

# **Osmanlı'da ilm-i Tefsir**

İSAR Yayınları | 20

Osmanlı'da İlimler Dizisi | 4

## Osmanlı'da İlm-i Tefsir

Editörler

M. Taha Boyalık

Harun Abacı

1. Baskı, Aralık 2019, İstanbul

ISBN 978-605-9276-18-4

Yayına Hazırlık

M. Fatih Mintaş

Ömer Said Güler

Kitap Tasarım: Salih Pulcu

Tasarım Uygulama: Recep Önder

Baskı-Cilt

MD Basım

Seyrantepe Mah. İbrahim Karaođlanođlu Cad.

No: 105/1236 Kağıthane / İstanbul

Tel: +90 (212) 283 10 15

Matbaa Sertifika No: 41746

© İSAR Yayınları

T.C. Kùltür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 32581

Bütün yayın hakları saklıdır. Bilimsel araştırma ve

tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında, yayıncının

yazılı izni olmadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

### İSAR Yayınları

Selami Ali Mah. Fıstıkağacı Sok. No: 22 Üsküdar / İstanbul

Tel: +90 (216) 310 99 23 | Belgegeçer: +90 (216) 391 26 33

www.isarayinlari.com | yayin@isar.org.tr

Katalog Bilgileri

Osmanlı'da İlm-i Tefsir | ed. M. Taha Boyalık - Harun Abacı | İstanbul 2019

(1.bs.) | İSAR Yayınları - 20 / Osmanlı'da İlimler Dizisi - 4 | ISBN: 978-605-

9276-18-4 | 16,5 x 24 cm. - ??? s. | 1. Tefsir İlmî\_Osmanlı Devleti 2.

Kur'an İlimleri 3. Âyetler ve Süreler 4. İlimler Tarihi

OSMANLI'DA İLİMLER DİZİSİ | 4

# Osmanlı'da İlm-i Tefsir

Editörler

M. TAHA BOYALIK  
HARUN ABACI

İSAR  
YAYINLARI

## İÇİNDEKİLER

### Âlimler ve Eserler

Breaking with the Traditional Ottoman *Tafsîr* Curriculum?  
*Al-Qâsimî's Tamhîd Khaṭîr fî Qawâ'id al-Tafsîr*  
in the Context of Late-Ottoman Arabism

Pieter Coppens 13

Mâtürîdî Tefsiri'nin Osmanlı Tefsirciliğindeki İzleri

Mesut Kaya 35

Şeyh Ali el-Bistâmî'nin (Musannifek) Biyografisi ve  
Tefsir Alanındaki Çalışmaları

Ümit Karaver 69

Anadolu Coğrafyasında Türkçe Yazılmış İlk Fatiha Suresi Tefsiri

Hidayet Aydar 111

Ulemâ ve Himâye İlişkisi Bağlamında Osmanlıda Kitap İthâf Geleneği:  
Osmanlı Padişahları ve Devlet Adamlarına İthâf Edilen Tefsirler

Recep Arpa 181

### Şerh-Hâşiye Geleneği

Atûfî'nin *Mir'âtü't-te'vîl* Adlı *Envