getirmek değildir. Âlûsî bir tefsir yazmıştır. Kur'ân'ın tefsiriyle istenen amaca ulaşmak, Kur'ân ilimlerine dair temel hususların bilinmesiyle gerçekleşecektir. Bu nedenle Âlûsî'nin yazdığı tefsire mukkadimeyle başladığını düşünmekteyiz. Ayrıca Âlûsî *Rûhu'l-meânî*'de işârî tefsire yer vermektedir. Tefsirini yazmadan okuyucuyu bilgilendirmek istediği konuları giriş kısmında vermesi çok yerindedir. Âlûsî'nin bulunduğu bölgenin de mukaddimesine etki ettiğini düşünmekteyiz. Âlûsî'nin halku'l-Kur'ân konusuna genişçe yer vermesi, Kur'ân'ın cem'i ve müşkilü'l-Kur'ân konularını anlatırken Şia'ya cevaplar vermesi, içinde bulunduğu topluma cevap niteliğindedir. Tefsirinin tamamına bakıldığında çok detaylı olmasa da ulûmu'l-Kur'ân konularının hemen hemen tamamına yer verdiğini görmekteyiz.

Asrımızda Kur'ân ilimleriyle ilgili yazılan eserlere örnek ez-Zürkânî (v.1367/1948)'nin *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eseriyle ez-Zehebî (v.1399/1978)'nin *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* adlı eserleri gösterilebilir. Türkçe yazılan eserlere örnek ise İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Usûlü*, *Tefsir Tarihi*, Ali Turgut (v.1412/1991)'un *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, Muhsin Demirci'nin *Tefsir Usûlü* ve *Tefsir*

[156] Mevlüt Güngör, "el-Fevzü'l-kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1995), 12/510-511.
[157] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/4-33.

Tarihi adlı eserlerini gösterebiliriz.[158] Son dönemde yazılan eserlerin, dini tahsil gören lisans öğrencilerine ders kitabı olacak şekilde yazıldığı görülmektedir.[159]

[158] Demirci, *Tefsir Usulü*, 33-40.
[159] Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 8; Demirci, *Tefsir Usulü*, 16.

İKİNCİ BÖLÜM

RÛHU'L- MEÂNÎ TEFSİRİNDE ULÛMU'L-KUR'ÂN'IN TASVİRİ

2.1. Ulûmu'l-Kur'ân'la İlgili Bazı Konu ve Kavramlar

Âlûsî, tefsirini yazma sebebini ve tefsirinin isimlendirilmesini anlattıktan sonra, yazmış olduğu tefsirine Taberî, Râğıb el-İsfahânî, Kurtubî ve İbn Kesîr tefsirlerinde olduğu gibi, usulle ilgili önemli konulara yer verdiği bir mukaddime ile başlamıştır. Biz Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân konularını işleyişini iki kısımda ele alacağız. Birinci kısımda ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili Kur'ân tarihini içeren bazı konu ve kavramlara Âlûsî'nin yaklaşımını aktaracağız. İkinci kısımda ise ulûmu'l-Kur'ân'ın temel konularına Âlûsî'nin tefsiri çerçevesinde değineceğiz.

2.1.1. "Tefsir" ve "Te'vîl" Kavramları

Âlûsî'ye göre "tefsir" kelimesi "فَسَرَ" kökünden "تَفْعِيل" vezninde mastardır. Lügatta "açıklamak", "izah etmek" ve "açığa çıkarmak" manalarına gelir. Tefsir kelimesinin açmak manasındaki "سفر" kökünden taklib tarikiyle harflerinin yerleri değiştirilerek "تفعيل" vezninde mastar olduğu da söylenmiştir. Kısaca Âlûsî'ye göre "tefsir" kelimesinin köküne inildiğinde keşfetmek, ortaya çıkarmak manasına geldiği görülmektedir.[160] Âlûsî bu izah tarzıyla birlikte "tefsir" kelimesine literatürdeki yaygın açıklamayı yapmış, Tûfî'nin izah tarzında olduğu gibi farklı açıdan kelimeyi izah etmemiştir.[161] Âlûsî'nin mukaddimesine bu girişi, yazdığı tefsirin klasik geleneği bizlere yansıtacağını göstermektedir.

Âlûsî, âlimlerin tefsiri, "Kur'ân'ın okunma şekli, anlamları, sarfı, irabı, belağatı, hakikat ve mecaz manaları, Kur'ân'da kapalı olan kıssaların açıklanması, sebeb-i nüzûlü, Kur'ân'ın nâsih ve mensûhu konularından bahseden ilimdir", şeklinde açıkladıklarını nakleder.[162] Tefsirin tanımı konusunda birçok farklı tanım zikredilmiştir. Âlûsî bu

[160] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/4.
[161] et-Tûfî, *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*, 27.
[162] Bu tanım *Bahru'l-muhît*'te geçmekedir. Bkz, Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/121; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/4.

tanımlar içerisinde dil bilim ağırlıklı izahları tefsirin merkezine yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü dilin araçlarından olan sarf, i'râb, belağat gibi kavramları öncelikli olarak zikretmektedir. Böylece Âlûsî, tavrını dilci müfessirlerden yana koyduğunu göstermektedir. Yazdığı tefsirinin birçok yerinde sarf, belağat, nahiv konularına değineceğine bu tanımıyla işaret ettiğini anlamaktayız.

Âlûsî'ye göre "te'vîl" kelimesi "اول" kökünden "تفعيل" vezninde mastar olup geri döndürmek manasındadır.[163] Bu kelimenin آل kelimesinin masdarı olan "yönetmek, idare etmek" manasındaki "اَلْأَيَالَة" kelimesinden geldiğini söyleyenler de olmuştur. "اَلْأَيَالَة" kelimesinden geldiğini söyleyenler, sanki kelamı te'vîl eden, kelama bir mana yükleyerek onu yönetmektedir, derler.[164] Âlûsî bu görüşü isabetli bulmayıp bu görüşe katılmamaktadır.[165] Bağdat'ta şiî nüfusun yoğun olduğu bilinmektedir. Şia inancında imamların günahsız masum olup kudsî kuvvetle teyit olunduğu, bilgilerini peygamberden aldığı, ayrıca sezgi ve keşf yoluyla da bilgiye eriştikleri inancı hâkimdir.[166] Ayetlerde masum imamın yorum yöntemi Şiiler için büyük önem arzetmektedir. Âlûsî te'vil kelimesinin "اَلْأَيَالَة" kelimesinden geldiğini kabul etmeyerek Şia'yı eleştirmekte ve onların görüşüne katılmadığını göstermektir. Bölgede Şiî nüfus fazla olduğu için Âlûsî, hem tefsirinde bu mezhebe karşı eleştirilerde bulunmuş hem de *en-Nefehâtü'l-kudsiyye fî reddi 'ale'l-imâmiyye* gibi müstakil eser yazarak Şiâ'nın Ehl-i Sünnet'e uymayan görüşlerini eleştirerek reddetmiştir.[167]

Âlûsî'nin naklettiğine göre tefsir ile te'vîl arasında fark olup olmadığı hususunda ihtilaf vardır. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v.210/825) bu ikisinin aynı manada olduğunu söyler.[168] Râğıb el-İsfahânî (v.502/1108) tefsirin te'vîlden daha umumi olduğunu, tefsirin daha çok lafızlarda, te'vîlin ise manalarda (rüya te'vîli gibi) ve ekseriyetle cümlelerde kullanıldığını söyler. Te'vîl özellikle ilâhiyat kitaplarında ve

[163] Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el İsbahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davidi (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412), 99.

[164] Âlûsî, bu görüşün kime ait olduğunu belirtmemiştir. Aynı konu İtkân'da da görüş sahibi belirtilmeden aktarılmıştır. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2261.

[165] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/4.

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

[167] Harun Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi –Âlûsî Tefsiri Örneği* – (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2015), 10.

[168] *el-İtkân'*da da Ebû Ubeyd'in görüşü aynen geçmektedir. Ancak *el-İtkân*'ın tahkikini yapan heyet Ebû Ubeyd'in kitabında bu görüşe ulaşamadıklarını belirtmişlerdir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2261.

cümlelerin açıklanmasında kullanılırken tefsir bu kitaplarda ve bunların dışındakilerde kullanıldığını söyler.[169]

Âlûsî, Mâtürîdî'ye (v.333/944) göre tefsirin, kesin olarak açıklanan ayette Allah'ın muradının bu söylenen olduğuna hükmetmek, te'vîlde ise kesin kaydıyla söylenmeksizin ayetin muhtemel olduğu manalardan birini tercih etmek olduğunu söyler.[170]

Âlûsî tefsir ve tevilin tanımına dair müfessirlerin görüşlerini naklettikten sonra tefsirin rivayetle, te'vîlin ise dirayetle alakalı olduğunu söyleyenlerin de olduğunu belirtir.[171] Âlûsî, tefsir ile te'vîl arasındaki farkın örfe göre de belirlenemeyeceğini; çünkü örfe muhalif olduğu halde kullanımda olan birçok görüşün olduğunu, örfün etken olarak burada kabul edilmesinin anlamsız olduğunu savunur. Alusi, tefsir ve te'vilin farkı konusunda klasik geleneği özetledikten sonra kendi bakış açısına yer vermiş ve te'vîli, manevi yolun yolcusu olan sâliklere ibarelerdeki örtü ve perdelerin açılmasıyla elde edilen subhânî bilgi ve kudsî işaretler olarak açıklamıştır. [172] Alusi, tefsiri, ayetlerin dilbilim merkezli açıklaması bir başka deyişle *Keşşaf* geleneği çizgisinde değerlendirirken, te'vili ise tasavvuf ehlinin işari tefsir kısmına hasrettiği anlaşılmaktadır.

Tefsir ilmine ihtiyacın beyanına gelince, Âlûsî'ye göre Kur'ân'ı anlamak ancak Allah'ın yardımıyla başarılabilecek zor bir iştir. Hatta sahabe bile fesahatteki üstünlüklerine rağmen anlayamadıkları çoğu şeyi Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Onlar bazen, Âdî b. Hâtim'in siyah iplikle beyaz iplik meselesinde olduğu gibi, Allah'ın ayette kastettiğinden farklı bir şey anlayabiliyorlardı. Âlûsî, Âdî b. Hâtim örneği ile bizim sahabeden daha fazla bu ilme muhtaç olduğumuzu söyler,[173] böylece nüzûl asrından

---

[169] İsfahânî tefsirinde bu iki kelime arasındaki farkı açıklarken te'vilin rüya te'vili gibi manada kullanıldığını söylemektedir. Te'vilin ekseri kullanımı cümlelerde olurken tefsirin kullanımı ise "الوصيلة" gibi garip kelimelerde, açıklanması gereken veciz sözlerde veya " انما النسيئ زيادة " ayetinde olduğu gibi ayetin sebebi nüzulünü bilerek ayetin ihtiva ettiği manayı tasvir eden cümlede yapıldığını söyler. İsfahânî kelimenin te'vilini açıklarken bazen umumi bazen de hususi manada kullanıldığını söyler. Mesela "küfür" kelimesi bazen mutlak inkâr olarak umumi manada bazen de Allah'ı inkâr anlamında hususi manada kullanılmaktadır. İsfahânî ayrıca te'vilin müşterek mana taşıyan lafızlarda yapıldığını söylemektedir. Bkz, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el İsbahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfehânî*, thk. Muhammed Abdulaziz Bisyûnî (Mısır: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 5/1/11; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/4.

[170] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 5.

[171] *el-İtkân'*da da görüşün sahibi geçmemektedi. Ancak Zerkeşî *el-Burhân*'da görüşün İbn Darrîs el-Beclî'ye ait olduğunu söylemektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2263; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/150.

[172] Âlûsî bu açıklamasıyla te'ville ilgili *el-Burhân* ve *el-İtkan'da* belirtilen görüşlere katılmadığını, kendi görüşünün işari yönde olduğunu belirtmektedir. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.

[173] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.

uzaklaştıkça Kur'an'ı anlamanın önünde engellerin daha da arttığına işaret etmektedir. Alûsî bu izahıyla birlikte niçin tefsir yazdığını da izah etmiş olmaktadır.

Tefsir ilminin şerefinin beyanına gelince, Âlûsî'ye göre, bir ilmin şerefi onun konusunun, muhtevasının, gayesinin şerefi, kıymeti ve ona olan ihtiyaçla ilgilidir. Tefsir ilminin konusu Allah'ın kelamıdır. Muhtevası, ahkâmı şer'iyyeyi ve akideyi cem eden Allah'ın kelamının delalet ettiği murad-ı ilâhîdir. Gayesi dünya ve ahiret saadetine ulaştıran kopmak bilmeyen sağlam bir kulpa tutunmaktır. Bütün ilimler Kur'ân'dan alındığından dolayı tefsir ilmi bütün ilimlerin başıdır. Bu ilmin şerefiyle ilgili İbn Abbâs, "*Allah hikmeti dilediğine verir*."[174] ayetini, Kur'ân'ın nâsîhî, mensûhu, muhkemi, müteşâbihi, takdîmi, te'hîri, helali ve haramı hususlarını bilmektir, şeklinde açıklamıştır.[175] Bu durum Alûsî'nin, Râzî çizgisinde yaş kuru herşeyin Kur'an'da olduğu anlayışını sürdürdüğünü göstermektedir. Böylece Kur'an sadece nüzul asrının muhatabına ifade ettiği tek anlamı tefsir için yeterli görmeyip tüm ilimlerin bir şekilde Kur'an'la ilişkilendirerek te'vil malzemesini de tefsir içine dâhil etmektedir.

2.1.2. Müfessirin Bilmesi Gereken İlimler

Âlûsî'nin ifade ettiğine göre müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimler şunlardır:

1- Lügat ilmi. Bu ilimle kelimelerin illetli olanları bilinir ve lafızların müfretleri tespit edilip açıklanır. Bir kelimenin birden çok manası olup tefsir yapacak kişi bu manaları bilmiyorsa ve ayette de diğer mana kastediliyorsa Mücâhid'in (v.103/721) de dediği gibi bu kişinin tefsir yapması caiz olmaz.[176]

2- Arapça kelimelerin müfred ve terkib (kelime ve cümle) cihetinden hükümlerinin bilindiği nahiv ilmini bilmektir.[177]

3- Meânî, beyân ve bedî' ilmini bilmektir. Meânî ilmiyle manayı ifade etme bakımından cümlenin özellikleri bilinir (Haber, inşâ, emir, nehiy, temenni cümleleri gibi). Beyan ilmiyle cümlenin manayı ifade etme çeşitlerindeki özellikleri bilinir (teşbih, istiâre, mecaz, kinâye gibi). Bedî' ilmiyle kelamı güzelleştirme yönleri bilinir.[178]

---

[174] el-Bakara, 2/269.
[175] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.
[176] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.
[177] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.
[178] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5-6.

4- Mübhemin ta'yini, mücmelin tebyini, sebeb-i nüzûl ve neshin kendisiyle bilindiği hadis ilmini bilmektir.[179]

5- İcmâl, tebyîn, umum, husus, ıtlâk, takyîd, emir ve nehyin delaleti gibi ilimlerin kendisiyle bilindiği usûl-ü fıkhı bilmektir.[180]

6- Allah için caiz olan sıfatların (affetmek veya cezalandırmak gibi), Allah için vacip olan sıfatların (zâtî ve subûtî sıfatları) ve Allah için mümteni olan sıfatların (adem, hudüs, cehalet gibi) kendisiyle bilindiği kelam ilmini bilmektir. Kelam ilmini bilmeyen müfessir müşkile ve çıkmaza girer.

7- Kur'ân'ın telaffuz şeklinin kendisiyle bilindiği kıraat ilmini bilmektir.[181]

Âlûsî, Süyûtî'nin, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere sarf ve iştikak ilmini de eklediğini söyler. Geride saydıklarının içerisinde bu ilim olduğu için kendisi ayrıca sarf ve iştikak ilmini ekleme ihtiyacı duymamıştır. Âlûsî, kendisinin saydıklarına ilave olarak Süyûtî'nin, müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlere diğer âlimlerden farklı olarak fıkıh ilmini de eklediğini ve yine ilmi mevhibeyi de eklediğini belirtir. Süyûtî ilmi mevhibeyi, bildiği ile amel edene Allah tarafından verilen ilim olarak tanımlar ve "*İlmi ile amel edene Allah bilmediğini öğretir.*"[182] hadisinin, ilm-i mevhibeye işaret ettiğini söylemektedir. Süyûtî, insanların ilmi mevhibeyi elde etmenin imkânsız olduğunu düşündüklerini; ancak bu ilmi elde etmek isteyenlerin amelde zühd ve takva hayatı yaşayarak bu ilmi elde edebileceklerini belirtmektedir.[183]

Âlûsî, ilmi mevhibe konusunda Süyûtî'nin görüşüne katılmadığını söyler. Süyûtî ilm-i mevhibeyi müfessirin tefsir yapabilmesi için gerekli görürken, Âlûsî ilm-i mevhibeyle tefsir değil, te'vil yapılacağını iddia etmektedir.[184] Ona göre tasavvuf erbabının bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetiyle birlikte kendilerine açılan subhânî bilgi ve kudsî işaretler ilm-i mevhibeyi oluşturmaktadır. Böylelikle ilm-i mevhibe tasavvuf ehline ait olup işârî tefsir için gereklidir. İşârî tefsir ise ona göre klasik anlamda bir tefsir

---

[179] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/6.

[180] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/6.

[181] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/6.

[182] Âlûsî'nin tefsirine aldığı bu hadisi Şevkânî mevzu hadisleri topladığı kitabına almış ve hadis için zayıf demiştir. Bkz, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-fevâidi'l-mecmûa fî'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 286.

[183] es-Süyûtî *el-İtkân* adlı eserinde müfessirin bilmesi gereken ilimleri şu şekilde sıralamaktadır. Lugat, nahiv, sarf, iştikak, meâni, beyan, bedi, kıraat, kelam, usulü fıkıh, sebebi nüzul, nâsih ve mensûh, fıkıh ilmi, mücmel ve müphem ayetleri açıklayan hadisler ve ilmi mevhibe olarak toplamda 15 ilim saymaktadır. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2293-2298; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/6.

[184] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/6.

değildir. Böylece Âlûsî, işârî tefsiri, tefsirin bir parçası olarak görmediğini açık bir şekilde belirtmiş olmaktadır.

2.1.3. Kur'ân Kelimesinin Kökeni ve Anlamı

Âlûsî, Kur'ân'ın çeşitli isimleri olduğunu, Ebü'l-Meâlî Şeyzele'nin[185] (v.494/1100), *el-Burhân fi müşkilâti'l-Kur'ân*'da bu isimleri 55'e kadar çıkardığını söylemektedir. Âlûsî, Süyûtî'nin eserinde bu isimleri saydığını ve niçin bu isimlerle isimlendirildiklerini anlattığını belirtip kendisi bu konuya girmemiştir.[186] Âlûsî'ye göre, nasıl ki Allah'ın bütün isimleri celal ve cemal sıfatlarına dönüyorsa doğru düşünüldüğünde Kelamullah'ın bütün isimleri de Kur'ân ve Furkân isimlerine dönmektedir.[187] Âlûsî böylelikle Kur'ân'ın tüm isimlerinin ya okumak ya da hak ile batılı ayırmak anlamına geldiğini, ya da bu iki manaya hamledilebileceğini söylemiş olur. İsimlere tek tek bakıldığında rahmet, şifa gibi bazı isimleri bu iki manaya hamletmenin güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Öyleyse Âlûsî Kur'ân isimlerinin çoğu bu iki isme anlam ve muhteva olarak döneceğini kastetmiş olmalıdır.

Âlûsî'ye göre, Kur'ân kelimesinin kökünde âlimler ihtilaf etmişler ve çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Âlûsî, önce konuyla ilgili âlimlerin görüşlerini aktarmakta sonra da kendi tercihini yapmaktadır. Bu konuda Âlûsî şu bilgileri vermektedir:

Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (v.204/820)'ye göre Kur'ân, Hz. Peygamber'e indirilen kelama has olup, herhangi bir kelimeden müştâk olmayan alem-i mürteceldir.[188] Beyhakî (v.458/1066) ve Hatîb el-Bağdâdî (v.463/1071), İmam Şâfiî'ye göre "Kur'ân" lafzının 'قرأ' kelimesinden türemediğini ve Kur'ân kelimesinin mehmuzsuz olup "Kurân" şekilinde hemzesiz okunduğunu nakletmişlerdir.[189] Şâfiî'nin bu görüşü incelenip tenkit

[185]Âlûsî tefsirinde Şeydele olarak yazmıştır. *İtkân*'da ve diğer kaynaklarda Şeyzele olarak geçmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/336

[186]es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/336-339.

[187]Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/8.

[188] Alemler mürtecel ve menkul şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İlk andan itibaren bir şeye isim olarak konmuş, daha önce başka bir isme alem olmamış kelime alemi mürtecel diye isimlendirilmektedir. Alemi menkul ise, ilk kullanımında bir şeye özel isim değilken, daha sonraki kullanımında kendisiyle özel bir isim kastedilendir. Mahmut ismi övülmüş manasında kullanılırken sonra bir insana isim olması alemi menkule örnektir. Bkz. Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/302.

[189] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 8; *el-İtkân'*da ilave olarak Şafiî'nin Kur'ân kelimesiyle ilgili Tevrat ve İncil gibi Allah'ın kitabına ait bir isim olduğunu görüşü yer almaktadır. Buna göre Şafiî, Tevrat ve İncil isimlerini de alem-i mürtecel olarak kabul etmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/340.

edilmiştir. Alem-i mürtecel başlangıçta nasıl vaz edilmişse o şekilde kalacağı, eğer ilk kullanımı lam-ı tarifsiz ise kendisine lam-ı tarif eklenemeyeceği, lam-ı tarifli ise lam-ı tarifsiz kullanılamayacağı dil bilimciler tarafından açıklanmıştır. Yani alem-i mürtecele harf ilave edilemez ya da harf eksiltilemez. Kur'ân'da ise 50 yerde "Kur'ân" lafzı lam-ı tarifli, 20 yerde de lam-ı tarifsiz okunmaktadır. Dil bilimcilere göre alem-i mürtecel kelimeye asla müdahale edilemeyeceğine göre Şâfiî'nin bu görüşüne isabetli değildir, denilebilir.[190]

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (v.324/936)'ye göre Kur'ân lafzı, bir şeyi bir şeye yaklaştırmak manasında olan 'قَرَن' fiilinden türemiştir. Çünkü sûrelerin, ayetlerin ve harflerin bazısı bazısına katılmıştır.[191] Bu durumda Kur'ân kelimesi sıfatı müşebbehe şeklinde bir kelime olur. Bu görüşü yorumlayacak olursak, her kitabın tabii özelliği kelime ve harflerinin bir birine bitişik olmasıdır. Yani doğal özelliği olmayan toplamak, atmak, okumak gibi bir kelimeden müştak olduğunu söyleseydi daha tatminkâr bir yaklaşım olacağını söyleyebiliriz.

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ İbn Ziyâd el-Ferrâ (v.207/822) Kur'ân kelimesinin 'قرينة' kelimesinin çoğulu olan 'القرائن' kelimesinden türediğini söylemiştir. Çünkü Kur'ân'daki ayetlerin bazısı bazısına benzer ve bazısı bazısını doğrular yani bazısı bazısına karinedir. 'القرائن' kelimesi hemzesizdir ve kelimedeki 'ن ' harfi asıldır.[192] Bu görüş Arapça'da iştikak ya mastardan, ya da fiilden olmaktadır. 'القرائن' gibi cemi bir kelimeden iştikak olmadığına göre bu görüş isabetli değildir, denilebilir. Ya da el-Ferrâ burada dilsel bir iştikakı kastetmeyip anlamsal bir irtibattan bahsetmektedir ki Arapça'da anlamsal bir irtibatla iştikak da olmamaktadır.[193]

Ebû İshak ez-Zeccâc (v.311/923) Kur'ân kelimesinin hemzesiz olduğu görüşünün hata olduğunu söylemektedir. Ona göre kelime 'فُعْلان' vezninde olup toplama manasına gelen 'القرء' kelimesinden türemiştir. Kelimenin aslı hemzelidir ve sıfatı müşebbehedir. Kelimede hafiflik olsun diye hemze hazfedilmiş ve harekesi mâ kabline verilmiştir. 'قرأتُ

[190] Bahattin Dartma, "Kur'ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (01 Nisan 2004), 10.
[191] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8.
[192] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8; Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/340.
[193] Dartma, "Kur'ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine", 9.

‘الماءَ فِی الحَوْضِ’ “Suyu havuzda topladım.” cümlesi bu kelimenin kullanımına örnektir.[194] Buradaki toplamadan maksadı kişinin ezberinde ayet ve sureleri toplamasıdır.[195]

Ebû Ubeyde ve Râğıb el-İsfahânî’ye göre de kelime ‘فُعْلان’ vezninde olup toplama manasına gelen ‘القرء’ kelimesinden türemiştir. Ebû Ubeyde Ma’mer b. El-Müsennâ (v.210/825)’ya göre Kur’ân, sûreleri bir araya topladığı için kendisine bu isim verilmiştir. Râğıb el-İsfahânî (v.502/1108)’ye göre, eski ilâhi kitapların meyvelerini topladığı için bu isimle isimlendirilmiştir. Ancak bu üç âlim toplamadan maksadın ne olduğu hususunda görüş birliği elde edememişlerdir. Bu görüşe getirilen eleştiriler ise, görüşün gerekçesinde âlimlerin ihtilaf etmesi görüşü zayıflatmaktadır. Eski ilâhi kitapların meyvelerini topladığı görüşü önceki kitapların tahrif edildiği, bizim kitabımızın farklı ve ilave bilgiler getirdiği, tahrif olmuş kitapların meyvelerini topladığı iddia edilen bir kelimeden türetilmesi Kur’ân’ı da o kitapların seviyesine indirgeyecektir, diyerek bu görüş eleştirilmiştir.[196]

Kutrub (v.210/825) kelimenin atmak anlamındaki ‘قَرَأ’ kelimesinden müştak olduğunu söyler. Görüşüne gerekçe olarak da Kur’ân okuyan kişi kelimeleri ağızından dışarıya atarak onları gösterdiği için Kur’ân diye isimlendirildiğini idda eder. Bu görüşünü Arapların şu sözünden almaktadır: “ما قَرَأَتِ الناقةُ سَلی قَطُّ” Dişi deve asla çocuğunu düşürmedi, atmadı.[197] Bu görüş, teleffuz olayının sadece Kur’ân’a has olmayışı, her sözlü ifade ve kelamda mutlaka teleffuzla bulunduğu için gerekçesi kuvvetli bulunmayarak tenkit edilmiştir.[198]

Kutrub, Lihyânî[199] (v.215/830) ve bazı âlimlere göre Kur’ân kelimesi, okumak manasındaki ‘قَرَأ’ kelimesinden türemiş olup ‘غُفْران’ kelimesi gibi mastardır. Bu mastar ‘المَقْروءُ’ gibi ismi meful manasındadır.[200] Bu görüşün doğruluğunu ispat için “*Onu toplamak ve okumak bize düşer.”*[201] ayetini delil olarak göstermektedirler.[202]

---

[194] Âlûsî, *Rûhu’l-meânî,* 1/8.
[195] Âlûsî ve Süyûtî, Zeccâc’ın toplamadan maksadının ne olduğunu açıklamamışlar, Zerkeşî *el-Burhân*’da açıklamıştır. Bkz, ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/278.
[196] Dartma, “Kur’ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”, 11.
[197] Âlûsî, *Rûhu’l-meânî,* 1/8.
[198] Dartma, “Kur’ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”, 12.
[199] Ebu’l-Hasan Ali b. Mubarek Hâzım el-Lihyânî.
[200] Âlûsî*, Rûhu’l-meânî,* 1/8.
[201] el-Kıyâme, 75/17.
[202] Dartma, “Kur’ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine”, 13.

Süyûtî, *İtkân* adlı eserinde, kendisinin tercih ettiği görüşün İmâm Şâfiî'nin görüşü olduğunu söyleyerek sözünü bitirmektedir[203] Âlûsî, Süyûtî, İmâm Şâfiî'nin görüşünü niçin seçtiğini delilleriyle açıklamadığı için, Süyûtî'nin sadece mezhep imamını taklit etmiş olduğunu söyleyerek Suyûtî'ye eleştiride bulunmuştur.

Âlûsî, Ebû İshak ez-Zeccâc'ın görüşünün daha uygun olduğunu söylemektedir. Çünkü Abdullah b. Kesîr el-Mekkî (v.120/738) dışında yedi kıraat imamının da okuduğu üzere yaygın olan görüş Kur'ân kelimesinin hemzeli olmasıdır. İbn Kesîr ise hemzesiz okumaktadır.[204]

Âlûsî'ye göre Kur'ân kelimesi Zeccâc ve Lihyânî'nin de dediği gibi aslında sıfatı müşebbehe veya mastardır. Fakat kelime daha sonra İmâm Şâfiî ve alanında uzman usûl âlimlerinin de dediği gibi, manası nakledilerek Hz. Muhammed'e inen kelâm için alem-i şahsî olmuştur.[205] Böylelikle Âlûsî Kur'ân kelimesinin aslının 'فُعْلان' vezninde olup toplama manasına gelen 'القرء' kelimesinden türediğini kabul ederek İmâm Şâfiî'nin görüşünü tercih etmemektedir.

Kur'ân'ın birçok tarifi yapılmıştır. İslam âlimleri Kur'ân'ın tarifi konusunda ihtilaf etmişler, en güzel tarifi bulma konusunda farklı tanımlar yapmışlardır.[206] Şevkânî (v.1250/1834) , yapılan tanımlarda devir olduğunu iddi edip itiraz edenler olduğu söylemiş ve itirazlara cevaplar vermiştir.[207] Bütün tanımları toplayan genel bir tanım olarak şu yapılmıştır. Kur'ân, Allah tarafından Cebrâil vasıtasıyla mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, Mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunmasıyla ibadet olunan, Fâtiha suresiyle başlayıp Nâs suresiyle biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir kelamdır.[208]

---

[203] Buraya kadar zikredilen görüşleri Âlûsî *el-İtkân'*daki sıraya uygun olarak özetlemiş, es-Süyûtî'nin görüşüne katılmadığını belirtmiştir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/341; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,*1/8.

[204] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8. Alemler çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Teşahhusa delaleti itibariyle alem-i cins ve alem-i şahsî diye ikiye ayrılmaktadır. Mutlak olarak müsemmâsını tayine delalet eden lafız alem-i şahsî olmaktadır. İnsana, hayvana, bilinen bir yere kullanılan kelimeler alem-i şahsî olmaktadır. Ali, Karabaş, İstanbul isimleri alem-i şahsîdir. Alem-i cins bir şeyin bütün bireylerini içine alması için vaz edilmiş olup, o cinsten bir tanesi için konulmuş lafız değildir. Bütün aslanların 'üsâme' kelimesiyle kastedilmesi, tilkilerin 'süâle', kurtların 'züâle' kelimesiyle kastedilmesi gibi. Bkz, Hasan, *en-Nahvu'l-vâfî*, 1/293-299.

[205] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8.

[206] Muhammed Ömer Havye, *Nuzûlü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve târîhuhû* (Mecma'ü'l-Melik Fahd li Tıbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîfe, ts.), 68.

[207] Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakkı min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/85-86.

[208] Abdulhamit Birışık, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383.

Âlûsî'ye göre Kur'ân'ın tarifi yapılmak istenirse bu mümkün değildir. Ona göre tarif bir şeyin tamamını kuşatmakla mümkün olur. Kur'ân'ı, bölümleri ve özellikleriyle bütün vasıflarını içine alan bir tanımla anlatmak mümkün olmadığı görüşündedir. Mesela Kur'ân, "kendisindeki sûrelerle bir benzeri olmaksızın indirilmiş olan kelamdır" dense bu tarifle Kur'ân'ın lafzındaki mefhum tasvir edilmek istenir. Gazalî gibi Kur'ân, "mütevâtir olarak iki kapak arasında nakledilmiş Mushaf'tır", denirse bu tarifle üç noktaya dikkat çekilmiş olur. Mütevâtir olarak iki Mushaf arasında nakledilerek bulunanlar tarifin içine girer. Bu tarifle tilaveti mensûh olup Kur'ân'da nakledilmeyenler tarifin dışında kalırlar. Buna örnek verecek olursak " إِنَّا أَنْزَلْنَا المَالَ لإقامِ الصَّلاةِ و إتاءِ الزَّكاةِ" "Biz malı insanoğluna namazını kılması, zekâtı vermesi için verdik." Bu sözün önceden ayet olarak okunduğu sonra neshedildiği rivayet edilmektedir.[209] Gazalî'nin tarifiyle Kur'ân'da nakledilen fakat mütevâtir olmayan kıraatler de tanımın dışında kalmaktadır. Buna örnek olarak İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'ın Mushaflarında yer alan "mütetâbiât" "peş peşe" lafzı gösterilebilir. Kelime ilgili sahabelerin Mushaflarında فَصِيَامُ ثَلاثَةِ اَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ'[210] "Bozulan yeminin keffareti verecek bir şey bulamayan kimse için de üç gün peşpeşe oruç tutmaktır." şeklinde yazıldığı rivayet olunmaktadır.[211]

Âlûsî, geride geçen tarifleri eleştirmekle beraber şöyle bir sonuç çıkarmaktadır. Tarifler, mütevâtir olarak Mushaf'ın iki kapağı arasında nakledilmiş olanların delil olduğunu ve İslâmî hükümlerin de bunun üzerine terettüp ettiğini göstermektedir. Âlûsî tarifleri eleştirirken "kendisindeki sûrelerle bir benzeri olmaksızın indirilmiş olan kelamdır", tarifiyle Kur'ân'ın i'câzının vurgulanmak istediğini söyler. Kur'ân'ın i'câzını da sadece âlimler anlayacağı için bu tarifin yeterli bir tarif olmadığını iddia eder. Ayrıca Kur'ân'ın i'câzının bilinmesi sûrelerin bilinmesine bağlıdır. Sûrelerin bilinmesi de Kur'ân'ın bilinmesine bağlıdır. Böylece karşılıklı devir meydana gelir ki bu da tarif için uygun olmaz. Gazâlî'nin tarifinde Mushaf kelimesi geçmektedir. Mushaf, Kur'ân olduğu için Mushaf'ın bilinmesi Kur'ân'ın bilinmesine bağlıdır. Kur'ân'ın bilinmesi de Mushaf'ın bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla bu tarifte de devir meydana gelmiş olur.[212]

[209]Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 3/247; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1459.
[210]el-Mâide,5/89.
[211] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8.
[212]Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/9.

Yukarıdaki ifadeler Âlûsî''nin Kur'ân'ın lafız mana birliğini kabul ettiğine işaret etmektedir. Bu durum onun Cürcanî'nin nazım teorisi çizgisinde olduğunu göstermektedir.[213] Özetle Âlûsî'ye göre Kur'ân'ın tarifi yapılamaz. Kendisinin ulaştığı tanımlarda da mutlaka bir eksiklik olup, kâmil manada bir tanım oluklarını söylemenin mümkün olmadığı görüşündedir.[214]

2.1.4. Kur'ân'ın İnzâli

Kur'ân'ı Kerimde üç yerde Kur'ân'ın indirilişiyle ilgili ayet bulunmaktadır. Bakara suresi 185. ayette "O Ramazan ayı ki onda Kur'ân indirildi..." Duhân suresi 3. ayette "Biz onu mübarek bir gecede indirdik." Kadir suresinin 1. ayetinde "Biz onu Kadir gecesinde indirdik." buyurulmuştur. Bu üç ayet arasında çelişki yoktur; çünkü "*mübarek gece*" Ramazan ayındaki Kadir gecesidir. Bu üç ayette Kur'ân'ın indirilişi "*inzâl*" kelimesiyle gelmiştir. Bazı ayetlerde de "*tenzil*" kelimesi geçmektedir. "*Şüphesiz ki bu Kur'ân âlemlerin Rabbinin indirmesidir.*"[215] "*Eğer kulumuz (Muhammed)'e indirdiklerimizde bir şüphe içinde iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin.*"[216] "*Kur'ân'ı insanlara sindire sindire okuyasın diye (kısımlara) ayırdık ve biz onu yavaş yavaş indirdik.*"[217] Bu ayetlerde tenzil kullanılmıştır. Ayrıca bu ayette وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ مُبَشِّراً وَنَذِيراً "*Biz bu Kur'ân'ı hak olarak indirdik, O, bütün hakikatleri içinde toplayarak indi. Ey Peygamber! Biz seni ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik.*"[218] Bu ayette hem "*inzâl*" hem de "*tenzîl*" kelimeleri birlikte geçmiştir.

Lugat âlimleri inzâl ile tenzîl arasında fark olduğunu, tenzîlin parça parça ayrı ayrı inen için kullanıldığını, inzâlin ise daha genel olduğunu ifade etmişlerdir.[219] Kur'ân'ın inzâliyle ilgili üç farklı görüş ileri sürülmüştür.

1- Kur'ân Kadir gecesinde bir bütün halinde bir kerede dünya semasına indirilmiştir. Sonra farkı zaman dilimlerinde Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur.

---

[213] Abdülkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004), 55-56.
[214] Kur'ân'ın tarifi bahsi *el-İtkân* ve *el-Burhân'*da geçmemektedir. Âlûsî, bu iki kitaptan farklı olarak bu konuya değinmiştir.
[215] eş-Şuârâ, 26/192.
[216] el-Bakara, 2/23.
[217] el-Kehf, 17/106.
[218] el-Kehf, 17/105.
[219] Râgıb el İsbahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 799.

2- Kur'ân, yıl içerisinde inmesi takdir edilen miktar kadar her sene Kadir gecesinde dünya semasına indirilmiştir. O yıl için indirilenler o yıl içinde parça parça Hz. Peygamber'e nâzil olmuştur.
3- Kur'ân'ın inzâli Kadir gecesinde başlamıştır. Bundan sonra farklı zamanlarda nâzil olmuştur.[220]

Zerkeşî bu üç görüşten en meşhur ve doğru olanının birinci görüş olduğunu, âlimlerin çoğunun tercih ettiği görüşün de bu olduğunu söylemiştir.[221] İlk müfessirlerden eş-Şa'bî (v.103-721)[222] üçüncü görüşü benimsemiş, Kurtubî ilk görüş olarak Şa'bî'nin görüşünü zikretmiş, diğer görüşleri "denilmiştir" sığasıyla kullanarak Şa'bî'nin görüşünü benimsediğini göstermiştir.[223] Son dönem âlimlerinden Mustafa Merâğî'de üçüncü görüşü benimsemiştir.[224]

Âlûsî, Kur'ân'ın inzâli konusunu Kadir sûresinin tefsirinde işlemektedir. Âlûsî'ye göre Kadir sûresinde geçen Kur'ân'ın nüzûlünden maksat tek seferde levh-i mahfuzdan dünya semasına indirilmesidir.[225] Âlûsî, bu görüşünü İbn Abbâs'tan aktardığı şu rivayetle desteklemektedir: "Yıldızların bulunduğu yer olan dünya semasına kadir gecesinde Kur'ân, toptan tek seferde indirildi. Sonra Allah, parçalar halinde birbirinin peşi sıra Rasûlü'ne indirdi."[226] Âlûsî, beyan ettiği bu görüşüyle birlikte Zerkeşî'nin görüşünü desteklediği görülmektedir.

Âlûsî, Kur'ân'ın Ramazan ayında Kadir gecesinde dünya semasındaki beytü'l-izze'ye toptan tek seferde indirildiği, sonra Hz. Peygamber'e sorulan sorular ve insanların karşılaştıkları olaylar neticesinde peyder pey yeryüzüne indirildiğiyle ilgili farklı rivayetlerle görüşünü desteklemek istemiş, Kur'ân'ın tek seferde levhi mahfuzdan dünya semasına indirildiğini ispat etmeye çalışmıştır. [227] Âlûsî, beyan ettiği bu görüşüyle birlikte

[220] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/228.
[221] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/228.
[222] et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/532.
[223] el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, XXII, 390.
[224] Mustafa Merağî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Misir: Matbaatü Mustafa, 1946), 30/207.
[225] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/189.
[226] Bu rivayetin kaynağı için bkz, Ebû Abdillah Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/242.
[227] Rivayetin kaynağı için bkz, et-Tabarânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 12/32, (12382); Rivayetin *İtkân*'daki yeri için bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/272.

Zerkeşî'nin ve Suyûtî'nin görüşünü desteklediği görülmektedir.[228] Âlûsî'nin Kur'ân'ın doğrudan dünyaya değil de önce semaya sonra dünyaya indiği görüşünü savunma nedeni, inzâl ile tenzîl arasında fark olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Şa'bî gibi Kadir suresine mana verirken "*Kur'ân'ın inzâli Kadir gecesinde başlamıştır*", manası vermek yerine tavrını dilci müfessir olarak kullanmış ve Kadir gecesinde toptan indirildiğini savunmuştur. Ayrıca bu görüşü savunmasında en büyük etkenlerden birisi de Hz. Peygamber'e ilk vahyin Hira'da gündüz gelmiş olmasıdır. Eğer vahiy gündüz geldiyse ayetteki "*Kadir gecesi indirdik*" cümlesini anlamanın yolu İbn Abbâs'ın rivayetini kabul ederek inzalden maksadın dünya seması olduğunu söylemektir.

Âlûsî, Kur'ân'ın inzâliyle ilgili âlimlerin görüşlerine yer vererek bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ebû Hayyân el-Eldülûsî (v.745/1344) *el-Bahru'l-Muhît* adlı eserinde meleğin Hira dağına inmesinin ramazanın son on gününde olduğunu söylemektedir."[229] Âlûsî, üçüncü görüşü savunan Şa'bî'yi eleştirerek seçtiği görüşün doğru olmadığını söylemiştir. Şa'bî'nin "Biz onu kadir gecesinde indirdik." sözünü kadir gecesinde sana indirmeye başladık şeklinde yorumladığı bilinmektedir. Şa'bî'ye göre ilk inen ayet gündüzleyin Hira Dağı'nda Alak suresinin ilk ayetleridir. Kadir suresinin tefsirinde "*Kadir gecesinde sana indirmeye başladık*" şeklinde izahta bulunarak kendisiyle tezata düşmüştür. Âlûsî, Şa'bî'nin tezattan kurtulabilmesi için Kadir suresindeki inzâlle dünya semasını kastetmesi gerektiğini söylemiş, kendisinin de bu görüşü seçme nedenini üstü kapalı olarak ifade etmiştir. [230]

Âlûsî, Kur'ân'ın yeryüzüne kaç yılda indiği hususunda ihtilaf olduğunu söylemektedir. Yirmi diyenler olduğu gibi yirmi üç ve yirmi beş kadir gecesinde indiğini söyleyenler de olmuştur. Âlûsî, Kur'ân'ın yeryüzüne indirilmesiyle ilgili rivayetlerdeki farklılığın sebebini Hz. Peygamber'in, peygamberlik verildikten sonra Mekke'deki ikamet süresindeki ihtilafa bağlamaktadır. Bu ihtilaf sebebiyle Kur'ân'ın yeryüzüne yirmi beş yılda indiğini söyleyenler olmakla beraber Âlûsî'ye göre en meşhuru yirmi üç yılda inmesidir.[231]

---

[228] Zerkeşî *el-Burhân*'da ve es-Suyûtî el-İtkân'da, Âlûsî'nin zikrettiği görüşü meşhur ve en sahih olan görüş olarak söylemeleri zannımızca bu görüşe katıldıklarını göstermektedir. Bkz, ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/228; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/268; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 30/189.

[229] Rivayetin *el-Bahru'l-muhît*'teki yeri için bkz, Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 7/492.

[230] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 30/189.

[231] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 30/189.

Âlûsî ikinci görüş olan "*yıl içerisinde inmesi takdir edilen miktar kadar her sene Kadir gecesinde dünya semasına indirilmesi*" görüşünü benimseyenlerin dayanağını açıklamıştır. Bu görüşü benimseyenler Kadir suresindeki "leyl" kelimesinden cins manası kastedildiğini söylemiş, ayetin içerdiği mananın levhi mahfuzdan dünya semasına parça parça her kadir gecesinde inmesidir, şeklinde ayeti yorumlamışlardır. Bu görüşte olanlar tamamen içtihatta bulunmuşlar, görüşlerini herhangi bir rivayetle destekleyememişlerdir. Âlûsî, Fahreddin er-Râzî'nin (v.606/1210) bu görüşte olduğunu söylemiştir. Âlûsî, Fahreddin er-Râzî'nin, aktarmış olduğumuz görüşünde tereddütte olduğunu söylemektedir. Yani Âlûsî'ye göre Fahreddin er-Râzî, evlâ olan görüşün bu mu yoksa bir defada dünya semasına inip, sene içerisinde de Hz. Peygamber'e peyder pey indiği görüşü mü olduğu hususunda tercihte bulunamamıştır. İbn Kesîr, (v.774/1372) Râzî'nin ileri sürdüğü bu ihtimali Kurtubî'nin Mukâtil b. Hayyan'dan[232] (v.150/767) naklettiğini söylemektedir.

Bize göre Âlûsî, Râzî'nin konuya yaklaşımını net bir şekilde açıklamamıştır. Âlûsî daha çok *el-İtkân*'daki bilgiler üzerinden gittiğini, Râzî'nin açıklamasını görmediğini anlamaktayız. Râzî konuyla ilgili görüşlerini Bakara suresi 185. ayetteki "*ramazan*" kelimesinden yola çıkarak yorumlamaktadır. Ramazan kelimesinden muayyen bir ramazan anlaşılabileceği, bu durumda Âlûsî'nin de benimsediği tek seferde dünya semasına indiği görüşünün alınabileceğini söylemektedir. Yine ramazan kelimesiyle ayette nev'in de murat edilmiş olması muhtemeldir, diyerek ilk vahyin geldiği ramazan değil de her yılki ramazan ayının da anlaşılabileceğini bu taktirde de, her sene kadir gecesinde Allah'ın inmesini takdir ettiği miktar dünya semasına indiği, tüm senede parça parça Hz. Peygamber'e indirildiği görüşünün çıkacağını söylemektedir. Bunlardan herbiri uygun bir ihtimal olunca, tavakkuf etmek yani bir şey söylememek Râzî'nin yöntemini bizlere göstermektedir. İkinci görüşü savunanlar "leyl" kelimesinden cins manasını kastederek savunurken Râzî ramazan kelimesini yorumlayarak ihtimal dâhilinde olduğunu söylemektedir.[233]

Âlûsî'ye göre sahih ve mutemed olan görüş İbn Hacer'in (v.852/1449) Buhârî şerhinde söylediği "Kur'ân toptan olarak tek seferde dünya semasındaki Beytü'l-izze'ye

[232]Âlûsî, Mukatil b. Hayyan demiş ancak doğrusu Mukatil b.Süleyman'dır. Muhtemelen *İtkân*'da öyle yazdığı için Âlûsî de bu şekilde yazmıştır. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/273.

[233] Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 5/253.

Levh-i Mahfuz'dan indirildi."[234] sözüdür. Âlûsî, bazı âlimlerin, İbn Hacer'in bu görüşü üzerinde icmâ olduğunu söylediklerini bildirmektedir.[235]

Âlûsî, Duhân suresi 3. ayeti izah ederken Hz. Peygamber'e 40 yaşında vahiy geldiğini söyler. İlk inen ayet hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğine değinerek Alak suresinin ilk ayetlerinin ilk inen ayetler olduğunu, bu konuda *el-itkân*'da detaylı bilgi bulunup oradan istifade edilebileceğini söylemiştir.[236] Âlûsî, Neml suresi 30. ayeti "*Mektup Süleyman'dandır. Rahmân ve Rahîm Allah'ın adıyla başlamaktadır*." izah ederken besmelenin Kur'ânda ilk inen ayet olduğu hususunda görüş beyan edenler olduğunu, *el-itkân*'da ilk inen ayetle ilgili görüşlerin açıklandığını söyleyerek bu görüşlere kısaca yer vermiştir. Sahih olan ilk inen ayetlerin Alak suresi olduğudur. İkinci görüş Müddessir suresi, üçüncü görüş Fatiha suresi, dördüncü görüş de besmeledir. Suyûtî besmeleyi ayrı müstakil olarak inen ayet olarak değerlendirmemektedir. Ona göre besmele, sûre ile inmesi zaruri olan bir sözdür. Buradan yola çıkıldığında da ilk inen ayet kesinlikle besmeledir. Âlûsî, Suyûtî'nin bu görüşünü desteklemektedir.[237] Âlûsî'nin bu izahı ilk inen ayetlerin Alak suresi olduğu görüşüyle çelişmemektedir. Ona göre besmele her inen ayetle birlikte gelmekte ve bir nevi anahtar görevi görmektedir. Açılış mutlaka besmele ile olduğuna göre ilk inen ayet Alak suresinin ilk ayetleri diyerek besmeleden sonraki ilk ayetleri kastetmektedir. Bizce de bu görüş gayet mantıklıdır.

2.1.5. Kur'ân'ın Cem'i

Âlûsî, tefsirinin mukaddimesinde "altıncı fayda" başlığı altında Kur'ân'ın ilk defa ne zaman toplandığını, Kur'ân'ı hangi halifenin cem' ettirdiğini izah edip cem' edilmesiyle ilgili gelen ihtilaflı rivayetlerin izahını yapmaktadır. Kur'ân toplanırken aranan şartları izah ederek, Hz. Osman'ın istinsâh nedenlerini açıklar ve Hz. Osman'ın Mushaf'ı ile Hz. Ebû Bekir'in Mushaf'ı arasındaki farkı izah eder. Kur'ân toplatılırken ve çoğaltılırken şüphe uyandıran rivayetlerin değerlendirilmesini yaparak Şia'dan bir gurubun Kur'ân'ın tahrif edildiğini iddia etmeleri üzerine onlara cevaplar vermektedir.

---

[234]Konunun *Fethu'l-Bârî*'deki anlatımı için bkz, Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 2000), 10/5.
[235]Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 30/189-190.
[236] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 25/112; es-Süyûtî*, el-İtkân*, 1/158-166.
[237] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 19/195.

Âlûsî, Kur'ân'ın ilk defa Hz. Peygamber hayatta iken toplandığını söylemektedir.[238] Delil olarak da Zeyd b. Sâbit'in şu rivayetini göstermektedir: " كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرِّقَاعِ" "*Biz Rasulüllah'ın yanında Kur'ân'ı deri parçaları üzerinde topluyorduk.*"[239] Bu rivayet, vahiy devam ederken herkesin kendi imkânları nispetinde Kur'ân'ı toplamaya çalıştıklarını göstermektedir.

Âlûsî, Buhârî'nin Sahîh'indeki rivayeti kaynak göstererek Kur'ân'ın ikinci cem'inin Hz. Ebû Bekir zamanında yapıldığını söylemektedir.[240] Hz. Ömer, Yemâme ve diğer savaşlarda kurrâların şehit olmasıyla Kur'ân'ın büyük bir kısmının kaybolacağı endişesiyle Hz. Ebû Bekir'e Kur'ân'ı toplatması gerektiğini söyler. Kendi aralarında yaptıkları istişare sonucu toplatılmasına karar vermişler ve Rasulüllah'ın vahiy kâtipliğini yapması sebebiyle Zeyd b. Sâbit'i çağırarak Kur'ân'ın dağınık ayetlerini bir araya getirmesini kendisinden istemişlerdir. Hz. Zeyd, Kur'ân ayetlerini cem' etmek için araştırmaya başlamış ve onları yaprakları sıyrılmış hurma dallarında, ince beyaz taşların üzerinde yazılı olarak bulmuş, ayrıca Kur'ân'ı ezberleyenlerden de istifade ederek toplama görevine başlamıştır. Sadece Tevbe sûresinin "لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ" ayetinden başlayarak sûrenin sonuna kadar olan kısmını, Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin yanında bulduğunu söyler. Bir araya getirilen Mushaf, vefatına kadar Hz. Ebû Bekir'in yanında, sonra da hayatı boyunca Hz. Ömer'in yanında kalmıştır. Hz. Ömer'in şehit edilmesiyle birlikte Hz. Ömer'in kızı ve Hz. Peygamber'in eşi Hafsa'da kalmıştır.[241]

Âlûsî, Zeyd'in cem'i nasıl yaptığı, herhangi bir kriter gözetip gözetmediği hususuna da değinerek şu bilgileri vermektedir. İbn Ebî Dâvûd'da geçen rivayete göre, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd'e mescidin kapsında oturmalarını ve iki şahitle Allah'ın kitabından bir şey getiren olursa onu yazmalarını söylemiştir. Âlûsî, Hz. Ebû Bekir'in iki şahitten maksadını iki farklı şekilde yorumlamaktadır. Birinci olarak, Kur'ânla ilgili ayet getiren kimse, getirdiği ayetlerin Rasulüllah'ın huzurunda yazıldığına dair şahitlikte bulunacak ve kendisi dışında bir şahit daha getirecektir. İkinci yorumu, ayeti getiren şahıs ve şahidi, ilgili ayetlerin, Rasulüllah'ın vefat senesinde gerçekleşen Cebrâil (a.s)'a okunan arzada geçen ayetlerden olduğuna dair şahitlikte bulunacaktır. Âlûsî, Hz.

[238] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2/21.
[239] Hâkim en-Nîsâbûrî, *Müstedrek*, "Kitâb't-tefsîr", 2/275. Bu hadisten kastedilenin, farklı zamanlarda nâzil olan ayetlerin Rasulüllâh'ın emriyle surelerdeki yerine konulmasıdır denilmiştir. Bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/378.
[240] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[241] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Kitabu't-tefsir", 9.

Peygamber, Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk tuttuğu için sadece Tevbe sûresinin son ayetlerinde, Ebû Huzeyme el-Ensârî'nin tek şahitliğiyle yetinildiğini söyler. Âlûsî, iki şahitten maksadın, getirilen ayetin yazılı olarak gösterilmesi ve ezberden okunmasıdır şeklinde bir görüşün de olduğunu;[242] ancak bu görüşün bir dayanağının olmadığını söyleyerek görüşü isabetsiz bulmaktadır.[243]

Kur'ân'ı ilk cem' edenin Hz. Ali, Hz. Ömer, Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim, Hz. Osman olduğu hususunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Âlûsî bu konuda ortaya atılan görüşlere de değinerek onları yorumlamıştır. Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' etmesiyle ilgili rivayetlere değinerek Hz. Peygamber vefat edince, Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' edinceye kadar insanların arasına çıkmayacağına dair söz verdiği hakkındaki rivayetlerin bazısının zayıf, bazısının da uydurma olduğunu söylemektedir. Âlûsî, bu rivayetler doğru kabul edilse bile, Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' etmesinden maksadının, Kur'ân'ı ezberlemesi olarak yorumlanması gerektiği görüşündedir.[244] Âlûsî'ye göre Hz. Ali'nin cem' ettiği söylenen Kur'ân, elimizdeki Mushaf'tan farklıdır; çünkü Hz. Ali, cem' ettiği Kur'ân'a nâsih ve mensûh ayetleri yazarak farklı bir maksatla, farklı bir şekilde Kur'ân'ı cem' etmiştir.[245] Âlûsî, içerisinde birçok konuyu barındırdığından dolayı Hz. Ali'nin toplamış olduğu kitabın ilmî bir kitap haline geldiğini ve Kur'ân olmaktan çıktığını iddia etmektedir.[246] Hz. Ali Kur'ân'a hizmette insanların derece bakımından en büyüğü Hz. Ebû Bekir'dir. Allah ondan razı olsun. Allah'ın kitabını ilk toplayan odur."[247] diyerek Kur'ân'ı ilk cem' eden kişi Hz. Ali'dir, diyenlerin görüşlerini de çürütmüş olmaktadır.[248]

Âlûsî, bazı kaynaklarda Kur'ân'ı ilk cem' edenin Hz. Ömer olarak geçmesine değinerek rivayetlerdeki ihtilafı yorumlamaktadır. Hz. Ali'nin Kur'ân'ı ilk toplayanın Hz.

---

[242] Âlûsî, görüşün kime ait olduğunu söylememiştir. Ancak *İtkân*'da bu görüşün İbn Hacer'e ait olduğu geçmektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/383.

[243] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/22.

[244] es-Suyûtî *el-İtkân*'da bu görüşün İbn Hacer'e ait olduğunu söylemektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, II, 381; İbn Hacer *Fethu'l-bâri*'de İbn Ebî Dâvûd'un *Kitabu'l-mesâhif*'inde İbn Sîrîn kanalıyla Hz. Ali'nin "Rasulüllah vefat edince Kur'ân'ı cem edinceye kadar cuma namazı dışında cübbemi giyip dışarı çıkmamaya ahdettim ve Kur'ân'ı topladım." dediğini nakleder. İbn Hacer bu rivayetin munkatı olduğu için zayıf olduğunu söylemektedir. Rivayet zayıf olarak değerlendirilmediğinde de Hz. Ali'nin Kur'ân'ı ezberlemesi olarak yorumlanması gerektiğini söyler. Bkz, İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/15.

[245] es-Suyûtî *el-İtkân*'da bu görüşün İbn Eşte'nin Mesâhif adlı eserinde İbn Sirin'e ait olduğunu nakletmektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/382.

[246] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/22.

[247] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/154.

[248] İbn Hacer el-Askalanî, Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' etmesinden maksadın, Kur'ân'ı ezberlemesi olarak yorumladığı rivayetin munkatı olduğu için zayıf olduğunu, bu rivayetin ise daha doğru ve daha güvenilir olduğunu söylemektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/15.

Ebû Bekir olduğu hakkındaki sözü, Kirmânî'nin muhtasarında ilk cem' edenin Hz. Ömer olduğu hususundaki sözüne ters değildir. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir'e teklifte bulunduğu için ilk cem' edenin o olduğu söylenerek, ilk cem' edilmesini teklif edenin o olduğu söylenmek istenmiştir.[249]

Kur'ân'ı ilk cem' edenle ilgili bir diğer ihtilaf da Sâlim'le ilgilidir. Ebû Bureyde, Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim'in Kur'ân'ı cem' edinceye kadar giyinip dışarı çıkmayacağına yemin ederek Kur'ân'ı ilk cem' eden kişi olduğunu söylemiştir. Âlûsî, Ebû Bureyde'nin bu görüşünü rivayetin isnadında inkıta olduğunu söyleyerek eleştirmiş ve çürütmeye çalışmıştır. İbn Hacer, *İsâbe* adlı eserinde, Sâlim'in Yemâme savaşında şehit düştüğünü bu sebeple Sâlim'in Kur'ân'ı cem' ettiği görüşünün hatalı olduğunu söylemektedir. Kur'ân'ın toplanması Hz. Ebû Bekir'in emriyle bu savaştan sonra olduğu bilinmektedir. Sâlim, Yemame savaşında şehit olduğuna göre ve Kur'ân'ın cem'i de bu savaştan sonra gerçekleştiğine göre Kur'ân'ı ilk cem' edenin Sâlim olduğu görüşünü Âlûsî çürütmüş olmaktadır.[250] Âlûsî, Süyûtî'nin de *el-İtkân* adlı eserinde İbn Hacer'in bu dediğini yazdığını söyleyerek, Süyûtî'nin de aynı görüşte olduğunu söyler.[251] Âlûsî, yukarıdaki bilgiler ışında Ebû Bureyde'nin bu görüşündeki problemin Sâlim, Hz. Ebû Bekir'in emriyle Kur'ân'ı cem' eden heyetin içindedir, denilerek çözülebileceğini belirtir.[252]

Âlûsî, Kur'ân'ı Hz. Osman'ın cem' ettiğiyle ilgili ileri sürülen görüşlerin de batıl olduğunu söylemektedir. Âlûsî'ye göre Hz. Osman, Irak ve Şam ehlinin yedi harf üzere farklı kıraatlarla Kur'ân'ı okumalarının aralarında fitneye sebep olacağından korkması üzerine h. 25 yılında insanları, yedi harf üzere okumakta oldukları Kur'ân ayetlerini tek şekilde okumaya sevk etmiştir. Bunu da Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan ensar ve muhacir'den bir grubun iştirakiyle ve çalışmasıyla yapmıştır.[253]

---

[249] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 22; *el-İtkân*'da Bu rivayetin kaynağı İbn Ebî Dâvûd Hasanu'l-Basrî tarikiyle gelmektedir. Âlûsî bu konuda Suyûtî'nin görüşünü benimsediğini görmekteyiz. Bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/382.

[250] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/22.

[251] Suyûtî 20. Bölüm olan Kur'ân'ı ilk ezberleyen ve rivayet edenler bahsinde konuya değinmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/458.

[252] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/22.

[253]Âlûsî'nin yaptığı bu eleştirinin kaynağı *el-İtkân*'da Ebû Bekir Bakıllânî olarak geçmektedir. Bkz, Ebû Bekir el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Assam Kuzzat (Beyrut: Dâru'l-Feth, 2001), 1/65; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/392; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/239.

Âlûsî, görüşünü Buhârî'deki şu hadis ile desteklemektedir: Huzeyfe b. Yemân, Ermenistan ve Azerbeycan'ın fethi için Şam ve Iraklılar'la birlikte cihat etmektedir. Bu iki şehir halkının Kur'ân okurken kıraat vecihlerindeki ihtilafları Huzeyfe'yi korkutur ve o da Hz. Osman'ın yanına gelerek gördüklerini anlatır ve Yahudi ve Hristiyanların ihtilafa düştüğü gibi ümmet ihtilafa düşmeden önce onları içinde bulundukları durumdan kurtarmasını ister. Huzeyfe'nin bu sözü üzerine Hz. Osman, Hafsa annemize, elindeki Mushaf'ı çoğaltmak için kendisine göndermesini, çoğaltma işi bitince Mushaf'ı geri kendisine iade edeceğini bildirir. Hz. Hafsa Mushaf'ı gönderince Hz. Osman; Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs, Abdurrahman b. Hâris b. Hişam'ı görevlendirerek Mushaf'ı çoğaltmalarını ister. Onlar da bunu birkaç Mushaf şeklinde çoğaltmışlardır. Hz. Osman, Kureyş'li heyetteki üç kişi, Zeyd b. Sâbit ile Kur'ân'ı çoğaltma esnasında Kur'ân'daki herhangi bir şeyde ihtilaf edecek olurlarsa Kur'ân Kureyş lehçesi üzere indiği için, O'nu Kureyş lehçesi üzere yazmalarını istemiştir.[254]

Kur'an birçok harf üzerine nazil olmuştur. Hz. Osman'ın lehçe ifadesiyle harf kastedilmektedir. Ana harf Kureyş lehçesi olduğu için Hz. Osman Kur'ân'ın sadece Kureyş harfi üzerine çoğaltılmasını ve diğer harflerin terk edilmesini önermiştir. Çünkü İslam'ın yerleşmesiyle birlikte artık ilk dönemlerde ihtiyaç duyulan farklı harflerle okuma ruhsatına ihtiyaç kalmamış, aksine ihtilafa sebebiyet vermeye başlamıştır.

Görevli sahabeler Hz. Osman'ın dediği gibi yaparak Kur'ân'ı çoğaltmışlar ve Hz. Osman çoğaltma işi bitince Mushaf'ı Hafsa annemize iade etmiştir. Hz. Osman, çoğaltılan nüshaları çeşitli bölgelere göndermiş, çoğalttırdığı nüshaların dışında elinde kendi imkânları ile sahife veya Mushaf yazan kimselerin bunları yakmalarını emretmiştir.[255] Âlûsî, Hz. Osman'ın kaç Mushaf çoğalttırdığı hususunda bir bilgi vermemektedir. Çoğaltılan Mushaflardaki yedi harf konusuna de değinmemiştir.

Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushaflarda yedi harfin hepsi var mıdır, yok mudur? İbn. Cezerî âlimlerin bu konuda ihtilaf ettiğini söylemektedir.[256] Bazı âlimler Mushaf'ın yedi harfin tamamını içine aldığını savunmuşlardır. Selef ve Halef âlimlerin çoğu ise Mushaf'ın yedi harften sadece hattın muhtemel olanlarına şamil olup, bunun da son

[254] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/22-23.
[255] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Fadâilu'l-Kur'ân", 3.
[256] Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/31.

arzada Hz. Peygamber'in okuduğu harfleri kapsadığını söylemişlerdir.[257] Hz. Osman'ın çoğalttırdığı Mushaflar, bütün vecihlerin bir Mushaf'ta bulunabilmesi mümkün olamayacağı için bu vecihlerin bazısını bir Mushaf'a, diğer kısmını da uygun bir hat ile diğer Mushaf'a yazılarak her bir şehire farklı Mushaf gönderilmiştir.[258] Mushaflar farklı şehirlere yedi harfi ve kıraat vecihlerini kapsayacak şekilde gönderilince Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği Mushaflarda, Hz. Ebû Bekir'in toplattırdığı ilk Mushaf'taki kıraat korunmuş, eksiltme ve değiştirme yapılmamış oldu. Süyûtî, bu konuda ihtilaf olduğunu, fukahâ, kurra ve kelam âlimlerinin Hz. Osman'ın Mushaf'ının yedi harfi içine aldığını iddia ettiklerini söyler. Selef ve Halef âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre Hz. Osman'ın Mushaf'ı yedi harfin yalnızca yazılışlarına şamil olmaktadır.[259]

Günümüzde ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmalarda da bu konuya değinenler olmuştur. Hz. Osman'ın çoğalttığı Mushafların yedi harfi kapsadığı ve muhtelif kıraat vecihlerine uygun bir hat ile yazıldığını savunmuşlardır. يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا "*Ey iman edenler! Eğer fasığın biri size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın*."[260] İlk yazıda nokta ve harekeler olmadığı için "فَتَبَيَّنُوا" "fetebeyyenû" sözü "فتثبتوا" "fesebbetû" şeklinde de okunabiliyordu.[261] Bu iki okunuş şekli de mütevâtir kıraat olup Mushaf'ın hattı iki okunuşa da uygundur. Örnekte olduğu gibi, çoğaltılan Mushafların kıraat vecihlerini kapsayacak şekilde yazıldığı iddia edilmiştir. Ancak hat tüm kıraat vecihlerini bir araya toplayamıyorsa bazı Mushaflara farklı hat kullanılarak tüm kıraat vecihleri yazılmak istenmiştir. "وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ" "*İbrahim bunu oğullarına vasiyet etti*."[262] Ayetinde "وَوَصّى" "ve vessâ" kelimesi bazı Mushaflara "وأَوْصَى" "ve evsâ" şeklinde yazılmıştır. Örnekteki kelime bir Mushaf'a iki defa yazılacak olsa kelimenin tekrar edildiği ya da yanlış yazılıp düzeltildiği vehmi uyanacağı için her şehire farklı Mushafların gönderilmesi zorunlu olmuştur. [263] Âlûsî Kur'ân'ın cem'iyle ilgili birçok olayı anlatmış; ancak bu konuya değinmemiştir.

[257] İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31.
[258] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezher, ts.), 118-119.
[259] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/334.
[260] El-Hucurât, 49/6.
[261] Ahmed ed-Dimyatî el-Benna, *İthâfu fudalâi'l-beşer* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 244.
[262] el-Bakara, 2/132.
[263] Mustafa Dib el-Buga - Muhyiddin Dib Mistu, *el-Vâdıh fî ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1998), 92-93.

Zeyd b. Sâbit Kur'ân'ı kontrol ederken ezberinde olduğu halde Azhâb sûresinin yirmi üçüncü ayetini Mushaf'a eklemediklerini tespit etmiştir. Araştırmaları neticesinde sahabeler arasında ayetin sadece Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'de yazılı olarak bulunduğunu öğrenmiş, Hz. Peygamber onun şahitliğini iki şahitliğe denk saydığı için de çoğalttıkları Mushaflardaki ilgili sûreye ilave etmiştir."[264] İstinsâh yapılırken ilgili ayetin ilk cem'de yazılmadığı ortaya çıkmaktadır. İlk cem'de bir ayet getiren şahsın, ayeti iki şahitle getireceği Hz. Ebû Bekir'in emriydi. Bu iki şahit konusunda Âlûsî, bu şahitlerden ne kastedildiğini izah etmişti. Mushaf'a yazılmayan ayetin sadece Huzeyme'de bulunması ve onun şahitliğinin iki şahit yerine geçtiği söylenmesi, bu şahitlerin Hz. Peygamber zamanında yazdıkları ayeti getirerek şahitlik yaptıkları izlenimini bizde uyandırmıştır. Çünkü Ahzab suresinin 23. ayetini sahabeden ezbere bilenler olduğu halde bu yeterli görülmemiştir. Kimsenin ezberinde olmasa bile eksikliğini tespit eden Zeyd b. Sâbit'in ezberindedir ve sana ben şahit olayım da bunu yazalım dememiştir. Bu bizde, şahitten maksadın yazılı olarak şahitlik yapılması istendiğini ya da yazılan ayetin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığını gören kimselerin şahitlik yapması istendiği izlenimini uyandırmıştır.

Âlûsî, Hz. Osman'ın yapmış olduğu istinsâh işinden Hz. Peygamber'in ashabının razı olduğunu ve böylece istinsâhı onayladıklarını belirtmektedir.[265] Yani istinsâh, icma ile olmuştur. Bu ifadesiyle Âlûsî'nin, kendi bölgesinde yaşayan Şiîlere de cevap verdiğini düşünmekteyiz. Hz. Osman, farklı Mushafların yakılmasını emrettiğinde Hz. Ali'nin de Mushaf'ı vardı. Farklı kıraatten dolayı bir birlerine kılıç çeken Müslümanların, Kur'ân'ın değiştirilmesi karşısında sessiz kalmaları aklen mümkün değildir. Kur'ân'ın çoğaltılması sadece Hz. Osman ve bir gurup sahabe tarafından alınan bir karar olmayıp Hz. Ali ve diğer sahabenin onayıyla istinsâh gerçekleşmiş, icma oluşmuştur. Hz. Ali'nin istinsâhla ilgili görüşü, Hz. Osman hakkında hayırdan başka bir şey söylenmemesi, Hz. Osman'ın istinsâhı sahabeden bir topluluğun önünde yaptığı[266] ve bu işi kendi üstlense, Hz. Osman'ın yaptığı gibi yapacağı,[267] yönündedir. Âlûsî, Hz. Ali'nin görüşünü naklederek Şia'nın farklı Mushaf algısına karşı, onlara kendi kaynaklarıyla bir eleştiri yapmak istemiştir.

[264] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Kitabu'l-Meğâzî", 17; "Kitabu'l-Tefsîr", 32.
[265] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23.
[266] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/206.
[267] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/207.

Hz. Osman'ın istinsâh sonrası eski Mushafları yaktırmasıyla ilgili ortaya atılan iddialara ve Kur'ân'ın cem' ve istinsâhında Kur'ân'a yazılmayan, unutulan, eksik kalan bir ayet var mı? İlk cem'de olmayan bir şey sonradan ilave edilmiş mi? Yaktırılan Mushaflarla Hz. Osman'ın Mushaf'ı arasındaki farklar nasıl anlaşılmalıdır? gibi ortaya atılan soru ve görüşlere Âlûsî yer vermiş ve açıklamalarda bulunmuştur.

Hz. Osman, Kur'ân'ı istinsâh ettirince Mushafların yakılması emrine İbn Mes'ûd'un itiraz etmesi ve Hz. Osman tarafından emre uymadığı için kendisine kötü muamele edilmesiyle ilgili iddialar Âlûsî'ye göre asılsızdır. İbn Mes'ûd'un kendisi halife olsa, kendi Mushaf'ına yapılanları Hz. Osman ve ekibine yapacağıyla ilgili bir sözünün olmadığını, bu tür haberlerin asılsız iddialar olduğunu söylemektedir. Âlûsî aynı şekilde Hz. Osman'ın, İbn Mes'ûd'a kötü muamele yaptığıyla ilgili ortaya atılan iddiaların da Şia tarafından uydurulduğunu, bunların da asılsız ve yalan haberler olduğunu söylemektedir."[268]

Hz. Osman'ın yapmış olduğu istinsâh hizmetini muhakkiklerden birçok kimse zikretmiştir. Âlûsî'ye göre muhakkikler, Hz. Ebû Bekir'in bir araya getirdiği Kur'ân üzerinde Hz. Osman'ın fazlalık, eksiklik, sıralama ve dizilim yönünden herhangi bir değişiklik yapmadığını belirtmişlerdir. Hz. Osman'ın yaptığı şey, Kur'ân'ın Kureyş lügatı üzere indiği deliline dayanarak insanları Kureyş lügatında birleştirmek olmuştur.[269] Hz. Osman'ın fazlalık yapmadığı ortadadır. Yedi harfi bir harfe indirerek eksiklik yapmamış mıdır? denilirse farklı şehirlere farklı Mushaflar gönderilerek hattın yedi harfe ve farklı kıraat vecihlerine uygun şekilde yazımı sağlanmıştır. Âlûsî, Hz. Osman istinsâhta eksiltme yapmadığını iddia edebilmesi için Mushaflardaki farklı yazım iddiasını kabul ediyor olması gerekmektedir. Bunu her ne kadar yazmadıysa da eksilteme yapılmadığını iddia etmesinden kendisinin bu görüşte olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Sıralama ve dizilim yönünden değişiklik yapılmadığı iddiasına gelince ayetlerin tevkifî olduğunda icma' vardır. Hz. Ebû Bekir'in toplattığı Mushaf'ta sadece ayetler sıralı olup surelerin sıralamasının farklı olduğu bilinmektedir.[270] Âlûsî, surelerin sıralamasının ictihâdî olmayıp tevkîfî olduğu görüşündedir. Hz. Peygamber, ayetlerin ve sûrelerin yerlerini ya sarâhaten ya da işaret yoluyla açıkladığını, Hz. Osman zamanında sure sıralamasında

[268] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23.
[269] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23.
[270] el-Buga - Mistu, *el-Vâdıh fî ulûmi'l-Kur'ân*, 92.

icma' olması sure dizilimin tevkîfî olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir.[271] Âlûsî'ye göre surelerin sıralaması tevkîfî olunca sıralama ve dizilim yönünden de Hz. Osman değişiklik yapmamış olmaktadır.

Ahzâb sûresinin 23. ayeti, Tevbe suresinin son ayetleri gibi Hz. Ebû Bekir zamanında mı yoksa Hz. Osman zamanında mı Mushaf'taki yerine konulmuştur? Eğer Ahzâb sûresinin 23. ayeti Hz. Osman zamanında bulunduysa Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer ilgili Mushaf'a hiç bakmadılar mı? Eksiklik olduğunu neden anlamadılar? Ahzâb sûresinin 23. ayeti gibi Kur'ân'a yazılmayan başka ayetler de var mıdır? Bu tarz birçok sorular sorulmuş ve bu konuda birçok araştırma yapılmıştır. Tartışma, Zeyd b. Sâbit'in Hz. Peygamber'den duyduğu bir ayeti kaybettiği ile ilgili rivayet üzerinde gerçekleşmektedir.[272] Bu kaybetme işinden maksat ya ilk cem'de kendi evinde yazılı olup kaybetmiş olmasıdır ki, bu taktirde diğer sahabelere sorup ayeti bulması gerekirdi. Bu durum Tevbe suresinin son ayetlerinde olduğu gibi Hz. Ebû Bekir döneminde olayın gerçekleşmesini gerektirir. Kaybetme işi Hz. Hafsa'dan alınan Mushaf'tan ayetin kaybolması olsa, ilgili yere sadece tek ayet yazılamayacağı için birçok ayetin kaybolması gerekirdi. Öyleyse Zeyd b. Sâbit kaybettim, derken ilk cem'de yazılmamıştı, demek istemiştir. İlk cem' gerçekleştikten sonra Hz. Ebû Bekir ve daha sonra halife olunca Hz. Ömer mutlaka bu Mushaf'ı okumuş olmalılar. Eksikliği mutlaka fark ederlerdi, diyerek Ahzâb sûresinin 23. ayetinin ilk cem'de bulunup yazıldığını iddia edenler olmuştur.[273]

Âlûsî, Kur'ân'ın toplanmasında problem olduğu vehmini uyandıran Ahzâb sûresinin 23. ayetiyle ilgili durumun nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmeye çalışmıştır.[274] Âlûsî, Zeyd b. Sâbit'in Ahzab sûresinin 23. ayetini bulamamasıyla ilgili anlattıkları kişiyi şüpheye sevkettiği ve insanda Kur'ân'ın toplanmasında bir proplem olduğu vehmini uyandırdığını söylemektedir. Çünkü Zeyd b. Sâbit'in anlattıklarından, Hz. Ebû Bekir'in ilk cem' ettiği Mushaf'a Hz. Osman tarafından ziyade yapıldığı yani ilk cem'de olmayan bir şeyin ilave edildiği anlaşılmaktadır. Bu işkâli Âlûsî, tedaris meselesine benzeterek çözmeye çalışır. Dümdüz bir ovada ufak bir çıkıntı ya da ufak bir çukur nasıl ki göze önemsiz görünür ve hatta göze görünmezse, altıyüz sayfa içerisinde bir ayet de

[271] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/27.
[272] el-Buhârî, "Kitabu'l-Cihâd", 12.
[273] Rahim Tuğral, "Kur'an'ın Cem'i ve İstinsâhında Üç Önemli Nokta" 26/1 (1990), 97.
[274] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*'ında bu konu hakkında çok kısa bilgi vermektedir. Bkz, ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/238-240.

aynı şekilde problem gibi algılanmaması gerektiğini söyler. Âlûsî, Zeyd b. Sâbit'in ilk cem'de Ahzab sûresinin 23. ayetini bulamamasını Hz. Zeyd'in gafletiyle izah etmektedir. Zeyd b. Sâbit iki cem'de de yani hem Hz. Ebû Bekir ve hem de Hz. Osman'ın görev verdiği heyette bulunmuştur. Âlûsî'ye göre, bu görevin kendisine verilmesi, kendisine ne kadar çok güvenildiğini göstermektedir. Ancak birinci cem'de kendisi gaflete düşerek ilgili ayeti tespit edememiş ve yazmayı unutmuştur. İkinci cem' yani istinsâhta Kur'ân'ın korunmasını üzerine alan Yüce Allah ona unuttuğunu hatırlatmış, böylece Zeyd'de gafletten kurtularak yazmayı unuttuğu ayeti bularak Mushaf'a eklemiştir.[275]

Âlûsî, sahabe penceresinden bakıldığında istinsâhla Mushafların yayıldığını, sahabeden kimsenin Mushaf'a itiraz etmediğini, Hz. Ali halifeliğinde bile Mushaf'ta hiçbir değişiklik yapmadığını, eğer bir eksiklik ya da fazlalık olsa Hz. Ali'nin mutlaka o sıkıntıyı gidermesi gerektiğine işaret eder. Âlûsî, Hz. Ali bile bu Mushaflarda herhangi bir şey değiştirmediyse Kur'ân'da herhangi bir şeyin eksik kaldığı ihtimali artık hiçbir müminin aklına gelmemelidir, diyerek Şia'nın Mushaf'ta eksiklik var, iddiasına kendi imamlarının davranışıyla cevap vermek istemiştir.[276]

Âlûsî'nin izahına bakıldığında Ahzâb sûresinin 23. ayetinin Hz. Osman zamanında bulunduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Problemi çözmek için kullandığı tedaris örneğine katılmak mümkün değildir. Çünkü Kur'an'da nokta hata asla kabul edilemez. Altı yüz sayfada bir ayetin unutulmasını problem etmeyin demek, başka unutulan bir şeylere de kapı açar ki bu da asla kabul edilemez. Âlûsî, izahına devam ederken konuyu gafletle ilişkilendirmesi mantıklıdır. Ayrıca sahabeden kimsenin bu Mushaf'ta eksiklik var, dememesi de Mushaf'ta eksik olmadığının kanıtıdır. Ancak ilk cem'de ve istinsâhta bulunamayan ayetlerin sadece Huzeyme b. Sâbit el-Ensârî'de bulunması Rahim Tuğral'ın iddia ettiği gibi, Ahzâb sûresinin 23. ayetinin de ilk cem'de tespit edilmiş olabileceği tezini kuvvetlendirmektedir.[277]

Âlûsî, Kur'ân'da hiçbir şüpheye mahal olmadığını izah ettikten sonra Şia'nın Kur'ân'ın tahrifiyle ilgili iddialarını zikretmiş ve onlara cevaplar vermiştir. Âlûsî'ye göre Şia, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın Kur'ân'ı tahrif ettiklerini, ondan birçok ayet ve sûreyi çıkarttıklarını ve böylece Hz. Peygamber zamanında olduğu halde ilk üç

[275] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23.
[276] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23.
[277] Tuğral, "Kur'an'ın Cem'i", 101.

halifenin tahrifiyle Kur'ân'dan çıkartılan ve Kur'ân'da bulunmayan ayetlerin ve sûrelerin olduğunu iddia etmişlerdir.[278]

Âlûsî, Şia ile ilgili ortaya attığı iddiasını şu rivayetlerle desteklemektedir: Şia'lardan olan Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî (v.329/941)[279] Hişam b. Salim el-Cevâlikî'den (v.II/VIII)[280] o da Ebû Abdullah'tan[281] (v.148/765) şu rivayeti yapmıştır: "Hz. Cebrâil'in Hz. Muhammed'e getirmiş olduğu Kur'ân on yedi bin ayet idi." Muhammed b. Nasır (v.550/1155) Hişam b. Salim'den şu rivayeti yapmıştır: "لَمْ يَكُنْ sûresinde kendi isimleri ve babalarının isimleriyle yetmiş adamın ismi vardı."

Ebû Abdullah'a yani Ca'fer es-Sâdık'a bir adam, Kur'ân'da olmayan bazı harfler yani kıraatleri okumuş, dinleyen şahıs okunanın ne olduğunu sorduğunda Ca'fer es-Sâdık, o mecliste duyduğunu başka yerde okumamasını kendisine tembihlemiştir. Kâim yani Mehdi gelene kadar insanların okuduğu gibi Kur'ân'ı okumasını, Kaim geldiği zaman Allah'ın kitabını hak üzere yani olması gerektiği gibi okuyarak herkese gerçek Kur'ân'ı öğreteceğini söylemiştir. [282]

Âlûsî, Şia'nın Kur'ân'ın tahrif edildiği iddialarının kendi kaynaklarında şu şekilde geçtiğini bildirmektedir. Muhammed b. Cehm el-Hilâlî ve başkaları Ebû Abdullah'tan (Ca'fer es-Sâdık) şu rivayeti yapmışlardır: "أَمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ" "Bir ümmet diğer ümmetten (mal ve sayıca) daha çok olduğu için"[283] Bu cümle ilk indirildiği aslından tahrif edildiği için Allah'ın kelamı değildir. Bu ayetin doğrusu yani ilk indirilen halinde ayetin içindeki kelimeler şu şekilde geçmektedir: "أَئِمَّةٌ هِيَ أَزْكَى مِن أَئِمَّتِكُمْ" "O imamlar sizin imamlarınızdan daha temiz olduğu için yeminlerinizi aranızda bir hile ve sat çıkarmaya vesile ederek ipliği iyice eğirip katladıktan sonra bozan kadın gibi olmayın." Ümmet kelimesinin aslında imamlar kelimesi olduğunu iddia etmişlerdir. et-Tabersî el-Mâzenderânî

[278] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/23. Âlûsî, muhtemelen yaşadığı coğrafyanın Şia'ya yakın olması nedeniyle Şia'nın iddialarına cevaplar vermiştir. Bu cevaplar *el-İtkân'*da ve *el-Burhân'*da geçmemektedir.
[279] İmamiyye Şia'sı için temel eser niteliğinde olan *el-Kâfî* isimli hadis kitabının yazarıdır. Bkz, Mustafa Öz, "Küleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/538-539.
[280] Şia için güvenilir ravilerden sayılan; ancak mücessime görüşlerine sahip olan Hişam b.Salim el-Cevâlikî h.II asır VIII. yy.da yaşamış olup tam olarak ölüm tarihi bilinmemektedir. Bkz, Yusuf Şevki Yavuz, "Cevâlikî, Hişam b. Sâlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/437-438.
[281] İsnâaşeriyye'nin altıncı imamı sayılan Ca'fer es-Sâdık, Ebû Abdullah diye anılmaktadır. Şia kaynaklarında Ebû Abullah (a.s) denildiği zaman Ca'fer es-Sâdık anlaşılmaktadır. Bkz, Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/1-3.
[282] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.
[283] en-Nahl, 16/92.

(v.588/1192)[284] *Mesalibu'n-nevâsıb*[285] adlı eserinde Kur'ân'da "Velayet sûresi" diye bir sûre olduğunu ve bu sûrenin Kur'ân'dan tamamen çıkartıldığını söylemiştir. Yine Mâzenderânî, Ahzâb sûresinin eskiden En'âm sûresi gibi uzun bir sûre olduğunu; ancak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman tarafından ehli beytin faziletlerini anlatan ayetlerin Kur'ân'dan çıkartıldığını iddia etmiştir.[286]

Âlûsî, Mâzenderânî'nin iddialarını şöyle haber vermektedir. "لا تَحْزَنْ إنَّ الله مَعَنا" "Üzülme! Muhakkak ki Allah bizimledir."[287] lafzından önce Hz. Ebû Bekir'i tahkir niteliğinde olan "وَيْلَكَ" "Sana yazıklar olsun. (Sen ne biçim düşünüyorsun)" kelimesinin çıkartıldığını iddia etmiştir. Yani ona göre cümle "ويلك لا تحزن إن الله معنا" şeklindedir. Yine "وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُون" "Onları tutuklayın; çünkü onlar sorguya çekilecekler."[288] ayetinin sonundan " عَنْ وَلاية عَلِيّ" lafzının çıkartıldığını iddia etmiştir. Yani ayetin aslının "Onları tutuklayın; çünkü onlar Hz. Ali'nin velayetinden dolayı sorguya çekilecekler." şeklinde olduğunu iddia etmektedirler. Yine "كَفَى اللهُ المُؤمِنِينَ الْقِتَالَ" "Savaşta müminlere Allah'ın yardımı yetti."[289] lafzından sonra " بعلي بن أبي طالب" kısmının çıkartıldığını iddia etmiştir. Yine "وسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَموا" "Zulmedenler yakında bilecekler."[290] kavlinden sonra "آل محمد" kısmının çıkartıldığını iddia etmiştir. Yani ayetin manası "Muhammed ailesine zulmedenler nasıl bir yıkılışla yıkılacaklarını bilecekler." şeklinde olduğunu iddia etmektedirler. Âlûsî, Mâzenderânî'nin bunun gibi Kur'ân'da tahrif edilmiş birçok kelime olduğunu ve tahrife uğramış birçok yer bulunduğunu iddia ettiğini söylemektedir.[291]

Âlûsî, Şia'ın elinde Kur'ân'ın, Tevrat ve İncil'den daha fazla tahrif edildiğini söyleyerek verdiği örneklerle bunu ispat etmeye çalışmış, yer yer Şia'ya çok ağır eleştirilerde bulunmuştur.[292] Ancak Kur'ân'ın tahrif edildiği görüşünün Şia'nın genel görüşü olmadığını, Şia'nın kendi içerisinde de birbirlerini eleştirdiklerini belirterek bu konuda Şia'nın farklı düşünen âlimlerinin de görüşlerine yer vermiştir. Âlûsî'ye göre,

[284] Tefsir ve hadis alanında eserler yazmış olan Şii âlimidir. Adı Ebû Ca'fer Reşîdüddîn Muhammed b. Ali b. Şehrâsûb et-Tabersî el-Mâzenderânî'dir. Bkz, Mustafa Öz, "İbn Şehrâşûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/376.
[285] Bu eserini Şia'ya muhalif olan gurupları eleştirmek amacıyla yazmıştır. Bkz, Öz, "İbn Şehrâşûb", 20/376.
[286] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.
[287] et-Tevbe, 9/40.
[288] es-Sâffât, 37/24.
[289] el-Ahzâb, 33/25.
[290] eş-Şuarâ, 26/228.
[291] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.
[292] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.

Şia'nın bir kısım âlimleri Küleynî ve Mâzenderânî'nin iddialarını ve anlatılanlardaki çelişkileri ve yanlışları görünce, bu görüşlerin cumhuru Şia'nın görüşü olmadığını, Şia'ya mensup bir takım âlimlerin görüşü olduğunu söyleyerek Şia'yı arındırmaya çalışmışlardır. Bu konuda et-Tabersî (v.548/ 1154)[293] *Mecmau'l-beyan fî tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde, Kur'ân'a, lafzında olmadığı halde sonradan bir şey eklenmesinin icmâ ile bâtıl olduğunu, asla elimizde mevcut olan Kur'ân'a başkaları tarafından bir ekleme ve ilave yapılmadığını söylemektedir. Hz. Peygamber zamanında Kur'ân'da olup ilk üç halife zamanında Kur'ân'dan çıkartıldığı iddia edilen ayetlerle ilgili bazı Şia âlimlerinden ve Haşviyyelerin[294] tamamından Kur'ân'da hazif olduğu konusunda rivayetlerin geldiğini; ancak bu rivayetlerin asla doğru olmadığını söylemektedir. Tabersî, Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtezâ'nın (v.436/1044) *Tarablisiyyat sorularının cevabı* adlı kitabında Kur'ân'da hazif olmadığını güzel bir şekilde açıkladığını söyleyerek oradan bu konuda Şia'nın görüşlerinin öğrenilebileceğini söyler."[295]

Âlûsî, ilk önce Kur'ân'da tahrif vardır diyen Şia âlimlerinin detaylı görüşlerine yer vermiş, asla tahrif olmadığını delillendiren Şerif el-Murtezâ'nın da aynı şekilde detaylıca görüşlerine yer vererek sonunda yapacağı eleştirilere zemin hazırlamak istemiştir. Âlûsî, Kur'ânda tahrif olmadığıyla ilgili Şerif el-Murtezâ'nın görüşlerini şöyle özetlemektedir. Tarihte gerçekleşen büyük olaylar, görmediğimiz halde duyduğumuz ve kesinliğine inandığımız şehirler, meşhur kitaplar ve günümüze kadar gelen Arap şiirlerini insanlar inanıp kabul etmektedir. Mesela bir beytin İmruülkays (v. 540 dolayları) tarafından yazıldığı bilinir ve kabul edilir. Kur'ân'ın bizlere naklinin sıhhati bu saydıklarımızdan daha güvenilirdir. Çünkü insanlar Kur'ân'ı ezberlemek ve doğru bir şekilde nakletmek hususunda büyük çaba sarf etmişlerdir. Böylece meşhur tarihi olaylar olsun, Arap şairlerinin şiirleri olsun bunların bizlere ulaşmasındaki deliller ve nakiller, Kur'ân'ın nakli gibi tevâtüre ulaşmamıştır. Kur'ân, nübüvvetin, şeri ilimlerin ve dini hükümlerin kaynağı olmasından dolayı Müslümanlar ezberleme ve korumada var güçleriyle çalışmışlar, bu sebeple büyük topluluklarca nesilden nesile nakledilmiştir. İslam âlimleri

[293] Ebû Ali Emînüddîn Fazl et-Tabersî, İmamiyye Şia'sında tefsir çalışmasıyla ön plana çıkmış müfessir ve fakih bir şia âlimidir. Bkz, Mustafa Öz, "Tabersî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/324-325.

[294] Dini konularda nasların zâhirî manalarına bağlı kalıp akıl yürütmeyi reddeden ve dolayısıyla tecsim ve teşbihe giden guruba verilen isimdir. Ancak burada Ehl-i Sünnet kastedilmiştir. Bunlara verdiği cevaplarda Âlûsî haşviyyeden maksadın Ehl-i Sünnet olduğunu söylemektedir. Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.

[295] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/24.

ayetlerin sayısı, harflerin yazılışı ve okunuşu, Kur'ân'ın irabındaki ihtilafları ve kıraat ihtilafları gibi kendisinde ihtilaf edilen her şeyi insanlara öğretmişlerdir. Müslümanlar tarafından bu derece sadık ilgi ve alaka, kuvvetli bir zabt varken nasıl olur da Kur'ân değiştirilmiş veya eksiltilmiş denilebilir.[296]

Şerif el-Murtezâ Kur'ân'da tahrif olmadığına akli delil getirmeye devam ederek şu açıklamaları yapmıştır: Kur'ân'ın iki kapağı arasındakilerin icmâlen bize ulaştığı nasıl haksa, her bir ayetinin ve sûresinin tafsîlî olarak tevâtüren bize ulaşmış olduğu da haktır. Sibeveyh (v.180/796) ve Müzenî'nin (v.264/878)[297] kitapları gibi tasnif edilmiş kitapların o şahıslara ait olduğu hakkındaki bilgi ne kadar kesinlik kazanmışsa, Kur'ân'ın da bizlere ulaşması aynı şekilde kesindir. Bu şahısların yazdığı kitaplardaki konular nasıl belli ise, Kur'ân'daki sûreler, ayetler ve bunların muhtevası da aynı şekilde bellidir. Mesela nahiv ilmiyle uğraşanlar Sibeveyh'in *el-Kitab*'ındaki konuları, hal, temyiz, merfu vs. gibi genel olarak bilirler. Hatta Sibeveyh'in vefatından sonra birisi Sibeveyh'in kitabına, kendisinin yazmadığı ve kitabında olmayan bir konuyu eklemeye kalkarsa nahiv âlimleri o eklenen konunun başkaları tarafından eklendiğini ve kitabın aslından olmadığını hemen bilirler.[298] Yine nahiv alanında ehil olan kimseler Sibeveyh'in kitabını, içerisindeki tüm konulara vakıf olarak cümleten ve tafsilen bilmektedirler. Sibeveyh'in kitabının ve şairlerin divanlarının nakletmedeki titizliği, Kur'ân'ı nakletmedeki ve ezberlemedeki titizlik kadar olamayacağı aşikârdır. Sibeveyh'in kitabına yapılan bir ekleme nasıl kolayca bulanabiliyorsa, bizlere tevâtüren ulaşan Kur'ân'a yapılacak en ufak bir ekleme de hemen tespit edilirdi. Bu anlatılanlardan Kur'ân'da ekleme ya da eksiltme olmadığı net bir şekilde anlaşılmaktadır."[299]

Şerif el-Murtezâ'ya göre Hz. Peybamber zamanında Kur'ân şu anki gibi derli ve topluydu. Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında ders olarak verilmesi ve tamamının ezberlenmesini buna delil olarak göstermektedir. Ona göre eğer Kur'ân derli toplu olmasaydı bu ezberleme nasıl yapılacaktı? Kur'ân, Hz. Peygamber'e arz edilip ona sahabeler tarafından okunuyordu. Abdullah b. Mes'ûd, Übeyy b. Ka'b ve bunun dışında sahabeden bir topluluk Hz. Peygamber'in huzurunda birçok defa Kur'ân'ı baştan sona

[296] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/24.
[297] Ebû İbrahim Yahya b. İsmail el-Müzenî, Şâfiî mezhebinin temel kaynakları arasında yer alan el-Muhtasar adlı eserin yazarıdır. Bkz, Şükrü Özen, "Müzenî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/247-248.
[298] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/24.
[299] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/24.

okumuşlardır. Bu durum Kur'ân'ın dağınık ve düzensiz olmadığını, bilakis derli ve toplu olması gerektiğini göstermektedir. Şerif el-Murtezâ, İmâmiyeden ve Ehl-i Sünnet'ten bu anlattıklarına muhalefet edenlerin muhalefetlerine itibar edilmemesi gerektiğini söylemektedir. Bu konudaki ihtilafın nedenini, sahih olduklarını zannederek birçok zayıf haber nakleden hadis ashabına dayandırmaktadır. Bu tür zayıf rivayetlerle, sıhhati kesin olarak bilinen haberlerden, nakillerden dönülemeyeceğini bu sebeple bu meselede muhalefetin yersiz olduğunu söyler."[300]

Âlûsî, Şerif el-Murtezâ'nın görüşlerini naklettikten sonra Şerif el-Murtezâ'nın bir yandan gerçekleri yazdığını; ancak gerçeklerin arasına yanlış bilgiler serpiştirdiğini söyleyerek onun görüşlerini eleştirmiştir.[301] İlk olarak Kur'ân'da hazif olduğunu Haşeviyyeler'in tamamına nispet ettiğini Haşeviyye diyerek de Ehl-i Sünnet'i kastettiğini söyler. Ehl-i Sünnet, bugün iki kapak arasında bizlere ulaşan ve tevâtür yoluyla Kur'ân olduğu sabit olan ayetlerin, hiçbir noksanlık bulunmadan Mushaf'ta toplandığında icmâ etmişlerdir. Hz. Ebû Bekir zamanında tevâtür olmayan kıraatler ve nesh olunan tilavetler Kur'ân'a alınmamıştır. Âlûsî, sahabeden tilaveti nesh olunduğu halde, kendisine nesh haberi ulaşmayan kimselerin bu ayetleri okuduğunu, bu kimselerin bu ayetleri okumasının Kur'ân'dan ayetler çıkartılmıştır, diye bazı kesimlerce delil olarak gösterilemeyeceğini söyler. Hz. Ebu Bekir, son arzada olmayan ayetleri de Kur'ân'a eklememiş, Kur'ân'a yazılacak ayetlerin tespitinde de herhangi bir ihmalkârlık yapmamıştır."[302]

Âlûsî'ye göre, İslâm'ın dünyaya yayılması Hz. Osman zamanında olmuştur. Bu sebeple Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ın toplanmasıyla ilgili yaptıkları şeyler Hz. Osman'a nispet edilmiştir. Humeyde, Hz. Aişe'nin Mushaf'ında, Hz. Osman Mushafları değiştirmeden önce "وسَلِّمُوا تَسْلِيما" "Ey İman edenler! Siz de ona teslimiyetle salât ve selam edin."[303] ayetinden sonra "وَعَلَى الَّذِينَ يَصِلُونَ الصُّفُوفَ الْأُولَى" "İlk sahifelere ulaşanlara da salât ve selam edin." kısmı olduğunu söylemesi[304] bu tür görüşleri doğrulamaktadır.

---

[300] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/24.
[301] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/24.
[302] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/24-25.
[303] el-Ahzab, 33/56.
[304] Rivayetin kaynağı için bkz, Kasım b. Sellam Ebû Ubeyd, *Fadâilu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 324.

Âlûsî, Hz. Ebû Bekir zamanında, nesh olunduğu için Kur'ân'a alınmayan ayetlere örnekler vererek ilgili rivayetlerin insanları şüpheye düşürmemesi gerektiğini, bu rivayetlerde geçenlerin tilâveti mensûh ayetler olduğu için Kur'ân'a yazılmadığını söyler. Şerif el-Murtezâ'nın Ehl-i Sünnet Kur'ân'da hazif var, dediği örnekleri yazarak onları açıklar. Ahmed b. Hanbel'de geçen şu rivayet bunlardandır. Rasulüllah bana, Allah, sana Kur'ân okumamı yani öğretmemi emretti dedi ve bana şunları okudu.[305]

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ رَسُولٌ مِنَ اللهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ

"*Kitap ehlinden ve müşriklerden (Hakk'ı) tanımayanlar, kendilerine apaçık delil, içinde kesin ve en doğru hükümlerin bulunduğu arınmış sahifeleri okuyan, Allah katından bir Peygamber gelene kadar inkârlarından vazgeçecek değiller. Ama Kitap ehli kendilerine apaçık belge geldikten sonra ayrılığa düştüler*."[306]

Bunun devamında:

"إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ، غَيْرُ الْمُشْرِكَةِ، وَلَا الْيَهُودِيَّةِ، وَلَا النَّصْرَانِيَّةِ، وَمَنْ يَفْعَلْ خيرًا فلنْ يُكْفَرَهُ"

"*Allah'ın katında makbul din ne Yahudilik ve de Hristiyanlıktır; ancak Hanif dinidir. Her kim hayır işlerse o asla karşılıksız bırakılmayacaktır." kısmını okudu. Başka bir rivayette şöyle gelmiştir*."

ومَن يَعْمل صَالِحًا فلنْ يَكْفُرَه وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتوا الكِتابَ إلا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُم البَيِّنَةُ إن الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سبيلِ اللهِ وفارَقوا الكِتابَ لَمَّا جاءَهم أولئِك عِنْدَ اللهِ شَرُّ البرية، مَا كانَ الناسُ إلا أُمَّةً واحِدَةً ثُمَّ أَرْسَلَ اللهُ النبيين مُبَشِّرِين ومُنْذِرين يأمُرُون الناسَ يُقيمُون الصَّلاةَ ويُؤْتون الزكاةَ ويَعْبُدون اللهَ وَحْدَه أُلئك عنْدَ اللهِ خيْرُ البَرِيَّة، جزاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهم جَنَّات عَدْنٍ تَجْري مِنْ تَحْتِها الأنهارُ خالدِين فيها أبَدا رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْه ذلك لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ.

"Her kim salih amel işlerse o karşılıksız bırakılmayacaktır. Ehl-i Kitap ancak kendilerine apaçık belge geldikten sonra ayrılığa düştüler. İnkâr edenler, Allah'ın yolundan alı koyanlar ve apaçık delil geldikten sonra kitabı ayıranlar Allah katında yaratıkların en şerlileridir. İnsanlar aslında bir tek ümmet idiler, sonra Allah peygamberleri müjdeleyici, uyarıcı olarak gönderdi. İnsanlara iyiliği emredenler, namazlarını dosdoğru kılıp zekâtlarını verenler ve Allah'tan başkasına ibadet etmeyenler, Allah katında yaratıkların en hayırlılarıdır. Onların Rableri katındaki

[305] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21203.
[306] el-Beyyine, 98/1.

mükâfatı, içinde temelli ve sonsuz kalacakları, içlerinden ırmaklar akan Adn cennetleridir. Allah onlardan razıdır. Onlar da Allah'tan razıdır. Bu Rabbinden korkan kimseyedir."[307]

Âlûsî, Hâkim'in Müstedrek'inde Beyyine suresinin 4. ayetinden sonra şu rivayetin olduğunu söylemektedir. "*Âdemoğlu bir vadi dolusu mal istese ve Allah ona verse ikinci vadi dolusu mal ister. İkincisi verilse üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah, tevbe edenlerin tevbesini kabul eder*."[308]

Âlûsî, Übeyy b. Ka'b'ın kendi Mushafı'na hal' ve hafd adında iki sûre eklediğini söyler.[309] Bu iki sûre vitir namazında okunan kunut dualarıdır. Ebû Ubeyd'in, İbn Ömer'den yapmış olduğu "Sizden herhangi biriniz Kur'ân'ı bütünüyle biliyorum demesin. Kur'ân'ın birçok ayeti nesh edildiğinden dolayı kişi Kur'ân'ın tamamını nasıl bilebilir? Öyleyse kişi, Kur'ân'da mevcut olanın hepsini biliyorum, desin."[310] rivayeti de bu konumuza örnektir.

Âlûsî, bu konudaki rivayetlerin sayılamayacak kadar çok olduğunu söylemektedir. Peki bu kadar rivayet nasıl anlaşılmalıdır? Bazı kesimin iddia ettiği gibi Kur'ân'a yazılmayan ayetler mi var? Âlûsî, bu tür sorulara cevap niteliğinde şu izahlarda bulunur. Bazı sahabeler, Mushaflarının kenarına ayeti açıklamak için not almaktaydı. İbn Mes'ûd'un "mütetâbiât" yazısı buna örnektir. Hz. Ebû Bekir, sahabenin kendi notlarını ve tilaveti mensûh olan ayetleri Kur'ân'a yazdırmamıştır. Hz. Ebû Bekir Kur'ân'dan ayet çıkarttı, denilemez; çünkü o ayetlerin çıkartılmasını emreden Hz. Peygamber'dir. Dolayısıyla yukarıda verilen rivayetler mensûh olan ayetlerden olup konunun Kur'ân'da tahrif ve hazif yapıldığı şeklinde değil de, nesh edilen ayetlerin Mushaf'a yazılmadığı şeklinde anlaşılması gerekmektedir.[311]

Âlûsî, Şerif el-Murtezâ'nın görüşlerini eleştirmeye devam ederek onun, Kur'ân şu an olduğu tertip üzere Hz. Peygamber döneminde toplu haldeydi, sözünden ne kastetmiş

---

[307] Âlûsî'nin bu rivayeti ed-Dürrü'l-mensûr'da geçmektedir. Bkz, Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 8/587.

[308] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/25; Rivayetin kaynağı için bkz, Hâkim, *Müstedrek*, "Kitâbu't-tefsîr", 2/269.

[309] *İtkân*'da Übeyy b.Ka'b'ın mushafının sıralanışı verilmiş ve bu iki sure de gösterilmiştir. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, II, 420. *İtkân*'da geçtiğine göre Hüseyin b.Münadi *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı eserinde Kur'ân'da lafzı neshedilip yani lafzı Kur'ân'dan kaldırılıp manası hala hafızalarda olan iki sure vardır. Bunlar vitir namazında okunan Kunut sureleridir. Bu iki sure hal' ve hafd sureleri diye isimlendirilmiştir. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1464-1465.

[310] Ebû Ubeyd, *Fadâilu'l-Kur'ân*, 320; Celâleddin es-Süyûtî, *Mü'terakü'l-akrân fî i'câzü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/94.

[311] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/25.

olacağını sorarak bu görüşün doğru ve yanlış taraflarını belirtir. Eğer Şerif el-Murtezâ Kur'ân şu an olduğu tertip üzere Hz. Peygamber döneminde toplu haldeydi sözüyle, bugün olduğu gibi sûreler ve ayetlerin sıralı ve tertipli olduğunu, sahabe döneminde İslâm'ın ilk halkasından olanlar, ezberlerinden bu şekilde sıralı okuduklarını; fakat Kur'ân'ın hurma lifleri ve beyaz düz taşlar üzerinde yazılmış olarak parçalar halinde bulunduğunu kastediyorsa bu görüşü kabul ettiğini belirtir. Âlûsî, Şerif el-Murtezâ'nın bu manayı kastetmediğini, Şerif'in, Kur'ân'ın şu an okunduğu gibi Hz. Peygamber zamanında şu anki tertibiyle bir Mushaf'ta toplandığını kastettiğini ve bu görüşün kabul edilemez olduğunu söyler.[312]

Âlûsî, Şerif el-Murtezâ'nın bu konuda sunduğu delillerini de eleştirir. Şerif el-Murtezâ, İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'e okumuş oldukları hatimleri kendi görüşünün doğruluğuna delil olarak sunmuştur. Ancak bu iki sahabeden her birisinin rivayeti diğerinin rivayetine muhaliftir ve ayrıca bu iki sahabenin rivayeti Hz. Osman'ın Mushaf'ına da muhalefet etmektedir.

Mesela, bizim Mushaf'ımızda sûreler, kendilerine güvenilen kimselerin icmâsıyla 114 sûredir. Enfâl ve Berâe (Tevbe) sûrelerini bir sûre yaparak Kur'ân 113 sûredir diyenler de olmuştur. İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında ise sûreler 112'dir. Çünkü İbn Mes'ûd Mushaf'ına muavezeteyn sûrelerini yazmamıştır. İbn Mes'ûd'tan sahih olarak gelen rivayetlere göre o, Mushaflardan Muavezeteyn sûrelerini kazıyordu ve o iki sûrenin Allah'ın kitabından olmadığını söylüyordu.[313] İbn Mes'ûd'a göre bu iki sûre, Hz. Peygamber'in kötülüklerden sakınmak için okumakla emrolunduğu dualardandır. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e Allah'ın koruması için bu ikisiyle dua etmiştir. Yani Kur'ân ayetlerinden değildir. İbn Mes'ûd'un bu görüşüne hiçbir sahabe katılmamış ve ona bu hususta hiç kimse tabi olmamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in namazda bu iki sûreyi okuduğu sahih bir şekilde bizlere ulaşmıştır. İbn Mes'ûd'un bu iki sûreyi inkâr etmesini, Kur'ân'da olmayan ayetler vardır, şeklinde tevile gitmek, aslı olmayan uzak ve tutarsız bir tevil olur.

Übeyy b. Ka'b'ın Mushaf'ında da 115 sûre vardır. Übeyy b. Ka'b, Asr sûresinden sonra hal' ve hafd adında iki sûre yazmıştır. Fil ve Kureyş sûresini de tek sûre yapmıştır. Übeyy b. Ka'b ile İbn Mes'ûd'un tertibi yani sûrelerin dizilişi kendi aralarında ihtilaflı

[312] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/25.
[313] Rivayetin kaynağı için bkz, Taberânî, Mu'cemu'l-Kebîr, IX, 269; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 21188.

olduğu gibi bizim Mushaf'ımızın tertibine de muhaliftir. Bu hususta ihtilaflar görmezden gelinemeyecek kadar çoktur.

Mesela Übeyy b. Ka'b'ın Mushaf'ında[314] Zâriyât sûresinden sonra Kalem sûresi gelmektedir. Nebe sûresinden sonra Kıyame sûresi gelmektedir. Talâk sursinden sonra Nâziât sûresi gelmektedir. Tahrimden sonra Fecr sûresi gelmektedir.

İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında Kehf sûresinden sonra İsrâ sûresi gelmektedir. Mülk sûresi Hucurât sûresinden sonra, Hucurât sûresi de Kalem sûresinden sonra gelmektedir. Vâkıa sûresinden sonra Nâziât sûresi gelmektedir. İhlas sûresinden sonra da inşirah sûresi gelmektedir.[315] Âlûsî bu anlattıklarıyla, Şerif el-Murtezâ'nın, Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında Mushaf'ta toplandığı görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Âlûsî, Kur'ân'ın cem'inin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'a nispet edilmesinin çok meşhur olduğunu, bu kadar meşhur bir haber ortadayken Kur'ân'ın Hz. Peygamber zamanında cem' edildiğini iddia etmenin dayanaksız bir iddiadan ibaret olacağını vurgular.[316]

Âlûsî, münferid olarak veya gurup olarak sahabe niye kendi aralarında istinsâh işine girmedi de halifenin istinsâh etmesi istendi? şeklindeki soruya, Hz. Osman halife olduğu için onun haberi olmadan sahabenin Kur'ân'ı istinsâh etmesinin halifeye muhalefet olacağını sahabenin de halifesine muhalif davranmayacağı için istinsâh işini kendilerinin yapmayıp Hz. Osman'a ilettiklerini söylemiştir.[317]

Âlûsî, Şia'ya yakın bir bölgede yaşadığından sadece Kur'ân'ın cem'ine değinmemiş, Şia'nın görüşlerine de yer vererek Kur'ân'la ilgili ortaya atılan şüpheleri de izale etmeye çalışmıştır. Şerif el-Murtezâ'nın Kur'ân'ın mütevâtirliğiyle ilgili getirdiği izahlar akla yatkın ve güzeldir. Âlûsî'nin Şerif el-Murtezâ'ya cevap verirken değindiği konular da önemli konulardandır. Âlûsî, İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını iddia ettiğini söylemektedir. İbn Hazm *el-Muhallâ* adlı eserinde İbn Mes'ûd'un Mushaf'ında Fatiha ve Felak-Nâs surelerini yazmadığıyla ilgili rivayetlerin yalan ve uydurma olduğunu söyler. İbn Hazm görüşünü şöyle desteklemektedir. Âsım'ın kırâatı Zirr b. Hubeyş tariki ile İbn Mes'ûd'a dayanmaktadır.

---

[314] Âlûsî'de İbn Mes'ûd yazılmış olup *İtkân*'daki ve Cerrahoğlu'ndaki yazılı sıraya uymamaktadır. Yani İbn Mes'ûd ile Übeyy b.Ka'b yer değiştirmiştir. İki farklı nüshaya baktım ve ikisinde de isimler yanlış yazılmıştı. Bu yanlış belki nüsha hatasıdır belki de Musannif'in dikkatinden kaçmıştır. Bkz, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 84-85; es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/419-421.

[315] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/25-26.

[316] Âlûsî'nin verdiği bu örnekler *el-İtkân*'da 47.bölüm olan ayetlerde nâsih mensûh konusunda geçmektedir. Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/26.

[317] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27.

Âsım'ın kırâatında da Muavvizeteyn ve Fatiha sureleri olduğuna göre İbn Mes'ûd'un Mushaf'ıyla ilgili ortaya atılan iddialar doğru değildir.[318] en-Nevevî, *el-Mühezzeb* şerhinde Muavvizeteyn ve Fatiha surelerinin Kur'ân'daki surelerden olduğu hususunda Müslümanların icma' ettiğini, Kur'ân'daki bir sureyi inkar edenin kafir olacağını söylemiş, İbn Mes'ûd'la ilgili Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığıyla ilgili nakillerin batıl ve doğru olmadığını söylemiştir.[319] Zerkeşî, el-Bâkıllânî'den nakille, İbn Mes'ûd'un bu iki sûreyi inkâr etmediğini; ancak Hz. Peygamber'den Mushaf'a yazılmasını emrettiğini duymadığı için yazılmasına muhalefet ettiği söylemektedir.[320] İbn Kuteybe, İbn Mes'ûd Muavvizeteyn sûrelerini Hz. Peygamber'in Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e dua ederken gördüğü için bunları dua zannettiğini iddia etmektedir.[321] İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sureleri hakkındaki görüşüyle ilgili bu kadar çok bilgi varken Âlûsî'nin İbn Mes'ûd inkâr ediyordu, diyerek çok kısa konuya değinmesi hatta hiç bilgi vermemesi okuyucunun beklentisine hitap etmemektedir. Bu konuda Âlûsî'nin yeterli bilgi vermemesini, *el-İtkân'*da teferruatlı bilginin olmamasına bağlamaktayız. Zira *el-Burhân'*a bile bakmış olsa, birkaç farklı görüş aktarması gerektiği kanaatindeyiz. Konuyu çok kısa tutması birinci kaynak olarak *el-İtkân'*ı kullandığı hissini bizlere vermektedir.

Âlûsî, Übeyy b. Ka'b'ın kendi Mushafı'na hal' ve hafd adında iki sûre eklediği konusuna gelince İbn Nedîm, Ebû Ubeyd, İbn Cevzî, Sehâvî bu görüşü rivayet etmektedir.[322] Süyûtî *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân'da*, Übeyy b. Ka'b'a kunut dualarının nesh olunduğu bilgisi ulaşmadığı için Mushaf'ından çıkartmadığını, bu bilgi kendisine ulaşmış olsaydı, Hz. Osman'ın çoğalttırdığı Mushaf'a muhalefetinin bulunmayacağını söylemektedir.[323]

2.1.6. Ayetler ve Sûrelerin Tertibi

[318] Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/32.
[319] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 3/396.
[320] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/128.
[321] Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 34.
[322] Ebü'l-Ferec İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 45; Ebû Ubeyd, *Fadâilu'l-Kur'ân*, 319; Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Fünûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987), 235-236; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâi ve kemâlü'l-ikrâi* (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997), 95.
[323] Celâleddin es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Fazîlet, ts.), 48.

Âlûsî'ye göre ayetler ve sûrelerin dizilişi tevkîfîdir. Âlûsî, Müslümanlar arasında ihtilaf olmaksızın ayetlerin tevkifî olduğuna dair birçok nasın mevcut olduğunu söylemektedir. Zerkeşî (v.794/1392)[324] ve Ebû Ca'fer İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (v.708-1308)[325] gibi birçoğu bu hususta icmâ olduğunu nakletmişlerdir.[326]

Âlûsî, ayetlerin diziminin tevkifî değil de ictihadî olduğuna delalet eden bir takım rivayetlerin bulunduğunu, bu rivayetlerin de zâhirî manası ile ayet ve sûrelerin tertibinin tevkifî olduğuna zıt düştüğünü söylemektedir. Âlûsî bu tür rivayetleri sağlamlık açısından kendilerine itibar edilecek delillerden saymaz.

Âlûsî, İbn Ebi Dâvûd'da geçen Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân cem' edilirken Hâris b. Huzeyme'yle ilgili rivayeti eleştirmektedir. Haris, Hz. Peygamber'den öğrendiğine şahitlik ederek Tevbe sûresinin son iki ayetini getirmiş, Hz. Ömer de bu ayetleri duyup öğrendiğine şahitlik ederek bu ayetler iki değil de üç ayet olsa bunları başlı başına bir sûre yapacağını söylemiş ve Kur'ân'dan son inen sûrenin araştılıp bunların o sûrenin sonuna eklenmesini istemiştir.[327] Âlûsî, bu haberin, ayetlerin tevkifî olduğunu gösteren sayısız nakillere muhalif düştüğünü söyleyerek bu rivayeti reddeder.

Âlûsî, ayetlerin tevkifî olduğunu ispat için şu örneği verir. Kur'ân'ı cem' edenler Tevbe sûresinin "ثُمَّ انْصَرَفُوا صَرَفَ اللهُ قُلوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ" "…*sonra dönüp giderler. Anlamaz bir topluluk oldukları için Allah onların kalplerini imandan çevirmiştir*." [328] ayetine gelince, bu ayeti sûrenin son ayeti zannederler. Übeyy b. Ka'b heyete, Hz. Peygamber'in kendisine bu ayetten sonra iki ayet daha okutturduğunu söyleyerek " لَقَدْ جاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ اَنْفُسِكُمْ ..." ayetinden başlayarak sonuna kadar okur."[329] Eğer ayetlerin tertibi tevkifî olmasaydı, Übeyy b. Ka'b heyete sûrenin son ayetleri diye bu iki ayeti okumasının anlamı kalmazdı. [330]

Süyûtî de en ufak bir şüphe olmaksızın icma' ve naslara göre ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğunu söylemiştir.[331] Âlûsî, bu konuda icma' olduğu için detaya girmeyi gereksiz gördüğünü anlamaktayız. Hz. Osman'ın hiçbir ayetin yerini değiştiremeyeceğini

[324] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/256.
[325] Ebû Ca'fer İbn Zübeyr, *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şabanî (Mektebetu'l-Mağribiyye, 1990), 182.
[326] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/26.
[327] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/221.
[328] et-Tevbe, 9/127.
[329] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/222-223.
[330] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/26.
[331] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/394.

söylemesi,[332] Kehf suresinin ilk on ayetini ezberleyenin deccalin şerrinden korunacağına dair rivayet,[333] Hz. Peygamber'e bir ayet nazil olduğunda vahiy kâtiplerini çağırıp nâzil olan ayetleri hangi sureye koyacaklarını söylemesi,[334] Hz. Peygamber'in Mekke'de müşriklere Necm suresini okuması ve sure bitince secde yapması[335] gibi birçok rivayet ayetlerin tertibinin tevkîfî olduğunu göstermektedir. Süyûtî bu konuda gelen rivayetlerin tevâtür derecesine ulaştığını söyler.[336]

Âlûsî, sûrelerin tertibinin ictihâdî mi yoksa tevkîfî mi olduğu hususunda ihtilaf edildiğini, cumhura göre sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu söylemektedir. Süyûtî'ye göre cumhur, ictihâdî olduğunu söylemektedir. Zerkeşî sûrelerin tertibiyle ilgili tevkîfî olması, sahabenin ictihâdı ile olması ve bazı sûrelerin tevkîfî, bazısının da sahabe ictihâdı ile olduğu şeklinde üç görüş zikretmiş ve cumhurun sahabe ictihâdı ile olduğu yönünde görüş belirttiğini söylemiştir.[337] İbn Hacer, kendine özel Mushaf yazan sahabelerin sûre tertiplerinin farklı oluşunu delil göstererek surelerin diziminin ictihâdî olduğunu ve bu görüşün cumhurun görüşü olduğunu söyler.[338] Bâkillânî surelerin diziminin ictihâdî olmasının gerçeğe daha uygun olduğunu söyler.[339] En-Nevevî, İbn Zübeyr es-Sekafî ve İbn Ebü'r-Rızâ, sûrelerin diziminin sahabenin içtihadıyla olduğunu ve cumhurun da bu görüşte olduğunu belirtmişlerdir.[340] Görüldüğü üzere sûrelerin tertibinin cumhura göre ictihâdî olduğu söylenmektedir; ancak Âlûsî, cumhurun görüşünün tevkîfî olduğunu söylemiştir. Kendisini bu görüşe sevk eden Ebû Ca'fer b. Zübeyr'in görüşü olduğu kanaatindeyiz. *el-Burhân*'da İbn Atıyye birçok surenin Hz. Peygamber tarafından tertip edildiğini bazısının ise sahabeye bırakıldığını söylemş, Ebû Ca'fer b. Zübeyr'de (807/1404) tevkîfî olduğuyla ilgili rivayetlerin daha fazla olduğunu söyleyerek İbn Atıyye'nin görüşünü eleştirmiştir. Ebû Ca'fer b. Zübeyr bu rivayetlerin pek azında ihtilaf

---

[332] el-Buhârî, "Kitâbü'tefsîr", 40.
[333] Müslim, *Kitâbu'salâti'l-müsâfirîn*, 257.
[334] Ebû Dâvûd, Kitâbü's-Salât, 124. H.no: 786.
[335] el-Buhârî, "Kitâbü Menâkıbi'l-Ensâr", 29.
[336] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/400.
[337] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/257.
[338] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 10/48.
[339] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân li'l-Bâkıllânî*, thk. Seyyid Ahmet Sakar (Mısır: Daru'l-Maarif, 1997), 60; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallakü bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadr, 1975), 45-46.
[340] Ebû Zekeriya en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1392), 6/61-62; İbrahim b. Zübeyr es-Sekafî, *el-Burhân fî tenâsübi süveri'l-Kur'ân* (Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve Şüûni'l-İslâmiyye, 1990), 182; İbn Ebü'r-Rızâ el-Hamevî, *el-Kavâ'id ve'l-işârât fî usûli'l-kırâât* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 35.

edilmesinin mümkün olacağını söyleyerek bir nevi cumhur da bu görüştedir, demek istemiştir.[341] Anlaşıldığı kadarıyla cumhurun görüşü hakkında da ihtilaf vardır.

Âlûsî görüşünü deseteklemek için Ebû Bekir Muhammed el-Enbârî'nin (v.328/940) görüşüne yer verir. Enbârî, Allah'ın Kur'ân'ın tamamını dünya semasına indirip sonra onu yirmi küsür senede parça parça yeryüzüne gönderdiğini, sûrelerin meydana gelen olay üzerine inip ayetlerin de sorulara cevap olarak geldiğini söyler. Enbârî, Hz. Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e ayet ve sûrelerin yerlerini gösterdiğini bu sebeple bu tertibin dışında sûrelerin yerini takdim-tehir yapmak suretiyle değiştiren kimsenin Kur'ân'ın nazmını bozacağını söylemektedir.[342] Tâcu'l-Kurrâ Burhânüddîn el-Kirmânî de (v.500/1106) Sûrelerin tertibinin, levhi mahfuzda Allah katındaki tertibi üzere aynı şekilde olduğunu söyler.[343] et-Tîbî de (v.743/1343) Kirmânî'nin görüşüne benzer bir görüşü paylaşmaktadır.[344]

Âlûsî, sûrelerin tertibinde âlimler arasında ihtilafa neden olan rivayete değinerek izah etmeye çalışmıştır. İbn Abbâs Hz. Osman'a, yedi uzun sûrenin arasına Enfâl sûresini yazılma sebebiyle Berâe sûresinin besmelesiz yazılma sebebini sormuştur. Hz. Osman, bir ayet nâzil olduğunda Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden birilerini yanına çağırarak ayetlerin konulacağı sûrenin özelliğini anlattığını ve ilgili ayetlerin belirttiği sûreye konulmasını istediğini söyler. Enfâl sûresi Medine'de ilk inen sûrelerden olup Berâe sûresi ise Kur'ân'ın nüzûl bakımından sonuncu sûresidir. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in Tevbe sûresinin Enfâl sûresinden olup olmadığını açıklamadan vefat ettiğini. Berâe sûresinin içeriği de Enfâl sûresinin içeriğine benzediğinden bu iki sûreyi Mushaf'ta peş peşe koyup aralarına da besmeleyi yazmadığını, böylece Enfâl sûresini yedi uzun sûre arasına aldığını söylemiştir."[345]

Âlûsî, Hz. Osman'ın bu sözünden, sûrelerin tertibinin ictihadî olduğunun anlaşıldığını söylemektedir. Geride geçen hadisten dolayı Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v.458/1066) Tevbe ve Enfâl'in dışındaki sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu söylemiştir. Âlûsî'ye göre İmam Süyûtî Kur'ân'ın sûrelerinin tevkifî mi yoksa ictihadî mi

---

[341] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/257-258.

[342] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/26; Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/406-407.

[343] Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî, *el-Burhân fî tevcihi müteşâbihi'l-Kur'ân*, thk. Abdülkadir Ahmet (Daru'l-fadîlet, ts.), 68.

[344] Tîbî bu görüşünü Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına yazmış olduğu *Futûhu'l-gayb* adlı eserinde zikretmektedir. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 1/407.

[345] Rivayetin kaynağı için bkz, Tirmizî, "Kitâbu't-tefsir, Tevbe suresi", 10; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 499.

olduğu hususunda, Beyhakî'nin görüşüne meyletmiştir.[346] Hadisin metni Âlûsî'nin anladığı gibi aslında sûrelerin diziliminin tevkîfî olduğunu göstermektedir. Hadis sadece Enfâl ile Tevbe sûresi arasında tertip olmadığına, onun dışındaki tüm sûrelerde tertibin olduğuna delalet etmektedir. Ayrıca hadisin ravilerinde Yezid el Fârisî'yi Buharî zayıflar arasında zikrettiği, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'*inde Şeyh Ahmet Şâkir, bu hadis için aslı yoktur, demektedir.[347] Bizim görüşümüz, hadisi, sûrelerin tertibinin ictihâdî olduğuna delil getirmek, doğru gözükmemektedir.

Âlûsî'nin bu konudaki görüşü, Kur'ân'ın diziliminin levhi mahfuzdaki dizilime uygun olduğudur. O'na göre, ayetlerin ve sûrelerin yerlerini ya sarâhaten ya da işaret yoluyla Hz. Peygamberin açıklaması kaçınılmaz bir durumdur. Yani Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın dizilimini yapmadığı asla düşünülemez. O, sahabenin elimizdeki Mushaf üzerine Hz. Osman zamanında icmâ etmelerini, İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b gibi bazı sahabelerin de Mushaflarının diziminde eski üsluplarından dönmelerini, sahabenin elimizdeki Kur'ân'ın tertibinin bu şekilde olmasını gerektiren bir ilme sarâhaten veya işaret yoluyla ulaştıklarının en güçlü delili olarak görmektedir.[348] Kurtubî, kendine has Mushaf yazan sahabelerin sûre tertiplerinin son arzâdan önce olduğunu, son arzâdan sonra sûre tertibi yapmadıkları için o sahabelerin Mushaf dizilimine itibar edilemeyeceğini söyler.[349]

Âlûsî, ihtilafın olduğu Tevbe ve Enfâl sûresiyle ilgili, Hz. Osman'ın bu iki sûreyle ilgili farklı sûreler olduğu hususunda kesin bilgiye ulaşmamış olduğu farz edilse bile, diğer sahabelerin bu konuda bilgi sahibi olduğunu söyler. Hz. Osman Mushaf'ta bunları peş peşe koyunca da bilgilerinin doğruluğunu anlayıp bu tertibe itiraz etmeksizin kabul etmişlerdir. Âlûsî, bu konuyu Hz. Ömer'in muvafakatıyla açıklamak ister. Hz. Ömer'in, Kur'ân nâzil olurken birçok yerde rabbine muvafakatı bilinmektedir. Hz. Osman'ın dışındaki sahabeler bu konunun tahkikine naslarla veya işaret yoluyla vakıf olmuşlarsa da Hz. Osman'ın burada zannı üzere Allah'ın hükmüne muvafakat ettiği kabul edilebilir.

---

[346] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/27; Süyûtî bu konuda tatmin eden görüşün, Beyhâkî'nin görüşü olduğunu söylemektedir. Zerkeşî ise surelerin tertibinin tercih edilen görüşe göre tevkîfî olduğunu söyler. Âlûsî ve Zerkeşî aynı görüşü paylaşırken Süyûtî surelerin tertibi konusunda farklı görüş benimsemiştir. Bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/408; ez-Zerkeşî*, el-Burhân,* 1/38,260.
[347] el-Kattân, *Mebâhis*, 151.
[348] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* I, 27.
[349] el-Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/98.

Âlûsî'ye göre Hz. Osman'a itiraz etmeyen sahabe, kendilerine ulaşmayıp Hz. Osman'a ulaşan bir bilgi olma ihtimaline binaen de susmuş olabilirler.[350]

Âlûsî, Hz. Osman'ın dışındaki sahabelerin, sûrelerin tertibi konusunda bilgi sahibi olduğunu söylemektedir. Ancak bu iddiasını neye dayandırdığını söylememektedir. Zannımızca kendisini bu görüşe iten sebep Hz. Peygamber'in bazı uzun sûreleri namazında sırasıyla okumasıdır. İmam Malik sûrelerin tertibinin sahabe içtihadıyla olduğunu söylemesine rağmen, sahabenin Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den işittikleri sıraya göre dizdiklerini iddia etmiştir.[351] Bu durum Zerkeşî'nin dediği gibi iki grup arasındaki ihtilafın şekli olduğunu bizlere göstermektedir.[352] Âlûsî, konuyu anlatırken Zerkeşî gibi üç görüş şeklinde zikretmeyerek iki ana görüş üzerinde gitmiştir. Üçüncü görüş olan Süyûtî'nin katıldığı Beyhakî'nin görüşüne sadece işaret etmiştir. Zannımızca üçüncü görüşün delilleri, sûre tertibinin tevkîfî olduğuna delalet eden naslara dayandığından, o görüşü eleştiri yapmaya uygun görmemiştir. Âlûsî, Tevbe ve Enfâl sûresiyle ilgili konuyu Hz. Ömer'in muvafakatıyla açıklaması çok ilmî olmamıştır. Kendisinin daha çok naslarla görüşünü desteklemesi, görüşünün doğruluğunu ispat açısından daha yerinde olacağı kanaatindeyiz. Âlûsî'nin özel Mushaf yazan sahabelerin Mushaflarının diziminde eski üsluplarından dönmelerine değinmesi bizce isabetli bir yaklaşımdır. Çünkü sûrelerin tertibi ictihâdî olsaydı özel Mushaf yazan sahabe Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği tek harf Mushaf'a göre kendi Mushaflarını yazarken sırasını da eski oluşturdukları sırada yazarlardı. İstinsâh sonrası hiçbir sahabenin sûre sıralamasını değiştirdiğiyle ilgili bir rivayetin olmaması sûre tertibinde icma' olduğunu göstermektedir. Âlûsî de mushafın istinsâhı hususunda sahabenin icmâ ettiğine ve farklı düşünmenin mümkün olmadığına vurgu yapmıştır.[353]

2.1.7. Rey İle Tefsir

Müfessir Kur'ân'ı kendi görüşleriyle açıklayabilir mi? Tefsir tarihine bakıldığında bu konuda bir takım tartışmaların yaşandığı, tartışmanın merkezinde de Hz. Peygamber'in *""Kim bile bile bana yalan isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın. Kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile konuşursa, o da cehennemdeki yerine*

[350] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/27.
[351] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 2/407.
[352] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/257.
[353] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/27.

hazırlansın";[354] *"Kim Kur'ân hakkında kendi re'yi ile söz söylerse, isâbet etmiş olsa bile hatadadır"*[355] hadisi yer almıştır. Rey ile Kur'ân'ın tefsir edilemeyeceğini söyleyenler Hz. Ebû Bekir'in, "*Allah'ın kitabı hakkında bilgisizce konuşursam, hangi gök beni gölgelendirir ve hangi yer de beni taşır*"[356] sözüyle İbn Ömer'in Kur'ân ve sünnet dışında içtihatta bulunulmamasını[357] istemesini delil göstermişlerdir.

Sahabe ve tabiînden oluşan selef âlimlerinin reyle tefsir yaptıklarına dair ümmetin icması bulunmaktadır. Selef âlimlerinin reyi kullanmaları sebebiyle mezkûr rivayetin sıhhatinde problem olduğunu ileri sürerek rivayeti reddeden ve rivayetin geçersiz olduğunu ileri süren âlimler olmuştur. İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) de bu konuda sahih bir rivayetin olmadığını söyleyen âlimlerdendir.[358] Rivayetin sahih olduğunu kabul eden âlimler de hadisten ne kastedildiğine yönelik yorumlar yapmışlardır. Yasaklanan şeyin tevil değil tefsir olduğu, yasağın müteşâbih âyetlerin tefsiri hakkında olduğu, müşkil âyet veya lafızlar hakkında olduğu, sadece dilbilgisine dayalı yapılan tefsirlerle ilgili olduğu, yasağın kişinin sırf kendi aklına dayanarak yaptığı tefsir olduğu veya Batınîler gibi ayetin manasının farklı olduğunu bildiği halde fasit amaçları için kasten Kur'an'dan delil getirenlerle ilgili olduğu gibi birçok yorum yapılmıştır.[359] Müfessirler hadisle ne kastedildiğini açıklamaya çalışmışlardır. et-Taberî hadisteki isabeti, emin kişinin isabet etmesi değil de zan sahibi bir kimsenin isabeti olarak yorumlamış, Allah'a karşı bilgisizce konuşanın günahkâr olacağını söylemiştir.[360] el-Mâverdî, (458/1065) hadis sahih kabul edilecek olursa, Kur'ân'ı kendi görüşüyle yorumlayan kimseler, gerçeğe ulaşmış olsalar bile, delilleri hatalıdır, şeklinde rivayeti yorumlamıştır.[361] İbn Esîr (606/1209) hadisteki yasaklamadan kastı, gerekli şartları taşımadan Kur'ân'ın zahirine takılarak Arapça bilgisiyle Kur'an'ı açıklamaya çalışmak, olarak yorumlamaktadır.[362] el-Kâfiyeci (879/1474) hadisteki yasaklığı ilimsiz olarak yapılan tefsir olarak yorumlamaktadır.[363]

[354] Tirmizî, Tefsir, 1.
[355] Tirmizî, Tefsir, 1.
[356] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/78.
[357] Dârimî, Mukaddime, Fetvâ verme ve ondaki zorluklar, 166.
[358] Ebû Bekir Abdullah el-Arabî, *Kânûnu't-te'vîl*, thk. Muhammed es-Selmânî (Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986), 659.
[359] Enes Büyük, "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (30 Eylül 2019), 649.
[360] et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/79.
[361] Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/35.
[362] Mübârek b. Muhammed İbn Esîr, *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl* (Mektebetü'l-Halvânî, 1969), 2/3.
[363] el-Kâfiyeci, *Kitâbu't-teysîr*, 7.

Emeviler ve Abbâsiler döneminin sadece kelam tartışmalarına sahne olmaması, aynı zamanda siyasi tefsirin ortaya çıktığı ve siyasal yorumların tefsirlere yansıdığı bir dönem olduğu da göz önüne alındığında rey ile tefsire karşı çıkanların biraz da ideolojik bir tutum sergilediği görülecektir.[364]

Âlûsî bu konudaki yaygın görüşün, müfessirin rey ile tefsirden sakınması olduğunu söylemektedir. İlk dönem sahabenin fetva verme noktasındaki duyarlı hareketleri ve daha çok rivayete bağlı kalmaları, Selef çizgisinde olan Âlûsî'ye yaygın görüşün rey tefsirinden sakınılması olduğunu söyletmiştir. Bu görüşü savunanlar Ebû Dâvûd[365], Tirmizî[366], Nesâî'deki[367] şu hadisi delil olarak göstermektedirler. "*Kim Kur'ân hakkında kendi görüşüyle bir söz söylerse isabet etse bile hata etmiştir*." Ebû Dâvûd'ta başka bir rivayette şöyle geçmektedir: "*Kim Kur'ân hakkında ilimsiz bir söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*."[368] Âlûsî, bu hususta başka delil olmadığını söyleyerek tüm tartışmaların, bu hadislerin merkezinde gerçekleştiğini söyler.[369]

Âlûsî, tartışmalara konu olan hadislerden birincisi için Beyhakî'nin[370] *Medhal* isimli eserinde, hadisin sıhhatinde problem olduğunu söyler.[371] Beyhakî, İbn Arabî gibi hadisi kabul etmemektedir; ancak el-Mâverdî gibi eğer hadis sahih dersek, diyerek hadisi nasıl anladığını yorumlamıştır. Beyhakî'ye göre Hz. Peygamber "hata etmiştir" sözüyle, kişinin Kur'ân'ı tefsir metodunda hata ettiğini kastetmiştir. Çünkü tefsirin yöntemi Kur'ân lafızlarında lügat ehline müracaat etmek, nâsih-mensûhunda, sebeb-i nüzûlünde ve diğer gerekli olan hallerde ayetlerin nüzûlüne şahitlik eden sahabenin görüşlerine başvurmaktır. Eğer burada bir kaynak bulamazsa kendi görüşünü belirtmesinde bir sorun yoktur. Ya da Beyhakî'ye göre hadis, bir kişinin kendi görüşlerini doğru göstermek için hevasına göre Kur'ân'ı tefsir ettiğinde hata ettiğini söylemektedir.[372]

Âlûsî, ikinci hadisle ilgili iki farklı yorum yapmaktadır. Birincisi, kim Kur'ân'ın müşkilleri konusunda bilmediği halde görüş beyan ederse, bu Allah'ın gazabını gerektirir.

---

[364] Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (30 Haziran 2004), 38.
[365] Ebû Dâvûd, "Kitabu'l-İlim", 5.
[366] Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 1.
[367] Nesâî, *Sünen-i Kübrâ,* "Fedâilu'l-Kur'ân", 8086.
[368] Ebû Dâvûd, "Kitabu'l-İlim", 5.
[369] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/6.
[370] Ebû Bekr Ahmed b.Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (v.458/1066)
[371] Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2289-2290.
[372] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/6.

İkinci mana, kim Kur'ân hakkında bile bile hakikatin dışında söz söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın. Âlûsî'nin yapmış olduğu bu yorum Kurtubî tefsirinde İbn Enbârî'nin görüşü olarak geçmektedir. İbn Enbârî, kim müşkil âyet veya lafızlar hakkında sahâbe ve tâbiînden oluşan ilk müfessirlerin bilmediği bir şey söylerse, yasaklanan rey tefsirini yaptığını söyler.[373] Âlûsî, kendisi de hadisi yorumladığına göre hadisin sıhhatinde problem görmemektedir. İlk hadisin yorumunda Beyhakî'ye ikinci hadisin yorumunda da İbn Enbârî'nin görüşünü benimsemektedir. Hadisi yorumlarken müşkil ayetlerle ilgili sahâbe ve tâbiînin görüşü dışına çıkılmaması yorumuyla kendisinin selefî çizgide olduğuna da vurgu yapmıştır.[374]

Âlûsî'ye göre Kur'ân'da rey ve içtihadın cevazıyla ilgili deliller çoktur. Bu delillerin bir kısmını ayetler oluşturmaktadır. Âlûsî, bu durumun zikredilen hadisler ile çeliştiğini söyler. Hadislerin Kur'ân'la çelişmesi söz konusu olamayacağına göre ortada teâruz görünüyorsa ya bu teâruz giderilmeli ya da hadis reddedilmelidir.[375] Âlûsî, hadislerin sıhhatinde sorun görmediği için teâruzu giderme yolunu seçerek hadisleri yorumlamıştır.

Âlûsî, rey ve içtihadın cevazına şu ayetleri örnek göstermektedir: "*Kendilerine güven veya korku hususunda bir haber geldiğinde onu yayarlar; hâlbuki o haberi Peygamber'e veya kendilerinden buyruk sahibi olanlara götürselerdi, onlardan sonuç çıkarmaya kadir olanlar onu bilirdi*."[376], "*Bunlar Kuran'ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir*?"[377], "*Sana indirdiğimiz bu Kitap mübarektir; ayetlerini düşünsünler, aklı olanlar da öğüt alsınlar.*"[378]

Âlûsî rey ve içtihadın cevazına ayetlerin dışında şu delilleri getirmektedir: Ebû Nuaym (v. 323/935), İbn Abbâs'ın "Kur'ân zelüldür. (boyun eğicidir) Zû vucûhtur, (birçok anlamı vardır). O halde onu en güzel yönleriyle yorumlayın." dediğini rivayet etmektedir. Zerkeşî "zû vucûh" lafzının iki manaya gelebileceğini söyler. Kur'ân'ın lafızları farklı manalara gelebilir. İkinci olarak, Kur'ân emir-nehiy, helâl-harâm, terğîb-terhîb gibi çeşitli manaları bir araya toplamıştır.[379] Sahabeden Ebû Derdâ'ya (ö. 32/652)

[373] Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/32.
[374] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/6.
[375] Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 205.
[376] en-Nisâ, 4/83.
[377] Muhammed, 47/24.
[378] Sad, 38/29.
[379] ez-Zerkeşî*, el-Burhân,* 2/163.

atfedilen, "Kişi Kur'ân'ın pek çok anlamlarını (vucûh) bilmeden tam manasıyla fakih olamaz."[380] Süyûtî Ebû Derdâ'nın sözünü yorumlarken, fakih kimse birbiriyle çelişmediği sürece tek bir lafızda birçok mana olduğunu görmeli ve manayı bunlardan herhangi birine hasr ederek daraltmaksızın tüm ihtimalleri değerlendirebilmelidir, der.[381] Mesela "hüda" kelimesi için Mükâtil b. Süleyman on yedi farklı anlam zikretmektedir.[382] Âlûsî, Hz. Ali'ye: "Hz. Peygamber size herhangi bir ayrıcalık tanıdı mı?" diye sorulduğunu Hz. Ali'nin de: "Bizim yanımızda Allah'ın kitabı, Müslüman kişiye verilen Allah'ın kitabında olan anlayış ve akıldır." dediğini nakleder.[383] Âlûsî Bu hadisin, dinin asıllarına uygun düştüğü sürece müfessirin kendi anlayışıyla Kur'ân'ı yorumlayacağına delil olduğunu söyler.[384]

Âlûsî'ye göre tefsir ilminde, mananın anlaşılması ve izahı noktasında sadece rivayet merkezli gidilip, kelime ve anlamların çeşitliliğine ve farklılığına bakılmaması düşünülemez. "zû vucûh" rivayeti ve Hz. Ali örneğiyle dile vakıf olmanın müfessir için önemini vurgulamak istemiştir.

2.1.8. İşârî Tefsir

Mutasavvıflar, Allah'a yaklaşmak maksadı ile yapmış oldukları nefis terbiyesi sayesinde kendilerine Kur'ân'ın ayetlerindeki gizli işaretler ve sırların açıldığını söylemektedirler. Riyazet ehlinin kalplerine doğan mana ve işaretlerle ayetin zâhirî manasına uygun olarak yapmış oldukları tefsire işârî tefsir denilmektedir. Mutasavvıflar riyazetle Kur'ânî ibarelerin arkasındaki subhanî bilgilere ve yüce işaretlere ulaşarak bu bilgiler gayb bulutlarından mutasavvıfların kalplerine akarlar. Ayetin zâhirine muhalif olmayıp ayetin manasıyla bağlantılı olması halinde işârî tefsir oluşmaktadır.[385]

İşârî sûfî tefsir, seyr-i sülûk ve tasavvuf erbabının bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetiyle birlikte kendilerine açılan gizli manalara ve işaretlere göre Kur'ân'ın zâhirî manasının dışında; fakat İslâm'ın temel prensipleri ve zâhirî manasıyla çelişmeyecek

[380] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/103.
[381] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 3/976.
[382] Mukatil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 11.
[383] Buhârî, Kitabu'l-ilm, 39; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/6.
[384] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 6/191.
[385] el-Kattân, *Mebâhis*, 380.

şekilde Kur'ân'ı tefsir etmeleridir.[386] İşârî tefsir yapanlar verdikleri mananın geçerli sayılabilmesi için zâhirî manaya aykırı düşmemesini ve verilen mananın Kur'ân'ın başka bir ayetiyle veya bir hadisle doğrudan veya dolaylı olarak desteklenmesini şart koşarlar.[387] Bu şekilde yapılan tefsirin kabul görmesi için bir takım şartlar belirlenmiş ve bu şartları taşıyan tefsir kabul görmüştür. [388]

Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinin hemen hemen tüm cüzlerinde işârî tefsir yapmıştır. İlk cüzlerde işârî tefsirin yoğunluğu dikkat çekerken cüzler ilerledikçe işârî tefsir azalmış ve son cüzlerde işârî yorumlara hiç değinmemiştir. Âlûsî, önce ayetlerin zâhirî tefsirini yapmış, sonra ayet, işârî tefsir yapmasına müsait ise çeşitli başlıklar atarak o ayetlerin cümle cümle işârî tefsirini yapmıştır. İşârî tefsir metodunda kullandığı başlıkları sıralayacak olursak:

ومن باب الاشارة : "İşarî yorumlardan bir kısmı da şöyledir."[389]

ومن الطائف : "Latifelerden bir kısmı da şöyledir."[390]

ومن باب الاشارة والتأويل : "İşaret ve tevilden bir kısmı da şöyledir."[391]

ومن باب الاشارة في بعض ما تقدم من الآيات : "Geride geçen ayetlerin bir kısmındaki işârî yorumlar şöyledir."[392]

قد تكلم بعض العارفين علي ما في بعض هذه الآيات من الاشارة : "Ariflerin bazısının bu ayetlerin bazısındaki îşârî yorumları şöyledir."[393]

ومما قاله ارباب الاشارة في بعض الآيات : "İşaret erbabının bazı ayetlerdeki yorumları şöyledir."[394]

Âlûsî'nin yapmış olduğu işârî tefsiri üç kısma ayırmak mümkündür:

a) Ayetlerin işârî tefsirini bizzat kendi bilgi birikim ve imkânlarıyla yapar. "*Biz her peygamberi, kendilerine (dînin hükümlerini) iyice açıklayabilmesi için kendi kavminin diliyle göndermişizdir*."[395] ayetini hallerine, kabiliyetlerine ve anlayışlarına uygun bir kelamla şeklinde yorumlamıştır. Hz. Ömer'in: "İnsanlara anlayacakları şekilde konuşun. Onların Allah'ı ve Resûlünü yalanlamalarını ister misiniz?" sözünü aktarmıştır. [396]

---

[386] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/66; ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/261.
[387] Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/425.
[388] ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/68.
[389] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/50.
[390] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/50.
[391] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/24.
[392] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7/ 6.
[393] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6/146.
[394] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15/60.
[395] İbrahim, 14/4.
[396] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 13/230.

b) Âlûsî, bazen ayetleri kendi görüşünden bir şey katmaksızın tasavvufçuların sözleriyle tefsir eder. "*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun*."[397] ayetinin işârî tefsirini şöyle yapmıştır:

Mutasavvıfların çoğu şu görüşü benimsemiştir: Allah, bu ayetle Resûlüne, kendisine indirilmiş olan ibadetlerle ilgili hükümleri insanlara tebliğ etmesini emretmiştir. Yoksa kendisi ile Resulü arasındaki sırları öğretmesini emretmemiştir. Mutasavvıflara göre "*Allah o anda kuluna vahyedeceğini vahyetti*." [398] ayeti ile kendisine işaret olunan bu sırların bir zerresine yeryüzü ve gökyüzü tahammül edemez.[399] Âlûsî bu açıklamasıyla Allah ile Hz. Peygamber arasında bir takım gizli sırların bulunduğunu kabul etmekte, insanların bu gizli manaları anlamaya ve kaldırmaya takatlerinin yetmeyeceğini söylemek istemektedir. Bu sırların neler olduğuyla ilgili herhangi bir ipucu vermemiştir. Eğer gerçekten böyle bir sır varsa iddia ettiği bu sırların en azından anlaşılır bir örneğinin verilmesi yerinde olurdu. Aksi taktirde cümlelere mistisizm yüklenmekte ve kişilerin hayal dünyalarında farklı düşünce ve algıların oluşmasına neden olunmaktadır.

c) Ayetleri mutasavvıfların yorumlarıyla anlatır. Açıklama yaparken birkaç cümle ile mutasavvıfların ne kastettiğini anlatmaya çalışarak kendi yorumunu da ekler. "*Elif. Lâm. Râ. (Bu Kur'ân), Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa, yani her şeye galip (ve) övgüye lâyık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır*."[400] ayetini açıklarken mutasavvıflara göre bu ayette birçok ihtimal olduğunu söyleyip açıklar. Birçok karanlıktan tek olan aydınlığa, neş'et sıfatının karanlıklarından fıtrat nuruna veya fiillerin ve sıfatların perdelerinin karanlıklarından zatın nuruna çıkarmak demektir. Âlûsî, onların bu sözlerinden maksadın madde ve müddet karışımından arınmış, katışıksız safi nur olduğunu söyler.[401]

Âlûsî, besmeleyle[402] başladığı işârî tefsirine el-Bakara[403] sûresiyle devam etmiş ve birçok ayeti işârî açıdan yorumlamıştır. İşârî tefsiri genelde mutasavvıflar yazdığı için Âlûsî'nin mutasavvıf olup olmama hususu tartışılmıştır. Muhsin Abdulhamid bu hususu

[397] el-Mâide, 5/67.
[398] en-Necm, 53/10.
[399] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 7/6.
[400] İbrâhîm, 14/1.
[401] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 13/230.
[402] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/51.
[403] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/247,250,256-257

değerlendirerek Âlûsî'nin, İbn Arabî gibi mütekaddim sûfilerin görüşlerinin çoğunu reddetmekle birlikte Halid el-Bağdâdî'ye bağlı, Nakşî tarikatından olduğunu söylemektedir. Âlûsî, zamanındaki mutasavvıfların fasıklık ve dalalet üzere olduklarını söyleyip görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır. [404] Bu durum kendisinin herhangi bir mezhebe, itikada, tasavvufa bağlı birisi olarak görülüp değerlendirilmesinden ziyade yanlış gördüğü görüşleri eleştirmekten çekinmeyen, kitap ve sünnete bağlı, dine muhalif düşüncelere de karşı bir kişilik olduğunu göstermektedir.[405]

Âlûsî'nin yazmış olduğu tefsir kimi araştırmacılarca işârî tefsir olarak görülmektedir.[406] Âlûsî tefsirinin yüzde onuna tekabül eden kısmında işârî tefsire yer vermiştir.[407] Âlûsî, işârî tefsir yapan sûfîlerin Kur'ân'ın zâhirî manasını korumaya çalıştıklarını, yaptıkları işârî yorumlarla kastedilen zâhirî mana arasında mutlaka uygunluk olduğunu, Allah'ın kendilerine nasip ettiği işârî manaları zâhirî manalara göre okuyup yorumladıklarını söyler. Yani asıl amacın zâhirî mana olduğunu, kim bâtınî mananın asıl murat olduğunu söylüyorsa onun sözüne ve yorumuna itibar olunamayacağını; çünkü bu inanç tarzının inkârcı Bâtıniye'nin inancı olup bu yorumun şeriata muhalif olduğunu vurgular. Kur'ân'ın zâhirî manasıyla alakası olmayan yorum ve izahlar asla kabul edilemez.[408]

Âlûsî, yukarıdaki izahı yapmakla bâtınî ilmi bildiğini iddia eden ve bununla yetinip kendini zâhirî ilimlerle donatmayan kimseleri yerdiğini anlamaktayız. Bu yorumuyla Âlûsî'nin Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö.297/909) ve Gazâlî'nin tasavvuf yolunu takip ettiğini anlamaktayız. Serî es-Sakatî[409] (v.251/865) Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.297/909) nasihat ederken "Allah seni mutasavvıf bir hadis âlimi kılsın. Hadis bilen mutasavvıflardan eylemesin." diyerek önce İslamî ilimleri öğrenip sonra tasavvufa girilmesini, ilimsiz tasavvufa girenin ise helak olacağını söylemiştir. Cüneyd-i Bağdâdî, mensup olduğu yolun kitap ve sünnet yolu olup hadis ve fıkıh bilmeyen kişinin peşinden gidilmeyeceğini

[404] Abdülhamid Muhsin, *el-Âlûsî mufessirân* (Matbaatü'l-Maarif, 1968), 308-309.
[405] Muhsin, *el-Âlûsî mufessirân*, 309.
[406]ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/69.
[407] Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi*, 24.
[408] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/7.
[409] Cüneyd Bağdâdî'nin hem dayısı hem de şeyhi olup Bağdatlı ilk mutasavvıflardandır. Kuşeyrî'nin kendisi için, ilim ve hakikati cem eden kişi demesi, zamanımızdaki tasavvufçular gibi hurafelerle ilgilenmeyen ilim ehli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Bkz, Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 117.

söylemesinden[410] Âlûsî'nin mukaddimesinde sûfî efendiler diye bahsettiği şahıslardan maksadının, Cüneyd-i Bağdâdî gibi zâhirî ilimler olmadan tasavvufa yönelmenin yanlış olduğunu söyleyen kimseler olduğu anlaşılmaktadır.

Âlûsî Kur'ân'ın zâhirî ve bâtınî manasının olduğu görüşündedir. Âlûsî bu görüşünü İbn Abbâs'ın rivayeti ile desteklemektedir. İbn Abbâs, Kur'ân'ın çeşitli konuları, edebi sanatları, zâhirî ve bâtınî manaları olduğunu, onun özüne insan idrakinin yetişmeyeceğini, Kur'ân'ı kendi hevasına göre art niyetle yorumlayanın helak olup anlamak için çaba sarf edenin ise kurtulacağını söyler. İbn Abbâs Kur'ân'da helaller, haramlar, nâsih-mensûh, muhkem- müteşâbih, zâhirî ve bâtınî manalar olduğunu, onun zâhirinin okumak, bâtınının ise te'vîl olduğunu söyler. Kur'ân'ın bu manalarını bilen âlimlerin meclislerinde bulunulmasını, bu manalara vakıf olmayan bilgisizlerin de meclislerinden uzak durulmasını tavsiye eder."[411] Âlûsî getirmiş olduğu bu rivayetle birlikte müfessirin mutlaka batınî manalara vakıf olup yazdığı tefsirinde işârî yorumlara da yer vermesi gerektiğini söylemek istemektedir.

İbn Mes'ûd şöyle demiştir: "Kim öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isterse Kur'ân'ı okusun."[412] Âlûsî, İbn Mes'ûd'un demiş olduğu ilmin sadece Kur'ân'ın zâhirî tefsiriyle elde edilemeyeceğinin açık olduğunu ve İbn Mes'ûd'un bu sözünün işârî tefsire işaret ettiğini söylemektedir. Ayrıca Âlûsî, *İtkân*'da da geçen "her bir ayetin altmış bin anlamı vardır" sözünü kendi görüşüne delil olarak göstermektedir"[413] Bu söz Kur'ân'ın manasının anlaşılması için son derece geniş bilgilerin gerekliliğine, zahiri nakillerin yeterli olmayacağına işaret etmektedir. Âlûsî'nin vermiş olduğu bu örnekle, tıpkı Râzî gibi çok anlamlılık düşüncesine sahip olduğunu da anlamaktayız.

Hasan el-Basrî Hz. Peygamber'den her ayetin açık ve gizli manası olup, ayetteki her harfin son manası, her son mananın da bir ilk manası olduğunu nakletmektedir. Bu hadis üzerine birçok yorum yapılmış olup Âlûsî işârî manalara da değindiğinden olsa gerek İbn Nakib'in yorumunu almıştır. Ayetin zâhirî manasından maksat, herhangi bir ayette ilim ehlinin açık bir şekilde vakıf olduğu anlamdır. Ayetin bâtınî manası ise, Allah'ın ancak hakikat erbabına gösterdiği ayetlerin içerisindeki sırlar, işârî manalardır.

---

[410] Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 2010), 135.
[411] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/7; Rivayetin *İtkân*'daki yeri için bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2313.
[412] et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 9/145-146. (8664 nolu hadis)
[413] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/7; Rivayetin *İtkân*'daki yeri için bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2314.

Her harfin son manası Allah'ın murat ettiği en son mana, her son mananın da bir ilk manası kapalı mana veya hükmü bilmenin bir yolu olup bu yolla murat edilen mananın elde edilebileceğidir.[414] Âlûsî her ilim ehlinin Kur'ân'ın zâhirî manasını anlayabileceğini, zor olanın zâhirî manaya bağlı kalıp işârî yorum yapabilmek olduğuna dikkat çekmek istemiştir. O, dil ilminde derinlemesine bilgi sahibi olup, bununla beraber dini ilimler sahasında da eksiksiz donanıma sahip olan kişilerin, Kur'ân'ın i'câzını taklitle değil iç buluşlarla anlayabileceklerini savunmaktadır.[415]

Âlûsî, Allah'ın dilediği kullarına bâtınî manaları ilham ettiğini savunmaktadır. Kendi görüşünü desteklemesi açısından İbn Hallikân'ın tarih kitabında anlattığı olayı aktarmaktadır. Selahaddin Eyyûbî Halep şehrini fethettiği zaman Şam kadısı Muhyiddîn İbn Zekî lakaplı Muhammed b. Yahyâ el-Kurşî (v.598/1201) bir şiir yazar.[416] Şiirinde Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethedeceğini söylemektedir. Bu gelecekle ilgili bilgiyi neye dayanarak iddia ettiği sorulduğunda, Endülüslü müfessir İbn Berrecân'ın Rûm sûresinin ilk üç ayetindeki yorumlarından bunu anladığını söyler. İbn Berrecân şifreli bir şekilde Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs'ü fethedeceğini söylemiş, bunu da el-Kurşî anlayıp yazmıştır. Hicrî 536'da vefat eden bir müfessirin 583 yılında fethedilecek bir yere Kur'ân'dan işaret yoluyla ulaşması tarihçileri hayrete sevk etmiştir.[417] Âlûsî, İbn Kemal'in (v.940/1534)[418] Enbiyâ sûresinin 105. ayetinden Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethedeceği bilgisini çıkartmasını, işârî tefsir bağlamındaki meşhur olaylar arasında saymaktadır.[419]

---

[414] *el-İtkân*'da bu hadise beş farklı yorum yapılmıştır. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2310; ez-Zerkeşî*, el-Burhân,* 2/169; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/7.

[415] Âlûsî rey ile tefsir konusuna kısaca değinmiştir. Süyûtî ve Zerkeşî konuyu daha detaylı anlatmışlardır. Üçü de rey ile tefsirin cevazı yönünde görüş bildirmektedir. Bkz, Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/6-7; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2300-2305; ez-Zerkeşî*, el-Burhân,* 2/172.

[416] İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-aʿyân*, 2/331; Bingöl Üniversitesinde konuyla ilgili bir çalışma yapılmıştır. Bkz, Apdulmuttalip Arpa, "Rum Sûresi Çerçevesinde Beytu'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 208-209.

[417] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/7-8.

[418] Asıl adı Şemseddin Ahmed olan, Kemalpaşazâde veya İbn Kemal diye anılan Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisidir. Bkz, Turan Şerafettin, "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238.

[419] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8; Araştırmamız sonucu, Âlûsî'nin mukaddimesinde değindiği İbn Kemal'in işârî tefsirine, Süleymaniye Kütüphanesi'nde *Mecmûatü'l-latâif sundûkatü'l-maârif* adlı eserin 137 ve 138. sayfalarında ulaştık. Eser yazma eser olup yazarın ismi ve yazım tarihi belli değildir. Bkz, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, nr.3729, vr.137-138; İbn Kemal'in tefsirinde ilgili ayetin açıklamasında bu hususta her hangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bkz, Şemseddin Ahmed Kemalpaşazade, *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ* (İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2018), 5/81.

Âlûsî'nin verdiği bu bilgiler için tarihi ve siyaseti bilen herkesin ilgili dönemdeki kişilerin güç ve otoritesinden dolayı bu yorumu yapacağı söylenebilir. Örneğin İbn Kemal'in Mısır'ın fethini bilmesi siyasi ileri görüşlülük olarak yorumlanabilir. Ancak Memlüklüler, dönemin zayıf bir devleti değildir. Ayrıca İbn Berrecân'ın kendi ölümünden sonra tarih vererek fetih yılını söyleyebilmesine ileri görüşlülük denilmesi mümkün gözükmemektedir.[420] Âlûsî tefsirinin mukaddimesinde İbn Kemal'in fetih bilgisine ulaştığını işârî tefsir olarak yorumlamış; ancak Enbiyâ sûresi 105. ayeti tefsir ederken bu durumu garip bir kıssa olarak sunmuştur. İbn Kemal'in ayeti fetihle ilgili yorumlayıp sonrasında fethin olmasını tamamen tevafuk olarak görmektedir. Bu yorumu tuttu diye ilgili ayetin Mısır'ın Sultan Selim tarafından fethedileceğine işaret eden bir ayet olarak söylenemeyeceğini ifade eder. Kıssadan hareketle ayetin manasına farklı bir anlam yüklenemeyeceğini bu tür te'villere güvenilemeyeceğini söylemiştir.[421] Âlûsî Rûm suresinin başında Selahaddin Eyyûbî'nin Kudüs şehrini fethetmesiyle ilgili olaya değinir. Selef âlimlerinden ayetlerin gelecekteki bir olayı haber vermesiyle ilgili hiçbir haberin gelmediğini söylemektedir. Bununla beraber Allah'ın lütfunda bir kısıtlama olmadığını, Kur'ân'ın insan anlayışının üstünde bir yeri olduğunu söyleyerek bu işârî te'vile sıcak baktığını göstermektedir.[422]

Âlûsî mukaddimesinde işârî tefsir bağlamında iki olayı zikretmiş, ilgili ayetlerin tefsirinde Rûm suresinden Küdüs'ün fethi yorumunu onaylarken İbn Kemal'in ayeti fethe yorumlamasına katılmamıştır. Böylelikle Âlûsî'nin, İbn Kemal'in işârî tefsiriyle ilgili mukaddimesinde verdiği bilgi ile Enbiyâ sûresi 105. ayetin tefsirinde yaptığı izah konusunda çelişkiye düştüğünü görmekteyiz. Âlûsî, İbn Kemal'in tamamen tesadüfen bu yorumu tutturduğuna inandığı sonucunu buradan çıkarabiliriz. İbn Berrecân olayında ise, vefatından sonra meydana gelen bir olayı senesiyle yazmasını işârî tefsir olarak yorumlamıştır. Buradan şu sonucu çıkartabiliriz. Âlûsî, ayetin zâhirine bakılıp gelecekle ilgili ortaya atılan kehanet türü yorumlara temkinle yaklaşmakla birlikte hemen

[420] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/8; Suyûtî tasavvufî tefsir konusunda "Tasavvufçuların Kur'ân hakkındaki sözleri tefsir değildir." diyerek bâtınî tefsire karşı olduğunu açıklamıştır. Konunun sonunda Tâcuddîn b. Atâillâh'tan ve Taftazânî'den yaptığı nakille ayetlerin zahir manası ile işârî manayı birleştirmenin mümkün olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak Suyûtî, Âlûsî gibi harflerden ve ibarelerden gelecekte olması muhtemel gaybî olayları çıkarıp haber verme konusuna kitabında hiç değinmemiştir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 6/2315.
[421] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 17/104.
[422] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 21/20.

reddetmemiş, bu yorumu yapanlara Allah'ın bâtınî manaları ilham etmiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuştur.

Kendi tefsirinde işârî yorumlara yer veren Âlûsî, işârî tefsire karşı olanları ikna etmeye çalışmış, ayetlerin zâhirî manası olmadan işârî yorumlarının yapılmasının yanlış olduğuna dikkat çekmiştir. Kendisi de tefsirinde önce ayetlerin zâhirî açıklamalarını yapmış, daha sonra lüzum gördüğü yerlerde işârî yorumlara gitmiştir. Âlûsî, ayetlerin bâtınî manalarının, Allah tarafından hakikat erbabına gösterdiği sırlar olduğunu söyleyerek, herkesin bu sırlara vakıf olamayacağına ancak; vakıf olanların da yaptıkları yorumlarla yadırganamayacağına işaret emektedir. Bu durum Âlûsî'nin, hurûf-ı mukattaa gibi bazı ayetlerde eleştiri alacak yorumlar yapmasına da neden olmuştur. Yine cifir ilmi dediğimiz harflerden ve ibarelerden gelecekte olması muhtemel gaybî olayları çıkarıp haber verme Âlûsî'nin kabul ettiği ve işârî tefsirden saydığı bir durumdur. Kur'ân ayetlerinden gelecekteki olaylardan haberler çıkarma durumu günümüzde de çok tartışılan ve güncelliğini koruyan bir meseledir.

2.2. Ulûmu'l-Kur'ân'ın Temel Konuları

2.2.1. Muhkem ve Müteşâbih

Kur'ân'da muhkem ve müteşâbihle ilgili üç farklı surede üç farklı bilgi verilmektedir. Hûd sûresi 1. ayette Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğu bildirilmektedir. "*Elif, Lâm, Râ. Bu kitap hakim ve haberdar olan Allah tarafından, Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayetleri muhkem kılınmış, sonra da uzun uzadıya açıklanmış bir Kitap'dır."* Âlûsî, bu ayette geçen muhkem lafzını, hiçbir bozukluğa meydan vermeyecek tarzda düzenlenmiştir, fesahatini ve belağatını bozacak hiçbir şey kendisinde bulunmaz. Kendinden önceki şeriatların hükümlerini neshettiği gibi kendisini neshedecek bir kitap da gelmeyecektir, diye açıklar.[423]

Zümer sûresinin 23. ayetinde tamamı müteşâbih olarak geçmekedir. "*Allah, ayetleri birbirine benzeyen ve yer yer tekrar eden Kitap'ı sözlerin en güzeli olarak indirmiştir."* Âlûsî, bu ayette geçen müteşâbih lafzını Kur'ân'ın manalarının doğruluk ve sağlamlıkta, lafızlarının sağlamlık ve fesâhatta birbirine benzemesi, olarak açıklar.[424]

[423] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 11/203.
[424] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 23/258.

Âli İmrân sûresinin 7. ayetinde "*Sana kitabı indiren O'dur. Bunun ayetlerinden bir kısmı muhkemdir ki, bu ayetler kitabın anası (aslı) demektir. Diğer bir kısmı da müteşâbih ayetlerdir…"* Kur'ân'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının da müteşâbih olduğu geçmektedir. Âlûsî, ilk iki ayetteki muhkem ve müteşâbihi lügat manasıyla anlamış, son ayeti ise terim anlamına göre izah etmiştir.

Selef ve halef âlimlerinin muhkem ve müteşâbih anlayışı birbirinden farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Sahabe ve tabiin muhkemi hem iman etmeyi, hem de amel etmeyi gerektiren ayetler olarak, müteşâbihi ise manası Allah indinde olup sadece iman etmeyi gerektiren ayetler şeklinde tanımladıklarını görmekteyiz. Dört mezhep imamının da tabiinin görüşünde olduğu bilinmektedir.[425] Bununla birlikte İmam Şafiî müteşâbihi, birçok te'vîle ihtimali bulunan ayetler, muhkemi de te'vile ihtimali bulunmayan ayetler olarak da açıkladığı bilinmektedir.[426] Hicri II. asırdan sonra Mu'tezilenin akılcı yaklaşımının etkisiyle halef âlimlerinin muhkem ve müteşâbih anlayışında farklılıklar ortaya çıkmıştır. İbn Kuteybe, müteşâbihleri Allah'tan başka kimse bilmez, denilmesini doğru bulmayarak, Hz. Peygamber'in müteşâbihi bilmediğini iddia etmenin yanlış olacağını söyler. İbn Abbas'ın Kur'ân'da geçen herşeyi bildiğini söylemesinden yola çıkarak sahabeden âlim olanların müteşâbihi bildiğini iddia etmiştir. İbn Kuteybe, müteşâbihi Allah'tan başka kimsenin bilmediği iddia edilirse Kur'ân'a saldıranların eline koz verilmiş olacağını iddia ederek müteşâbihlerin bilinebileceğini iddia eder.[427] Eşarî ile Mâturîdî'nin, müteşâbih ayetleri ilimde derinleşmiş kimselerin bileceğini ifade etmeleri, düşünce olarak Bâkıllânî (403/1013), Cüveynî (v. 478/1085), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (v. 508/1115) gibi kendilerinden sonraki birçok âlime etki etmiştir.[428]

Âlimler müteşâbih konusunda daha çok tasnife giderlerken, Gazzâlî (v. 505/1111) muhkemi de kısımlara ayırmıştır. Muhkemin birincisi, anlaşılmasında herhangi bir zorluk bulunmayan ve farklı manalara ihtimali de olmayan lafızlardır. İkincisi ise zahir ya da te'vîl olundukları mana itibariyle hiç kimsenin karşı çıkmadığı düzgün bir anlam ifade edecek şekilde düzenlenmiş sözdür. Birincisinde farklı manalara hiç ihtimali olmayan

[425] Mansur Yayla, "Sünni-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-", *İlahiyat Akademi* 10 (30 Aralık 2019), 111.
[426] el-Mâverdî, *en-Nüket*, 1/369.
[427] İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 66-67.
[428] Yayla, "Muhkem ve Müteşâbih Olgusu", 112-113.

lafızlar, ikincisine farklı manalara ihtimali olsa da hiç kimsenin karşı çıkmadığı bir tevile göre düzenlenmiş sözler girmektedir.[429]

İlk defa müteşâbihin detaylı tasnifinin, Râgıb el-İsfahânî (öl. 425/1033) ile olduğu bilinmektedir.[430] Râgıb el-İsfahânî'den sonra çeşitli tasnif yapanlar olmuştur. Tîbî (v. 743/1343) muhkem ve müteşâbihi dört kısma ayırmıştır. Lafız ve mana cihetiyle muhkem, lafız ve mana cihetiyle müteşâbih, lafız cihetiyle müteşâbih, mana cihetiyle muhkem ve lafız cihetiyle muhkem olup mana cihetiyle müteşâbih.[431] Şâtıbî (790/1388) manasını sadece Allah'ın bildiği müteşâbihlere hakikî müteşâbih, ilim sahiplerinin bileceği kısma da izâfî müteşabih diyerek müteşâbihleri iki kısma ayrımıştır.[432]

Âlûsî, muhkem ve mütaşâbih kavramını Âli İmrân sûresi 7. ayetin tefsiri esnasında işlemektedir. Âlûsî'ye göre muhkem, manası açık, manaya delaleti net bir şekilde anlaşılan, ifadesi eksiksiz, şüphe ve ihtimallerden korunmuş ayetlere denir. Âlûsî yapmış olduğu tanımla, Ebûssuûd Efendinin (v. 982/1574) muhkemle ilgili yaklaşımına katıldığını anlamaktayız.[433] İsmail Hakkı Bursevî de (v.1137/1725) muhkemi aynı şekilde açıklamıştır.[434]

Müteşâbih ise, benzer manalara ihtimali olan, ne kastettiği ancak dikkatle incelendiğinde anlaşılan ayetlere denir. Aklın nedenini algılayamadığı şeyler müteşâbihtir. Her ne kadar müteşâbih, zatı bilinmeyen ve kendisinde işkâl olan şeylere dense bile, aklın nedenini algılayamadığı şeyler müteşâbihtir. Buna aklın ulaşamaması teşâbühten dolayı olmasa bile bu müteşâbihtir denilmiştir.[435]

Âlûsî, Hanefî âlimlerinin muhkem ve müteşâbihe bakışını özetlerken, manaya delaleti açık olup neshe ihtimali olmayan lafızları muhkem olarak tanımladıklarını, manası gizli olmakla birlikte aklen ve naklen gayesi anlaşılamayan ayetleri de müteşâbih ayetler olarak isimlendirdiklerini nakletmektedir. Ayrıca kıyametin ne zaman kopacağı, sûrelerin başlarında bulunan hurûf-ı mukattalar gibi Allah'ın ilmini kendisine bıraktığı, kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği bilgileri de müteşâbih olarak

[429] Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 85.
[430] Yayla, "Muhkem ve Müteşâbih Olgusu", 114.
[431] Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*, thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî (Duba,: Câ'izeti Dubai, 2013), 4/19-21.
[432] İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât* (Dâru İbn Affân, 1997), 3/315-318.
[433] Muhammed b. Mustafa Ebûssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/7.
[434] İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 2/5.
[435] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/80.

isimlendirmişlerdir.[436] Âlûsî, muhkem ve müteşâbihle ilgili birçok tanıma değinecektir. İlk olarak Hanefîlerin tanımını vermesiyle kendisinin de bu görüşü benimsediğini anlamaktayız.

Âlûsî, âlimlerinden bazılarının farzları, vaad ve vaîdleri yani Allah'ın emirlerini, mükâfat ve tehditlerini muhkem olarak; Kur'ân'ın meselleri[437] ve kıssalarını da[438] müteşâbih olarak naklettiklerini bildirmektedir. Bu görüşü savunanlar farzlar, mükâfat ve tehditler değişmediği ve her bir fert için aynı olduğu için muhkem olarak görmüşlerdir. Meseller ve kıssalar ise farklı farklı olduğundan müteşâbih olarak isimlendirmişlerdir. Bu tanımlamayı yapanlar lügat manası üzerinden daha çok konuya yaklaştıkları görülmektedir. Âlûsî bu tanıma sıcak bakmamaktadır.

İbn Abbâs nâsihi, helali, haramı, hadleri ve farzları bildiren ayetleri muhkem olarak; kendilerine iman edilen ve kendileriyle amel edilmeyen ayetleri de müteşabih olarak tanımlamıştır."[439] Bu tanım, selef âlimlerinin ilk dönem yapmış oldukları muhkem tanımıdır. el-Firyâbî (v.301/913) Mücâhid'in içerisinde helal ve haram ihtiva eden ayetleri muhkem olarak tanımladığını, bunların dışındaki birbirini tasdik eden ayetleri de müteşâbih olarak tanımladığını bildirmektedir. Buna göre "*Allah inanmayanları işte böyle pislik içinde bırakır."* ayeti müteşâbihe örnek olmaktadır.[440] Dikkatli bakıldığında İbn Abbâs ile Mücahid'in tanımı arasında çok fark olmadığı görülmektedir. Dahhâk (v.105/723), muhkem ayetleri kendisinde nesh bulunmayan ayetler, müteşâbih ayetleri ise kendisinde nesh bulunanlar olarak tanımlamaktadır.[441] Dahhâk ilk dönem âlimlerinden olmasına rağmen genel selef tanımlamasının dışında bir yorum yapmış gibi gözükse de Taberî'de başka bir rivayetinde muhkemi nâsih yani kendisiyle amel olunan, müteşâbihide mensûh yani kendisiyle amel olunmayıp kendisine iman edilen diye açıklamıştır. Bu tanıma göre Dahhâk genel itibariyle selefin tanımına uymaktadır.[442]

---

[436] Âlûsî Hafâci'nin görüşünü nakletmektedir. Bkz, Şihâbüddin Ahmet el-Hafâci, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 3/4.

[437] إنما مثل الحيوة الدنيا كماء أنزلناه من السماء "Dünya hayatının durumu gökten indirdiğimiz su gibidir." Yunus, 10/24. Bu ayeti Kur'ân'ın meseline örnek olarak zikredebiliriz.

[438] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/82.

[439] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/82; Rivayetin kaynağı için bkz,Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Suud: Mektebe Nezzar Baz, 1419), 2/592.; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/174.

[440] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/177; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1337.

[441] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/82; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/176; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1338.

[442] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/176.

Âlûsî, Mâverdî'nin (v.450/1058) *en-Nüket ve'l-'uyûn* adlı tefsirinde şöyle dediğini nakletmektedir: "Muhkem ayetler, manası açıkça bilinen ayetlerdir. Müteşâbih bunun hilâfınadır. Namaz vakitleri, namaz rekât sayıları, ramazan orucunun şaban ayında tutulmayıp ramazan ayında tutulması gibi nedeni akılla kavranamayan ayetler müteşâbihtir."[443] Âlûsî, lafızları tekrar etmeyen ayetler muhkem, tekrar edenler müteşâbihtir şeklinde bir görüşün olduğundan da bahsetmektedir.

Âlûsî, muhkem ve müteşâbihteki ihtilafın nedeninin ıstılâhî manasından kaynaklandığını söyler. Istılâhi manası alınmayıp lügat manasına göre tanım yapılacak olursa muhkem, ayetlerin diziliminin mükemmel ve kusursuz olmasıdır. Müteşâbih ise i'câz yönüyle ayetlerin birbirine benzemesi demektir. Muhkem ve müteşâbih verilen manalarda Kur'ân'ın tamamına kullanılmaktadır. İlgili ayetler buna delildir. " الر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُه ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ" "*Elif, Lâm, Râ. Bu kitap, hakîm ve haberdar olan Allah tarafından ayetleri muhkem kılınmış, sonra da ayrıntılı olarak açıklanmış bir kitaptır*."[444] "اَللهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتابًا مُتَشابِهًا مَثانِيَ...*Allah, ayetleri birbirine benzeyen ve yer yer tekrar eden kitabı, sözlerin en güzeli olarak indirmiştir*."[445] Âlûsî, bu iki ayeti vererek Kur'ân'da işkâl olmadığını, yukarıdaki iki ayetten lugavi manalarının anlaşılması gerektiğini, Âli İmrân suresindekinden ise ıstılâhi manasının kastedildiğini söylemek istemiştir.

Âlûsî'nin daha çok dil bilim ağırlıklı izahları tefsirine yerleştirdiği görülmektedir. Lafız ve onun yüklendiği manaların çeşitliliği, bu çeşitliliğin muhtemel sonuçlarını Râğıb el-İsfahânî (v.502/1108) muhkem ve müteşâbih taksiminde detaylı bir şekilde anlatmıştır.[446] Âlûsî gerek en detaylı bir şekilde tasnif olması açısında gerekse de dilci kişiliği nedeniyel el-İsfahânî'nin tasnifini paylaşmıştır. İlimde derinleşen manasındaki "er-râsihûn" kelimesinin atfında manaya etkisini tartışırken el-İsfahânî'nin taksimine yer vermiştir. el-İsfahânî ayetleri mutlak olarak muhkem olan, mutlak olarak müteşâbih olan ve bir cihetle muhkem olurken başka bir cihetle de müteşâbih olanlar şeklinde üçe ayırmaktadır. Müteşâbihleri de üç kısma ayırmaktadır:

a) Lafız cihetinden müteşâbih

[443] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/82; el-Mâverdî, Bu konuda âlimlerin ihtilaf ettiği söyleyerek 8 farklı görüş zikretmiş ve 8. görüş olrak da Âlûsî'nin yazdığı görüşü muhtemeldir diye zikretmesi ve görüşün kime ait olduğunu belirtmemesi kendisinin bu görüşte olduğu izlenimini vermektedir. el-Mâverdî, *en-Nüket*, 1/369.
[444] Hûd,11/1.
[445] ez-Zümer, 39/23; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/82.
[446] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/85.

b) Mana cihetinden müteşâbih

c) Hem lafız hem de mana cihetinden müteşâbih olanlar.

Lafız cihetinden müteşâbih olan "ابّا" "ebben" kelimesi gibidir.[447] Mana cihetinden müteşâbihlik, Allah'ın sıfatlarındaki, kıyametin vasıflarındaki müteşâbihliktir. Bunların nasıl olduğu konusunda zihnimizde hiçbir şey canlandıramayız. Bunların dünyada hissedilir karşılığı olmadığı için, bunları tasavvur etmemiz mümkün değildir. Hem lafız hem de mana cihetinden müteşâbih olanları beş kısımda incelemektedir. Râğıb el-İsfahânî, müteşâbihle ilgili bilgilerin tamamını, bu tasnifin kapsadığını iddia eder.[448]

Âlûsî, Râğıb el-İsfahânî'nin bütün müteşâbihleri üç kısmda topladığını söylemektedir:

1- Dâbbetu'l-ard'ın çıkışı, kıyametin ne zaman kopacağı ve benzeri olaylar gibi kendisini anlamaya aklın yetmediği, gerçekleşme zamanının insanlar tarafından bilinmesine imkân olmayan müteşâbihler bu kısma girer.

2- Kapalı hükümler ve garip lafızlar gibi araştırıldığında ve emek harcandığında insanlar tarafından öğrenilmesi mümkün olan müteşâbihler bu kısma girer.

3- Ancak ilimde râsih olan kimseler tarafından anlaşılabilen ve diğerlerine anlaşılması kapalı kalan, muhkemle müteşâbih arasında tereddüd edilen ayetler bu kısma girmektedir. Hz. Peygamber'in, İbn Abbâs'a söylemiş olduğu şu söz bunu işaret etmektedir: اَللّٰهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَ عَلِّمْهُ التَّأْوِيلَ "*Allah'ım, onu dinde anlayış sahibi yap ve ona tevili öğret*."[449]

Âlûsî, İmam Şa'rânî den nakilde bulunarak müteşâbihle ilgili görüşünü söylemektedir. Şa'rânî, Allah hocasını Fatiha sûresinin manasına vakıf kıldığını ve kendisinin bu sûreden 240.990 ilim çıkarttığını söylemektedir. Şa'rânî'nin hocası, Allah dostları nezdinde bir kimsenin âlim olabilmesi için şeriatın getirdiği bütün lafızları bilmesi gerektiğini söyler. Âlûsî'nin te'vîli, manevi yolun yolcusu olan sâliklere ibarelerdeki örtü ve perdelerin açılmasıyla elde edilen subhânî bilgi ve kudsî işaretler olarak açıkladığını[450] göz önüne aldığımızda tasavvuf erbabının kalplerine gaybî bilgilerin doğacağını iddia etmektedir. Bu bilgiyle birlikte Âlûsî'nin, İbn Kuteybe gibi

[447] Lafız cihetinden müteşâbih olan ayetleri müfred ve mürekkeb olarak iki kısma ayırır. Müfredi kendi içinde iki, mürekkebi de üç kısımda inceler.
[448] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/85.
[449] Râgıb el İsbahânî, *Tefsîru'r-Râgıb*, 5/2/414-420. Rivayetin kaynağı için bkz, Müslim, "Fadâilü's-sahâbe", 30; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/85.
[450] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/5.

Kur'ân'da kimsenin bilemeyeceği müteşâbihatın olmadığı görüşünü taşıdığına ulaşmaktayız.[451] Ancak şunu ifade etmek yerinde olacaktır ki Âlûsî'nin ayetten anladığı ilimde derinleşen manasındaki "er-râsihûn" kelimesi, manevi yolun yolcusu olan tasavvuf erbabıdır.

2.2.2. Nâsih ve Mensûh

Âlûsî, nesh kavramını Bakara sûresi 106. ayetinin tefsiri esnasında işlemektedir. Âlûsî, şu bilgileri vermektedir: Nesh lügatta, bir şeyin şeklini ya da hükmünü kaldırıp yok ederek başkasında bunu sabit kılmaktır. Toplumdaki ruhların bir bedenden diğerine geçtiğine inananların kullandığı tenâsüh kelimesi de aynı kökten gelmektedir. Âlûsî, Rağıb el-İsfehânî'nin de aynı görüşte olduğunu söylediğinden, kaynak olarak ondan istifade ettiğini anlamaktayız. Âlûsî'nin buraya kadar ki tanımı Beydâvî ile aynı paralelde seyrettiğinden Beydâvî'nin de İsfehânî'den faydalandığı sonucunu çıkartabiliriz.[452] Âlûsî neshin lügatta nakil ve izâle manasına geldiğini söylemektedir. Nesh kelimesi birbirlerinin yerine yani izâle ve intikâl manasından herbirisi için mecâzen kullanılmaktadırlar. Mecaz olarak kullanılması, müşterek olmasından yani ayrı vad' ile birden fazla manaya konulmasından evla olduğunu söyler.[453] Bu sebeple nesh denildiğinde nakil ya da izâle manasına mecâzen kullanıldığı görüşünü savunanlar olmuştur.[454]

Birinci mana yani izale manasına örnek نَسَخَتْ الرِّيحُ الأثَرَ "rüzgâr izi yok etti" gibi. Kumda yazı yazdığımızı düşünelim. Rüzgâr estiği zaman o izi yok ettiğinde neshetti denir. İkinci mana yani intikal manasına örnek: نَسَخْتُ الكِتابَ kitapta yazan bir şeyi başka bir yere kopyaladığımız zaman "kitabı istinsâh ettim" denilir.[455] Bu iki manada kullanımına birçok tefsir kitabında rastlamaktayız.[456] Hâzin, Ebû Hayyân, el-Vâhidî, Ebûssuûd bu manayı veren müfessirlerdendir.

---

[451] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/87.

[452] Nâsırüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 1/99; Râgıb el İsbahânî, *Tefsîru'r-Râgıb*, 5/1/283.

[453] Mesela "ayn" lafzı göz, casus, su pınarı, güneş manalarına gelmektedir ve bu manalardan herbirine ayrı ayrı konulmuştur. Bu tür lafza müşterek lafız denilmektedir. Bkz, el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 15; Abdullah b. Yûsuf, *Teysîru ilmi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997), 283.

[454] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/366-367.

[455] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351.

[456] el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, 1/69; Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/540; en-Nisâbûrî, *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*, 1/355; Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-*

Âlûsî, "ayetin neshi denildiğinde" ne anlaşılması gerektiğiyle ilgili kendisinin tercih ettiği bir görüşü söylememekle birlikte bazı usûl âlimlerinin görüşleri şu şekildedir, diyerek ilk izaha bu görüşlerden başlaması, kendisinin de aynı görüşte olduğu izlenimini vermektedir. Âlûsî, âlimlerin "ayetin neshinden" üç durumu anladığını söyler.

a) Kıraatıyla ibadet edilebilmesinin son bulduğunu beyan etmektir.

b) Kendisiyle uygulanan hükmün son bulduğunu beyan etmektir.

c) Hem ibadetin hem de hükmün son bulduğunu beyan etmektir.

Kıraatıyla ibadet edilebilmesinin son bulduğuna örnek: الشَّيْخُ والشَّيْخَةُ إذا زَنَيا فَارْجُمُوهُما نَكالاً مِن اللهِ واللهُ عزيزٌ حَكيمٌ "*Evli erkek ve evli kadından herbiri zina ettiği zaman Allah tarafından bir ibret olarak onları recm edin. Allah azizdir, hakimdir*."[457] Âlûsî, bu ayetin önceden kıraatıyla ibadet olunduğu halde hükmü bâki olup artık kendisiyle ibadet olunamayan kısımdan olduğunu söyler.[458]

Kendisiyle uygulanan hükmün son bulmasına gelince, bu ayetlerle namazda okunması gibi, ibadet yapılabilmekte; ancak hükmü uygulanamamaktadır. Örnek: وَالذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ "*İçinizden ölüp eşler bırakacak olanlar, eşleri için senesine kadar evlerinden çıkarılmaksızın geçimini sağlayacak şeyi vasiyet etsinler*."[459] Bu ayette kadının bir yıl iddet beklemesi gerektiği ve bunun için vasiyet edilmesi gerektiği bildirilmektedir. Bir yıl iddet bekleme, يَتَرَبَّصْنَ بأنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أشهُرٍ و عَشْرا "*İçinizden vefat edip de geride eşler bırakan kimselerin hanımları, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler*."[460] Bu ayet ile nesh edilmiştir. Yine vasiyet etme emri de miras ayetiyle nesh edilmiştir.[461] Görüldüğü gibi bu ayet mensûh olduğu halde kendisiyle ibadet olunabilmektedir.[462]

Âlûsî, hem kıraatıyla ibadet edilebilmesinin hem de kendisiyle uygulanan hükmün son bulmasına örnek olarak: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلومَاتٍ يُحَرِّمْنَ "*Evliliği haram kılan bilinen on emzirmedir*." rivayetini söylemektedir. Âlûsî'nin verdiği bu örnek Sahih-i Müslim'de şu şekilde geçmektedir. عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: " كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ

Ḳurʾân'il-Mecîd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/187-188; Ebûssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/143.

[457] Rivayetin kaynağı için bkz, Muvatta', "Kitâbu'l-hudûd", I.

[458] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351.

[459] el-Bakara, 2/240.

[460] el-Bakara, 2/234.

[461] Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1444.

[462] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351.

" نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ "*Bilinen on defa emzirme evliliği haram kılar ayeti, indirilen Kur'ân ayetlerinden idi. Sonra bu, beş malum emme ile nesh edildi. Hatta Hz. Peygamber'in vefatına yakın bir zamana kadar da okunuyordu.*"[463]

Nesihte, ayetin kullanımından elde edilen ebediliğin kaldırılması vardır. Bundan dolayı bazı âlimler neshi, şeri hükmün kaldırılması diye tanımlamışlardır. Nesh, Allah'a nispetle evvelki hükmün müddetinin son bulduğunu beyan etmesidir. Bize nispetle de eski hükmün ortadan kaldırılması demektir. Nesihte maksat hükmün müddetinin son bulduğunu beyan etmektir. Kendisiyle ibadet olunup olunmadığını beyan etmek değildir. Bu sebeple tarifteki ibadet olunma kaydıyla neshin gayesi dışarıda bırakılmıştır.[464]

Nesih tarif edilirken "kendisiyle uygulanan hükmün son bulduğunun beyanıdır" diyerek nesihin ancak hükümlerde olacağı belirtilmiştir. Âlûsî'ye göre geçmişten haber veren naslarda nesih olmaz. Eğer onlarda nesih olacak olursa Allah'ın yalan söylediği gibi bir mana çıkar ki bu da caiz değildir.[465]

Âlûsî, nesh ile alakalı bir konu olan insâ kavramını da incelemiş ve insâ ile nesh arasındaki farkı izah etmiştir. Bazı âlimler insâyı nesihten saymaktadır.[466] Âlûsî'ye göre bunlar birbirinden farklı kavramlardır. İnsâ yani ayetlerin unutturulması kalplerden silinmesiyle ve ezberlerden kaldırılmasıyla olur. Sahabelerden bazısı daha önce ezberlerinde olan ayetleri okumak istemişler fakat buna muvaffak olamamışlardır. Bu durumu Hz. Peygamber'e sormuşlar ve ondan, "Dün gece o ayetler ezberlerden kaldırıldı." cevabını almışlardır.[467] Bu tür rivayetler insânın olduğuna delalet etmektedir.

Âlûsî, tezini desteklemek için Ebû Musa el-Eşarî'nin rivayetini aktarmıştır. "Biz vaktiyle bir sûre okurduk. Biz o sûreyi uzunluk ve şiddet hususunda Berâe sûresine benzetirdik. Sonra o sûre bana unutturuldu. Yalnız ben, ondan şunları ezberimde

---

[463] Müslim, "Rada", 6.

[464] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351.

[465] Hallâf, neshi kabul etmeyen durumları üç kısıma ayırmıştır. a) Her durumda iyiliği ve kötülüğü bildiren naslar. Ana babaya ihsan ve adam öldürmenin kötülüğü gibi. Bunlar asla nesh olmazlar. b) Sığaları ebediliğe delalet eden hükümler. ولا تَقْبَلوا لهم شَهادة اَبَدا " *İffetli kadınlara zina isnad edip de, sonra dört şahit getiremeyenlere seksen değnek vurun. Ebediyyen onların şahitliğini kabul etmeyin.*" (en-Nur, 24/4) c) Olmuş olaylar ve geçmişten haber veren naslarda nesih olmaz. فأما ثمودُ فأُهلكوا بالطاغيَةِ "*Semûd kavmi korkunç bir sarsıntı ile yok edildi*." (el-Hâkka, 69/5) Eğer bu ayetteki haber nesh edilecek olsa, haşa Hz.Allah için yalan isnad edilecektir ki bu da muhaldir. Bkz. Abdulvehhab Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh* (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2012), 200-201.

[466] el-Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 4/470. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351;

[467] Rivayetin kaynağı için bkz, Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavud (Müessesetü'r-Risâle, 1415), 5/271.

tutabildim: "İnsanoğlunun iki vadi dolu malı olsa, kesinlikle bir üçüncüsünü daha ister. İnsanoğlunun karnını ancak toprak doldurur." Biz sebbaha ile başlayan sûrelerden birine benzettiğimiz bir sûre daha okurduk. Bana o da unutturuldu. Ancak ben, o sûreden şunları ezberimde tutabildim. "Ey îmân edenler! Niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz? Sonra bunlar boyunlarınıza bir şahadet olarak yazılır da, kıyamet gününde onlardan sorumlu tutulursunuz."[468]

Bu ayetlerin unutturulması diğer sahabede olduğu gibi Hz. Peygamber'de de olmuş mudur? Yoksa olmamış mıdır? Bu konuda ihtilaf vardır. Hz. Peygamber'e de diğer insanlar gibi ayetler unutturulmuştur, diyenler şu ayeti delil getirmektedirler: سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَاشَاءَ اللهُ "*Sana Kur'ân'ı biz okutacağız ve asla unutmayacaksın. Allah'ın dilediği müstesnadır.*"[469] Bu görüş Hasan el-Basri'nin ve ona uyanların görüşüdür.[470] Hz. Peygamber ayetleri unutmamıştır, diyenler şu ayeti delil getirmişlerdir: وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ "*Yemin olsun ki, dileseydik sana vahyettiğimizi kaldırırdık.*"[471] Bu ayet Allah'ın, Hz. Peygamber'e göndermiş olduğu vahyi kaldırmadığına delalet etmektedir. Zeccâc (v.311/923) bu ayete dayanarak el-A'lâ sûresindeki ayeti Hz. Peygamber'in unutması olarak yorumlanmasını caiz görmez.[472] Ebû Ali "وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ" ayetinden maksat 'hiçbir şey gidermedik' manasına geldiğini söylemektedir."[473] Âlûsî, Hz. Peygamber'e unutturulup unutturulmadığı hususundaki iki takdirin de ayetteki istisnaya zıt düşmediğini söylemekle birlikte, unutturulmanın Hz. Peygamber için caiz olmadığını savunanların görüşlerini güçlü bulmamaktadır.[474] Âlûsî'nin Hasan Basrî'nin savunduğu Hz. Peygamber'in unutmasının caiz olduğu görüşüne katıldığını anlamaktayız.

Âlûsî, nesih ile insâ arasındaki farkı şu şekilde izah etmektedir: Bazı âlimler neshi tefsir ederlerken, lafız bâki kalsın veya kalmasın hükmün kaldırılması olarak, inşayı da hükmü bâki kalsın veya kalmasın lafzın kaldırılması olarak tefsir etmişlerdir. Bir kısım âlimler de neshi, önceki hükmün yerine yeni bir hüküm getirmekle önceki hükmün

[468] Rivayetin kaynağı için bkz, Müslim, "*Zekât*", 39.
[469] el-A'lâ, 87/6
[470] Hasan Basrî ve Katâde bu görüştedir. Bkz; Ebu'l-Ferec Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 1538.
[471] el-İsrâ,17/86.
[472] Ebû İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühû* (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1998), 1/89.
[473] Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: 1422, ts.), 1/193; Ebû Hayyân, *el-Baḥrü'l-muḥîṭ*, 1/551; Ahmet b. Yusuf Semin el-Halebî, *ed-Dürrü`l-mesûn fî ulûmi'l-Kitabi'l- Meknûn*, thk. Ahmet Muhammed el-Harrad (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/61.
[474] Âlûsî, Rûhu'l-meânî, 1/351.

kaldırılmasıdır, şeklinde inşayı da hükmün yerine yeni bir hüküm getirmeksizin hükmün kaldırılması olarak tefsir etmişlerdir.[475] Âlûsî, iki vecih üzere neshi tahsis etmenin, neshin lügat ve ıstılah manasına zıt olacağını söyler. Çünkü İnsânın hafızada olanı unutturmak ve yok etmek manası hakiki manadır. Kelimeyi hakiki manasından çıkmayı gerektirecek bir özür olmaksızın değişmeceli bir mananın kastedilmesi ise zorlamadır. Gerideki iki vecihte doğal olarak insâ'nın manasında zorlama göze çarpmaktadır. Bu iki vechin doğruluğu konusunda herhangi bir rivayet de gelmemiştir."[476]

Âlûsî, tefsirinde, tilâvetin bâki kalıp hükmün kaldırılmasındaki hikmete değinmemiştir. Suyûtî ve Zerkeşî bu konuya değinmişler ve Kur'ân'ın sadece amel etmek için okunmadığını, sevap kazanmak için de okunabileceğini, bu sebeple ayetin hükmü kalksa bile tilâvetin bâki kaldığını söylemişlerdir. Nesihte genellikle kullara kolaylık gayesi bulunmaktadır. Zor olan hükümler kaldırılınca Allah bu nimetini kullarına hatırlatmak için Allah nesh edilen ayetin tilâvetini bâki bıraktığını söylemişlerdir.[477]

Süyûtî *İtkân*'da mensûh ayetleri yirmi olarak belirlemiş,[478] Şah Veliyyullah ed-Dihlevî de (v.1176/1762) bu ayetleri inceleyerek kendisinde nesh bulunan ayetleri beşe kadar indirmiştir.[479] Bu iki sayı neshedilen ayetlerin belirsizliğini ortaya koymaktadır. Süyûtî ve Dihlevî'nin mensûh ayetlerle ilgili farklı sayılar vermesi âlimlerin nesh konusuna farklı yaklaştıklarının en somut göstergesidir.

Âlûsî tefsirinde, mensûh olduğu söylenen ayetlerle ilgili genellikle cumhurun görüşüne katılmakla birlikte her zaman cumhurun görüşüne katılmamış ve bazen mensûh olduğu söylenen ayetin neshedildiğini kabul etmemiştir. Âlûsî mensûh olduğu söylenen ayetlerle ilgili şu şekilde görüş beyan etmektedir. كُتِبَ عَلَيْكُم إذا حَضَرَ أحَدَكُمُ المَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًا الوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ والاَقْرَبِينَ بِالمَعْروفِ حَقًّا عَلي الْمُتَّقِينَ "*Birinize ölüm geldiği zaman eğer geride bir mal bırakacaksa anne babaya ve yakınlara uygun bir tarzda vasiyet etmesi Allah'tan korkan kimseler üzerine yerine getirilmesi bir borç olarak size farz kılındı.*"[480] ayetinin tefsirini yaparken bu vasiyet hükmünün islamın ilk yıllarında olduğunu ve miras ayetiyle

[475] Bir hüküm yerine başka bir hüküm koyma şeklinde neshe örnek, Kâbe kıble olarak tayin edilince namazda Kudüs'e yönelmek nesh edilmiştir. Sadece hükmün kaldırılması şeklindeki nesh, muta nikâhının kaldırılması gibidir. Bkz. Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkh*, s.200.
[476] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/351.
[477] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1448; ez-Zerkeşî, el-Burhân, 2/39.
[478] es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1443-1447.
[479] Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr fi usûli't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-Sahve, 1986), 85-93.
[480] el-Bakara, 2/180.

neshedildiğini söylemektedir. Âlûsî bu ayetin mensûh olmasının delili olarak veda hutbesindeki "*Şüphesiz Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat edin, vâris için vasiyet yoktur*."[481] hadisini de göstermektedir.[482]

Bu ayetle ilgili Suyûtî, Âlûsî'nin getirdiği delillerle ayetin neshedildiğini söylemekedir. ed-Dihlevî Nisa sûresi 11. ve 12. ayetiyle nesholunduğunu, "Mirasçı için vasiyet yoktur." Hadisinin ise ilgili neshi beyan ettiğini söylemiştir.[483] Mükâtil b. Süleyman (v.150/767), İmam Şâfî, Ebû'l-Leys es-Semerkandî nesh görüşündedir.[484] Beydâvî bu ayetle ilgili neshi kabul etmez. Miras taksimi vasiyetten sonra yapıldığı için miras ayetlerinin vasiyeti desteklediğini söylemektedir. Hadisin de haberi vâhid olup mütevatir olmadığı için ayeti neshedemeyeceğini görüşündedir.[485] Nesefî'nin görüşü nesh edildiğidir; ancak bu ayetin İslam'ın ilk yıllarında geldiği ve kâfir olan anne baba henüz Müslüman olmadığı için miras alamadığı bu sebeple onlara izin mahiyetinde vasiyet yapılacağına ayetin işaret ettiğini yorumlayanların da olduğunu söylemiştir.[486] Zemahşerî'nin görüşü nesh edildiğidir. "Allah'ın ana baba ve akrabaların mirasçı kılınmasıyla ilgili tavsiyesi size farz kılındı" şeklinde ayeti anlamlandırarak vasiyet ve mirası cem edenler ve ayetin nesh olunmadığını iddia edenlerin de olduğunu söylemiştir.[487] Bu ayetle ilgili Âlûsî'nin cumhurun görüşüne uygun görüş beyan ettiğini görmekteyiz.

...وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ "*İçinizden ölüp eşler bırakacak olanlar, eşleri için senesine kadar evlerinden çıkarılmaksızın geçimini sağlayacak şeyi vasiyet etsinler*."[488] Âlûsî bu ayetteki müddetin يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرا "*İçinizden vefat edip de geride eşler bırakan kimselerin hanımları, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler*."[489] ayeti ile mensûh olduğunu, nesheden ayet Kur'ân'ın diziminde önce gelse de nüzûl olarak sonra indiğini

[481] Ebû Dâvûd, "Kitabu'l-vesâyâ", 6.
[482] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2/53.
[483] es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1443; ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr*, 85.
[484] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmut Şahâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 1/159; Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrâ (Suud: Dâru't-Tedmeriyye, 2006), 1/277; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, ts., 1/119.
[485] el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/123.
[486] Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2017), 1/157.
[487] Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/224.
[488] el-Bakara, 2/240.
[489] el-Bakara, 2/234.

söylemektedir.[490] Suyûtî, Zemahşerî, Beydâvî, Nesefî, ed-Dihlevî de ayeti aynı şekilde yorumlamaktadırlar.[491] Bu ayetle ilgili de Âlûsî'nin cumhurun görüşüne uygun görüş beyan ettiğini görmekteyiz.

"*Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi olursa, Allah'ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle beraberdir*."[492] Âlûsî bu ayeti açıklarken bir önceki ayette bir mücahit on düşmana galip gelirken bu ayette "Allah yükünüzü hafifletti" buyurulduğunu, tahfifin nesih yerine geçer mi? sorusunun âlimlerce tartışıldığını ve çoğunluk nesihtir derken bu görüşe katılmayan âlimlerin de olduğunu söylemiştir. Âlûsî mensûh denildiğinde nesihin hükümlerde cari olduğu için verilen bir haberde değişikliğe nesih denilmesinin usul açısından sakıncalı olacağına değinmiştir. İki ayette de şart edatının gelmesinin az ve çoğun hükmünün bir olduğuna, yani durumun azlığa-çokluğa bağlı olarak değişmediğini göstermek için geldiğini söyler. Ayetin sonundaki "*Allah sabredenlerle beraberdir*." cümlesinin sabra teşvik olduğunu, eğer Müslümanlar sabır gösterirlerse Allah'ın yardımının onlarla beraber olacağına bu cümlenin işaret ettiğini söylemesi bu ayette kendisinin neshe çok taraftar olmadığı izlenimini vermektedir.[493]

Suyûtî ve ed-Dihlevî bu ayetin kendisinden sonraki 66. ayetle nesh olunduğu görüşündedir.[494] İlk dönem eserlerinden olan Taberî'de, İbn Ebî Hâtim'de ve İbn Ebî Zemenîn'de (v.399/1008) nesh edildiğine dair rivayet bulunmaktadır.[495] Ancak Mükâtil b. Süleyman, İmam Şâfî, Abdürrezzak es-Sanânî (v.211/826) neshten bahsetmemektedir.[496] Mekkî b. Ebû Tâlib (v.437/1045) Ata, İkrime, Hasan el-Basrî'nin ayette nesh olduğunu, bazı âlimlere göre de nesh değil ayette tahfif olduğunu, söylemektedir. Böylelikle ayeti yorumlarken nesh ve tahfif ayrımına dikkat

[490] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2/159.
[491] es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1444; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/289; Beydâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî*, 1/148; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/201; ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr*, 87.
[492] el-Enfâl, 8/66.
[493] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,*10/32.
[494] es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1446; ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr*, 90.
[495] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/262; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/1728.
[496] Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/124-125; eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, 2/890-891; Ebû Abdillah İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Mustafa Kenz (Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002), 2/186; Abdürrezzak es-Sanânî, *Tefsîru Abdirrezzak*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/125.

çekilmektedir.[497] Mâverdî ve Vâhidî nesh olduğunu söylemektedir.[498] Beydâvî ayette neshten bahsetmemektedir. Ayetin, sabrettiklerinde Allah'ın yardımı ile galip geleceklerini vaat ettiğini, Allah yardımıyla sabredenlerle beraber olunca, galip gelmemeleri mümkün olmaz, diye yorumlaması Âlûsî'nin Beydâvî'le paralel düşündüğü izlenimini vermektedir.[499] Nesefî ve Zemahşerî, bir görüşe göre ayetin nesh edildiği de söylenmektedir, diyerek bu görüşe katılmadıklarını göstermişlerdir. İkisi de sayılar değişse bile, durumun değişmesine bunun etkisinin olmadığını vurgulamışlardır. Bu ayette ilk dönem müfessirlerinin nesihten bahsetmediğini görmekteyiz. Âlûsî yapmış olduğu yorumla Beydâvî, Zemahşerî ve Nesefî çizgisinde yorum yaptığı görülmekte olup, bu ayetle ilgili Âlûsî'nin de ayetin mensûh olduğuna sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.[500]

Tartışılan ayetlerden birisi de "*Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helâl değildir. Allah her şeyi gözetler.*"[501] ayetidir. Kimi müfessirler bu ayetin mensûh olduğunu söylerken kimisi de bu ayette nesh olmadığını söylemişlerdir. Âlûsî bu ayetin, Hz. Peygamber'in eşlerinin Allah'ı ve Hz. Peygamber'i seçmelerindeki güzel davranışı övmek ve onların değerini göstermek için indiğini, bu ayette nesh olmadığını söylemektedir.[502]

Suyûtî ve ed-Dihlevî bu ayetin kendisinden önceki 50. ayetle nesh olunduğu görüşündedir.[503] Zemahşerî ve Nesefî Kur'ân'ın iniş düzeninin yazılış düzenine göre olmadığını, bu ayetin 50. ayetle neshedildiğini söylemiştir.[504] İlk dönem müfessirlerden Mukâtil b. Süleyman, Yahyâ b. Sellâm (v.200/815) Abdürrezzak es-Sanânî, Ahfeş el-Evsat (v.215/830) dokuzdan sonrasının yasak olmasıyla ayeti izah etmiş, nesihten bahsetmemiştir. İmam Şâfî ve İbn Ebî Hâtim de nesihten bahsetmemiştir.[505] Râzî ayeti, Hz. Peygamber'in hanımlarını taltif ve mükâfatlandırma şeklinde yorumlamıştır.

---

[497] Ebû Muhammed Mekkî Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî ilmi me'âni'l-Kurân* (Câmiatü'ş-Şark, 2008), 4/2874.
[498] el-Mâverdî, *en-Nüket*, 2/302; el-Vâhidî, *el-Vasîṭ*, 1/188.
[499] Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/66.
[500] en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/655; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/235.
[501] el-Ahzâb, 33/52.
[502] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 22/67.
[503] es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1446; ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebîr*, 92.
[504] en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/41; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/553-554.
[505] Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/503; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hint Şelbî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/729; eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*, 3/1213-14; es-Sanânî, *Tefsîru Abdirrezzak*, 3/47-48; Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 2/481; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/3146-47.

Beydâvî'de bu dokuzdan sonrası helal olmaz diye mana vermiş ve nesihten bahsetmemiştir.[506] Müfessirlerin yorumları incelendiğinde bu ayeti Hz. Peygamber'in eşlerinin övülmesi şeklinde Râzî'nin yorumladığı görülmektedir. Âlûsî, ayetin yorumuyla ilgili Râzî'nin görüşünü benimsediğini görmekteyiz.

Verilen ayetlerdeki müfessirlerin yorumlarına bakıldığında neshedilen ayetlerle ilgili bir icma' olmadığı görülmektedir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin beşe kadar düşürdüğü bu ayetlerin Âlûsî bir kısmına katılırken bazısına da katılmamıştır. Âlûsî, mensûh olduğu iddia edilen ayetleri kendi süzgecinden elemeden görüşünü bildirmemektedir. Bazen mensûh denilen ayetlerdeki neshi kabul ederken bazen de farklı yorumlarla neshi kabul etmediğini görmekteyiz. Bu tutumuyla Âlûsî'nin, belli kimseleri taklit etmeyip kendi analizi sonucunda görüş beyan ettiği görülmektedir.

2.2.3. "Halku'l-Kur'ân" Meselesi

Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini ilk kimin ortaya attığı kelamcılar arasında tartışma konusu olmakla birlikte hicrî II. asrın ilk yarısında ortaya çıktığında ittifak edilmiştir. Abbâsî halifesi Me'mûn (v.218/833) h. 212/827 tarihinde, Kur'ân'ın mahlûk olduğu fikrini devletin resmi görüşü ilan ederek âlimleri bu konuda sorguya çektirmiş ve meşhur mihne hadisesi meydana gelmiştir.[507] Me'mûn'un ve diğer Abbâsî halifelerinin, siyasi nedenlerden dolayı mı yoksa Mu'tezile mezhebine bağlı vezirinin ısrarlarıyla mı mihne olayını uyguladığı günümüzde halen tartışma konusu olmaya devam etmektedir.[508]

Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinin mukaddimesinde geçmişte tartışma konusu olmuş bir konuyu gayet detaylı bir şekilde işlemiştir. Yazdığı tefsirine eleştiri yapılan yerlerden birisi de budur.[509] Kanaatimizce bu konuyu bu kadar uzun bir şekilde tefsirine alması, Âlûsî'nin yaşadığı bölgede Şiiler'in varlığıdır. Yani bir nevi onlara cevap mahiyetinde yazmıştır.

Âlûsî, "Kur'ân mahlûk değildir ve Allah'ın kelamıdır." diyerek konuya giriş yapmış ve bu konunun, kelamî ve dinî temel meselelerden olduğunu, bu konuda nice kişilerin ayaklarının yanlış inanç sebebiyle kaydığını ve nice toplulukların haktan

---

[506] Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 25/177; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/236.
[507] Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-372.
[508] Akoğlu Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2001), 87-93.
[509] Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi*, 28.

saptıklarını söyleyerek konunun önemine dikkat çekmek istemiştir. Eski ve yeni kaynaklarda konuyla ilgili geniş bilgi bulunmasına rağmen meselenin önemine binaen biz de kitabımızda hatırlatma kabilinden konuya değineceğiz, diyerek özet bilgi vereceğini ima etmektedir. Âlûsî, kelam-ı nefsî ve lafzî ayrımını yaparak konuya giriş yapmaktadır. Ehl-i Sünnet'in konuyla ilgili görüşüne yer vererek insanların okuduğu Kur'ân'ın mecazen Allah'ın kelamı olduğunu anlatır. Kelam âlimleri arasındaki tartışmaya yer verir ve izah eder. Hz. Musa Allah'ın kelamını işitmiş midir? sorusunu sorarak Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını işitmesiyle bizim Allah'ın kelamını işitmemiz arasındaki farkı izah eder. Mu'tezile ve diğer mezheplerin bu konudaki görüşlerini aktararak konuyu bitirmektedir. Âlûsî'nin konuyu izah tarzı Eş'arî çizgisinde olduğunu göstermektedir. Anladığımız kadarıyla kaynak olarak daha çok Cüveynî ve Cürcânî'den istifade etmiştir.[510]

Âlûsî'ye göre, insanın kelamı ya mastar olan tekellüm (konuşmak) manasınadır, ya da mastardan elde edilen kendisiyle konuşulan manasına gelir. (Bil kuvve ve bil fiil konuşmak gibi). Kelam-ı lafzî, az ya da çok olsun, hakiki ya da hükmi olsun lügatta ikinci mana için yani kendisiyle konuşulan manası için vaz edilmiştir. Bazen mastar manasında da kullanılmaktadır. Her iki manada da kelam ya lafzî olur ya da nefsî olur.[511]

Âlûsî, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı konusuna geçmeden önce kelamın lafzî ve nefsî oluşunu anlatarak ileride yapacağı izahlara temel oluşturmak istemiş ve şu bilgileri vermiştir. Birincisi yani mastarı lafzî harflerin çıkış yeri yardımıyla insanın dili ile yapmış olduğu fiildir. İkincisi yani mütekellem bihi lafzî ise hissedilen sesteki keyfiyettir. Mastarı nefsî uzuvlarla ortaya çıkmayan insanın kalbinden geçirdiği fiildir. Mütekellem bihî nefsî ise insandaki bir durumdur. Çünkü onda hissedilebilen bir ses yoktur. O ancak hayal edilen manevi bir sestir.

Kelam-ı lafzî iki manaya da uygun bir konumdadır. Kelam-ı nefsîye gelince mastardaki manası, insanın zihninde düzenlediği hayalindeki lafızlarla zihnindeki kelimelerle konuşmasıdır. Eğer o zihnindekilerle konuşacak olsa, konuştuğu lafız zihnindekinin aynısı olur. Mütekellem bihi nefsî ise harici tertibe uygun olan, zihinde düzenlenen hayaldeki lafızlar ve zihindeki kelimelerdir.[512]

---

[510] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

[511] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

[512]Kelam-ı nefsî-kelam-ı lafzî ayırımını ilk olarak ortaya koyan İbn Küllab olarak bilinmektedir. Bkz, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâtu'l-musallîn*, thk. Nuaym Zarzür (Mektebetü'l-

Âlûsî, kelam-ı nefsînin iki manada da kullanıldığına kitap ve sünnetten delil getirmektedir. ...فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا "*Yusuf bunu içinde sakladı, onlara açmadı. İçinden, 'Durumunuz pek kötüdür.' dedi*."[513] Ayette قالَ kelimesi اَسَرَّ kelimesinden bedel veya isti'nafi beyan yapılsa sanki şöyle denilir: "Yusuf (a.s) içinden bu sırlarla ilgili ne dedi?" İki takdirde de (bedel veya isti'naf) ayet mastar manasındaki kelam-ı nefsînin varlığına delildir. Başka ayette: "*Yoksa kendilerinin gizli veya açık konuşmalarını duymayız mı sanırlar? Hayır; öyle değil; yanlarındaki elçilerimiz yazmaktadır*."[514] "*Rabbini gönülden ve korkarak içinden hafif bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma*."[515] "*Sana açmadıklarını içlerinde gizliyorlar*. "*Bu işte bizim fikrimiz alınsaydı, burada öldürülmezdik*" *diyorlar*."[516] Âlûsî, bu konuyla ilgili delil olarak birçok ayet gösterilebileceğini söylemektedir.[517]

Konula ilgili hadis Taberânî'de geçen Ümmü Seleme'nin rivayetidir. Ümmü Seleme şöyle demektedir: "*Bir adamın Rasulüllah'a şu soruyu sorduğunu işittim: 'İçimden öyle düşünceler geçiyor ki eğer onları söylesem amelim mahvolur, boşa gider.' Rasulüllah: 'Bu kelam (vesvese) ancak mü'mine gelir.' buyurdu*."[518] Hz. Peygamber bu zihne gelen kelimeleri kelam diye isimlendirmiştir.[519]

Yine hadis-i kudsîde geçen: "*Ben kulumun benim hakkımda yaptığı zanna göreyim. O beni nefsînde zikrederse, ben de onu nefsimde zikrederim*."[520] Bu hadis ve zikredilen ayet ve hadisler insandaki kelâmı nefsînin iki manaya geldiğinin delilidir. Âlûsî, Allah için de aynı şekilde kelâmı nefsînin olduğunu söylemekte ve "lakin insan nerede, onu yaratan âlemlerin rabbi nerede? Aralarında nasıl kıyas olabilir." diyerek aradaki farka işaret etmektedir.[521]

Âlûsî, mastar ve mütekellem bihî manasındaki kelam-ı nefsîyi izah ederek Allah'ın ezelî olan kelamının ezelîliğini ispat sadedinde şu bilgileri vermektedir. Birinci mana

---

Asriyye, ts.), 2/421-422; Konunun Cürcânî'deki anlatımı için bkz, Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/151-153; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/10.

[513] Yûsuf, 12/77.

[514] ez-Zuhruf, 43/80.

[515] el-A'râf, 7/205.

[516] Al-i İmran,3/154. 153; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

[517] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

[518] Rivayetin kaynağı için bkz, Taberânî*,* Mu'cemu's-sağir, 1/222,

[519] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

[520] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Tevhid",15; Müslim, "Zikir", 1; Tirmizî, "Zühd", 51.

[521] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/10.

mastar manasındaki kelam-ı nefsî: Bu, İnsanın lafızlarla konuşmasında dilsiz menzilesindeki iç bâtınî afete zıt olan Allah'ın ezelî sıfatıdır. Bu, Allah'ın zatıyla bir olup, kesinlikle harfler ve lafızlar cinsinden değildir. O lafızlar ve harflerin çokluğu, onu okuyan kimsenin çokluğuna göredir. Özetle şunu söyleyebiliriz. Kim Allah'ı anarsa Allah da onu anar. Nisbî olan taallukların birden çok olması Allah'ın ezelî sıfatına zarar vermez. Yani sonradan yaratılan insanların harf ve seslerle Kur'ân'ı telaffuz edip yazması, Allah'ın ezelî olan kelam-ı nefsîsinin ezelîliğini ortadan kaldırmaz. Âlûsî'nin verdiği bu bilgiler kendisinin Cüveynî'nin görüşünü takip ettiğini bizlere göstermektedir.[522]

İkinci mana mütekellem bihî manasındaki kelam-ı nefsî: Allah'ın, ruhanî, hayalî ve izafî olsun mutlak olarak maddelerden soyutlanmış hükmî lafızlar olan gaybî kelimeleri vardır. Allah'ın kelamı, zaman mefhumundan uzak olarak ilminde, lafızların öcelik ve sonralığı olmaksızın (teâkub) meydana gelen ezelî bir kelamdır. Eşya arasındaki art arda olma ise zamanda gerçekleşir. Kur'ân ezelde, Allah'ın ilminde var olan gaybî kelimelerdir. Kelamullah'ta hakikatte teâkub yoktur. Teâkub, takdiren (mecazen) insanların okuması anında meydana gelmektedir.[523]

Âlûsî'ye göre, Kur'ân'ın indirilmesinin manası, yazıda, zihinde ve işitilen lafızlardaki hissi, ruhani ve hayali maddelerdeki suretlerin izhârıdır. Bundan dolayı Ehl-i Sünnet âlimleri şöyle tanım yapmışlardır: "Kur'ân, Allah'ın kelamı olup mahlûk değildir.[524] O, Mushaflarımızda yazılmış olup, kalplerimizde korunmuştur. Dillerimizde okunup kulaklarımızla işitilmiştir. Ancak oralara yerleşmemiştir."[525]

Âlûsî, tarifteki yerleşmemiştir (غير حال) lafzı ile Allah'ın zatıyla kaim olan ezelî nefsîsine işaret edildiğini söylemektedir. Yani kişi ezelî olan Allah'ın kelam-ı nefsîsini ancak hisleriyle hayalinde bir şekle sokarak okunan ve yazılan lafızları meydana getirir.

---

[522] İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtıı'l-edilleti fî usûlü'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü's-Sakafiyyeti'd-Diniyye, 2009), 96-97; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/11.

[523] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.

[524] Abdülaziz b. Yahyâ el-Kinânî (v.240/854) halife Me'mun'un huzurunda Mu'tezile fakihlerinden Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile halku'l-Kur'ân konusunda tartışmış ve Kur'ân'ın her yönden mahlûk olmadığını delilleriyle ispat etmiştir. Bkz, Abdülaziz b. Yahyâ el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red ala men kâle bi halki'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Mahmud Nâsır (Suud: el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2002), 81.

[525] el-Kelâbâzî (v.380/990), İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (v.478/1085), Gaznevî (v.593/1197), Âlûsî'nin tarifini kitaplarına almışlardır. Bkz, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 39; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 118; Ahmet b. Muhammed Gaznevî, *Kitâbu usûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1998), 104.

Kur'ân Allah'ın kelamı olup mahlûk değildir. Onu, sonradan yaratılanların okuyor olması, onu Allah'ın kelamı olmaktan çıkarmaz.[526]

Allah'ın kelamını insanların, hayallerinde tasavvur etmesine örnek şu hadisi şeriftir. أَغْنَى النَّاسِ حَمَلَةُ الْقُرْآنِ مَنْ جَعَلَه اللهُ تَعالي فِي جَوْفِهِ : "*İnsanların en zengini Kur'ân'ı yüklenenlerdir. Yani Allah'ın gönlüne Kur'ân'ı koyduğu kişidir.*"[527] Bu hadiste Kur'ân'ın gönüllere konulması hayallerde tasavvur edilmektedir.

Âlûsî, Ahmed b. Hanbel'in: "Allah dilediği şekilde mütekellimdir. Dilediği zaman keyfiyetsiz de mütekellimdir."[528] sözünün iki türlü manaya işaret ettiğini söyler. Birinci durum, kelama mazhar olan kimselere, tecelli ve tenezzül mertebesindeki kelama işarettir. Şu hadisi şerifte buna işaret edilmektedir. إذا قَضَي اللهُ الامرَ في السَّمَاءِ ضَرَبَتِ الْمَلَائِكَةُ أَجْنِحتَها خِضْعانا لِقَوْلِهِ كَأَنَّهُ سِلْسِلَةٌ عَلَيَ صَفْوان "*Allah gökyüzündeki meleklere bir işin yerine getirilmesini emrettiği zaman, sert kayaya zincirin vurulmasını andıran Allah'ın bu emrinden dolayı melekler huşu içinde boyun eğerek kanatlarını birbirine vururlar*."[529] Bu hadisi şerifte meleklerin Allah'ın kelamına mazhar olmalarına değinilmektedir.

İkinci durum, Allah'ın kelam-ı nefsîsine işarettir. Allah'ın kelam-ı nefsîsini, yani zatına mahsus olan kelamını kimse anlayamaz. Bu kelamının şeklini biz ancak insanlığa göndermiş olduğu Kur'ân ile anlamaya çalışıyoruz. Yani insanlara bu kelamın anlaşılacağı şekilde indirilmesiyle Allah'ın kelam-ı nefsîsi anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kelam-ı nefsî, Allah'ın zatıyla kaimdir. Kelam-ı nefsî için gözle görülen, hissedilen herhangi bir madde söz konusu değildir. Allah bu kelam-ı nefsîsini bildirmek isterse, aradaki perdeleri kaldırarak bu kelamına insanı vakıf kılar. Mesela Kur'ân'ı indirerek bunu yapmıştır.[530]

Âlûsî'ye göre Yüce Allah, Kur'ân'ı indirse de indirmese de kelam sıfatıyla muttasıf mütekellimdir. İnsanlar Kur'ân'ı bir keyfiyet, bir şekille, yani bir görüntü, yazı, dizi …

---

[526] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.

[527] Rivayetin kaynağı için bkz, Ebü'l-Kāsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimeşk* (Daru'l-Fikir, ts.), 37/355.

[528] Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdurrahman Cebin (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 3/1246; Abdulbaki b. Abdülkadir el-Ba'lî, *el-Ayn ve'l-eser fî akâidi ehli'l-eser*, thk. Asım Ravas Kaleci (Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407), 85; Ebü'l-Avn Ahmed b. Sâlim es-Seffârînî, *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye* (Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982), 1/134.

[529] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Kitabu't-Tefsir", 15.

[530] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.

vs. ile okumaktadır. Allah dileseydi, bu şekilde bir keyfiyet olmaksızın da mütekellim olurdu.[531]

Âlûsî, Eşarîler'in bu konu hakkındaki görüşünü şu şekilde anlatmaktadır. Tecelli gerçekleştiği zaman, yani Allah kelamını Kur'ân ile gösterdiği zaman, okunan Kur'ân, ezelde Allah tarafından konuşulmuş olduğu için (mütekellem bih), Allah kelam sahibidir. Yine Allah, kelam-ı nefsîsinin kendisinde bir sıfat olarak bil kuvve bulunuşu itibariyle de kelam sahibidir.[532]

Kelam, Allah'ın zatıyla kaim ezelî ve kadim bir sıfat olduğu için bölünmez. Emir, nehiy, haber bunların hepsi, kısımları ve parçaları olmayan tek manadan çıkan kelamdır. Kelamın emir, nehiy ifade etmesi, o kelamın ifadelerinin ayrılmasıdır. Mananın (zatın) ayrılması değildir. Mesela indirilen Tevrat, İncil, Kur'ân olur ve farklı dillerde indirilir. Hepsinde mana tek olup lafızlar onun ifadesidir. İnsanların okuduğu indirilen kitaplar, hâdis olan harf ve ses ihtiva etmektedir. Okuma ve yazma işi kul tarafından yapıldığı için hadistir. O harflerin ve seslerin delalet ettiği asıl Kelamullah ise kadimdir.[533] Âlûsî'nin verdiği bu bilgiyi İbn Kayyim el-Cevziyye, (ö. 751/1350) İmam Eş'arî'ye nispet etmektedir.[534] Eş'arîler, Kur'ân kıraatinin Kur'ân'la aynı olup olmaması hususuna açıklık getirmek için kadim sıfat olan yaratılmamış kelâmullâha kelâm-ı nefsî, okunan Kur'ân lafızlarına da kelam-ı lafzî demişlerdir.

Âlûsî'ye göre gerçek lafzın, ağızdan çıkan kelime olması şart değildir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir, Benî Sâide Sakifesi'ne halife seçimi için gitmişlerdi. Hz. Ömer konuşmak için içinden bir şeyler geçirmiş ve Hz. Ebû Bekir'in yanında bunları söylemek istemiş. Fakat Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer'in düşündüklerini söyleyince kendisinin tekrar söylemesine gerek kalmamıştır. Hz. Ömer bu olayı anlatırken içinden geçirdiği şeye kelime demiştir. Ağızdan çıkan lafızlar, insanın kelam-ı nefsîsine delalet eden suretlerdir. Öyleyse asıl kelam, insanın ağzından çıkan değil, içinden geçirdiğidir.[535]

İmam Eş'arî'nin görüşüyle cumhurun görüşü arasında tezat varmış gibi görünmektedir. Âlûsî, bu ihtilafı izah etmek için şunları söylemektedir: "İmam Eş'arî'ye

[531] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.
[532] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.
[533] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11.
[534] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Muhtasaru's-savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattale,* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 498-499.
[535] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/11-12; el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 97.

göre nefsî mana dediğimiz, lafzın yalnız medlulü olan manadır. *Mevâkıf* adlı eserin sahibi Adudüddîn el-Îcî'nin (v.756/1355) cumhurdan naklettiği: "Kelam lafız ve mananın toplamıdır." görüşü, İmam Eş'arî'nin görüşüne muhalif değildir. Eş'arî'ye göre lafız, insanın zihnindekidir. Cumhura göre ise lafız, insanın ağzından dökülendir. Şüphesiz nefsî mana, telaffuz edilen lafzın delalet ettiği manadır. Ağzımızdan çıkan lafız, zihnimizden geçirdiğimizden daha düşük mertebede olduğu için yani, önce zihinde düşünülüp sonra konuşulduğu için, zihindekine delalet eder. Âlûsî, İmam Haremeyn el-Cüveynî'nin (v.748/1085) *İrşad* adlı eserinde "Nefisle kaim olan bir kelam vardır. O da akıldan geçen sözdür." dediğini naklederek izah ettiği görüşün el-Cüveynî'nin izahına da uygun olduğunu söylemiştir. Âlûsî, Adudüddîn el-Îcî'nin bu hususta yazmış olduğu müstakil bir makalesi olduğunu; ancak Adudüddîn el-Îcî'nin *Mevâkıf* adlı eserinde asıl konuyu tam olarak anlatamadığını söyleyerek eleştiride bulunmuştur.[536]

Âlûsî, Adudüddîn el-Îcî'nin yazmış olduğu makalenin özetini Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (v.816/1413) *Şerhu'l-mevâkıf* adlı eserinde anlattığını söyleyerek şu bilgileri vermektedir. Lafızdan kasıt bazen lafzın medlûlüne, yani lafzın delalet ettiği manaya, bazen de başkasıyla kaim olan bir şeye söylenir. Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'arî kelam-ı nefsînin manayı nefsî olduğunu söylediğinde (yani kelam kişinin içinden geçirdiği anlamdır dediğinde) ashabı onun bu sözünden onun kastının sadece lafzın medlûlü olduğunu ve böylece kadim olanın da Allah'ın indinde ezelî olan bu medlül olduğunu anladılar. Yine Eş'arî'nin bu sözünden ibarelerin, Allah'ın indinde ezelî olan hakiki kelama delalet ettikleri için mecazen kelam diye isimlendirildiğini anladılar.[537]

Ashabın, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin sözünden yapmış oldukları çıkarım, pek çok yanlış sonuç doğurmaktadır. Mesela, Mushaf'ın iki kapağı arasındakiler dinen zorunlu olarak bilinmektedir ki Allah'ın kelamıdır. Ancak gerideki anlatıma göre Allah'ın kelamı ezelî olan medlüldür. Neticede Mushaf'ın iki kapağı arasında bulunanlar ezelî medlül olan kelam değildir diye inkâr eden kimselerin kâfir olmaması gerekir. Yine bu yoruma göre okunan ve ezberlenen kelam Allah'ın geçek kelamı olmaz. Bu anlatılan sıkıntılardan dolayı Eş'arî'nin sözünü yukarıda zikredilen ikinci anlama yormak gerekir. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre kelam-ı nefsî, Allah'ın zatıyla kaim olup, mana ve lafzı içine alır. O, Mushaflarda yazılmış, dillerde okunmuş ve kalplerde muhafaza edilmiştir. Ancak kelam-

[536] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/12.
[537] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/12.

ı nefsî, hadis olan yazılanın, okunanın ve ezberlenenin dışındadır. Yani bunlar Allah'ın zatıyla kaim kelam-ı nefsîsi değildir.[538]

Bir ayet okunduğunda harfler ve lafızlar arasında öncelik ve sonralık söz konusudur. Her bir kelime diğerini takip etmekte, ikinci ayet birinci ayetten sonra gelmektedir. Yani harfler ve lafızlar arasında teakup yani peş peşe olma ve diziliş söz konusudur. Bu ise hudüs alametidir. Öyleyse Allah'ın kelamı hadis midir? Âlûsî bu şekilde bir soru sorarak konunun daha net anlaşılmasını sağlamak istemiştir. Sorunun cevabı, bu diziliş, telaffuz anında imkânların müsaade etmemesi sebebiyle meydana gelmektedir. Hudûsa delalet eden deliller telaffuz edilen şeyin değil de telaffuzun hadis olmasını gerektirir.[539]

Allah'ın kelamı ya tekellüm manasında ya da mütekellem bih manasındadır. Allah'ın zatıyla kaim olan ve tek olan kelam sıfatı, tekellüm manasındaki kelamıdır. Taalluk ettiği kitaplar bakımından yani Tevrat'a, İncil'e ve Kur'ân'a taalluku bakımından farklı gelmiş ve çeşitlilik göstermiştir. Yine, Kur'ân ayetlerinin ihtiva ettiği hükümlerin çokluğu hasebiyle bir olan kelam sıfatının taalluku çeşitlilik göstermiştir. Allah'ın zatıyla kaim olan kelam sıfatı, asla hakikaten veya hükmen harf veya lafız cinsinden değildir.

İmam Eş'arî'ye göre taallukla vasıflanan Allah'ın kelam sıfatı birinci manada yani tekellüm manasındadır. İmam Eş'arî, Allah'ın ezelî kelamının emir, nehiy ve haber olduğu hususunda nakilde bulunmuştur. Şüphesiz emir, nehiy ve haber olan bu kısımlar Allah'ın zatıyla kaim olan kelam sıfatı olmayıp mütekellem bihtir. Yani başkaları tarafından okunup telaffuz edilen kelamdır. Kur'ân'ın ayetlerini emir nehiy haber şeklinde taksim eden kişiye göre taallukla vasıflanan Allah'ın kelam sıfatı zatıyla kaim olan tek bir sıfattır. Çeşitlilik ise Allah'ın zatıyla kaim olan mananın taalluk sebebiyle ortaya çıkmaktadır.[540]

Ehl-i Sünnet'e göre kelam-ı nefsî, nefsî lafzın ve mananın toplamına denilir. " الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" denildiği zaman bunun lafzının ve içerdiği mananın toplamı kelam-ı nefsî olmuş olur. Okuduğumuz ayetlerin insanlar tarafından oluşturulmasına imkân yoktur. Çünkü bu ayetlerin bizlere ulaşması tevâtür yoluyla olmuştur. Kelam denilince konuşanın

[538] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/12.
[539] Âlûsî, görüşünü yansıtmış olduğumuz bu kısmı Seyyid Şerif Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'ından bire bir almıştır. Buraya kadar Âlûsî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin yapmış olduğu özeti aktarmıştır. Bkz, Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/164-167; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/12.
[540] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/13.

bir vasfı olan ve konuşanla kaim olan bir sıfat anlaşılır. Şöyle ki kelam varsa onu söyleyen bir mütekellim vardır. Bir mütekellim varsa da o bir kelam söylemektedir. Allah için olan kelam sıfatı onun şanına ve zatına layık bir şekilde gerçekleşirken insanda bulunan kelam sıfatı da insanın niteliklerine göre gerçekleşmektedir. Öyleyse insanlar tarafından okunan ayetler, sesler ve harfler, Allah'ın zatıyla kaim olan kelamı olmayıp onlar hadistirler. İnsanların okudukları Allah'ın zatıyla kaim olan ve kadim olan kelamının sureti ve vahyinin yansımasıdırlar. Bunlar hakiki olan ve Allah'ın zatıyla kaim olan manaya delalet etmektedirler. İşte bu sebeple Mushaf'a Allah'ın hakiki kelamı denilmektedir. Bir kişinin resmine bakarak bu Ahmet'tir demek ancak mecaz olarak mümkündür. Çünkü o resim, Ahmet değildir. Bilakis Ahmet'in yansıması ve suretidir. O resme nasıl ki mecazen Ahmet diyorsak, okuduğumuz ayetlere de mecazen Allah'ın kelamı demekteyiz. Âlûsî, verdiği bu bilgilere Sa'düddin Ömer et-Teftâzânî'nin de (v.792/1390)[541] değindiğini söylemektedir.[542]

Allah'ın vücudu ilmisinde teakup ve tertip olmadığında şüphe yoktur. Kelam âlimlerinin tertip ve sıralama telaffuz anında ortaya çıkmaktadır demeleri, Allah'ın zatıyla kaim olan, mana ve lafzın birlikteliğinden oluşan kelam sıfatı, organ ve dil müsait olmadığı için telaffuz anında ortaya çıktığından dolayıdır. Burada hâdis olan Allah'ın kelam-ı nefsîsi değildir. Hâdis olan, Allah'ın kelam-ı nefsîsinin suretinde olan ve insanın okurken telaffuz ettiği kelimelerdir.[543]

Âlûsî, önemli bir konu olan Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını işitmesi konusuna değinerek Hz. Musa Allah'ın kelamını işitmiş midir? Yoksa işitmemiş midir? Şayet işitti ise bu nasıl mümkün olabilir? tarzındaki sorulara cevaplar vermeye çalışmıştır. Musa (a.s) Allah'ın kelamını harf ve ses ile işitmiştir. Buna te'vîl yapılamayacak ve ileri geri konuşulamayacak kadar çok nas delalet etmektedir. Allah'ü Teâlâ buyurmuştur ki: وَ نَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ " *Ve o'na Tur'un sağ tarafından nida ettik.*" [544] وإذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى "*Bir vakit de Rabbin, Musa'ya nida etti.*"[545] فَلَمَّا اَتَيها نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الوَادِي الْأَيْمَنِ فِى الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ

[541] Vefat tarihi hakkında 792, 793 veya 797 gibi farklı görüşler vardır. Bkz. Süleyman Uludağ, *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi* (Dergâh Yayınları, ts.), 55.
[542] Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Akaid en-Nesefî*, thk. Ahmed Hicazî (Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye: 1988, ts.), 46-47. Teftâzânî, Adudüddîn el-Îcî'nin görüşünü aktarıp, anlaşılması gerektiği şekili izah ettikten sonra Adudüddîn el-Îcî'nin görüşünü tenkit etmekten de geri durmamaktadır. Bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 47; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/13.
[543] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/14.
[544] Meryem, 19/52.
[545] eş-Şuarâ, 26/10.

الشَّجَرَةِ... " *Ona varınca, vadinin sağ kıyısından o mübarek yerdeki ağaçtan nida olundu*."[546] إِذْ نادَيهُ رَبُّهُ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى " *O zaman ki, Tuva'da, kutsal bir vadide, ona Rabbi şöyle hitap etmişti*."[547] فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَها "*Oraya geldiğinde kendisine şöyle nida olundu: "Ateşin yanında olan ve çevresinde bulunanlar mübarek kılınmıştır*."[548] Lügate ve hadislere uygun olan, nida kelimesinin ses diye tefsir edilmesidir. Âlûsî, sayılamayacak kadar çok hadiste[549], Allah'a sesin ispat edildiği söyleyerek ayette geçen nida kelimesini Hz. Musa'nın ses olarak işittiğini savunmaktadır.[550]

Âlûsî, Allah'a sesin ispat edildiği iddiasına Buhârî'nin Sahîhi'ndeki şu hadisi delil olarak göstermektedir. يَحْشُرُ اللهُ الْعِبَادَ فيُنادِيهِمْ بِصوْتٍ يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُه مَنْ قَرُبَ أنا المَلِكُ أنا الدَّيَّانُ " *Allah kullarını toplar ve yakında olan kimsenin duyduğu gibi uzaktakinin de duyacağı bir ses ile onlara hitap eder. Ben melikim, ben deyyanım (hâkimim)*."[551]

Âlûsî, Allah kullarının duyacağı ses ile nasıl ile hitap edebilir? Bu nasıl olur? diyen kimseye şu şekilde cevap vermektedir: Bunun müteşâbihattan olup, Allah'ın dilediği kimseye dilediği şekilde tecelli edeceği bilinmeli, Allah'ın tecellisinin dünyada ortaya çıkışının, hiçbir şeyle kayıtlanmayacağının hatta mutlaklıkla bile kayıtlanamayacağının bilinmesi gerektiğini söyler. Yani konuya müteşâbihat olarak yaklaşır.[552]

Âlûsî'ye göre, tercümanü'l-Kur'ân lakaplı İbn Abbâs'ın أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا "*Ateşin yanında olan ve çevresinde bulunanlar mübarek kılınmıştır."*[553]ayeti hakkındaki yorumu, Allah'ın tecellisinin dünyada ispatının delillerindendir. Süyûtî (v.911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensur* adlı eserinde İbn Abbâs'ın bu sözünü nakletmiştir.[554] İbn Abbâs: "Allah'ın zatı yüceler yücesidir. Sanki Allemlerin rabbinin nuru ağaçtadır." Sanki Allah nurdadır ve o nurdan nida olunmuştur, şeklinde gelen rivayet, Sahihi Müslim'de onun örtüsü nurdur veya onun örtüsü ateştir, şeklindeki hadisçe desteklenmektedir.[555]

Sahih-i Müslim'de geçen hadis şudur:

---

[546] el-Kasas, 28/30.
[547] en-Nâziât, 79/16.
[548] en-Neml, 27/8.
[549] Buhari, "Tevhid", 24; Müslim, "Zekat", 67.
[550] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/17.
[551] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "*Kitabu't-Tevhîd",* 32.
[552] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/17.
[553] en-Neml, 27/8.
[554] es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/334.
[555] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/17.

عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: " إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يَنَامُ، وَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ، حِجَابُهُ النُّورُ - وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: النَّارُ - لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ

Ebû Musa şöyle demiştir. Allah'ın resulü aramızda ayağa kalktı ve şu beş cümleyi söyledi: "Allah uyumaz, ona uyumak da yakışmaz. Onun hakkında uyku muhaldir. Tartıyı indirir ve kaldırır (rızkı takdir eder). Gündüzün amelinden önce gecenin ameli, gecenin amelinden önce de gündüzün ameli kendisine arz olunur. (Her günün ameli o günün sonunda, her gecenin ameli de o günün sonunda Allah'a arz olunur.) Hicabı nurdur. Ebû Bekir'in rivayetinde hicabı nardır diye geçmiştir. Eğer Allah nur ve celalini bir açsa o nur bütün mahlûkatı yakardı."[556]

Sahih-i Müslim'deki 293-296 arasındaki hadisler, Allah'ın görülmesiyle alakalıdır. Hz. Peygamber onun hicabı nur veya ateştir demiştir. Yani onu dünyada görmeye mâni olan şey nur veya ateşteki ışığın şiddetidir. Karanlıkta insana şiddetli bir ışık tutulduğunda nasıl ki hiçbir şey göremezse, Allah'ı görmek isteyen kimse de nurdan başka bir şey göremez.[557]

Her türlü noksan sıfatlardan ve kusurlardan münezzeh olan Allah ateşten nida etmesiyle, cihet ve mekân suretiyle kayıtlanmıştır. Allah için mekân ve cihet söz konusu olmadığına göre böyle bir kayıtlanmanın manası nedir? Âlûsî, böyle bir soruyu ayeti tefsir ederek şu şekilde açıklamaktadır: "Allah, her türlü noksanlıktan münezzeh olmasına zıt olan kayıtlanma vehmini, şu sözleriyle ortadan kaldırmaktadır. سُبْحَانَ اللهِ و Âlemlerin Rabbi olan Allah, cihet, mekan ve suret ile kayıtlanmaktan münezzehtir. Allah, âlemlerin Rabbi sıfatıyla vasıflandığı için, eğer birine ateşten nida etse, o sesin ortaya çıkışı ateşle kayıtlanmaz. Çünkü Allah ses ortaya çıktığında kayıtlanmaktan münezzehtir. يَا مُوسَي إِنَّهُ Ey Musa, o nida eden ve tecelli eden أنا اللهُ العَزِيزُ Ben aziz olan Allah'ım. İzzetimden dolayı kendimi kayıtlamam; fakat ben الحَكِيمُ hakimim. Benim hikmetim, zuhur ve tecellimin senin istediğin surette olmasını gerektirdi. Bu durumda işitilen ses ve harftir. Hz. Musa, ateş görüntüsünde nuruyla tecelli eden Allah'ın harf ve sesini işitmiştir."[558]

[556] Ahmed Davutoğlu, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi* (Sönmez Neşriyat, ts.), 2/147. hadis 295.
[557] Âlûsî tefsirinde Sahih-i Müslim'deki hadise sadece işaret etmiştir. Biz konunun daha iyi anlaşılabilmesi için hadisin tamamını ve izahını yazmayı uygun gördük. Bkz, Davutoğlu, *Sahih-i Müslim,* 2/147.
[558] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/17.

Âlûsî, mezhep imamlarının Allah'ın kelamının işitilmesiyle ilgili görüşlerine yer vererek şu izahı yapmaktadır. İmam Eş'arî'nin Allah'ın zatıyla kaim olan kelam-ı nefsîsinin işitilmesi hakkındaki yaygın olan görüşüne gelince bu caizlik ve imkân babındandır. Yani Musa (a.s.) bil fiil Allah'ın kelam-ı nefsîsini işitmemiştir. Şu hadisi kutsideki Allah'ın kelamı, harikulade yoluyla kelam-ı nefsînin işitilmesinin cevazına delalet eden delillerdendir.[559]

وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرّبُ إلَيَّ بالنوافل حَتّى أُحِبَّهُ فإذا أَحْبَبْتُه كُنْتُ سَمْعَه الذي يَسْمَعُ بِه... Ebû Hureyre şöyle buyurmuştur: Hz. Peygamber, Allah şöyle buyurdu dedi: " *Her kim benim veli kuluma (yani beni tanıyıp bana samimiyetle ibadet eden kuluma) düşmanlık ederse, ben ona harp ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli olan bir şeyle yaklaşmaz. Kulum bana nafile ibadetlerle de yaklaşmaya devam eder ve böylece ben onu severim. Ben kulumu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum*."[560]

İmam Mâtürîdî de aynı şekilde İmam Eş'ari gibi, harikulade olarak ses olmayan bir şeyin işitilmesinin caiz olduğunu söylemektedir. İmam Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid*'inde bu meseleyi şöyle açıklamaktadır. Nisa sûresinde geçen "Allah, Musa ile konuştu"[561] hitabıyla Allah, kelamını Hz. Musa'ya işittirmiş midir? Allah, harf ve ses yaratarak mahlûk olmayan kelamını, Hz. Musa'nın diliyle ve mahlûk vasıtasıyla duyurmuştur.[562] Ebû'l- Muin en-Nesefi de (v.508/1115) *Tebsıratü'l-edille* adlı eserinde İmam Mâtürîdî'yle aynı görüşü paylaşmıştır.[563] Âlûsî, İmam Mâtürîdî'nin İmam Eş'ari gibi, harikulade olarak ses olmayan bir şeyin işitilmesinin caiz olduğunu söylediğini iddia etmektedir; ancak Mâturîdî, mahlûk olmayanı mahlûk vasıtasıyla duyurduğunu söylemektedir. Yani Mâturîdî'ye göre kelam-ı nefsînin işitilmesi mümkün değildir.[564] Sâbunî, Mâturîdî'nin görüşünü, Allah'ın kelamının asla işitilemeyeceği şeklinde olduğunu söylemiştir. Hz. Musa Allah'ın kelamına delalet eden bir ses işitmiştir.[565] Nesefî de Mâturîdî'nin ses olmayan bir şeyin işitilmesinin caiz olduğunu söylediğini

[559] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/17.
[560] Rivayetin kaynağı için bkz, el-Buhârî, "Rikâk", 38.
[561] en-Nisa,4/164.
[562] Konunun Kitâbu't-Tevhîd'deki anlatımı için bkz, Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İsam yayınları, 2014), 116.
[563] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/18.
[564] el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 116.
[565] Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul, 2016), 30-31.

aktarmaktadır. Yani kelamın mahiyetini sesler tarafından ifade edilen bir manadan ibaret görmektedir. Ancak Nefesî, Mâturîdî'nin ve Eş'arî âlimi Bâkıllânî'nin Allah'ın kelamının işitilemeyeceğini söylediğini aktarmaktadır.[566]

Âlûsî, bu iki imamın görüşü dikkatli incelendiği zaman, İmam Eş'ari ile Mâtürîdî'nin görüşlerinde ihtilaf olmadığını söylemektedir. İmam Mâturîdî'nin ve Eş'arî'nin sözleri incelendiği zaman Mâturîdî Allah'ın kelamının işitilemeyeceğini söylerken Eş'arî bunun caiz olup mümkün olduğunu iddia eder. Mâturîdî'ye göre Hz. Musa, Allah'ın kelamına delalet eden sesi işitmiştir. Eş'ârî, Hz. Musa'nın kadim olan Allah'ın kelamını işitmesini, Allah'ın, kelamını anlamayı ve ihata etmeyi Hz. Musa'da yaratması şeklinde açıklamıştır. Ona göre Hz. Musa'nın işitmesi ses ya da harfin bulunmasını gerektirmez.[567] Bu açıklamadan anlaşılacağı gibi temelde bir ihtilaf söz konusu değildir. Âlûsî bu noktaya dikkat çekmek istemiştir.

Âlûsî'ye göre İmam Eş'ari'nin: "Allah'ın zatıyla kaim olan kelamı her okuyanın okumasında işitilir." sözünün manası şudur. Tilavet esnasında ilk işitilen, okuyanın sesiyle harfleri mahlûk olan kelam-ı lafzıdır. Ancak okuyanın telaffuz ettiği lafzî kelimeler, Allah'ın zatıyla kaim olan gaybî kelimelerin suretidir. Lafzî kelam nefsî kelamın sureti (fotoğrafı) olduğu için nefsî kelam aynısıyla işitilmiş olur. İşitilen gaybî kelimeler değil bilakis onun suretidir.[568]

Hz. Musa'nın Allah'ın kelamını işitmesiyle bizim Allah'ın kelamını işitmemiz arasındaki fark, Hz. Musa Allah'ı vasıtasız olarak fakat perde arkasından işitmiştir. Biz ise Kur'ân'ı okuyan kulu dinlerken, kendi lisanındaki ses ve harflere arız olan ve Allah'ın kelam-ı nefsîsinin sureti olan kelam-ı lafzîsini işitiyoruz. Yani biz kula perde arkasından Allah'ın tecellisini işitmiyoruz. Bizim işittiğimiz Allah'tan vasıtasız işitme değildir.[569]

Ehl-i Sünnet'in şu görüşüne dikkatle bakıldığı zaman "Kur'ân, Allah'ın kelamı olup mahlûk değildir. O, Mushaflarımızda yazılmış olup, kalplerimizde korunmuştur. Dillerimizde okunup kulaklarımızla işitilmiştir. Ancak oralara yani Mushaflarımıza yerleşmemiştir." o Allah'ın kelamı, surete bürünmüş sözler olarak görülmektedir. Ayrıca Allah'ın zatıyla kaim ve kadim olan kelam-ı nefsîsinin Mushaflarda görülmesi Allah'ın

[566] Ebu'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara, 2004), 1/397-398.
[567] Muhammed b. Sa'lim es-Sa'lebî Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ Li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.), 110.
[568] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/18.
[569] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/18.

kıdemine bir zarar vermez. Çünkü Allah'ın kelam-ı nefsîsi o Mushaflarda yer etmemiştir. O Mushaflarda gördüğümüzün tamamı şüphesiz hakiki şer'î Kur'ân'dır. Kadim olanın hâdiste ortaya çıkması Allah'ın kadimliğine zarar vermez. İşte bu da Mushaflara Allah'ın kelamı denilmesinin delili olmaktadır. Bu Mushaflarda olan, hulül ve tecsim babından değildir. Hâdisin kadim olana bürünmesi de değildir.[570]

Âlûsî, Mu'tezile mezhebinin görüşlerine de değinmiştir. Mu'tezile'nin tamamı Allah'ın mütekellim olması ve yarattığı kelamdan kendisine hakiki bir sıfat dönemeyecek şekilde o kelamı yaratması hususunda ittifak halindedirler. Yani Allah'ın kelam sıfatı yoktur diyorlar. Yine Allah'ın kelamının harfler ve seslerden oluştuğu ve sonradan yaratılıp mahlûk olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Mu'tezile âlimlerinin çoğuna göre Kur'ân yaratılmış olup aynı zamanda arazdır. Araz ise kalıcılık ve süreklilik için cisme ihtiyaç duyar. Buradan yola çıkarak aralarında ihtilaf etmişler ve Ebû Ali el-Cübbâî (v.303/916), oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö322/934) Allah'ın kelamının hadis olup bir mahalde (levhi mahfuzda) yaratıldığını iddia etmişlerdir. Sonra Ebû Ali el-Cübbâî Allah'ın her okuyucunun okuması anında kıraat mahallinde kelam-ı nefsîsini yarattığını zannetmiştir. Dolayısıyla ona göre işitilen, ezberlenen ve yazılan, asıl yaratılmış Allah'ın kelamıyla aynıdır. Diğer Mu'tezile âlimleri kendisine muhalefet etmişlerdir. Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf (v.235/849) ve arkadaşları, Allah'ın kelamının bazısının "kün" kavli gibi bir mahalde olduğu, emir, nehiy, haber gibi bazısının da bir mahalde olmadığı görüşündedirler.[571]

Neccariyye fırkasının kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (v.230/845) göre Allah'ın kelamı okunduğu zaman araz, yazıldığı zaman ise cisimdir. İmamiyye, Hariciyye ve Haşviyye Allah'ın kelamının ses ve harflerden oluştuğu görüşündedir.[572]

Âlûsî, bir zamanlar kelam ilminin en fazla tartışma konusu olan halku'l-Kur'ân konusunu tefsirinin mukaddimesinde uzun bir şekilde işlemiştir. Genellikle konuyu incelerken Eş'arî'nin *Makâlât*'ından, Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'inden, Nesefî, Cürcânî ve Cüveynî'den istifade ettiğini görmekteyiz. Kelamın konusu olarak algıladıkları için olsa gerek, Zerkeşî ve Suyûtî bu konuya değinmemişlerdir.

[570] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/18.
[571] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/19.
[572] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/19.

2.2.4. "Yedi Harf" Meselesi

İlk dönemden itibaren âlimler arasında tartışılan ve üzerinde ittifak edilemeyen konulardan birisi de Kur'ân'ın kendisiyle nâzil olduğu yedi harf meselesidir. Âlûsî'ye kadar yazılan müstakil usûl kitaplarında ve tefsir mukaddimelerinde bu konuya değinilmiş fakat üzerinde ittifak edilememiştir. Âlûsî de mukaddimesinde konuyu izah etmeye çalışmış, konuyla ilgili görüşleri zikrettikten sonra kendisince makbul olan görüşü belirterek bir tercihte bulunmuştur.[573] Âlûsî'ye göre, Kur'ân'ın yedi harf üzere inmesiyle ilgili hadisi, yirmi bir sahabe rivayet etmiştir.[574] Âlûsî, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'ya (v.210/825) göre, bu hadisin mütevâtir olduğunu söylemektedir.

Bu hadis Ebû Ya'la el-Mevsılî (v.307/919)'nin *Müsned*'inde şöyle geçmektedir. Hz. Osman minberde şöyle dedi: "*Allah hakkı için, Allah aşkına içinizde Hz. Peygamber'in: 'Kur'ân yedi harf üzere inmiştir. Hepsi şafi ve kâfidir (her biri şifalı ve yeterlidir).' dediğini işiten var mı? Varsa ayağa kalksın.*" *Sayılamayacak derecede çok sayıdaki kimseler Hz. Peygamber'in bu hadisini duyduklarını belirtmek için ayağa kalkarak hadisi duyduklarına şahitlik yaptılar. Hz. Osman da: "Ben de onlarla beraber şahidim." dedi*.[575]

Âlûsî, bu hadisin manasında ihtilaf edilerek birçok görüşün ileri sürüldüğünü söylemektedir.[576] Âlûsî'ye göre bu konuda birçok görüş ileri sürülmüştür. Kendi bu görüşleri yedi başlık altında toplamaya çalışmıştır. Sadece altıncı başlığa 10'dan fazla görüş girmesi bu konuda birçok görüş olduğunu bizlere göstermektedir.

Birinci görüş: Lügatte hece harflerine harf denildiği gibi, kelimeye de harf denilmektedir. Harf ile cihet de mana da anlaşılabilmektedir. Yani harfin manası lügatte müşterek olarak kullanıldığı için hadiste geçen yedi harf meselesi manası idrak edilemeyen müşkillerdendir. Âlûsî, bu görüşün kime ait olduğunu belirtmemiştir. Suyûtî, Zerkeşî ve Ebû Şâme (v.665/1267) bu görüşün, Muhammed b. Sa'dan en-Nahvî'nin

---

[573] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20.

[574] Bu yirmi bir sahabenin ismi şöyledir. Übeyy b. Kab, Enes, Huzeyfe, Zeyd b. Erkam, Sümere b. Cündeb, Süleyman b. Surad, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, Abdurrahman b. Afv, Osman b. Affan, Ömer b. Hattab, Amr b. Ebi Seleme, Amr b. el-As, Muaz b. Cebel, Hişam b. Hâkim, Ebû Bekra, Ebû Cehm, Ebû Said el-Hudri, Ebû Talha el-Ensari, Ebû Hureyre, Ümmü Eyyüb, bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/306-307.

[575] Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 1/308.

[576] Musannifimiz kitabımızda yedi görüşe yer verecektir. *İtkân*'da kırka yakın görüşe yer verilmektedir. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 1/309-333.

görüşü olarak geçmektedir.[577] Âlûsî'ye göre, bu görüşte sıkıntı vardır. Şöyle ki, sadece manada müşterek olmanın müşkili gerektirmeyeceğini söyler. Âlûsî'ye göre, burada işkâl, bu sözü söyleyen kişiye göre yani işkâl vardır diyene göredir. Başkası için burada işkâl yoktur.[578]

İkinci görüş: Hadiste geçen yedi harften maksat gerçekten yedi sayısı olmayıp çokluk manası kastedilmiştir. Araplarda yedi kelimesi tek şeylerde çokluğu ifade etmek için kullanılır. Yine Araplar, çokluğu ifade etmek için onluklarda yetmiş sayısını, yüzlüklerde de yedi yüz sayısını kullanırlar. Arapların bu yedi rakamını çokluk ve kemal için kullanmalarının sırrı gizli değildir.[579] Bu görüşü Kâdı Iyâz (v.544/1149) benimsemiştir.[580]

Âlûsî, bu görüşe şöyle itiraz etmektedir: "Übey b. Ka'b'tan Nesâî'nin rivayet ettiği hadis, bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir."

إِنَّ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَتَيَانِي، فَقَعَدَ جِبْرِيلَ عَنْ يَمِينِي وَمِيكَائِيلَ عَنْ يَسَارِي، فَقَالَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اقْرَإِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. قَالَ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدْهُ اسْتَزِدْهُ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ فَكُلُّ حَرْفٍ شَافٍ كَافٍ

Cebrâil ve Mikâil (a.s) yanıma geldiler. Cebrâil sağıma Mikâil sol tarafıma oturdu. Cebrâil (a.s): "Kur'ân'ı bir harf üzere oku dedi." Mikâil artır, artır dedi. (Bana, fazlalaştırılmasını iste dedi.) Mikâil'in bu isteği yedi harfe ulaşıncaya kadar devam etti. Her harf yeterli ve şifa kaynağıdır.[581]

Âlûsî'ye göre, bu hadisin benzeri olan hadisler, özellikle Hz. Ebû Bekir'in hadisinin sonu, yedi harften gerçek sayının kastedildiğine en güçlü delildir. Hadisin sonu şöyledir: "Mikâil'e baktım, sustu. Sayının sona erdiğini anladım."

Suyûtî'de bu görüşü aynı şekilde eleştirdiğinden Âlûsî kaynak olarak Suyûtî'den istifade ettiğini anlamaktayız.[582] Âlûsî farklı olarak şu açıklamayı yapmaktadır. "أحرف" cemi kıllet veznindendir. Bu vezinde olduğu için hadisteki "ahruf", 3 ila 9 arasında sınırlı

[577] el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 93; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/309; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/213.
[578] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20.
[579] Bu yedi kelimesinin çokluk için kullanılması Türkçemizde de vardır. Yedi devlete meydan okudu, tabiri dilimizde kullanılmakta olup buradan gerçekte bir sayı kastedilmeyip, çokluk ve kemal manası anlaşılmaktadır. Tevbe suresi 80.ayette de: "*Eğer sen onlar için yetmiş kez af dilesen bile, Allah asla onları affetmeyecektir.*" yetmiş ifadesi çokluk manasında kullanılmıştır. Ayette bile kullanımı bu lafzın çokluk ifade ettiğini bizlere göstermektedir. Bkz. en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/697-698.
[580] Bedreddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 12/259; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/20.
[581] Rivayetin kaynağı için bkz, Nesâî, "Kitâbu'l-iftitâh", 37.
[582] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/309-310.

sayıya delalet etmektedir. Bu sebeple hadisteki yedi rakamının çokluğa delalet etmeyip sınırlı sayıya delalet ettiği açıktır.[583]

Üçüncü görüş: Yedi harften maksat, yedi kıraattır. Âlûsî, Kur'ân'da yedi kıraat üzere okunan kelimeler عَبَدَ الطَّاغُوتَ [584]ve فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ [585] örneğinde olduğu gibi nadir olarak Kur'ân'da bulunduğundan dolayı bu görüşe itirazda bulunulduğunu söylemektedir. Her kelimede yedi kıraatın bulunması nadirdir itirazına şu cevap verilmiştir. Bizim yedi kıraattan maksadımız her kelimenin bir, iki… yediye kadar olan okunuş şeklidir. Âlûsî, bu cevabın da yerinde olmadığını söyler. Çünkü Kur'ân'da yedi kıraattan fazla okunuş şekline sahip olan kelimeler de vardır. Dolayısıyla "yediye kadar ki okunuş şekillerini kastediyoruz" diyenler yediden fazla okunuş şekli olan kelimeler karşısında diyecek bir söz bulamamaktadır.[586] Bu itiraza da cevaben çoğunlukla yedi veçhe kadarki okunuşları kastederek söylüyoruz denilse bile bu üçüncü görüşte sıkıntı olduğu açıktır. Âlûsî, Süyûtî'nin *İtkân* adlı eserinden şu bilgiyi paylaşmaktadır: "Hadiste geçen yedi harften avamın çoğu, yedi kıraatın kastedildiğini zannetmişlerdir. Bu çirkin bir cehalettir." [587] Âlûsî bu görüşü anlatırken Süyûtî'nin görüşünü aktardığını, orijinal bir eleştiri getirmediğini görmekteyiz.

Dördüncü görüş: Hadiste geçen yedi harften maksat, farklı kelimelerle aynı manayı ifade eden yedi vecihtir. Yani müteradif dediğimiz eş anlamlı kelimelerdir. Mesela أَقْبِلْ ، تَعالَ ، هَلُمَّ ، عَجِّلْ ، أَسْرِعْ ، gibi kelimeler farklı lafızlarla aynı manayı ifade etmekte olup (eş anlamlı) hepsi de gel anlamındadır. Sufyan b. Uyeyne ve bir gurup bu görüşü benimsemişlerdir.[588]

Bu görüşü savunanlar, görüşlerini hadis ile desteklemektedirler. Hadis şöyledir.

---

[583] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20.
[584] el-Maide, 5/60.
[585] el-İsrâ, 17/23.
[586] Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî, yedi harfin yedi kıraata bağlanmasının, diğer kıraat imamlarından sabit olan kıraatların kabul edilmemesini yani Kur'ân'dan sayılmamasını gerektireceği için bunun büyük bir hata olacağını söyler. Ayrıca kıraat imamlarından kıraatı tasnif edenlerin bu yedi imamın çok üstünde kurra zikrettiğini söyler. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 2/526.
[587] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/20; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/333; 2/525.
[588] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20; İbn Cerir, İbn Vehb bu görüşü benimseyenlerdendir. Bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 1/316.

أن جبريل عليه السلام قال:يا محمد إقرأ القرآن علي حرف، قال ميكائيل عليه السلام: فاستزاده، قال: فاقرأ علي حرفين قَالَ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدْهُ، فَاسْتَزَادَهُ حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ، قَالَ: كُلٌّ شَافٍ كَافٍ مَا لَمْ تَخْتِمْ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ نَحْوَ قَوْلِكَ تَعَالَ وَأَقْبِلْ، وَهَلُمَّ وَاذْهَبْ، وَأَسْرِعْ وَأَعْجِلْ

Cebrâil (a.s): "Ya Muhammed! Kur'ân'ı yedi harf üzere oku." dedi. Mikâil (a.s.) yedi harfe ulaşıncaya kadar artır dedi. Hz. Cebrâil, azap ayetini rahmet ayetiyle, rahmet ayetini de azap ayetiyle karıştırmadığın sürece bu yedi harfin her biri yeterli ve şifa kaynağıdır diyerek تَعَالَ وَأَقْبِلْ، وَهَلُمَّ وَاذْهَبْ، وَأَسْرِعْ وَأَعْجِلْ gibi kelimeleri örnek vermiştir.[589]

Yine nakledildiğine göre İbn Mes'ûd bir adama Duhân sûresini okutuyordu. إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الأَثِيمِ[590]ayetini o adam طَعامُ الأثيم yerine طَعامُ اليثيم şeklinde okuyordu.[591] İbn Mes'ûd tekrar edince adamın dili bu kelimeye dönmedi. İbn Mes'ûd adama: طَعَامُ الفَاجِرِ şeklinde okuyabilir misin, diye sordu. Adam evet diye cevap verince, İbn Mes'ûd öyleyse طَعامُ الفَاجِر şeklinde oku, dedi.[592]

Âlûsî, bu dördüncü görüşe de itirazda bulunulduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapmaktadır. İbn Mes'ûd'da anlatılan olay ümmîlere yani okuma yazması olmayanlara bir lafızla okumanın zorluğuna binaen ruhsat olarak verilmiştir. Sonra mazeretin kalkmasıyla bu ruhsat nesh olunmuştur.[593]

Âlûsî, Suyûtî'nin verdiği bilgileri aktararak buraya kadar klasiği özetlemiş, bu görüşle ilgili farklı olarak şu bilgileri vermektedir. Eğer bu ruhsat nesh olunmamış olsaydı, Kur'ân'ın manayla rivayeti caiz olup lafzıyla ibadet olunma zorunluluğu ortadan kalkardı. Kur'ân'ın manayla rivayeti caiz olacak olsaydı Kur'ân'daki harikuladelik kaybolur, Kur'ân'daki birçok sırlar ve hükümler yok olurdu. Âlûsî'ye göre bu sayılan gerekçeler, İbn Mes'ûd hadisinin nesh olmasını gerektirmektedir. Âlûsî, dördüncü görüşe katılmayarak bu görüşün uzak bir ihtimal olduğunu, söyler.[594]

Beşinci görüş: Yedi harften maksat, idğam, izhâr, tefhim, terkik (inceltme), işba', med, kasr, teşdid, tahfif, telyin, tahkik gibi hususların okunuşundaki ifade şeklidir. Âlûsî, bu sayılanlarda kelimede, lafız ve mananın çeşitliliği olan bir ihtilaf olmadığı için bu görüşe itirazda bulunulduğunu söyler. Tek bir lafız bu zikredilen sıfatlarla aynı, tek olarak

[589] Ahmed b.Hanbel, 20514.
[590] ed-Duhân, 44/43,44.
[591] *İtkân*'da طَعامُ اليثيم yerine اليتيم kelimesi geçmektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/320.
[592] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 20.
[593] *el-İtkân*'da bu görüş Tahâvî'ye isnad edilmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/319.
[594] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20; Âlûsî dördüncü görüşe katılmamıştır. Kattan ise kitabında bu görüşü tercih ettiğini söylemektedir. Bkz. el-Kattân, *Mebâhis*, 168.

kalmaktadır. Âlûsî'ye göre bu sayılanlarla kelimenin kendisinde bir değişiklik olmaz. Dolayısıyla bu görüşte büyük bir fayda yoktur.[595] Zerkeşî ve İbn Cezerî bu görüşü nakledip kime ait olduğunu söylememişlerdir. Suyûtî ise Ebu'l-Fadl er-Râzî'nin *el-Levâmih* adlı eserinde, ihtilaf halinde kelamın yedi vecih dışına çıkmayacağını naklederek yedinci kısımda bu görüşü verdiğini söylemiştir. Zerkeşî ve Suyûtî bu görüşle ilgili bir eleştiri yapmamıştır. Âlûsî'nin İbn Cezerî'nin eleştirisini naklettiğini anlamaktayız.[596]

Altıncı görüş: Hadiste geçen yedi harften maksat, birçok kimseye göre yedi sınıftır. Ancak bu görüşü savunanlar, yedi sınıfı tayin etme hususunda ihtilafa düşmüşlerdir.

Bu yedi sınıfın muhkem, müteşâbih, nâsih, mensûh, umum, husus ve kıssalar olduğunu söyleyenler olmuştur. Yine bu yedi sınıf, Allah'ın Rablığını izhâr etmek, vahdâniyetini ispat etmek, ilahlığına tazim etmek, Allah'a kulluk etmek, şirkten sakınmak, sevaba teşvik, azaptan sakınmaktır denilmiştir. Bu yedi sınıf için emir, nehiy, va'd, vaîd (tehdit, korkutma), ibâha, irşâd, itibardır denilmiştir. Bu geride sayılanların dışında da çeşitli tasnife tabi tutanlar olmuştur. Bu anlatılanların hepsi de ihtimal dâhilinde olan görüşler olup bu görüşlerin birçok benzerleri de getirilebilir.[597] Suyûtî'nin İbn Hibbân'dan naklettiği 35 görüşün neredeyse tamamı buraya uymaktadır. Âlûsî ya da Suyûtî teker teker bu görüşlerin kime ait olduğunu belirtmemişlerdir. *İtkân'*da bu görüşlerin bir birine benzeyen görüşler olup, isabetli olabileceği gibi isabetsiz olabileceği de geçmektedir.[598] Âlûsî'ye göre bu görüşlerin bir dayanağı yoktur ve özellikle geride sayılanlardan şu sınıftır demenin de bir veçhi, kabul edilebilir bir tarafı da yoktur.[599]

Yedinci görüş: Hadiste geçen yedi harften maksat yedi lügattır. Nahiv ve Kur'ân âlimi olan Ahmed b. Yahya b. Zeyd, Saleb (v.291,904), Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (v.210/825), Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî (v.370/980) ve diğerleri bu görüşü benimsemişlerdir. İbn Atiyye el-Endelûsî (v.541/1147) bu görüşü tercih etmiş, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v.458/1066) *Şuabu'l-imân* adlı eserinde bu görüşü doğrulamıştır.[600]

---

[595] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/20-21.
[596] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/314; *el-Burhân*, 1/226; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27-30.
[597] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[598] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/329-335.
[599] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[600] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.

Âlûsî, yedi harften maksadın yedi lügat olduğunu iddia edenlerin ve kabul etmeyenlerin görüşlerine yer vermiştir. Bu görüşle ilgili, Arap lügatlarının yediden fazla olduğu şeklindeki itiraza, bu yedi lügattan maksat, bunların en fasihidir şeklinde cevap verilmiştir. Bu lügatlar, Kureyş, Huzeyl, Temim, Ezdi, Rabîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekir lügatlarıdır.

Âlûsî yedi harften maksadın, her kelimenin yedi lügat üzere okunması olmadığını söyler. Bilakis yedi lügat kabilelere göre dağılmıştır. Yani bazı kelimeler Kureyş lügatı üzere okunurken, bazısı da Havazin veya diğer kabilelerin lügatı üzere okunur. Dolayısıyla bazı kabilelerin lügat payı diğerlerinden fazla olmuş ve böylece daha çok şeref kazanmıştır. Âlûsî'nin söylediği bu görüş *İtkân*'da Ebû Ubeyde'nin görüşü olarak geçmektedir.[601]

Âlûsî bu yedi lügatle ilgili ileri sürülen görüşleri paylaşark yedi harften maksadın özellikle Mudar kabilesinin lügatı olduğu iddia edildiğini söyler. Bu görüş Âlûsî'ye göre, Hz. Ömer'in: "*Kur'ân, Mudar lügatıyla nâzil oldu*." sözüne dayanmaktadır.[602] Bazısı bu yedi harfin Mudar'a bağlı kabileler olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, Huzeyl, Kinane, Kays, Dabbe, Teymu'r-Ribâb, Esed b. Huzeyme ve Kureyştir.[603] Âlûsî'nin bazısı diyerek naklettiği görüş *el-İtkân'*da İbn Abdi'l-Berr'in görüşü olarak geçmektedir.[604]

Âlûsî, şu şekilde bir görüşün de olduğunu söylemektedir. Kur'ân önce Kureyş ve etrafında yaşayan fasih Arapların lisanıyla inmiş, sonra meşakkati ortadan kaldırmak için diğer Araplara, kendi aralarında olan hamiyyet, kabilecilikten dolayı, kelimelerdeki farklılıklara göre kendi lügatlarıyla okumalarına müsaade edilmiştir.[605] Ancak bu müsaade, herkesin istediği şekilde kendi lügatındaki müteradif kelimeyi kullanması şeklinde olmamış, bilakis Rasulüllah'tan duymaları şartı dikkate alınmıştır.[606] *el-İtkân'*da bu görüş, Ebû Şâme'nin görüşü olarak geçmektedir.[607]

Âlûsî, yedi harfin yedi lügat olduğuyla ilgili, Kur'ân, Arapların mevcut lügatlarından yedi harf üzere olduğu gibi inmiştir, şeklinde asılsız ve yanlış bir görüş

[601] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21; Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/322.
[602] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 173.
[603] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[604] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/323.
[605] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/323.
[606] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[607] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/323.

olduğunu söylemektedir. Bu görüşün kime ait olduğu bilinmemekle birlikte Âlûsî, bu iddiayı doğru bulmamaktadır.

İbn Kuteybe (v.276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde bu görüşü kabul etmez[608] ve Kur'ân'ın ancak Kureyş lügatı üzere indiğini söyler. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ "*Biz her peygamberi, ancak kendi milletinin diliyle gönderdik*"[609], ayetini kendi görüşüne delil olarak getirir. Öyleyse bu ayete göre, hadisteki yedi harfin, Kureyş Kabilesi'nin kendi içinden olması gerektiğini söyler. Kıraat âlimi olan Hasan b. Ali el-Ehvezî (v.446/1055) de İbn Kuteybe'nin görüşündedir.[610]

Âlûsî, Süyûtî'nin bu görüşü ve bu görüşün lehinde ve aleyhinde olan şeyleri zikrettikten sonra bu görüşün merdud olduğunu söylediğini nakleder. Süyûtî'ye göre bu görüşü savunanlar Hz. Cebrail'in bir lafzı yedi kere tekrar etmesi gerektiğini savunmaktadır. Hz. Cebrail'in bir lafzı yedi kere tekrar etmesini bir kelimede yedi harf var, diye savunacak olurlarsa bu durumun Kur'ân'ın nuzûlünün keyfiyetine ters olduğunu söyler. Çünkü Hz. Cebrâil, Kur'ân'ı her arz edişinde bir harf ile gelmiştir. Kur'ân tamamlanana kadar her gelişinde artmış ve yedi harfe tamamlanmıştır. Süyûtî bu görüşü reddetmesine delil olarak, Ömer b. Hattab ile Hişam b. Hakîm Kureyşli oldukları halde bir lügati kullandıkları ve aynı kabileden oldukları halde onların kıraatlerinin farklılığını gösterir. Hz. Ömer'in, Hakîm'in kullandığı lügati inkâr etmesi düşünülemez. Öyleyse yedi harften kastedilen şeyin, yedi lügat olamayacağını savunur.[611]

Âlûsî'ye göre, yedi harfin kaynağı dirayet değil de rivayettir. Bu görüşünü şu şekilde izah eder. Araplar, kendilerine verilen izin ölçüsünde Kur'ân'ı kendi lügatlerine uyarlıyorlar ve kendi kelimeleriyle süslüyorlardı. Bir kabilenin insanları tek bir kelimede ihtilafa düşmüyorlar, aynı kabileden iki kişi bir kelimede asla çekişmiyorlardı. Bu lügatlerdeki meziyetler ve nükteler hasebince Allah'ın kelamı bu lügatlerin aynalarında zuhur etmiştir. Bu şekilde vahiy gelmiş, Hz. Peygamber bunu kullanmış ve sahabeler de alıp hıfzetmişlerdir. Yani bu yedi harf tamamen vahiy olarak gelmiş, kimse kendince bir şey değiştirmemiştir. Bir kabileden nice sahabe var ki başka bir Kureyş lügatinde nâzil olan kelimeyi ezberlemiştir. Sahabenin ezberlemiş oldukları bu iki farklı kelime de yedi harftendir. Sahabenin ezberlediğini kendi lügatiyle değiştirmesi ise asla düşünülemez.

[608] İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 39.
[609] İbrahim, 14/4.
[610] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21.
[611] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/21; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 1/ 324.

Bilakis çoğu zaman bir kabileden olan iki sahabe, Hz. Peygamber'den gelen rivayette ihtilafa düşmüşlerdir. Her birinin de rivayet ettiği kendi lügatlerinin dışındaki bir lügattir. Eğer kendi lügatlerine çevirme izni onlara verilmiş olsaydı başka lügatte ihtilaf etmezler, kendi lügatlerine çevirirlerdi. Bütün bunlar sahabenin, Allah'ın indirdiğine tabi olduğunu ve Hz. Peygamber'in getirdiğine teslim olduğunu göstermektedir. Bir sahabenin, bazen kendi rivayeti dışındaki başka bir rivayeti inkâr ettiği görülmektedir.[612]

Âlûsî, Süyûtî'nin yedinci görüşe yaptığı reddiyeyi beğenmemiş, kendisinin yedinci görüşü tercih ettiğini belirtmiştir. *El-Ecvibetü'l-Irâkıyye ani'l-Es'ileti'l-İrâniyye* adlı kitabında bu konuyu incelediğini ve bu konuda detaylı bilgi verdiğini, isteyen kimsenin de bu kitaba müracaat edebileceğini söylemektedir.[613]

Âlûsî'nin yedi harf meselesine yaklaşımı klasiğin bir özeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Bazı yerlerde kendi yorumlarını yapmakla birlikte genel olarak Suyûtî'den alıntı yaptığını görmekteyiz. Kendisinin tercih ettiği görüş dışındakilere çok kısa değinmesi, okuyucudaki beklentiyi karşılayamadığı kanaatindeyiz.

2.2.5. İ'câzü'l-Kur'ân

Acz kökünden türeyip aciz bırakmak manasına gelen ve if'âl babından mastar olan i'câz kelimesi Kur'ân'ın erişilmez üstünlüğünü ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır. Kur'ân'da terkip olarak i'câzü'l-Kur'ân geçmemektedir; ancak muhtelif ayetlerde Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceği vurgulanarak muhataplarına meydan okunmuştur. "*Kulumuza indirdiğimiz Kur'ân'da şüpheniz varsa, siz de onun benzeri bir sûre meydana getirin*."[614] "*De ki, haydi siz de onun gibi bir sûre getirin ve Allah'tan başka çağırabileceklerinizi de yardıma çağırın*."[615] Bu ve benzeri ayetlerle Kur'ân, muhataplarına meydan okumuştur.[616]

Hz. Peygamber'in hadislerinde i'câzü'l-Kur'ân'dan bahsedilmemiş, sahâbe ve tabiîn devrinde de bu konu gündeme gelmemiştir. Fetihlerle birlikte İslâm hızla yayılmış ve bu dinin yayılmasına engel olmak isteyenler insanların kafalarında soru işaretleri bırakacak saldırılarda bulunmuşlardır. Mu'tezile âlimleri bu sorulara cevap verirlerken

[612] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/21.
[613] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/21.
[614] el-Bakara, 2/24.
[615] Yûnus, 10/38.
[616] Hûd, 11/13; el-İsrâ, 17/88.

i'câzu'l-Kur'ân meselesini de ilk defa ele alanların kendileri olduğu bilinmektedir.[617] İslâm âlimleri arasında Kur'ân'ın i'câzının hangi hususlarda olduğu tartışma konusu olmuş ve bu hususta görüş birliği sağlanamamıştır.

Âlûsî, i'câzü'l-Kur'ân konusunu ilk ele alanların Mu'tezile âlimleri olması nedeniyle önce onların görüşlerini söylemiş ve o görüşlere yapılan itirazlara yer verip o itirazları çürütmeye çalışmıştır. İ'câzü'l-Kur'ân meselesini anlatırken de müşkilü'l-Kur'ân konusuna de yer vermiştir. Âlûsî konuları soru cevap şeklinde işlemiş ve sonuç olarak da kendi görüşüne yer vermiştir. [618]

Âlûsî, Kur'ân'da i'câzın olup olmadığını açıklama gereği duymamıştır. Kur'ân'da i'câzın varlığını herkes kabul ettiğinden, ihtilaflı konu olan i'câz yönlerinin neler olduğu hususuna değinmiştir. Âlûsî, önce konuyla ilgili ortaya atılan görüşlere değinmekte, sonra da görüşlerin doğruluğunu tartışmaktadır. Şöyle bir görüşle konuya girer. Bazı Mu'tezilî âlimlere göre Kur'ân'ın i'câzı, onun garip nazmında, muhteşem vezninde, beliğ kimselerin şiirlerini söyledikleri üslûplarından farklı olan üslûbundadır. Bu uslûp farkı, besmele ile başlaması, hurûf'ı-mukattaa ile başlaması gibi başlangıçlarında ve ayetlerin sonlarındadır.[619] Âlûsî, bu görüşün kime ait olduğuna değinmemiştir. Bâkıllânî ve Sekkâkî'de kitabında, kimin olduğunu söylemeden bu görüşe değinmesi, görüşün sahibinin bilinmediği ya da ilim ehli arasında tanınmayan bir şahıs olduğu izlenimini vermektedir.[620]

Âlûsî, bu görüşe iki şekilde itiraz gelebileceğini söyler. İlk itiraz, Kur'ân'ın Arap şiirine muhalefet ettiğini kabul etmeyen kimse tarafından yapılabilir. Bu kimse Kur'ân'ın birçok ayetinin Arap şiirlerinin vezni üzere olduğunu iddia edebilir. وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ, "*Kim arınırsa, ancak kendisi için arınmış olur.*"[621] ve وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجا و يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ "*Kim Allah'a karşı gelmekten sakınarak ondan korkarsa, Allah ona bir çıkış yolu yaratır ve onu ummadığı yerden rızıklandırır.*"[622] ayetlerinde olduğu gibi ayetleri itirazına delil olarak getirebilir.

---

[617] Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-404.
[618] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27.
[619] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27.
[620] Abdulkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkalığı Yayınları, 2015), 442-446.
[621] el-Fâtır,35/18.
[622] et-Talâk, 65/4-5.

Âlûsî'nin bu görüşe ikinci itirazı şöyledir. Nazım, vezin ve üslûpta muhalefet olduğunu kabul etsek, Kur'ân'ın i'câzı sadece bu muhalefettedir denilemez. Çünkü Kur'ân'ın i'câz yönü sadece nazımdaki muhalefettedir dersek Müseylemetü'l-Kezzab'ın hezeyanları da aynı Kur'ân vezninde olmasından dolayı, onlarda da i'câz vardır denilmesi gerekir.

Âlûsî, Kur'ân'ın Arap şiirine muhalefet ettiğini kabul etmeyen kimseye şu şekilde cevap vermektedir. Kur'ân ayetleri her ne kadar şiir vezninde olsa da şiir sayılmaz. Çünkü şiir, vezni kast edilerek yazılan şeydir. Vezni kast edilmeden ve gözetilmeden yazılan şeye, arada vezni tutuyor diye şiir denilmez. Böyle bir itiraz, beliğ bir kimsenin kafiyeli bir şekilde hutbe söylemesinde yapılabilir. O kimse vezni tutturamadığında eleştirilir. Bazen hiç şiir ve kafiye bilmeyen bir kişiden vezinli kelimeler dökülebilir. Bu kimsenin vezni tutturması şiir sayılamayacağı gibi, vezin kast edilmeden inen ayetlerde de bunlarda vezin var, bunlar şiir beyitlerine benziyor demek, yanlıştır.[623]

Âlûsî, Kur'ân'ın şiir olmadığına delil olarak Velid b. Muğire'yi göstermektedir. Bir gün Velid, Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve Peygamber ona Kur'ân okumuştur. Kur'ân'ı dinleyen Velid'in kalbinde titreme olur. Onun Hz. Peygamber'le görüştüğü ve etkilendiği haberini Ebû Cehil işitince Velid'e gelir ve: "Muhammed'i inkâr edip beğenmediğini belirten bir şeyler söyle de bu sözlerin kavmine ulaşsın." der. Velid, şiiri, recezini, kasidesini ve cin şiirlerini en iyi bilen kimse olduğunu iddia eder ve dinlediğinin şiire benzemediğini söyler.[624] Velid'in bu iddiası, birçok ayetin şiir vezninde olmadığını göstermektedir.[625]

İkinci itirazı yapanlar, Kur'ân'ın nazım, vezin ve üslûpta kendisi dışındakilere muhalif olduğu kabul edilirse, Kur'ân'ın i'câzı sadece bu muhalefetle sınırlandırılamayacağını söylerler. Âlûsî, bu itirazın haklı ve kabul edilebilir olduğunu söylemektedir. Bu görüşü savunanlar sadece i'cazı belağatla sınırlandırmayarak Kur'ân'ın i'câzı, gaybî haberleri vermesi ve belağatıyla birliktedir derlerse bu iddianın kabul edilebileceğini söylemektedir.[626] Cürcânî, i'câzın hareke ve sükûnların dizilişinde ve ayetlerdeki fasılalarda olmayacağını söylemektedir. O, ayetteki fasılaları şiirdeki kafiyeler gibi görmekte ve Arapların " يَعْلَمُونَ" gibi sonları ayet sonu gibi olan kelimelerle

[623] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/29.
[624] Rivayetin kaynağı için bkz, Hâkim, *Müstedrek*, "Müddessir Suresinin Tefsiri", II, 596.
[625] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/29.
[626] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/29.

biten yazı yazdıklarını söylemektedir. Ona göre i'câzın bulunması gereken yer sözdizimidir.[627] Âlûsî söz dizimine değinmediği için Cürcâni'nin görüşüne nasıl yaklaştığını değerlendirememekteyiz.

İ'cazla ilgili ilk eseri kaleme alan, *Nazmu'l-Kur'ân* isimli yazdığı eserle Kur'ân'ın nazım ve fesahat üstünlüğünü ortaya koymaya çalışan[628] ve ayrıca Mu'tezile âlimi olan Câhız'ın (v.255/868) i'cazla ilgili görüşünü Âlûsî tartışmıştır. Câhız'a göre Kur'ân'ın i'câzı, diğer belağat çeşitlerinin kendisine ulaşamadığı üstün bir belağat içermesidir. Câhız'ın benzeri bir görüşü de Hâzım el-Kartâcı savunmaktadır.[629] Cürcânî, i'câzın, manadaki üstünlükte olduğunu savunduğu için, Câhız'ın lafız ve kafiyelere önem vermesini eleştirmektedir.[630] Âlûsî, Câhız'ın i'câzla ilgili görüşüne birkaç şekilde reddiyede bulunulabileceğini söyleyerek, önce yapılması muhtemel itirazları söyleyecek sonra da bu itirazlara cevaplar verecektir. Anladığımız kadarıyla Âlûsî soruları kendisi sormakta yani bir nevi şu şekilde soru sorulacak olursa, aklına bu tarz soru takılan olursa onlara cevabımız bu şekildedir, demek istemektedir.[631]

Câhız'a yapılan birinci itiraz: Veznine bakmaksızın en beliğ hutbelere ve en beliğ şiirlere baksak ve onları Kur'ân'ın en kısa ayetleriyle kıyaslasak neredeyse Kur'ân'ın belağatı ile diğeri arasında farklılık göremeyiz. Çünkü ikisi de çok beliğdir. Hâlbuki muciz olan bir şeyin başka bir şeyle kıyaslandığı zaman herhangi bir karışıklığa ve şüpheye mahal bırakmayacak şekilde kendisini hissettirmesi gerekir. Bu da belağatın sadece i'câz için yeterli olmadığını göstermektedir.[632]

Câhız'a yapılan ikinci itiraz: Kur'ân, Arap kelamının dışında bir şey değildir. O dönemde Arapların beliğleri az da olsa nazım, kâfiye bakımından Kur'ân'a benzer bir şeyi getirebilirlerdi. Bir şeyin azını getirmeye güç yetiren ise çoğuna da güç yetirebilir.

Üçüncü itiraz: Sahabe, bazı ayetlerde ihtilaf etmişlerdir. Şayet Kur'ân, belağat yönünden ulaşılamayacak bir seviyede olsaydı sahabe onu hemen bilir ve ihtilaf etmezdi.

Dördüncü itiraz: Kur'ân cem' edilirken yanında Kur'ân ayeti olan kimse iki şahit huzurunda elindekileri getiriyordu. Şayet Kur'ân'ın belağatı insanları acze düşürecek bir

---

627 el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 2015, 442-446.
628 Numan Konakli, "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 271.
629 es-Süyûtî, *Mü'terakü'l-akrân*, 1/24.
630 Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.), 9.
631 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27.
632 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27.

seviyeye ulaşmış olsaydı, ayetleri getiren sahabeye herhangi bir şart koşmaya gerek kalmazdı. Getiren kimsenin okuduğu ayetleri dinlerler ve evet bu Kur'ân'dır, derlerdi.[633]

Câhız'a yapılan beşinci itiraz: Her dönemde belağatın kendisinde son bulduğu, zirveye ulaştığı bir şahıs olur. Bu kimsenin zamanının zirvesindeki tek kişi olması, belağatının muciz olmasını gerektirmez. Kendi döneminde zirveye ulaşması, onun resul olduğuna da bir delil teşkil etmez. Çünkü belağatta zirve olmak i'câzı gerektirmeyeceği için o kişinin peygamberlik iddiasının da doğruluğunu gerektirmez. Yani kişi belağatta zirve olabilir. Aynı kişi ben beliğim diyerek peygamberlik iddiasında bulunmakla birlikte bu iddiasında haklı olmayabilir. Yalancı peygamber olabilir.[634]

Âlûsî, Câhız'ın görüşüne yapılabilecek muhtemel itirazlara şu şekilde cevaplar vermektedir. Birinci itiraza cevap: Kur'ân'ın meydan okuduğu beliğ kişiler, Kur'ân ayetleriyle kendi yazdıkları yazılar arasındaki farkı gayet iyi biliyorlardı. Beliğ kimseler hitabetlerindeki eksikliklerinden dolayı Kur'ân'ın eşsiz belağatına karşı gelme cesaret ve güvenini kendilerinde bulamamışlardır. Âlûsî, Kur'ân'ın en kısa sûresiyle fasih kimselerin sözlerinin kıyaslanmasının yanlış bir kıyas olacağını söyler. Eğer kendilerine güvenseydiler zaten kendileri, sözlerini Kur'ân ile kıyaslamaya kalkışırlardı.[635] Öyleyse o zamanda yaşayan fasih insanlar böyle bir şeye cesaret edememişken, böyle bir kıyasa gitmek yersiz olur.

İkinci itiraza cevap: Bazısını getirmeye güç yetirenin tamamını getirmeye güç yetirmesi gerekmez. Çoğu kimse beliğ bir iki fıkra ya da bir iki beyt söyler; ancak bütün olarak beliğ bir hutbe ortaya koyması istendiğinde ya da bir kaside oluşturması istendiğinde bunu yapamaz. Bu da iddia edilen görüşün geçersizliğini ortaya koymaktadır.[636]

Üçüncü itiraza cevap: Sahabe, inkârcıların ihtilaf ettikleri gibi ihtilafa düşmemişlerdir. İnkârcılar, Kur'ân'ın Allah tarafından gelip gelmediği hususunda ihtilaf ederlerken, sahabe Allah'tan gelenin Kur'ân olduğunu kabul ediyorlar; ancak Hz. Peygamber'den dinledikleri dışında yedi harf gibi farklı bir okuyuş duyunca, o okunan

[633] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/27-28.
[634] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 28.
[635] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.
[636] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.

Kur'ân mıdır, diye ihtilaf ediyorlardı. Bu iki ihtilaf arasında çok fark vardır. Bu sebeple sahabenin ihtilafı bizim savunduğumuz görüşe herhangi bir zarar vermez.[637]

Dördüncü itiraza cevap: Kur'ân cem' edilirken delil ve şahit istenmesinin nedeni, ayet ve sûrelerin sırasını tespit edip düzenlemek içindir. Veya şahit istemek, Kur'ân'ın cem'i gibi çok önemli bir işte aşırı titizlikten dolayıdır.[638]

Beşinci itiraza cevap: Her zamana kendi cinsinden bir muciz gönderilmiştir. O, aciz bırakan kişi, alışılmışın dışında bir olay sergilediği zaman ve o sergilediği şey de mu'tat sınırı aştığında, o şeyin Allah katından olduğu bilinir. Mesela Hz. Musa zamanında sihir meşhurdu. Kendi zamanının cinsinden bir mucizle yani asa ile geldi ve sihirbazlar secdeye kapandı. Hz. Îsâ, alaca hastalığına yakalanan hastayı iyileştirince ve ölüyü diriltince bu mucizedir, dediler. Kur'ân da beliğlerin nefesini kesti ve i'câzını kabul ettirdi. Eğer getirilen şey mu'tad sınırı aşamıyorsa, kavmi tarafından peygamberin mucizesi diye tasdik edilmez.[639]

Hz. Peygamber zamanında belağatı zirveye ulaşmış kimseler vardı ve onlar için Kur'ân'ın benzerini getirme imkânı da vardı. Belağat o zamanda zirvedeydi ve Arapların şiirlerini Kâbe'ye astıkları yedi şair de vardı. Ne zaman ki Hz. Peygamber Kur'ân'ı getirdi, birçok tartışma, çekişme ve münakaşayla birlikte bunun şüphesiz Allah katından geldiği bilindi.[640]

Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili şöyle bir görüşün olduğunu da söylemektedir. Kur'ân'ın i'câz yönü, sadece gaipten haber vermesidir denilmiştir. Âlûsî, bu görüşe gelebilecek muhtemel reddiyelere şöyle değinmektedir.[641]

1- Bir kez ya da iki kez gaipten haber verip o verilen haberlerde de isabet etmek olağanüstü bir şey değildir. Gaipten verilen haberlerin de kendisiyle olağanüstü sayılacağı bir sınır da yoktur. Kur'ân'ın gaipten verdiği haberler sınırlı olduğu için, mucizliğinde belli bir sınır arayan, Kur'ân burada ilgili sayıya ulaşmamıştır diyebilir. Şayet bir sınır olsaydı mesela on kez gaipten haber verirse o mucizdir, denilseydi Kur'ân'ın verdiği haberlerde de sınır olduğu için burada müşkil meydana gelirdi. Yani kısaca şu kadar olayı gaipten haber vermezse bu harikulade değildir diyen birisi için Kur'ân'da böyle bir

[637] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.
[638] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.
[639] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1882.
[640] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.
[641] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 28.

gaipten haber verme sınırı olmadığından bu iddiada bulunan şahsa karşı Kur'ân'ın mucizliği bir şey ifade etmez.[642]

2- Müneccimlerin ve kâhinlerin gaipten haber verip çoğu kere isabet ettikleri haberlerin de muciz olması gerekirdi.

3- Kur'ân gaipten haber verdiği gibi Tevrat da gaipten haber veriyordu. Öyleyse Tevrat'ın da muciz olması gerekir.[643]

4- Kur'ân'da gaipten haber vermeyen ayetlerin muciz olmaması gerekir. Mesela İhlâs sûresi gâipten haber vermemektedir. Öyleyse o sûre muciz değil midir?[644]

Âlûsî, muhtemel gelebilecek reddiyelere değindikten sonra gaybî haberler içermesini Kur'ân'ın i'câzından saymayanları ağır şekilde eleştirmiştir. Âlûsî'ye göre, tekrar tekrar isabet ederek gaipten haber vermek alışılmış bir durum değildir. Bu şekilde haber vermek, verenin muciz olduğunu gösterir. Âlûsî, bu dört itiraza şu şekilde cevap vermektedir.[645]

1- Bir iki tane gaybî olaya isabet etmesi, birden fazla gaybî olaya da isabet edebileceğini gösterir. Burada isabet etme sayısını belirleyen örftür. Kur'ân'daki gaybî haberler ehli örf nazarında çok sayılmaktadır.

2- Müneccimlerin haberleri şayet yalan çıkarsa delil olarak kabul edilmez. Güneş ve ay tutulması gibi tekrar tekrar isabet eden doğruları olursa ki böyle bir şey de gerçekleşmemiştir. Böyle bir şeyi isabet ettirmek, astronomi sanatıyla uğraşan kişinin mu'tat hesaplarını gerektirir. Kur'ân'ın gaipten haber vermesi müneccimlerinki gibi değildir. Kâhinlerin verdikleri haberlere gelince, sihirle ilgili söylenen sözler, bunlar hakkında da söylenir. Kur'ân ise sihir değildir.[646]

3- Tevrat'ta harikulade olan gaipten haberler çok olursa ve Tevrat bununla meydan da okuyorsa, o zaman Tevrat da aynı Kur'ân gibi muciz olmuş olur. Ayrıca onu getiren Hz. Musa'nın da doğruluğuna mucize olmuş olur. Tevrat'ın muciz olduğunu kabul etmemizin de bize bir zararı yoktur.[647]

---

642 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 28.
643 *el-İtkân*'da bu görüş Kâdı İyâd'ın görüşü olarak geçmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1890; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/31.
644 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 28.
645 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29.
646 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 29-30.
647 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 30.

4- Gaipten haber vermeyen ayetler muciz olamaz diyen için cevabımız, Kur'ân'ın i'câzı sadece gaipten haber vermesi değildir. Gaipten haber vermeyen ayetler başka özellikleriyle muciz olmaktadır. Bu sebeple bunların gaipten haber vermemeleri kendilerinin i'câzı için asla sıkıntı oluşturmaz. Eğer kişi Kur'ân'ın i'câzı sadece gaipten haber vermesidir diyorsa, o zaman gaipten haber vermeyen ayetler muciz olmaz. Ancak Kur'ân'ın i'câzı, Kur'ân'ın tamamına yayılmıştır. Bu sebeple bu itiraz yersizdir.[648]

Âlûsî, i'câzla ilgili ortaya atılan bir başka görüş olarak şunu zikreder. Kur'ân'ın i'câzı, mana inceliklerine ve aklın çıkarımlarına uygun olmasıdır, denilmiştir.[649] Kelamın akla ve mananın inceliklerine uygun olması birçok beliğ kimsenin kelamında karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse bu kimselerin kelamı muciz midir? diyerek Âlûsî bu görüşe reddiyede bulunur. Bu iddia peygamberin muciz olmayan kelamıyla da çelişmektedir. Yine Tevrat ve İncil'le de çelişir. Şöyleki, Hz. Peygamber'in sözü akla yatkın olup nice nice manalara da şamil olmasına rağmen muciz değildir. Yine Tevrat ve İncil de nice derin manalara şamildir ama muciz değildir. Yani mananın inceliklerine ve aklın kadiyyelerine muvafık olmak i'câzı gerektirmez.[650]

Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzı, onun kadim olması yani Allah'ın kelamı olmasından dolayıdır, şeklinde bir görüşün olduğundan bahseder. Âlûsî, bu görüşü tutarsız bulmaktadır. Kelamı kadim, bizim künhüne tam manasıyla vakıf olamadığımız bir sıfattır. Bizim içeriğine tam olarak vakıf olamadığımız bir sıfatla Allah bize nasıl meydan okuyabilir?[651] diyerek görüşü eleştirmektedir.

Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili ortaya atılan "sarfe" teorisine de değinmiş, bu konu hakkındaki iddiaları ve yapılan itirazları değerlendirerek şu bilgileri vermektedir. Üstad Ebû İshak el-İsferâyînî (v.418/1027) ve Ebû İshak en-Nazzâm (v.231/845) Kur'ân'ın i'câzı, Arap beliğlerinin Kur'ân'a rakip olacak hitabı getirmekten aciz olmalarıdır, demişlerdir. Yani Kur'ân'a benzer bir hitap ortaya koymaya çalıştıkları halde bu bilgi ve birikimi kendilerinde bulamamalarıdır. Şerif el-Murtezâ (v.436/1044) Kur'ân'ın i'câzı, Arapların, Kur'ân'ın benzerini getirecekleri, ona karşı koyacakları ilmin kendilerinden alınmasıyladır, demiştir. Yani Allah, Arapların güç ve kuvvetlerini elinden alarak

[648] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[649] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[650] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[651] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.

Kur'ân'ın benzerini getirmelerine imkân vermemiştir.[652] Âlûsî, bu teoriye dört şekilde itirazda bulunacaktır.

1- Şerif el-Murtezâ ve Nazzâm'ın dediği gibi olursa muciz olan Kur'ân değil, Arapların bu ilimden soyulmuş olmalarıdır. Yani Kur'ân'ın doğrudan muciz olma özelliği yok edilmektedir. Bu da Müslümanların üzerinde icmâ ettikleri Kur'ân'ın mucizliği görüşüne muhaliftir.[653]

2- Araplara meydan okuma Kur'ân ile olup, her bir ferdi kapsayacak şekildedir. Şayet i'câz, insanların o ilimden soyulmuş olmaları ile olsaydı, (sarfe teorisi) Arap toplumunun her bir ferdinde sarfe gerçekleşeceği için bu sarfe, Kur'ân'ın benzerini getirmeye mâni olurdu. Meydan okuma herkese olduğundan eğer i'câz sarfe ile olursa, sarfe kaldırıldığında herkesin Kur'ân'ın benzerini getirebilmesi gerekir. Herkesin getirebildiği bir kelam ise fasih olmaz. Bu da Kur'ân'ın fasih olmadığı anlamına gelir. Kur'ân'ın fasihliği ortada olduğuna göre sarfe teorisi yanlıştır.[654]

3- Bu görüşe göre, Allah, Araplardan Kur'ân'ın benzerini getirme kudretini ortadan kaldırmadan önce, Arapların Kur'ân benzeri bir şeyi getirmelerinin mümkün olması gerekir. Çünkü sarfe teorisine göre Allah, Kur'ân'ın inmesiyle Arapların elinden o kudreti almıştır. Madem Arapların Kur'ân inmeden önce bu kudretleri vardı, öyleyse Kur'ân inmeden önce yazılmış olan cahiliye şiirlerinin Kur'ân'a meydan okuması gerekir. Ancak böyle bir meydan okuma söz konusu olmamıştır.[655]

4- Bu sarfe teorisi Şerif el-Murtezâ'nın mezhebinin yani Şia'nın görüşüdür. Şayet i'câz, Arapların karşı koyacak ilimleri kaybetmeleriyle olmuş olsaydı, Arap toplumu bunu dillendirirdi. Önceden kendilerinde var olan hitabet ilmi, bu kudretin alındığını kendi aralarında konuşurlardı. Eğer bunu dillendirmiş olsalardı bu kesin yayılırdı. Çünkü olağan üstü şeyler dillendirilir ve halk arasında yayılır. Vakıada böyle bir şey yayılmadığından dolayı ve bizlere de böyle bir haber ulaşmadığından dolayı sarfe teorisinin batıl olduğu ortaya çıkar.[656]

Bazı âlimler sarfe teorisinin geçersiz olduğuna şu ayeti delil getirmişlerdir. قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَايَأْتُونَ بِمِثْلِهِ " *Ey Muhammed! De ki: "Yemin olsun,*

[652] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28; Mu'tezileye mensup kelamcılar tarafından iddia edilen bu görüş sarfe teorisi diye bilinmektedir. Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz. es-Süyûtî*, el-İtkân*, 5/1879.
[653] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[654] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[655] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[656] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.

eğer insanlar ve cinler birbirlerine yardımcı olarak bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, yine de onun bir benzerini meydana getiremeyeceklerdir."[657]

Âlûsî'ye göre bu ayet, Arapların güçlerinin olmasıyla birlikte Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olduklarına delalet etmektedir. Eğer bunların ellerinden yapabilme kudreti alınmış olsaydı, insanların ve cinlerin toplanıp Kur'ân'ın benzerini getirmeye çalışmasının bir manası olmazdı. Çünkü kudretlerinin ellerinden alınmış olması, ölülerin bir araya gelmesi gibidir. Ölülerin acizliği de övünülecek ve kutlanılacak bir durum değildir ki ayette bu tarz bir meydan okuma yapılsın.[658] Âlûsî, bu teoriye cevap verirken bazen Suyûtî'den istifade etmekle birlikte genelde orijinal eleştiriler yaptığını görmekteyiz.

Seyfeddin el-Âmidî'ye (v.631/1233) göre Kur'ân'ın i'câzı nazmıyla, belağatıyla ve gaipten haber vermesiyledir. Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzı konusunda şu görüşlerin de olduğunu söylemektedir. Kur'ân'ın i'câzı, uzun olmasıyla birlikte kendisinde tanâkuz ve ihtilafın olmamasıdır. Kur'ân'ın i'câzı havassıdır. Dinleyenin kalbine çekicilik, cazibe katması gibi üstünlükleridir. Kur'ân okuyucusunu sıkmaz, bilakis tekrar tekrar okundukça okuyanın sevgisi artar.[659] Allah'ın korumasını üstlenmesiyle birlikte dünya durdukça ayetlerinin kaybolmaması ve bâki olması gibi faziletleri Kur'ân'ın i'câz vechidir, demişlerdir.[660]

Âlûsî Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili şu görüşü benimsediğini söylemektedir. Kur'ân genel olarak, parçalarıyla hatta en kısa sûresiyle nazmına, belağatına, gaipten haber vermesine, mananın inceliklerine ve aklın çıkarımlarına uygun olmasıyla mucizdir. Bazen bunların hepsi bir ayette ortaya çıkar. Bazen, gaipten haber vermesi gibi, bazı ayetlerde bir kısmını bulamayabiliriz. Bu sayılanların bir hepsinin bulunmadığı ayetlerde ayıp ve noksan yoktur. Bu ayetlerde yine mucizdir. Yani gaipten haber vermese bile nazmıyla, belağatıyla ayetler yine mucizdir. [661]

---

[657] el-İsrâ, 17/88.
[658] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1879; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/94; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/28.
[659] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1890.
[660] *el-İtkân*'da bu görüş Kâdı İyâd'ın görüşü olarak geçmektedir. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1890; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/31.
[661] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* I, 31.

Âlûsî i'câzü'l-Kur'ân konusunu işlerken klasiği özetlemekten ziyade kendisi muhtemel sorulabilecek soruları sorup cevaplar vermiştir. Bazen *el-İtkân'*dan istifade etse de genel olarak özgün görüşlerini yansıttığını görmekteyiz.

2.2.6. Müşkilü'l-Kur'ân

Kur'ân'da birbiriyle çelişiyor ve aralarında ihtilaf varmış gibi görünen hususlara müşkilü'l-Kur'ân denilmektedir. "*Eğer o Kur'ân Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı kesinlikle onda birçok çelişkiler bulurlardı*."[662] Bu ayet Kur'ân'da çelişki, tezat, ihtilaf vs. olmayacağına kesin olarak işaret etmektedir.[663] Hakikkatte ihtilaf olmamakla birlikte insanları şüpheden kurtarmak için İslâm âlimleri işkâl gibi görünen hususları izah etmişlerdir.

Âlûsî de müşkilü'l-Kur'ân konusuna değinmiş yalnız bu konuyu işlerken i'câzü'l-Kur'ân başlığı altında işlemiştir. Âlûsî, müşkilü'l-Kur'ân'ın tanımını yapmamıştır. İ'câzü'l-Kur'ân konusunu anlatırken Kur'ân'da işkâl olmaması Kur'ân'ın i'câzıdır, şeklindeki görüş üzerine işkâl konusuna kısaca değinmiştir. Bu görüşe yapılabilecek muhtemel itirazlara yer vermiş Kur'ân'da işkâl bulunduğunu iddia edenlerin iddialarına cevap vererek işkâl olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca Hz. Osman'ın "Kur'ân'da hata vardır. Araplar onu kendi dilleriyle düzeltirler." sözünü ve Hz. Aişe'nin, "Kur'ân'ı yazarken hata ettiler." sözünü izah ederek akıllarda şüphe uyandıran hususları gidermeye çalışmıştır.

Âlûsî, Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili şöyle bir görüşün de olduğunu söyleyerek müşkilü'l-Kur'ân konusuna giriş yapmıştır. Kur'ân'ın i'câzı, onun uzun olmasıyla yani altı bin küsür ayet olmasıyla beraber ayet ve sûrelerinin aralarında herhangi bir çelişki ve ihtilafın bulunmamasıdır, denilmiştir.[664] Âlûsî, bu görüşe iki şekilde reddiye yapıldığını söylemektedir. Birinci reddiye işkâlin olduğunu kabul edenlerin işkâl olduğuna dair getirmiş oldukları delillerdir ki Âlûsî, bu delilleri önce muhaliflerin diliyle sıralayacak ve sonra da cevaplayacaktır. *el-Burhân'*da "eğer denilirse" şeklinde soru sorması bu sorunun faraza sorulduğunu göstermektedir. Âlûsî'nin bu reddiyeleri yapanların kimler olduğunu söylememesi, Zerkeşî gibi itirazlara faraza olarak yer vermiş olduğu izlenimini

[662] en-Nisâ, 4/82.
[663] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1470; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/45.
[664] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/28.

uyandırmaktadır. Âlûsî, işkâlin olduğunu kabul edenlerin faraza itirazlarına şu şekilde yer vermektedir.

Birinci itiraz: "Biz Kur'ân'da çelişki ve ihtilafın olmadığını kabul etmiyoruz", diyenlerin itirazıdır. Bu kimseler, Kur'ân'da ayetler arasında çelişki olmasına örnek olarak: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ "*Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi. Bu sadece bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır*."[665] ayetini göstererek, bu sûredeki ayet, "*biz ona şiir öğretmedik*" diyor; ama şiir kalıplarının tamamını Kur'ân'da görüyoruz. Bu ise bir çelişkidir, şeklinde itirazda bulunmaktadırlar.[666]

Çelişkiye başka bir örnek: فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ "*Sura üflendiği zaman, o gün, aralarında soy bağlarının bir faydası olmayacaktır. Onlar birbirlerine de bir şey soramazlar.*"[667] Başka bir ayette ise وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ "*Onlar, birbirlerine dönüp soruşurlar*."[668] buyurulmaktadır. Bir önceki ayette birbirlerine bir şey soramazlar denirken bu ayette ise soruşurlar denilmektedir. Burada da çelişki vardır, diyerek itirazda bulunmaktadırlar.[669]

Ayetler arasında çelişki olduğunu iddia edenlerin bir diğer örneği: وما منع الناسَ أن يؤمنوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إلا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةَ الْأَوَّلِين أَوْ يَأْتِيَهُم العَذَابُ قُبُلاً "*Kendilerine hidayet geldiğinde insanları iman etmekten ve Rablerinden mağfiret istemekten alıkoyan şey, sadece, geçmiş milletlerin başlarına gelen felaketlerin kendi başlarına da gelmesini yahut azabın göz göre göre kendilerine gelmesini beklemeleridir!*"[670] Bu ayette inanmaktan ve mağfiret istemekten alıkoyan şey iki şeyden birisine hasredilmiştir. Bunlar da ya azabın göz göre göre kendilerine gelmesini beklemek ya da geçmiş milletlerin başlarına gelen felaketlerin kendi başlarına da gelmesini beklemektir. Ancak şu ayette وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللهُ بشرًا رَسُولًا "*Kendilerine doğru yolu gösteren hidayet rehberi peygamber geldiği zaman, insanların buna inanmalarına engel olan sebep sadece, "Allah, peygamber olarak bir insanı mı gönderdi?" demiş olmalarıdır.*"[671] Bu ayette iman

[665] Yâsîn, 36/69.
[666] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/113-114; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/28.
[667] el-Mu'minûn, 23/101.
[668] es-Sâffât, 37/27.
[669] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1471; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/28.
[670] el-Kehf, 18/55.
[671] el-İsrâ, 17/94.

etmeye engel olan sebep gerideki ayetten farklıdır ve iki ayet arasında çelişki vardır diyerek, Kur'ân'da çelişki olmadığına itirazda bulunmaktadırlar.[672]

النبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ "*Müminlerin, Peygamber'i kendi nefislerinden çok sevmeleri gerekir. Onun hanımları da onların anneleridir.*"[673] Hz. Peygamberin eşleri müminlerin anneleri olursa, kendisinin de müminlerin babası olması gerekir. Hâlbuki ayette مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ "*Muhammed içinizden herhangi bir adamın babası değildir; fakat Allah'ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur.*"[674] şeklinde gelmiştir. Âlûsî, bu iki ayet arasında çelişki vardır, diyerek itirazda bulunanların olduğunu söylemektedir.[675]

Allah, Hz. Adem'in yaratılmasında مِنْ تُرَابٍ demiş[676] مِنْ حَمَإٍ demiş[677] مِنْ طِينٍ demiş[678] ve مِنْ صَلْصالٍ demiştir.[679] Bu ayetlerde Rahmân sûresinde ve Hz. Musa'nın kıssalarında olduğu gibi lafzî ve manevî tekrar vardır. Bazen de açık olan şeyler tekrar açıklanmaktadır. Mesela فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ. تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ "*Bunu bulamayana ise üç gün hacda, yedi de döndüğünüzde ki tam on gün oruç tutması lazım gelir.*"[680] Bu ayette görüldüğü üzere üç ile yedinin toplamının on olduğunu herkes bildiği halde ayette açıklanmıştır. Kıssaların tekrarı, ayetlerin tekrarı aynı şeylerin söylenmesi manasına geldiği için ilâhi kitapta tekrarların bulunması çelişkidir diyerek itirazda bulunulmuştur.[681]

Kur'ân'da işkâl olduğunu iddia edenler, Hz. Osman'a nispet ettikleri bir sözü kendilerine delil olarak getirmektedirler. Onlar Hz. Osman'ın: "Kur'ân'da hata var. Araplar onu kendi dilleriyle düzeltecekler."[682] dediğini iddia etmektedirler. Hz. Osman'ın bu sözü kendilerinin dediği gibi, Kur'ân'da hata olduğunu, yani ayet ve sûrelerin aralarında çelişki ve ihtilafın olduğunu gösterdiğini söylemektedirler.[683]

---

672 Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/28.
673 el-Ahzâb, 33/6.
674 el-Ahzâb, 33/40.
675 Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/28.
676 Âl-i imrân, 3/59; el-Kehf, 18/37; el-Hac, 22/5; er-Rum, 30/20; el-Fâtır, 35/11.
677 el-Hicr,15/26
678 el-En'âm, 6/2; el-A'râf, 7/12; el-Mu'minûn, 23/12.
679 el-Hicr, 15/28; er-Rahmân, 55/14.
680 el-Bakara, 2/196.
681 ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/54; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1478-79; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/28.
682 İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 1/229.
683 Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/28.

Buraya kadar Âlûsî, ayetler arasında tenâkuz olduğunu iddia edenlerin görüşlerine yer vermiştir. Âlûsî, Kur'ân ayetleri arasında ihtilaf olduğunu söyleyenlerin de varlığından bahsetmekte ve bu kimselerin görüşlerine de şu şekilde yer vermektedir. وتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ المَنْفوش ayetindeki كالعِهْنِ المَنْفوش yerine كالصُّوفِ المَنْفوشِ şeklinde[684] okunmuştur.[685] Yine ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ والمَسْكنةُ yerine ضُرِبَتْ عليهم المَسْكَنةُ و الذِّلَّةُ şeklinde okuyanlar olmuştur.[686]

Âlûsî, Kur'ân'da işkâlin olmamasını Kur'ân'ın i'câzı olarak görenlere yapılabilecek ikinci itirazı şu şekilde aktarmaktadır. Kur'ân tüm tenâkuz ve ihtilaflardan salimdir denilse bile bu durum, yani ayet ve sûrelerinin aralarında herhangi bir çelişki ve ihtilafın bulunmaması Kur'ân'ı muciz yapmaz. Çünkü şair ve hatiplerin kısa sûre uzunluğundaki hutbe ve şiirlerinin çoğunda ihtilaf ve tenâkuz yoktur. Öyleyse bu şiir ve hutbelerin de muciz olması gerekir. Bu mümkün olmadığına göre ayet ve sûrelerinin aralarında herhangi bir çelişki ve ihtilafın bulunmaması, bunların muciz olmasını gerktirdiği görüşü de yerinde bir görüş değildir.[687]

Âlûsî, Kur'ân'da çelişki olduğunu iddia edenlerin görüşlerine şu şekilde cevaplar vermiştir. وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ "*Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi. Bu sadece bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır.*"[688] Bu ayet, biz ona şiir öğretmedik, demesine rağmen şiir kalıplarının tamamı Kur'ân'da mevcut. Bu ise Kur'ân'da çelişki olduğunu gösterir diyenlere verilecek cevap Velid b. Muğire hadisesidir. Velid b. Muğire, "En iyi şiiri bilenniz benim, Bu Kur'ân şiir değildir." diyordu. Eğer Kur'ân şiire benzese, şiiri en iyi bilen Velid b. Muğire "Bu şiir değildir." demezdi.[689]

Âlûsî, itiraz olarak ortaya atılan diğer görüşe şu şekilde cevap vermektedir: Bir adam gelerek İbn Abbâs'a "*Onlar birbirlerine de bir şey soramazlar.*"[690] ayetiyle وأَقْبَلَ بَعْضُهم عَلَيَ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُوْنَ "*Onlar, birbirlerine dönüp soruşurlar.*"[691] ayeti ve bu kabilden içinde çelişki varmış gibi görülen ayetleri sormuştur. İbn Abbâs bu iki ayetle ilgili kendisine şöyle cevap vermiştir: "Birbirlerine soramazlar denilen, ilk sûra

[684] İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, 24.
[685] el-Kâria, 101/5; Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/28; Abdullah İbn Mes'ud'un yedi harf ruhsatına binaen bu şekilde okuduğu belirtilmektedir. Bkz. Demirci, *Tefsir Usûlü*, 111.
[686] el-Bakara, 2/61.
[687] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/28.
[688] Yâsîn, 36/69.
[689] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[690] el-Mu'minûn, 23/101.
[691] es-Sâffât, 37/27.

üflendiğindedir. Birbirlerinin hallerini sormaları ise ikinci sûra üflenip herkes kabirlerinden kalktığındadır.[692]

Ebû Muhammed İsmail es-Süddî (v.127/745)'den gelen rivayete göre insanların birbiriyle konuşamamasını şöyle açıklamıştır. İlk sûra üflendiğinde insanların nasıl hesaba çekilecekleri konusundaki endişeleri, sıratı geçebilme kaygı ve tasası, ayrıca sûrun dehşetinden bayılıp düşmeleri gibi meşguliyetler onlara birbirlerine soru sorma fırsatı vermeyecektir. Konuşma ise bunun dışındaki yerlerde ve ikinci surdan sonradır.[693]

Âlûsî, İbn Mes'ûd'un konuşamamayı, birbirlerinden af talep edemezler, şeklinde açıkladığını söylemektedir. Konuşmayı ise zâhirî manası üzere açıklamıştır. Bu şekilde aralarında tenâkuz olmamaktadır.[694]

Diğer iki ayete gelince وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدىَ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلاً "*İnsanları iman etmekten alıkoyan şey, sadece, geçmiş milletlerin başlarına gelen felaketlerin kendi başlarına da gelmesini yahut azabın göz göre göre kendilerine gelmesini beklemeleridir*!"[695] ayetiyle وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلاَّ أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللهُ بَشَرًا رَسُولًا "*İnsanların buna inanmalarına engel olan sebep sadece, "Allah, peygamber olarak bir insanı mı gönderdi?" demiş olmalarıdır*."[696] ayeti arasındaki tenâkuz şöyle çözülmektedir.

Kehf 55. ayetin manası, yere batma azabı gibi evvelkilerin başlarına gelen felaketi Allah'ın dilemesi, onları iman etmekten menetmiştir veya ahiret azabının onları karşılarcasına azabın karşılarına gelmesini beklemelerini Allah'ın dilemesi, onları iman etmekten men etmiştir. Şüphesiz Allah'ın bir şeyi dilemesi, kendi iradesine ters olan bir şeyin meydana gelmesini engeller. İman etmemelerinin hakiki sebebi budur.

İsrâ sûresi 94. ayetteki mana, bir insanın peygamber olarak gönderilmesini garip görmeleridir. Ayetin manasından, onların, insanın peygamber olarak gönderilmesini garipsedikleri anlaşılmaktadır. Ancak bu garipsemeleri onları hakikaten imandan men etmemiş, bilakis mecazen men etmiştir. Yani isteseler garipsemeyle birlikte iman edebilirlerdi. Lakin iman etmemişlerdir. Allah'ın dilemesi olduğu için birinci ayetteki

[692] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1471; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/30.
[693] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/30; Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1473.
[694] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 1/30; Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1474.
[695] el-Kehf, 18/55.
[696] el-İsrâ, 17/94.

engel hakiki engeldir. İkinci ayetteki engel de mecazi engeldir. Bu şekilde iki ayet arasında tenâkuz ortadan kalkmış olur.[697]

İhtilaf vehmi veren, tenâkuz varmış gibi görünen, anlaşılmasında sıkıntı duyulan, izahında zorlanılan ayetlerin durumu da aynı şekilde çözülmektedir. Geride zikredilen diğer örneklerle, Nisâ sûresi 82. ayet arasında tenâkuz bulunmamaktadır. لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا "*Eğer o Kur'ân, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, onda birçok çelişkiler bulurlardı*."[698]

Âlûsî, bu ayette kastedilen çelişkinin bulunmamasını iki şekilde izah etmektedir. Birincisi, üslûbu, fesahat ve belağatında Kur'ân kusursuzdur ve kendisinde hiçbir ihtilaf yoktur. İkincisi, kitap mütalaa edemeyen, ilim tahsil etmeyen ümmi bir kimsenin evvelki kimselerin yaşantılarından ve kıssalarından haber vermesidir. Geçmiş milletlerin hallerinden, kimsenin bilemeyeceği gaybî hallerden haber vermesi ve bu haberi de ümmi bir peygamber vasıtasıyla söyletip birbirini tutmayan sözlerden ve hertürlü uyumsuzluktan korunmuş olması Kur'ân'da ihtilaf olmadığını gösterir.[699]

Âlûsîye göre, Kur'ân'da hiçbir ihtilaf ve çelişki yoktur. İhtilaf olarak zikredilen şeylerin bazısı mütevâtir kıraat olmadığı için Kur'ân değildir.[700] Ayetlerde geçen bazı haberlerdeki ihtilaf gibi gözüken hususlar da haller ve durumlar değiştiği için değişmiştir. Mesela Hz. Adem'in yaratılışında cevher birdir, o da topraktır. Toprağın ise halleri değişebilir. Su ile yoğrularak çamur olur. Suyu süzülerek süzme çamur olan "sülale" olur. Pişmemiş kuru çamur olan "salsal" olur. Neticede hepsi toprak olduğu için hallerdeki değişimin hiçbir zararı yoktur. Bu sebeple Hz. Adem'in yaratılışını anlatan ayetlerde tenâkuz var denemez.[701]

Âlûsî'ye göre, ayetlerdeki lafzî ve manevî tekrarların nedeni, tekrarsız o faydanın elde edilemeyeceği için yapılmıştır. Te'kidli ve mübalağalı bir söz söylemek için, belağı bir maksatla bu yapılır. Âlûsî, lafzî ve manevî tekrarların geçtiği ayetleri, müfessirlerin detaylarıyla anlattıklarını bildirmektedir.[702]

---

[697] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30; Konunun *İtkân*'daki anlatımı için bkz, es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1481.
[698] en-Nisâ, 4/82.
[699] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[700] Mesela لقد جاءكم رسولٌ مِنْ أَنْفَسِكُمْ kıraatı gibi. Bunun doğrusu مِنْ أَنْفُسِكُمْ "min enfüsiküm"dur. Diğeri âhâd kıraat olduğu için okunmaz. Bkz, Karaçam, *K. Kerim'in Nuzulü*, 266.
[701] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30; es-Süyûtî*, el-İtkân*, 4/1478.
[702] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.

Âlûsî Kur'ân'da hata olduğuna dair Hz. Osman'dan nakledilen rivayeti değerlendirerek sahabenin Kur'ân'ın nakli hususunda hata yapmaları ve hatada ittifak etmelerinin mümkün olmadığını söyler. Sahabenin Kur'ân'ın yazımında hata etmesi, herkesin bunu kabul etmesi ve kimsenin de bu hatayı farkedip ikaz etmemesinin akla aykırı olduğunu söyler. Hz. Osman'ın hatayı düzeltmemesi ve Araplar düzeltsin diye hataları bırakması asla mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'ın istinsâhını sahabe içerisinde en bilginleri üstlenmiş olup onların düzeltemediği hataları diğer sıradan kimselerin düzeltebileceğini söylemek asılsız bir iddiadan öteye gitmez. Dolayısıyla Hz. Osman için söylenen bu söz aklen, şeran ve âdeten yalandır."[703]

Âlûsî, Hz. Osman'a nispet edilen bu rivayeti tetkik ederek bu haberin zayıf, muzdarib ve munkatı olarak Hz. Osman'a isnadının sahih olmadığını tespit etmiştir. İlgili rivayet yerine Abdullah b. Abdul A'la senediyle gelen rivayetin kullanılmasını önerir. O senede göre Mushaf'ın yazımı tamamlanınca Hz. Osman gelip Mushaf'ı incelemiş ve güzel yaptıklarını, bir eksiklik olursa onu dilimizle düzeltiriz, dediğini aktarmaktadır."[704] Bu rivayete göre yazım işi bitmiş ve Mushaf'ın Hz. Osman'a sunumu gerçekleşmiştir. Hz. Osman baştan sona kontrol ederek Mushaf'ı incelemiş ve Kureyş lisanı dışında hiçbir şey yazılmadığını görerek Mushaf'a muvafakat vermiştir. Böylelikle bu rivayette işkâl yoktur. Âlûsî bu izahla birlikte meydana gelebilecek şüpheleri izah ederek ortadan kaldırmıştır.[705]

Âlûsî, Kur'ân'da hata olduğuna dair Hz. Aişe ve Said b. Cübeyr'den yapılan rivayetleri aktarmış ve o rivayetlerin değerlendirmelerini yaparak rivayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğini izah etmiştir. Hişam b. Urve'nin babası Hz. Aişe'ye Kur'ân'da aşağıda zikredilen ayetlerde hata olup olmadığını sorar.[706] Bu ayetler: إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ "*Bunlar ancak iki büyücüdür.*"[707] ayeti ve والمُقِيمِين الصلوةَ والمُؤْتُون الزَّكَوةَ "*Namazı kılan zekâtı veren*"[708] ayetiyle إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَٱلَّذِينَ هَادُوا وَالصَّبِئُونَ "*Doğrusu inananlar, Yahudiler,*

[703] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[704] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 2/228. *İtkân*'da da biz düzeltiriz şeklinde geçen rivayet *Kitabu'l-mesâhif*'de Araplar düzeltir şeklindedir. es-Süyûtî, Hz.Osman'ın bunu ileride düzeltiriz demesi, التابوت kelimesinin Kureyş lehçesi üzere yazılmamış olduğunu görmesi ve bu kelimeyi Kureyş lehçesiyle yazdıracağını söylemesidir, demektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1245.
[705] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[706] İbn Ebî Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 2/235.
[707] Tâhâ, 20/63.
[708] en-Nisâ, 4/162.

sabiiler…"[709] ayetleridir. Hz. Aişe cevaben "Ey kardeşimin oğlu. Bu kâtiplerin işidir. Kur'ân'ı yazarken hata ettiler." demiştir. Said b. Cübeyr'in والمُقِيمِينَ الصَّلوةَ والمُؤْتُونَ الزَّكَوةَ ayetini okuyarak bu kâtibin hatasıdır, dediği rivayet de aynı şekilde insanda şüphe uyandıran rivayetlerdendir.

Âlûsî sıkıntılı bir durum arzeden bu rivayeti şöyle açıklamıştır. Hz. Aişe'nin hata ettiler sözünün manası, sahabenin üzerinde icmâ ettiği yedi harften evla olanı seçmede hata ettiler demektir. Yoksa bu Kur'ân'ı yazanlar hata ettiler demek değildir. O kadar kişi kontrol ediyorken hata ettiler demek veya hataen yazdıklarını kabul etmek caiz değildir. Eğer bir şey yanlış ve hata ise, bugün hatalı olduğu gibi yüz yıl sonra da hatalıdır. Mushafta yer alması her ne kadar uzun vakit almışsa da hatayı bu durum hata olmaktan çıkartmaz. Ancak Mushaf'ta böyle bir hata mevcut değildir. Hz. Aişe'nin kastı, kâtipler yedi harften evla olanı seçmede hata ettiler, demek istmiştir. Âlûsî'ye göre Hz. Aişe'nin bu şekilde yanlış anlaşılan ve izah edilmesi gereken birçok görüşü vardır.[710]

Said b. Cübeyr'in rivayetindeki "kâtibin hatası" sözünün manası, kâtibin kendi lügatı ve kıraatındaki hatadır. Ayetteki ise başka bir kıraattır. Yani doğru olan ayette yazılı olan kıraattır. Hatalı olan ise kâtibin kıraatıdır ki ayet onunla yazılmamıştır. Nahivciler bu kıraatlar hakkında uzun sözler söylemişlerdir. Âlûsî, yazmış olduğu bu tefsirinde kıraatlere de değindiğini belirterek bu kitabı okuyanların bu kıraatleri göreceklerini söylemektedir.[711]

Âlûsî, müşkilü'l-Kur'ân konusunu i'câzü'l-Kur'ân konusunun içinde işlemiş, daha çok *el-İtkân*'dan yararlanmak suretiyle klasiğin özetini bizlere yansıtmıştır.

2.2.7. Kur'ân Kıssaları ve İsrailiyat

Âlûsî, kıssa ile ilgili ilk bilgiyi Al-i İmrân sûresi 62. ayette geçen "اَلْقَصَصُ" kelimesini açıklarken vermiştir. إِنَّ هَذا لَهُوَ القَصَصُ الْحَقُّ "*Şüphesiz bu (İsa hakkında söylenenler) doğru haberlerdir*."[712] Âlûsî, bu konuda şu bilgileri vermektedir: "اَلقَصَصُ" kelimesi "قَصَّ" fiilinin masdarı olup "izi takip etmek" manasındadır. Araplar " خَرَجَ فُلَانٌ يَقُصُّ أَثَرَ فُلانٍ" cümlesini, birinin nereye gittiğini öğrenmek için kişiyi takip ettiklerinde kullanırlar. Yine Hz. Musa'nın annesinin dilinden naklen Allah şöyle buyurmuştur:

[709] el-Mâide, 5/69.
[710] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/31.
[711] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1254; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/31.
[712] Âl-i İmrân, 3/62.

"وقالَتْ لِأُخْتِه قُصِّيهِ" "Annesi Musa'nın ablasına: Onun izini takip et, dedi."[713] Görüldüğü gibi ayette de takip etmek manasında kullanılmıştır. Bir haberin başka bir haberi takip etmesi anlamına gelmektedir. Âlûsî, "قَصَّ" fiilinin, birbirini izleyip takip eden haberlerin anlatılması ve hikâye edilmesi anlamına geldiğini söylemektedir.[714]

Bilindiği gibi Kur'ân'da birçok kıssa geçmektedir. Hz. Âdem'in yaratılış kıssası ve şeytan, Hz. Âdem'in yeryüzüne indirilişi ve ilk kan dökülmesi, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'le Kâbe'yi inşası, Hz. Musa'nın peygamber olmadan önceki hayatı, peygamberliği ve mucizeleri, Hz. Yûsuf'un kıssası, Ashâb-ı Kehf kıssası, Hz. Lokmân'ın oğluna yaptığı nasihatler, çeşitli peygamberler ve başlarından geçen hadiseler, kavimlerin helaki, Hz. Süleyman ve Belkıs kıssası gibi Kur'ân'da birçok kıssa geçmektedir. Kur'ân şüphesiz insanlara geçmiş tarihleri öğretmek için gönderilmiş bir tarih kitabı değildir. Bu kıssalardan maksat geçmiş kavimlerin başlarından geçen olayları anlatarak insanları tefekküre yöneltmektir.[715]

Ümmi olan bir peygamberin geçmiş kavimlerin kıssalarından haber vermesi şüphesiz onun nübüvvetini kuvvetlendirmektedir. Kur'ân'da bu noktaya çeşitli ayetlerde işaret edilerek bu kıssaları Hz. Peygamber'in bilmesine imkân olmadığı, Kur'ân'ın ancak Allah tarafından vahyedildiği vurgulanmıştır.[716] Bu kıssaların anlatılmasının bir diğer amacı, Hz. Peygamberin teselli edilerek azminin ve iradesinin güçlendirilmesi, Hz. Peygamber ve müminlerin kalplerinin kuvvetlendirilmesi ve ayrıca inanlara da öğüt verilmesidir.[717] İnsanların bu kıssaları düşünerek geçmiş kavimlerin durumlarını ibret almaları ve tefekkür etmeleri kıssaların anlatılış gayelerindendir. Nitekim şu ayet bunu açıkça bizlere göstermektedir. "Memleketlerini alt üst ettik, üzerlerine sert taşlar yağdırdık. Gerçekte bunda, düşünen insanlar için ibretler vardır."[718] Bir de bu kıssalar, tüm semavi dinlerin temelinin bir olduğunu ve hepsinin tek bir Allah'a ibadete yani tevhide çağırdığını beyan etmektedir.[719]

---

[713] el-Kasas, 28/11.
[714] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 3/190-191.
[715] "*Sizden önce birçok olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin, dolaşın da yalancıların sonunun nasıl olduğunu bir görün*." Bkz, Âl-i İmrân, 3/137.
[716] Bkz, Yûsuf, 12/102; el-Kasas, 28/44-45.
[717] Hud, 11/120.
[718] el-Hicr, 15/74-75.
[719] el-A'râf, 7/59, 65, 73.

Kur'ân'da bazen kıssaların tekrar edildiği görülmektedir. Âlûsî, Ebû İshak'ın bu konudaki yorumuna yer vererek kıssaların tekrarının Arapların acizliğine işaret ettiğini söylemektedir. Sanki Hz. Peygamber: "Eğer bu Kur'ân'ın benim tarafımdan yazıldığını iddia ediyorsanız, Yûsuf'un kıssası gibi bir sûre de siz getirin." demek istemiş ve böylece Araplara meydan okumuştur. Ayrıca kıssaların tekrar etmesi, peygamberlerini yalanlayan kavimlerin helakini gözler önüne sererek Mekke müşriklerini Hz. Peygamber'i yalanlamaya devam etmeleri halinde acı bir azap ile tehdit etmektir.[720]

Âlûsî'nin her bir Kur'ân kıssasını nasıl değerlendirdiği yerine, günümüzde de tartışma konusu olan Hz. Âdem ilk insan olup olmadığı konusuna yaklaşımını ve tefsirlerdeki isrâilî rivayetlere bakışını aktarmayı uygun görmekteyiz.

Bakara sûresi 30. ayette Yüce Allah, yeryüzünde halife var edeceğini söylediğinde melekler: "*Orada bozgunculuk yapacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın*?" demişlerdi. Meleklerin bu sözü sebebiyle, "Acaba yeryüzünde daha önce insanlar yaşamış mıydı? Melekler insanların kan dökeceğini nereden biliyordu?" şeklinde bir dizi soru gündeme gelmiş ve "Hz. Âdem ilk insan değildir, ondan önce de insanlar yaşamıştır." şeklinde bazı teoriler ortaya atılmıştır.

Âlûsî bu konudaki görüşlerini "*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini var eden ve ikisinden de pek çok erkek ve kadın meydana getiren Rabbiniz'den sakının.*"[721] ayetinin tefsirinde açıklamaktadır. Ayette geçen tek bir nefisten maksadın Hz. Âdem olduğunu söyler. Âlûsî, peygamber olan Hz. Âdem'den önce insanlar olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu söyleyerek bunların Şia'nın İmâmiye fırkası mensupları olduğunu zikreder ve görüşlerini aktarır. İbn Bâbeveyh[722] *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde Hz. Âdem'den önce milyonlarca âdem geçtiğini bildirmektedir.[723]

Âlûsî, Şia'dan nakillerde bulunduktan sonra, "Eğer bu rivayetlerin doğruluğu kabul edilecek olursa bu rivayetler, yaşayanların bu dünyada değil de âlemi misalde yaşadıkları şeklinde yorumlanır." demektedir. Şia'nın rivayetleri doğru kabul edildiği takdirde Âdemlerin çok sayıda olduğunun anlaşılması da uzak değildir. Âlûsî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu haberleri doğru kabul etmediklerini aktarmaktadır. Âlûsî bu konudaki kendi görüşünü şu şekilde beyan eder: "Hz. Âdem yokken sonradan var oldu, varken var

[720] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 12/176.
[721] en-Nisâ, 4/1.
[722] Ebû Ca'fer Muhammed b.Ali el-Kummî, Şeyh Saduk adıyla meşhurdur.(v.381/991)
[723] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 4/180.

olmadı." Bu sözleriyle Âlûsî Hz. Âdem'den önce insan neslinin bulunmadığı görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.[724]

İsrâiliyât konusuna gelince, kısaca isrâiliyât, İslâm kültürüne karışan yabancı kültürlere denilmektedir. Müslümanlar özellikle hicretle birlikte Yahudi toplumuyla tanışmışlar ve Kur'ân'da muhtasar olarak geçen birçok kıssanın Tevrat'ta da geçtiğine ve daha geniş bir şekilde anlatıldığına şahit olmuşlardır. Ehl-i kitaptan bazı âlimlerin müslüman olması ve insanın doğasındaki bilinmeyene karşı olan merak Kur'ân'da geçen birçok hususun bu kişilere sorulmasına neden oldu. Böylece birçok haber tefsir kitaplarımıza karışmış oldu.[725]

Âlûsî'yi diğer tefsirlerden ayıran çok önemli bir özelliği vardır. O da isrâilî rivayetleri nakletmesindeki tutumudur. Âlûsî'nin isrâilî rivayetleri nakletmekteki amacı, o rivayetlerdeki yanlışlıkları okuyucusuna göstermek ve insanları bu hurafelere inanmaktan sakındırmaktır.[726]

Bakara sûresindeki "Onun mülk ve saltanatının belirtisi o tabutun size gelmesidir."[727] ayetindeki "*tabut*" kelimesiyle ilgili isrâilî rivayetleri aktarır. O tabutun Hz. Âdem'e indirildiği ve içerisinde bütün peygamberlerin resimlerinin bulunduğu şeklindeki birçok rivayeti aktardıktan sonra alaycı bir üslupla bu sandığın kilidini açacak güvenilir sahih merfu bir hadis görmediğini belirtir.[728]

Hûd sûresindeki "Nuh gemiyi yapıyor, kavminin ileri gelenlerinden bazısı ise, onun yanına her uğradıkça onunla alay ediyorlardı."[729] ayetini tefsir ederken geminin uzunluğu, yüksekliği ve imalatında kullanılan ağaç türü, nerede yapıldığı, kaç senede yapıldığı vs. ile ilgili pek çok rivayette bulunur ve sonunda gereksiz bilgilere meyletmenin yanlış olduğuna işaret ederek kişiye lazım olan, Allah'ın Kur'ân'da anlattığı şekilde gemiye inanmasıdır. Ayetlerde ve sahih hadislerde anlatılmayan malumatlara girmenin gereksiz olduğunu belirtir.[730]

Âlûsî'nin isrâiliyat konusundaki hassasiyeti takdire şayandır.

---

[724] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 4/180-181.
[725] Şimşek Muhammet Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 80-81.
[726] Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *el-İsrailiyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs* (Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1990), 136.
[727] el-Bakara, 2/248.
[728] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 2/168-169.
[729] Hud. 11/38.
[730] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 12/50.

2.2.8. Hurûf-ı Mukattaa

Âlûsî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili Bakara sûresi 1. ayette bilgi vermektedir. Ona göre hece hece okunan bu harfler isim olup müsammaları harftir.[731] Âlûsî, hurûf-ı mukattaaya işâri açıdan yaklaşmaktadır. Bu yaklaşımıyla, bu harfleri müteşâbih ayetlerden görerek manasının anlaşılmayacağını söyleyen âlimlerden görüş olarak ayrılmaktadır. Süyûtî, tercih edilen görüşe göre bu harflerin müteşâbihattan olup manasını da sadece Allah'ın bildiği sırlardan olduğunu söyler.[732] Bu harflerin manasının anlaşılıp anlaşılamayacağı, yorumlanıp yorumlanamayacağı konusunda âlimler ihtilaf etmiş olup selef âlimlerine göre bunların manası insanlara kapalıdır. Delilleri de Hz. Ebû Bekir'in, "Her kitabın bir sırrı vardır. Kur'ân'daki Allah'ın sırrı da sûre başlarında ki harflerdir." sözüdür.[733]

Bu harflerle ilgili halef âlimleri birçok görüş ortaya atmıştır. Bu harflerin Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret ettiğini söyleyenler olmuştur. Kirmânî, "ق" harfinin Allah'ın Kadîr ve Kâhir ismine delalet ettiğini söylemektedir.[734] Bu harflerin yemin harfleri olduğunu söylemişler, bir başka görüşe göre de başında bulunduğu sûrelerin isimleri olduğunu söylemişlerdir.[735] İnanmayanların dikkatini çekmek üzere zikredilmiştir. Zerkeşî kitabında on üç farklı görüş zikretmektedir.[736] Âlûsî bu tür detaylara girmeyerek klasik bilgilerin tekrarından kaçındığını görmekteyiz. Bu harflerin Sibeveyh ve mutekaddim âlimlere göre sûre isimleri olduğunu söylemiş, bu konudaki muhtemel itirazlara cevap vererek kendi görüşünün de bu olduğunu anımsatmıştır. Sibeveyh, eğer bu harflerin manası anlaşılmasaydı, anlamsız harflerle insanlara hitap edilmiş olurdu. Ayrıca anlamsız şeylerin kullanımıyla da meydan okuma olmazdı, demektedir. Eğer bu harfler sûrelerin ismi olsaydı, bu meşhur olur ve bize ulaşırdı şeklindeki bir soruya da Âlûsî, Ebû Hureyre örneğini cevap olarak vermektedir. Zira bu sahabe ismiyle meşhur olmamıştır. İki özel isimden birinin meşhur olması kişideki diğer aleme zarar vermez demektedir.[737]

---

[731] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/98; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/19.
[732] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1372.
[733] er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/3.
[734] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1377.
[735] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/174.
[736] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/173-177.
[737] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/99-100.

Âlûsî, Hz. Ebû Bekir'in: "Her kitabın bir sırrı vardır. Kur'ân'daki Allah'ın sırrı da sûre başlarındaki harflerdir." sözünü ve Ebû Amr eş-Şa'bî'nin (v.104/722) "Bunlar Allah'ın sırlarıdır, ne demek istediklerini öğrenmeye çalışmayın." sözünü zikrederek bu harflerin manasının Hz. Peygamber'den sonra ancak onun varisleri olan veli kullar tarafından bilinebileceğini söyler.[738] Âlûsî, Bu harflerin manalarının herkes tarafından bilinmemesini, hikmetini bilmediğimiz nice ibadet olduğunu söyleyerek izah etmektedir. Safa ile Merve arasında say yapmak ve diğer nice ibadetlerin hikmetini de bilmediğimiz halde yapmakta olduğumuzu söyleyerek bunların bizim sorgulayacağımız şeylerden olmadığını, bizim mutlak ibadetle mesul olduğumuzu söyler.[739]

Âlûsî, bu harflerin manalarının bilinmemesinin bir faydası da kişi bildiği şey hakkında araştırmayı ve tefekkürü bırakır, der. Bu harflerin manaları bilinmediği için her okunduğunda kişinin kalbinde bu harflerin manalarına dair tefekkür oluşacak ve manalarını anlamaya çalışacaktır.

Âlûsî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Futuhâtu'l-mekkiyye*'sinden bâtınî tefsir sadedinde bu harflerle ilgili şu görüşünü aktarır. Bu harfler yirmi dokuz sûrenin başında bulunmaktadır. Bu harfler yirmi dokuz sûrede bazısı birer, bazısı ikişer, üçer vs. şekilde geçerek harflerin toplamı yetmiş sekiz olmaktadır. Âlûsî, Hz. Peygamber'in, "*İman yetmiş küsur şubedir*." sözüyle bu yetmiş sekiz sayısı arasında münasebet kurarak, kişi bu sûrelerde geçen harflerin hakikatini bilmedikçe imanın sırlarını tamamlamış olmayacağını belirtir.[740]

Âlûsî, İz b. Abdüsselam'dan[741] (v.660/1262) nakilde bulunarak, Hz. Ali'nin "Hâ, mîm, ayn, sîn, kâf."[742] ayetinden Hz. Muaviye'nin kendisiyle savaşacığını çıkarttığını, Ebû'l-Hakem Abdüsselam b. Berrecân'ın (v.536/1142) "Elif, lam, mim, Rumlar yenildi."[743] ayetiyle ilgili 583.yılında Kudüs'ün fethedileceğini tespit ettiğini nakletmektedir. Âlûsî, bu görüşleri naklederek bu görüşlere katıldığını, "Bu harfler büyük sırlar ve geniş okyanuslardır." diyerek belirtir. [744]

[738] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/100.
[739] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/101.
[740] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/101.
[741] İzzüddîn Abdülaziz b. Abdüsselâm. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, II, 521-523.
[742] eş-Şûrâ, 42/1-2.
[743] er-Rûm, 30/1-2.
[744] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/102-103.

Âlûsî, hurûf-ı mukattaa ile ilgili kendi görüşlerini açıklarken işârî açıdan bu harfleri yorumlamaktadır. Harflerde üç şeye işaret vardır. Elif harfi şeriata, lam harfi tarikata, mim harfi de hakikate işaret etmektedir. Orada kul bir dairede gibidir ki o dairenin sonu, başlangıcıdır. O da tamamıyla Allah'ta yok olma makamıdır. Yine elif harfi mahreç olarak boğazın bitiminden çıkmaktadır. Lam harfi dil bölgesinden çıkmaktadır ve mahreç olarak mahreçlerin ortasında bulunur. Mim ise dudak mahrecidir ve mahreçlerin sonuncusudur. Bu da bize kulun zikirlerinin başıyla ortasıyla sonuyla tamamıyla Allah için olması gerektiğini gösterir. Burada ayrıca elif harfi Allah'a, lam harfi Cebrâil'e ve mim harfi de Hz. Muhammed'e işaret etmektedir.[745]

Âlûsî, hurûf-ı mukattaayı açıklarken işâri açıdan tefsir etmiş ve böylelikle bu harflerin manalarının anlaşılabileceğini; ancak herkes tarafından değil de Allah'ın veli kulları tarafından bilinebileceğini belirtmektedir. Bu izah tarzıyla klasiğin özetini sunmamış, orijinal bir bakış açısıyla konuyu değerlendirmiştir.

2.2.9. İ'râbu'l-Kur'ân

İ'râb, akıcı konuşmak anlamındaki عرب sülasi fiilinden gelip, bir şeyi iyi ve güzel yapmak anlamında if'âl babının mastarıdır. İ'râbu'l-Kur'ân terkibi Kur'ân ayetlerini cümle yapısı yönüyle inceleyen, açıklayıp tefsir eden ve Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasına yardımcı olan ilim dalıdır. Fetihlerle birlikte Arap olmayanların İslâm'a girmesiyle yanlış okumalar artmış ve bu ilmin önemi ortaya çıkmıştır. Ebû'l-Esved ed-Düelî, harekeleme işlemi için Basra valisi Ziyad b. Sümeyye'ye hitaben "Kur'ân'ı i'râb etmek" tabirini kullanmıştır.[746]

Dil bilim araçlarını merkeze alarak tefsir yazan ve ayetlerin anlaşılması noktasında tefsirinde i'râba fazlaca yer veren tefsirler bulunmaktadır. Zemahşerî'nin (v.538/1144), *el-Keşşâf*'ı ve Ebû Hayyân'nın (v.745/1344) *el-Bahrü'l-muhît* adlı eseri bu tarz yazılan eserlere örnek olarak gösterilebilir. İ'râbu'l-Kur'ân'a ağırlık veren tefsirlerin içerisinde Âlûsî'yi de saymak yerinde olacaktır.[747]

Müfessirlerin Kur'ân'daki ayetleri farklı i'râblamalarının nedenlerine değinecek olursak, öncelikle kişinin eğitim düzeyi, yetişme tarzı, itikadi ve ameli durumunu

[745] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/103.
[746] Ebû Amr ed-Dânî, *el-Muḥkem fî naḳṭi'l-meṣâḥif*, thk. Uzze Hasan (Dimeşk: Daru'l-Fikir, 1407), 4.
[747] Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi*, 91-92.

yansıtmak istemesi, bağlı olduğu dil okulu gibi faktörler i'râb farklılıklarına yol açmaktadır. Eğer müfessir dil konusunda zengin bir birikime sahipse ve belağatta mahirse bu maharetini i'râbta da göstermek isteyecektir.[748]

Âlûsî'nin tefsirinde i'râbu'l-Kur'ân'a değindiği ayet pek çok olmakla birlikte biz Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında tartışma konusu olan bir ayeti inceleyerek Âlûsî'nin üslûbunu tanıtmaya çalışacağız.

إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ "Doğrusu Allah, kendisine ortak koşulmasını asla affetmez. Bunun dışındakileri ise, dilediği kimseler için bağışlar."[749] Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet âlimleri arasında büyük günah işleyen kimsenin durumu tartışma konusu olmuştur. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre bu kimse tevbe etmeden ölse bile Allah'ın bütün günahlarını bağışlayıp bu kimseyi cennetine sokması muhtemeldir. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimseyi imanla küfür arasında bir yerde sayarak bu kimselere fâsık demişlerdir. Fâsık, tevbe etmeden ölürse kâfirin azabından daha hafif azap görmesiyle birlikte ebedi cehennemde kalacağını söylerler.[750] İki mezhep de ayete verdikleri farklı i'râbla mezhebi görüşlerini teyit etmektedirler. Âlûsî, iki mezhebin de görüşlerini aktararak ayeti yorumlamaktadır.[751]

Âlûsî, ayetin i'râbını yaparken " إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ " Allah kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, şirkin dışındaki günahları ise bağışlar, şeklinde izah yaparak tartışma konusu olan kısma gelir. Tartışma "وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ" kısmındadır. Vav harfiyle atfedilen cümle geride "إنّ" nin haberi üzerine atfedilmektedir. Yoksa isti'nafiye cümlesi değildir. Bu şekilde atfedildiği zaman mana şöyle olmaktadır. Allah, ne kadar büyük olsa da şirkin dışındaki günahları dilediği kimse için bağışlar. "لِمَنْ يَشَاءُ" kelimesindeki "lam" harfi cerinin müteallakı olumlu fiil olan "يَغْفِرُ" dur. Âlûsî, başka ayet ve hadislerin bu manaya delalet etmesi Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu manayı vermesine neden olmuştur, der.[752]

Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse tövbe etmeden günahları affedilmez. Yani tövbe etmeyen kimsenin günahını Allah bağışlamayı dilemez. Onlar şirk ve büyük günah ancak tövbe ile bağışlanır demektedirler. Mu'tezile âlimleri kendi mezhepleri

[748] Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi*, 109-110.
[749] en-Nisî,4/48.
[750] Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", *Kelam El Kitabı*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 94.
[751] Âlûsî*, Rûhu'l-meânî,* 5/51.
[752] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 5/52.

doğrultusunda mana verebilmek için "لِمَنْ يَشاءُ" kelimesindeki "lam" harfi cerinin müteallakını "لا يغفِرُ ve يَغْفِرُ" olmak üzere iki fiili de yapmışlardır. Böylelikle mana, "Allah tövbe etmediği bir durumda, bağışlamamayı dilediği kimsenin küfrünü bağışlamaz. Tövbe etmesi durumunda bağışlamayı dilediği kimsenin bunun dışındaki günahlarını bağışlar." olmaktadır. Mu'tezile, şirk ve büyük günah ancak tövbe ile bağışlanır demiş oldukları halde ayette şirk ile şirkin dışındaki günahlar arasında ayrım yapmaları kendileriyle çeliştiklerini göstermektedir.[753]

Âlûsî, Mu'tezile'nin yapmış olduğu i'râb'ın hatalı olduğunu anlatır. "لِمَنْ يَشاءُ" kelimesindeki "lam" harfi iki fiile de bağlanırsa tenâzu[754] ortaya çıkar. Tenâzuda mamul tek kabul edilerek diğer fiil için yeni bir mamul takdir edilir. Birinci fiile yeni mamul takdir edildiği zaman başka bir sıkıntı ortaya çıkmaktadır ki o da "لِمَنْ يَشاءُ" kavlinin, bağışlamamayı dilediği kimse ile bağışlamayı dilediği kimse şeklinde Mu'tezile'ye göre iki farklı dileme anlamında olmasıdır. Nahiv kurallarına göre tenâzuda anlam farklılığı olmaması gerektiğinden Mu'tezile'nin yapmış olduğu i'râb hatalıdır.[755]

Örnek teşkil etmesi açısından mezhebi görüşlerin i'râba etkisini Âlûsî tefsiri bağlamında izah etmeye çalıştık. Âlûsî tefsirinde i'râbın etkisi müstakil doktora tezi olarak çalışılmıştır. Daha geniş bilgi isteyen araştırmacılarımızın oraya müracaat etmeleri uygundur.[756]

2.2.10. Esbâb-ı Nüzûl

Kur'ân, müşrik bir topluma inerek onların itikat, ibadet ve muamelâtını düzenleyerek ahlâkî yapılarını Allah'ın muradına uygun hale getirmek için indirilmiştir. Toplumdaki değişim bir anda olamayacağı için bazı hükümler tedrici bir şekilde değiştiriliyordu. İnsanlar arasında çeşitli olaylar meydana geliyor veya aralarında cereyan eden problemleri Hz. Peygamber'e sorarak çözümünü öğrenmek istiyorlardı. Bazı ayetlerin inişi sorular, olaylar gibi belli bir sebebe bağlı olarak meydana geliyordu. Kur'ân'ın nâzil olmasına neden olan şeye sebeb-i nüzûl denilmektedir.[757] Bir âyet veya

[753] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 5/52.
[754] Nahiv terimi olan tenâzu, iki ya da daha çok âmilin bir ya da birden fazla mamulün önünde olması ve bu âmillerden herbirinin mamullerde amel edebilmesidir. Bkz, Ahmed b. Abdillâh İbn Hişâm en-Nahvî, *Katru'n-Nedâ ve bellü's-sadâ* (Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Fecr, 2012), 297.
[755] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 5/52.
[756] Abacı, *Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi*,
[757] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* I, 31.

bir sûrenin ne zaman, nerede, hangi olaylar sebebiyle indirildiğini bilmenin, o âyetin anlaşılmasını kolaylaştıracağında şüphe yoktur. Ayrıca sebeb-i nüzûlün bilinmesi ayetle ilgili hasr ve tahsis şüphesini de ortadan kaldırmaktadır.[758]

Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinde sebeb-i nüzûlün faydalarını anlatmamakla birlikte sebeb-i nüzûle, tefsirinde mutlaka yer vermiştir. Tefsirinin tümünde sebeb-i nüzûle değinmesi Âlûsî'nin, Kur'ân'ın anlaşılmasında sebeb-i nüzûle önem verdiğini bizlere göstermektedir.

Konuyu örneklendirecek olursak: "*Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyette bulunan kadının sözünü Allah işitmiştir*."[759] Ayetinin tefsirinde Âlûsî, öncelikle bu kadının kim olduğunu izah etmektedir. Bu hanımın sahabe olduğunu, kendisinin ve babasının isminde ihtilaf edildiğini söyleyip görüşleri aktarır ve cumhura göre bu kimsenin Ubade b. Sâmit'in kardeşi Evs b. Sâmit'in hanımı, Hazrec kabilesinden Sa'lebe b. Mâlik'in kızı Havle olduğunu söyler. Bu ayetin Havle ve kocası Evs hakkında nâzil olduğunu, Evs'in yaşlı bir adam olup kötü ahlaklı biri olduğundan bahseder. Evs bir gün hanımına kızarak zıharda bulunur. Cahiliyye döneminde bir erkek hanımına zıhar yapınca hanımı kendisine haram olurdu. Âlûsî, bu olayın İslâm'daki ilk zıhar hadisesi olduğunu söylemektedir.[760]

Âlûsî olayın devamını şöyle anlatmaktadır: Evs, söylediği söze hemen pişman oldu. Havle, kocasına: "Allah ve Rasûlü bizim hakkımızda hüküm verene kadar bana yaklaşma." diyerek Hz. Peygamber'in yanına geldi. Dedi ki: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben genç ve kendisine ilgi duyulan bir kadınken Evs benimle evlendi. Yaşım ilerleyip çok çocuğum olunca bana zıhar yaptı. Benim için bir ruhsat var mı?" Hz. Peygamber: "Şu an için senin durumun hakkında herhangi bir hükümle emrolunmadım." ya da "Sen kocana haram oldun." dedi. Havle bu cevap üzerine kocasının kendisine talak vermediğini ve sadece zıhar yaptığını söyleyerek Hz. Peygamber'le bu konuyu tartışmaya devam etti. Havle sonra: "Sıkıntımı ve ihtiyacımı Allah'a şikâyet ediyorum. Ey Allah'ım! Benim kurtuluşumu Peygamberinin lisanı üzere indir." diye dua etti. Bunun üzerine bu ayet indi ve Hz. Peygamber onu müjdeledi. Hz. Ömer, Havle'yle karşılaştığında ona ikramda bulunur ve "Ey Allah'ın kendisini işittiği kadın." derdi.[761]

---

[758] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22.
[759] el-Mücadele, 58/1.
[760] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 28/3.
[761] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 28/ 2-3.

Âlûsî, bazen ayetin sebeb-i nüzûlünü zikredip sonra bu sebeb-i nüzûlün zayıf olduğunu muteber tefsir ve hadis kitaplarında geçmediğini söyler. Mesela "Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlamayın"[762] ayetinin sebeb-i nüzûlüyle ilgili şunları söylemiştir: "Mersed b. Ebi Mersed'in cahiliye döneminde Anak adında sevdiği bir kadın vardı. Mersed müslüman olmuş ve Hz. Peygamber tarafından Mekke'deki esirleri kaçırma vazifesiyle görevlendirilmişti. Müşrik olan sevdiği kadınla evlenmek için izin isteyince bu ayet nâzil olmuştur. Süyûtî bu sebeb-i nüzûlü inkâr etmiş ve bu kıssanın Nur sûresi 3. ayetle ilgili olduğunu söylemiştir."[763]

Âlûsî, sebeb-i nüzûller arasında kıyaslama yapıp birini diğerine tercih ettiği de olmuştur. Tevbe sûresindeki: "*Aralarında: "Allah bize bol nimetinden verecek olursa, and olsun ki sadaka vereceğiz ve iyilerden olacağız"diye O'na and verenler vardır*." 75. ayetin sebeb-i nüzûlü hakkında birden fazla sebeb-i nüzûl zikreder ve birincisinin meşhur ve sahih olduğunu söyler.[764]

Âlûsî, birbiriyle çelişkili sebeb-i nüzuller olduğunda, rivayetlerde sıkıntılı gördüğü bir durum varsa bunu belirtme ihtiyacı duyar. Duhâ sûresinin ilk ayetlerini izah ederken birçok sebeb-i nüzûlden bahseder ve sonunda değerlendirme yapar. Şöyleki vahyin kesilmesi konusuyla ilgili, Yahudiler Hz. Peygamber'e ashab-ı kehf, Zü'l-Karneyn ve ruhu sormuş, Hz. Peygamber de "inşallah" demeden yarın cevap vereceğini söylemiş bunun üzerine vahiy kesilmiştir. Başka rivayet Hz. Osman, Hz. Peygamber'e hurma ya da üzüm hediye eder. Bir Hz. Peygamber'den onu ister ve Hz. Osman satın alarak tekrar Hz. Peygamber'e hediye eder. Üç kere bu durum gerçekleşince Hz. Peygamber "Sen dilenci misin yoksa tacir mi?" demesi üzerine vahiy kesilir. Bir diğer rivayet Hz. Peygamber'in yatağının altında enik ölüsü bulunması üzerine vahyin kesilmesidir. Âlûsî, daha birçok rivayeti zikrettikten sonra değerlendirme yapar. Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın kendisine darıldığını, kendisini terk ettiğini düşünmesinin uygun olmayacağını söyler. Çünkü Allah'ın terk etmesi peygamberlikten azledilmek anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber, vahyin bir maslahat ve hikmetten dolayı geciktiğini bilmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber için uygun olmayan rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini söyler. Cumhurun itimat ettiği görüşün, Hz. Cebrail'in gelmesi gecikince müşrikler Hz.

[762] el-Bakara 2/221.
[763] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/117-118.
[764] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/143-144.

Peygamber'e Rabbi onu terk etti, demişler ve Hz. Peygamber de insan olduğu için bu sözlerden üzüntü duymuştur. Ayrıca çok sevdiği vahiy meleğini görememesi de kendisini ayrıca üzmüştür.[765]

Âlûsî, ayetler hakkında yorum yaparken sebeb-i nüzulden faydalanmaktadır ancak tefsirini dil bilim araçlarını merkeze alarak yaptığını görmekteyiz.

2.2.11. Kur'ân'da Tekrarlar

Kur'ân'da bazen ayetlerin bazen de kıssaların tekrar ettiği görülmektedir. Bu tekrarların Kur'ân'ın i'câzına etkisi İslâm âlimleri tarafından tartışılagelmiştir. Bir kısım âlimler Kur'ân'da tekrar olmadığını, o tekrar gibi görünen şeylerin mutlaka bir manasının olduğunu savunmuşlardır. Diğer bir kısmı da tekrarın, Arap dilinin ve muhataplarının alışık olduğu bir durum olduğunu ve Kur'ân'da manayı kuvvetlendirmek, yemin edilen şeyin önemini belirterek muhatapların kalbinde korku meydana getirmek gibi muhtelif nedenlerle Kur'ân'da bulunduğunu savunmuşlardır.[766]

Âlûsî, Kur'ân'daki tekrarlarların hikmetine, mukaddimesinde i'câzu'l-Kur'ân bahsinde değinmiştir. Kıssaların ve ayetlerin tekrarı aynı şeylerin söylenmesi manasına geldiği için ilâhi kitapta tekrarların bulunması çelişkidir, şeklindeki soruya tekrarların mutlaka bir fayda için yapıldığını söyleyerek cevap vermektedir.[767]

Örneğin İsrâ sûresi 107. ayetinde: "*Kur'ân, daha önce kendilerine ilim verilenlere okunduğunda onlar, yüzleri üstü secdeye kapanırlar*."[768] ibaresi geçmektedir. İsrâ sûresi 109. ayetinde de "*Ağlayarak yüz üstü yere kapanırlar*."[769] geçmektedir. Bu iki ayette de yüz üstü yere kapanmak tekrar edilmiştir. Âlûsî'ye göre bu iki ayet arasında fark vardır. Birincisinde Allah'ın işinin büyüklüğüne ve va'dinin gerçekleşmesine secde vardır. İkinci ayette ise Kur'ân'daki öğütlerden tesirlendikleri için secde etmektedirler.[770] Beydâvî hal ve sebebin farklı oluşundan dolayı tekrar olduğunu, birincisinin şükür secdesi, ikincisinin Allah'ın haşyetinden ve Kur'ân'daki öğütten etkilendiğinden dolayı olduğunu söyler.[771]

---

[765] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/157.
[766] Sabri Demirci, "Kur'an-ı Kerim'deki Tekrarlar Meselesi Ve Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsir'inde Râzî'nin Yaklaşımı", *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 288.
[767] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/30.
[768] el-İsrâ, 17/107.
[769] el-İsrâ, 17/109.
[770] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 15/190.
[771] el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/270.

Râzî ve Zemahşerî, biri secde esnasında diğeri de ağlarken olmak üzere iki farklı durumdan dolayı yüz üstü kapanırlar ifadesinde tekrar olduğunu söyler. Nesefî'de ayeti Zemahşerî gibi yorumlamıştır.[772]

Âlûsî, Rahmân sûresinde tekrar eden "*Öyleyken, Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlarsınız*?"[773] ayetini tefsir ederken de her birinde farklı bir izah yapmaktadır. Bu tefsiriyle Âlûsî, Kur'ân'daki tekrarların aynıyla değil, farklı bir mana ve maksatla tekrar edildiğini ve bu tekrarın da Kur'ân'ın i'câzına zarar vermediğini savunmaktadır.

Âlûsî, Mürselât suresindeki "O gün yalanlayanların vay haline!" ayetinin tekrarıyla ilgli 15. ayetteki veylin ahiret azabıyla ilgili 19. ayettekinin de dünya azabıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Beydâvî'de ayette her ne kadar lafız olarak tekrar gibi görünse de önceki ayetle değerlendirildiğinde tekrar olmadığını söyler ve Âlûsî'nin verdiği bilgiyi verir. Nesefî herhangi bir açıklama yapmasa da her tekrar edildiğinde farklı mana vermesi Beydâvî gibi düşündüğünü göstermektedir.[774] Âlûsî'nin Kur'ân'da tekrar eden ayetler hususunda Beydâvî'yi takip ettiği görülmektedir.

2.2.12. Emsâlü'l-Kur'ân

Müsûl kökünden türemiş bir sıfat olan emsâl kelimesi, mesel kelimesinin çoğulu olup bir şeyle ilgili örnek vermek, bir şeyin benzerini getirmek gibi manalara gelir. Zamanla mesel kelimesi, etkileyici belîğ kelam için kullanılır olmuştur. Bu belîğ kelam da benzeyen olmaksızın benzetme sanatıyla, istiâre-i temsîliye sanatıyla, faydalı öğüt ve hikmetlerle, özlü kelimelerin bir araya getirilmesiyle meydana gelir. Kur'ân'ın mesellerini lügat manasına hamletmek doğru değildir; çünkü Kur'ân'da kullanılan meseller insanlar arasında kullanımı yaygın değildi. Bu sebeple emsâlü'l-Kur'ân kavramı yeni bir ıstılah olup bununla Kur'ân'da geçen mesellerle manayı özlü, tesirli bir şekilde ortaya koymaktır.[775] Temsîl, gâibin hazıra, akılla anlaşılan bir şeyin hissedilen şeylere

[772] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/700; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/418; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/282.
[773] er-Rahmân, 55/18, 21, 25.
[774] el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/275; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/586-588; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 29/174.
[775] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/163.

benzetilmesiyle manaların insanın zihninde canlandırılmasıdır. Temsîl, anlatıma câzibe kazandırmaktadır. Bu sebeple, Kur'ân'ın i'câz üslûbu olarak karşımıza çıkar.[776]

Âlûsî, temsîlî anlatımla ilgili bilgiyi "*Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse gibidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler*."[777] ayetinin tefsirini yaparken vermektedir. Âlûsî bu ayetin, münafıkların durumlarının hakikatini darb-ı mesel yoluyla açıkladığını söyler. Hakikatlerin üzerindeki perdeleri kaldırmada bu üslûb etkili olduğundan, olayı görmeyen kimseyi sanki o anı yaşamış gibi etkilediğinden, tahayyül edileni gerçekleşmiş gibi gösterdiğinden ve akla yatmayan hususların bu üslûbla çok güzel anlaşılması nedeniyle ayette darb-ı mesel kullanıldığını söyler.[778]

Yüce Allah Kur'ân'ında misaller verdiğini zikretmektedir. "*İşte biz, bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir*."[779] "*Bu misalleri insanlara düşünsünler diye veriyoruz.*"[780] "*Andolsun ki biz, öğüt alsınlar diye, bu Kur'an'da insanlara her türlü misali verdik.*"[781] Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "*Kur'ân şu beş esas üzerine nâzil olmuştur. Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsâl. Helali yapın, haramdan kaçının, muhkeme uyun, müteşâbihe iman edin, emsâlden de ibret alın*."[782] Emsâl ilmini İmâm Şâfiî'nin müçtehidin ihtiyaç duyduğu ilimler arasında sayması bu ilmin önemine işaret etmektedir.[783]

Âlûsî, "*Dünya hayatının durumu gökten indirdiğimiz su gibidir*."[784] ayetini izah ederken dünyada geçen hayatın nasıl bittiği anlaşılmadan göz açıp kapayıncaya kadar son bulması, insana nimet verildikten sonra o nimetin elinden alınması ve insanın dünya ile aldanması gökten indirdiğimiz su gibidir, denilmek istenmiştir. Bu ayetle insana, içinde bulunduğu an ve gelecekteki yaşantısıyla ilgili tefekkür halinde olması dünyanın geçici nimetlerine kapılıp ahireti unutmaması hatırlatılmaktadır.[785]

---

[776] el-Kattân, *Mebâhis*, 301.
[777] el-Bakara, 2/17.
[778] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/163.
[779] el-Ankebût, 29/43.
[780] el-Haşr, 59/21.
[781] ez-Zümer, 39/27.
[782] Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabu'l-imân* (Riyad: Mektebetür'-Rüşd, 2003), 3/548.
[783] ez-Zerkeşî, *el-Burhân,* 1/486; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1933.
[784] Yûnus, 10/24.
[785] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 11/100-102.

Âlûsî, "*Eğer Biz Kuran'ı bir dağa indirmiş olsaydık, sen, onun, Allah korkusuyla başeğerek parça parça olduğunu görürdün*."[786] ayetini izah ederken bu ayette hayali bir temsîl olduğunu, bu temsîlle Kur'ân'daki ayetlerin ne kadar tesirli olduğunu ve Kur'ân'ın konumundaki yüceliğin anlatılmak istendiğini söylemektedir. Bu darb-ı meselle maksat, Kur'ân'ı düşünerek okumayan insanın kalbindeki katılıktan dolayı kınanmasıdır.[787]

Âlûsî tefsirinde, emsâlü'l-Kur'ân konusuyla ilgili mesellerin kısımlarına girmemiş,[788] ayetlerde gelen meselleri belâğî açıdan inceledikten sonra ayetin anlatmak istediği mesajı vermeye çalışmıştır.

2.2.13. Münâsebetü'l-Kur'ân

Kur'ân ayetleri 23 yıl gibi bir zamanda çeşitli sebeplere bağlı olarak inmiştir. Ayetlerin ve sûrelerin dizimi hakkında birbiriyle irtibatlı oldukları, manalarının uyumu ve cümlelerinin birbirini tamamlaması bakımından ayetlerin tek kelime gibi birbirine bağlı oldukları söylenmiş, ayetler ve sûrelerin arasındaki bu münasebeti araştırıp ortaya çıkartan ilme münâsebetü'l-Kur'ân denilmiştir.[789] Fahreddin er-Râzî Bakara sûresi 285. ayetinin tefsirinde bu sûrenin dizilişindeki güzelliği, tertibindeki mükemmelliği düşünen kimselerin Kur'ân'ın lafzındaki fasihlik ve manasındaki üstünlükle muciz olduğu gibi ayetlerin dizimi ve tertibiyle de muciz olduğunu göreceğini söyleyerek, ayetler arasındaki münâsebetin Kur'ân'ın i'câzından olduğunu belirtmiştir.[790] Ayetler, nasıl ki nüzûl bakımından çeşitli sebeplere ve olaylara bağlıysa tertibi ve dizilişinde de bir hikmet olduğu iddia edilmiş ve bu hikmet ve münâsebeti bulmak için de derin bilgi sahibi olmanın gereği vurgulanmıştır.[791]

Suyûtî, bu ilmin şerefli olduğu kadar zor bir ilim olduğunu ve bu sebeple müfessirlerin bu konuya tefsirlerinde fazla değinmediğini belirtmektedir.[792] Âlûsî tefsirinde bu ilme önem veren müfessirlerdendir. Bunu ayetler arasındaki insicâma, sûreler arasındaki uyuma tefsirinde çokça yer vermesinden anlamaktayız. "*Allah*

[786] el-Haşr, 59/21.
[787] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 28/61-62.
[788] Âlûsî, el-Bakara 17. ayette verdiği açıklamayla yetinmiştir. *İtkân*'da mesel lafzı açıkça zikredilen, zikredilmeyen ve mürsel meseller şeklinde konu detaylıca örnekleriyle anlatılmıştır. Bkz, es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1936-1944.
[789] es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1837.
[790] er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/139.
[791] ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/37; es-Süyûtî, *İtkân*, 4/1839.
[792] es-Suyûtî, *el-İtkân*, 5/1836.

sivrisineği ve onun üstününü misal olarak vermekten çekinmez."[793] ayetinin tefsirinde bu ayetin Ankebût sûresinde değil de burada zikredilme nedenine değinmiş, ayetin münafıklara Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili cevap niteliği taşıdığı için burada gelmesinin uygunluğunu anlatmıştır.[794]

Mü'minûn sûresinde "*Muhakkak ki, kâfirler kurtuluşa eremezler*."[795] ayetinin tefsirinde, bu sûrenin müminlerin kurtuluşa ermesiyle başlayıp kâfirlerin de kurtuluşa eremeyeceğiyle bittiğini belirtmiş ve sûrenin başıyla sonu arasındaki münâsebetin hoşluğuna dikkat çekmiştir. Zemahşerî de Müminûn suresindeki bu duruma dikkat çekmiş, Suyûtî *el-İtkân*'da bunu zikretmiştir.[796]

Kasas sûresinde "*Kur'ân'a uymayı sana farz kılan Allah, seni döneceğin yere döndürecektir.*"[797] ayetinin tefsirinde Hz. Peygamber'in ayette döndürüleceği söylenen yerin Mekke olduğunu söylemiş ve bu sûrenin Hz. Musa kıssasıyla başladığını, Hz. Musa'nın kavminden olan Kârûn'un küstahlık yaparak haddini aştığını, bunun sonucunda Yüce Allah'ın, Hz. Musa'ya zafer ihsan ettiğini anlatmıştır. Âlûsî, Hz. Peygamber'e azgınlık yapan ve onu hicret etmeye zorlayan kavmine karşı Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in de galip geleceğini haber vererek sûreyi bitirmesinin, sûrenin başıyla sonu arasındaki uyumu belirttiğini söylemiştir.[798]

Mü'minûn sûresinde "*Muhakkak ki, kâfirler kurtuluşa eremezler*."[799] ayetinin tefsirinde, bu sûrenin müminlerin kurtuluşa ermesiyle başlayıp kâfirlerin de kurtuluşa eremeyeceğiyle bittiğini belirtmiş ve sûrenin başıyla sonu arasındaki münâsebetin hoşluğuna dikkat çekmiştir.[800]

Âlûsî, sûreler arasındaki uyumla ilgili Nisâ sûresinde açık ve kapalı olarak birçok akdin geçtiğini söylemektedir. Nikâh, mehir, sözleşme, sulh akitleri sarahaten; vasiyet, vedîa, vekâlet, âriyet ve icâre akdinin de zımnen geçtiğini söyler. Nisâ sûresinin akitlerden bahsetmesi ve Mâide sûresinin de "*Ey inananlar! Akitleri yerine getirin.*"

[793] el-Bakara, 2/27.
[794] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 1/206.
[795] el-Mü'minûn, 23/117.
[796] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/207; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 18/72; es-Süyûtî, *el-İtkân*, 5/1837.
[797] el-Kasas, 28/85.
[798] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 20/128.
[799] el-Mü'minûn, 23/117.
[800] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 18/72.

cümlesiyle başlamasının gerideki sûreyle arasında uygunluk meydana getirdiğini söylemektedir.[801]

Hadîd sûresinin başında da bu sûrenin önceki sûreyle uyumu hakkında, Vâkıa sûresinin "*Öyleyse çok büyük Rabbinin adını tesbih et.*"[802] emri ile bittiğini ve Hadîd suresinin de "*Gökte ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih etmektedir*." diyerek tesbihle başladığını bildirmiş ve sanki Hadîd sûresinin ilk ayetinin Vâkıa sûresindeki son ayet için illet bildirdiğini söylemiştir. Âlûsî, sanki şöyle denilmek istendiğini söyler: "Gökte ve yerde bulunan her şey Allah'ı tesbih ettiği için çok büyük Rabbinin adını tesbih et." Âlûsî bu şekilde iki sûre arasındaki uyumu anlatmıştır.[803]

Âlûsî'nin tefsiri incelendiğinde hem ayetler hem de sûreler arasındaki uyumu tefsirinde işlediği görülmektedir. Münâsebata değinirken Suyûtî'den istifade ettiği görülmekle birlikte ayetler arasında bağ kurmasında daha çok kendi yorumunu yansıttığı görülmektedir.

[801] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 6/48.
[802] Vâkıa, 56/96.
[803] Âlûsî, *Rûhu'l-meânî,* 27/164.

SONUÇ

Âlûsî'nin, ulûmu'l-Kur'ân konusunda kendisinden önce yazılmış tefsirlere ve müstakil eserlere kendi birikimini eleştirel bir bakış açısıyla yansıtmadığını görmekteyiz. Klasiğin son halkalarından olması, kendisinden önceki görüşleri değerlendirme avantajını kendisine sunmuştur. Ulûmu'l-Kur'ân konusundaki görüşleri tahlil ederek bir sentez oluşturması ve görüşlerin isabetli olup olmadığını gerekçeleriyle birlikte değerlendirmesi beklenirken kendisi daha çok klasiğin özetini yansıtmış, bazı yerlerde kendi görüşlerine de yer vermiştir.

Âlûsî'nin, Ulûmu'l-Kur'ân konularında ağırlıklı olarak Suyûtî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır. Suyûtî dışında farklı kimselerden de istifade ettiği yaptığı referanslardan anlaşılmaktadır. İ'râb tahlilleri konusunda ağırlıklı olarak Zemahşerî ve Ebû Hayyân'dan, halku'l-Kur'ân konusunda Eş'arî ve Cürcânî'den, Müteşâbih konusunda Rağıb el-İsfehânî'den istifade etmiştir. Âlûsî tefsirinde dilbilimsel izahlara daha fazla yer vermiştir. Bu durum ulûmu'l-Kur'ân konularını yorumlamasına etki ettiği gibi tefsirinde yer verdiği i'rab ve nahiv kıstası, iş'ârî tefsiri yorumlamasına da etki etmiştir.

Çalışmamızın konusu Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* tefsirinde ulûmu'l-Kur'ân olduğu için ulûmu'l-Kur'ân'ın mahiyeti, kapsamı, ortaya çıkışı, gelişim süreci ve bu konuda yazılan eserlere değinilmiş, tefsir ilminin gelişimi ve bu gelişime katkı sağlamış ilim adamlarına eserleriyle Âlûsî'nin *Rûhu'l-meânî* tefsiri karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Özellikle Âlûsî mukaddimesini yazarken takip ettiği bir tefsir olup olmadığı araştırılmıştır.

Âlûsî'nin tefsirini önemli kılan hususların başında tefsirinin giriş kısmında okuyucular için bir alt yapı oluşturmaya yönelik yazmış olduğu mukaddimesi gelmektedir. Âlûsî, tefsirini yazma sebebini ve tefsirinin isimlendirilmesini anlattıktan sonra önemli faydalar içeren mukaddime yazacağını belirtmiş ve yedi meseleden oluşan mukaddimesini yazmıştır.

Âlûsî, yazmış olduğu tefsirinin hemen hemen tüm cüzlerinde işârî tefsir yapmıştır. İş'ârî yorumlarının tefsirine oranı yaklaşık olarak % 10'dur. Âlûsî, işârî tefsirden bahsettiği için bu tefsir çeşidinin cevazıyla ilgili de nakli deliller getirmiştir. Âlûsî her ilim ehlinin Kur'ân'ın zâhirî manasını anlayabileceğini, zor olanın zâhirî manaya bağlı kalıp işârî yorum yapabilmek olduğuna dikkat çekmek istemiştir. İş'ârî tefsire az yer

vermiş olması kendisinin de asıl tefsirin iş'ârî tefsir olmadığını kabul ettiğini bizlere göstermektedir.

Endülüslü müfessir İbn Berrecan ve İbn-i Kemal'in işârî tefsir bağlamında meşhur olaylarını anlatarak işârî tefsirin yapılabileceğine deliller sunmuştur. Âlûsî selefî olduğu halde cifir ilmini reddetmeyip bu yorumu yapanlara Allah'ın bâtınî manaları ilham etmiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurması Kur'ân'ın insan anlayışının üstünde bir yeri olduğunu kabul ettiğini göstermektedir. Bu, kendisini birçok müfessirden ayıran bir durumdur. Âlûsî cifir ilmi dediğimiz harflerden ve ibarelerden gelecekte olması muhtemel gaybî olayların çıkartılabileceğini kabul ederek bunu da işârî tefsire dâhil etmesi tartışmalı bir konudur. Kendisi her ne kadar konuyla ilgili delilleri sunsa da bunun kabul edilebilirliği tartışmalıdır. Çünkü Kur'ân'ın indiriliş amacı insanlara dünya ve ahiret saadeti sağlamaktır. İleride olacak olayları Kur'ân'daki harf ve kelimelerden çıkartmak zorlama te'villerden öteye gitmeyeceği açıktır.

Âlûsî'nin tefsirini diğer tefsirlerden ayıran önemli bir konu da Âlûsî'nin isrâiliyata bakışıdır. Âlûsî'nin isrâilî rivayetleri nakletme amacı, o rivayetlerdeki yanlışlıkları okuyucusuna göstererek onları bu hurafelere inanmaktan sakındırmaktır. Âlûsî'nin Kur'ân kıssalarına yaklaşımı incelenmiş, güncel konu olması nedeniyle Hz. Âdem'in yaratılış kıssası araştırılarak Âlûsî'ye göre Hz. Âdem ilk insan mıdır? konusuna yer vererek Hz. Âdem'den önce insanlar olduğunu iddia edenlerin Şia olduğuna dikkat çekmiştir.

Âlûsî'nin Hurûf-ı mukattaa konusuna yaklaşımı dikkat çekicidir. Âlûsî hurûf-ı mukattaayı işâri açıdan tefsir etmiş ve böylelikle bu harflerin manalarının anlaşılabileceğini; ancak Allah'ın veli kulları tarafından bu manaların bilinebileceği görüşünü savunmuştur. Kendisi, tefsirinde bu harflere işârî izahlarda bulunmuş ve bu da eleştiri almasına neden olmuştur. Bizce de bu harflerle ilgili yapmış olduğu yorumlar uç noktada yorumlar olup bunlara katılmak kişilerin takdirine kalacaktır.

Âlûsî bazen sadece Suyûtî'nin verdiği bilgiyi aktarmakla yetinmiştir. Kur'ân'ın inzâli konusunda Râzî'nin görüşünü aktarırken Râzî'nin tefsirine bakmadan sadece *el-İtkân*'daki bilgiyi aktarması okuyucuyu yanlış yönlendirmesine neden olmaktadır. İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını iddia ettiğini söylemesi, bu konuda birçok bilgi varken konuyu ortada bırakması, okuyucunun beklentisine cevap vermemektedir.

Âlûsî'nin tefsirinde i'râba değinmediği ayet yok gibidir. Âlûsî, tefsirini eline alan kişinin ayrıca bu hususta yazılmış olan i'râbu'l-Kur'ân eserlerine bakmasına ihtiyaç hissettirmeyecek oranda dilbilim ağırlıklı bir tefsir yazmıştır. Tefsirinin müstakil bir i'râbü'l-Kur'ân kitabından çok farklı olmadığını söylememiz hata olmaz. Âlûsî ayetlerin irab tahlillerini yaparken büyük oranda Zemahşerî ve Ebû Hayyân'dan istifade etmiş olup, i'râb vecihlerinin ayetin anlamına etkisini ayrıntılı şekilde analiz ederek i'râb konusunda bu iki âlimden farkını ortaya koyar.

Âlûsî'nin tefsirinde dikkat çeken bir husus da ansiklopedi özelliğinde bir eser yazan şahsın bazı ulûmu'l-Kur'ân konularına ayetlerin tefsirini yaparken dahi olsun değinmemiş olmasıdır. Mesela tefsirinde mutlaka sebeb-i nuzûllere değinmiş; ancak müstakil olarak bu konu hakkında bilgi vermemiştir. Yine münâsebâtü'l-Kur'ân hakkında bilgi vermemiş; ancak ayetler ve sûreler arasında mutlaka bir münâsebet olduğunu savunmuştur. Âlûsî'nin bu konu hakkındaki çoğu yorumu kendine özgü olup bazı yerlerde Suyûtî ve Zemahşerî'yi takip ettiği görülmektedir.

Bu çalışmada Âlûsî'nin ulûmu'l-Kur'ân bilgisinin tefsire katkısı ortaya konulmuştur. Benzer bir çalışma diğer tefsirlerde yapılabileceği gibi birkaç tefsir karşılaştırılmalı olarak incelenerek müfessirlerin bu ilimlerle ilgili benzeşen ve ayrışan yorumları gün yüzüne çıkartılabilir. Bu tür çalışmalar ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili kavramların müfessirlere göre değişen yönlerinin ortaya çıkartılmasına imkân verecektir. Tezimizin bu türden yapılacak bir çalışmada araştırmacılara genel bir bakış açısı kazandıracağını ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Abacı, Harun. "Kur'ân'ın Anlam Farklılaşmasına İ'râbın Etkisi –Âlûsî Tefsiri Örneği–". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2015.

Aksoy, Muammer. "Hasan el-Basrî ve Hadis İlmindeki Yeri". Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Altıntaş, Ramazan. "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler". *Kelam El Kitabı*. ed. Şaban Ali Düzgün. 63-99. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım, 2013.

Âlûsî, Şihâbuddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Âmidî, Muhammed b. Sa'lim es-Sa'lebî. *Ğâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ Li'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.

el-Arabî, Ebû Bekir Abdullah. *Kânûnu't-te'vîl*. thk. Muhammed es-Selmânî. Cidde: Dâru'l-Kıble, 1986.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâtu'l-musallîn*. thk. Nuaym Zarzür. Mektebetü'l-Asriyye, 2005.

Arpa, Apdulmuttalip. "Rum Sûresi Çerçevesinde Beytu'l-Makdis'in Fethinin Müjdelenmesi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 2/3 (2014), 205-219.

Atik, Mustafa Kemal. *Karşılaştırmalı Kur'ân Tarihi*. İstanbul: MS Yayınları, 2012.

el-Aynî, Bedreddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

el-Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân li'l-Bâkıllânî*. thk. Seyyid Ahmet Sakar. Mısır: Daru'l-Maarif, 1997.

el-Bâkillânî, Ebû Bekir. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Assam Kuzzat. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Feth, 2001.

Bakırcı, Saffet. "Me'âlimu't-tenzîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam AnsiklopedisiA*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Baltacı, Ahmet. "İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/488-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

el-Beğavî, Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Nemr Muhammed Abdullah. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tîbe, 1409.

el-Benna, Ahmed ed-Dimyatî. *İthâfu fudalâi'l-beşer*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabu'l-imân*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetür'-Rüşd, 2003.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Birışık, Abdulhamit. "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Birışık, Abdulhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birışık, Abdulhamit. "Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji– IV Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*. ed. İlyas Çelebi. 17-102. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2014.
Birışık, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
el-Buga, Mustafa Dib - Mistu, Muhyiddin Dib. *el-Vâdıh fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 1998.
Bulut, Ali. *Tarihten Günümüze Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü, Türkiye'de Tefsir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'ân Tartışmaları*. İlim Yayma Vakfı, 2009.
Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
Büyük, Enes. "Reyle Tefsiri Yasaklayan Rivayet Bağlamında Rey-Tefsir İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (30 Eylül 2019), 643-671. https://doi.org/10.33415/daad.568532
Cerrahoğlu, İsmail. "Garibu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/380-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 27. Basım, 2015.
el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
el-Cevziyye, İbn Kayyım. *Muhtasaru's-savâiki'l-mürsele ale'l-Cehmiyye ve'l-Muattale*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
el-Cubûri, Kâmil Selmân. *Mucemül Üdeba minel Asril Cahili hatta Sene 2002*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
el-Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkalığı Yayınları, 2015.
el-Cürcânî, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, ts.
el-Cürcânî, Abdülkahir. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2004.
Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtıu'l-edilleti fî usûlü'l-i'tikâd*. Kahire: Mektebetü's-Sakafiyyeti'd-Diniyye, 2009.
Çetin, Abdurrahman. "Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/119. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
ed-Dânî, Ebû Amr. *el-Muḥkem fî nakṭi'l-meṣâḥif*. thk. Uzze Hasan. Dimeşk: Daru'l-Fikir, 1407.
ed-Dânî, Ebû Amr. *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezher, ts.
Dartma, Bahattin. "Kur'ân Kelimesinin Semantik Analizi Üzerine". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (01 Nisan 2004), 7-16.
Davutoğlu, Ahmed. *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*. Sönmez Neşriyat, ts.
Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2012.
Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2013.
Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 24. Basım, 2013.

Demirci, Sabri. “Kur’an-ı Kerim’deki Tekrarlar Meselesi Ve Mefâtîhu’l-Ğayb Tefsir’inde Râzî’nin Yaklaşımı”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 2/5 (2015), 286-307.
ed-Dihlevî, Veliyyullah. *el-Fevzu’l-kebîr fi usûli’t-tefsîr*. Kahire: Dâru’s-Sahve, 1986.
Duman, Zeki. “Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi* 4 (1987), 209-238.
Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Baḥrü’l-muḥîṭ*. 8 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî. *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye fî ilmi me’âni’l-Kurân*. Câmiatü’ş-Şark, 2008.
Ebû Ubeyd, Kasım b. Sellam. *Fadâilu’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
Ebûssuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü’l-akli’s-selîm*. 9 Cilt. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
el-Evsat, Ahfeş. *Meâni’l-Kur’ân li’l-Ahfeş*. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1990.
Gaznevî, Ahmet b. Muhammed. *Kitâbu usûli’d-dîn*. Beyrut: Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, 1998.
el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1993.
Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelâm Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2006.
Güngör, Mevlüt. “el-Fevzü’l-kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/510-511. TDV Yayınları, 1995.
Gürler, Kadir. “Kur’ân’ın Re’y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (30 Haziran 2004), 17-46.
el-Hafâci, Şihâbüddin Ahmet. *İnâyetü’l-Kâdî ve kifâyetü’r-Râzî*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
el-Halebî, Ahmet b. Yusuf Semin. *ed-Dürrü`l-mesûn fî ulûmi’l-Kitabi’l- Meknûn*. thk. Ahmet Muhammed el-Harrad. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, ts.
Hallâf, Abdulvehhab. *İlmu usûli’l-fıkh*. Beyrut: Müessesetu’r-risale, 2012.
el-Hamed, Ğânim Kaddûrî. *Resmü’l-Mushaf*. Irak: Dirâse Luğaviyye Târîhiyye, 1982.
el-Hamevî, İbn Ebü’r-Rızâ. *el-Kavâ’id ve’l-işârât fî usûli’l-kırâât*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1986.
Hamidullah, Muhammed. *Kur’ân’ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 1993.
Hasan, Abbâs. *en-Nahvu’l-vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.
el-Hatîb, Muhammed Accâc. *Usûlu’l-hadîs*. Beyrut: Daru’l-Fikir, 2006.
Havye, Muhammed Ömer. *Nuzûlü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve târîhuhû*. Mecma’ü’l-Melik Fahd li Tıbâ’ati’l-Mushafi’ş-Şerîfe, ts.
el-Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer. *el-Lübâb fî ulûmi’l-kitâb*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
İbn Asâkir, Ebü’l-Kāsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu medîneti Dimeşk*. Daru’l-Fikir, ts.
İbn Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafî. Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye: 1422, Beyrut., ts.

İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali. *Fünûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987.
İbn Ebî Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Kitabu'l-mesâhif*. thk. Muhibbüddin Abdu's-Subhan. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
İbn Ebî Hâtim, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 13 Cilt. Suud: Mektebe Nezzar Baz, 1419.
İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillah. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*. thk. Muhammed b. Mustafa Kenz. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2002.
İbn Esîr, Mübârek b. Muhammed. *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. Mektebetü'l-Halvânî, 1969.
İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikir, 2000.
İbn Hallikân, İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-aʿyân ve enbâʾü ebnâʾi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
İbn Hişâm en-Nahvî, Ahmed b. Abdillâh. *Katru'n-Nedâ ve bellü's-sadâ*. Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Fecr, 2012.
İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi'ş-Şeyh li't-Türâs, 2000.
İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdurrahman Amira. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 1994.
İbn Zübeyr, Ebû Ca'fer. *el-Burhân fî tertîbi süveri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şabanî. Mektebetu'l-Mağribiyye, 1990.
İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec. *Funûnu'l-efnân fî uyûni ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Hasan Zıyaüddîn Itr. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 1987.
İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fî kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
İsmail Şelebi, Abdülfettah. *Resmü'l-mushafi'l-Osmânî ve evhâmü'l-müsteşrikîn fî kırâ'âti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1999.
el-Kâfiyeci, Muhammed b. Süleyman. *Kitâbu't-teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. çev. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1974.
Kahveci, İhsan. "Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîhu'l-ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân". Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2001.
Karaçam, İsmail. *Kur'ân'ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: MÜİF. Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2012.
Karagöz, Mustafa. "el-İksîr fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde 'Tefsir Usulü' Yazımına Bir Katkı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (01 Haziran 2010), 171-200.
Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.

el-Kattân, Menna' Halil. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
el-Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf,*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
el-Kelbî, Ebu'l-Kâsım İbn Cüzey. *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*. thk. Muhammed Salim Hâşim. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
Kemalpaşazade, Şemseddin Ahmed. *Tefsîru İbn Kemâl Bâşâ*. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 2018.
el-Kinânî, Abdülaziz b. Yahyâ. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-red ala men kâle bi halki'l-Kur'ân*. thk. Ali b. Mahmud Nâsır. Suud: el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2002.
el-Kirmânî, Tâcu'l-Kurrâ Mahmûd b. Hamza. *el-Burhân fi tevcihi müteşâbihi'l-Kur'ân*. thk. Abdülkadir Ahmet. Daru'l-fadîlet, ts.
Koca, Ferhat. "İbn Teymiyye, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/391-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Konakli, Numan. "İ'câzü'l-Kur'ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç ve Literatür". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (05 Mart 2014), 251-290. https://doi.org/10.15370/muifd.20666
el-Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
el-Ba'lî, Abdulbaki b. Abdülkadir. *el-Ayn ve'l-eser fî akâidi ehli'l-eser*. thk. Asım Ravas Kaleci. Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1407.
el-Makdisî, Ebû Şâme. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmi teteallakü bi'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadr, 1975.
el-Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. İsam yayınları, 2014.
el-Mâverdî, Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
Mehmet, Demir. "Ebu's-Senâ el-İsfahânî'nin Nâziru'l-'ayn Adlı Eserinin Tercümesi, Takdim ve Tahkiki". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
Merağî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Misir: Matbaatü Mustafa, 1946.
el-Merdâvî, Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fikh*. thk. Abdurrahman Cebin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
Mertoğlu, Mehmet Suat. "Seâlibî, Ebû Zeyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Muhammet Sait, Şimşek. *Günümüz Tefsir Problemleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 13. Basım, 2016.
Muharrem, Akoğlu. "Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi". Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2001.
el-Muhâsibî, Hâris. *Risâletü'l-müsterşidîn*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâri'l-İslâmiyye, 2010.
Muhsin, Abdülhamid. *el-Âlûsî mufessirân*. Matbaatü'l-Maarif, 1968.
en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn-. *Tebsıratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara, 2004.
en-Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2017.

en-Nevevî, Ebû Zekeriya. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, 1392.
en-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
en-Neysâbûrî, Ebû Abdillah Hâkim. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
en-Nisâbûrî, Nizameddin Hasan. *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*. thk. Zekeriyya Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
Öz, Mustafa. "İbn Şehrâşûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/376. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Öz, Mustafa. "Küleynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/538-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
Öz, Mustafa. "Tabersî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/324-325. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
Özen, Şükrü. "Müzenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
Râgıb el İsbahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davidi. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
Râgıb el İsbahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Mukaddimetü câmii't-tefâsîr*. thk. Ahmet Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
Râgıb el İsbahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfehânî*. thk. Muhammed Abdulaziz Bisyûnî. Mısır: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.
er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
Rüştü Topuzlu, Tevfik. "Ebu'l-Esved ed-Düelî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
es-Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul, 2016.
Safa, Muhammed. *Ulûmu'l-Kur'ân min hilâli mukaddimâti't-tefâsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
es-Sanânî, Abdürrezzak. *Tefsîru Abdirrezzak*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
Sarı, Mehmet Ali. "el-İtkân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/464. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
es-Seâlibî, Abdurrahman b. Zeyd. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdülfettah Ebû Sünne. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1997.
es-Seffârînî, Ebü'l-Avn Ahmed b. Sâlim. *Levâmiu'l-envâri'l-behiyye*. Dimeşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 1982.
es-Sehâvî, Ali b. Muhammed. *Cemâlü'l-kurrâi ve kemâlü'l- ikrâi*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997.
es-Sekafî, İbrahim b. Zübeyr. *el-Burhân fî tenâsübi süveri'l-Kur'ân*. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve Şüûni'l-İslâmiyye, 1990.

Sellâm, Yahyâ b. *Tefsîru Yahya b. Sellâm*. thk. Hint Şelbî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
es-Semerkandî, Ebû'l-Leys. *Bahru'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.
Soysaldı, Hacı Mehmet. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 2001.
Süleyman, Mukatil b. *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmin. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
Süleyman, Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut Şahâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
es-Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
es-Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 2013.
es-Süyûtî, Celâleddin. *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Fazîlet, ts.
es-Süyûtî, Celâleddin. *Mü'terakü'l-akrân fi i'câzü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
eş-Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-İmâmi'ş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrâ. Suud: Dâru't-Tedmeriyye, 2006.
eş-Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. Dâru İbn Affân, 1997.
Şensoy, Sedat. "Nazmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
Şerafettin, Turan. "Kemalpaşazâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-fevâidi'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Yemani. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Mahmud Şakir. 24 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
et-Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnavud. Müessesetü'r-Risâle, 1415.
Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akaid en-Nesefî*. thk. Ahmed Hicazî. Mektebetü'l-Külliyyati'l-Ezheriyye: 1988, ts.
et-Tîbî, Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhü'l-gayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. thk. Hasan b. Ahmed el-Umerî. Duba,: Câ'izeti Dubai, 2013.
et-Tûfî, Necmüddin Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Evzâiyye, 1989.
Tuğral, Rahim. "Kur'an'ın Cem'i ve İstinsâhında Üç Önemli Nokta" 26/1 (1990), 89-102.
Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
Uludağ, Süleyman. *Kelam İlmi ve İslâm Akaidi*. Dergâh Yayınları, ts.
el-Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vasîṭ fî tefsîri'l-Ḳur'ân'il-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
Yayla, Mansur. "Sünni-Şiî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu –İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-". *İlahiyat Akademi* 10 (30 Aralık 2019), 107-144.
Yazıcı, İshak. "Semerkandî Ebu'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
Yûsuf, Abdullah b. *Teysîru ilmi usûli'l-fıkh*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
ez-Zeccâc, Ebû İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühû*. 5 Cilt. Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, 1998.
ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrailiyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetu'l-Vehbe, 1990.
ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Vehbiyye, 2000.
ez-Zemahşerî, Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
ez-Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Daru't-Türas, 1984.
ez-Zürkânî, Abdulazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l- Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1995.

ÖZGEÇMİŞ

KİMLİK BİLGİLERİ

Adı Soyadı : Nuri İLKATMIŞ

Doğum Yeri : Turhal

Doğum Tarihi : 06.06.1979

E-posta : nuriilkatmis@gmail.com

ORCID : 0000-0001-8512-9927

EĞİTİM BİLGİLERİ

Lise : Eyüp İHL

Lisans : Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans : Pamukkale Üniversitesi İslamî İlimler Enstitüsü Öğrenci

Yabancı Dil ve Düzeyi : Arapça ve İngilizce bilmektedir.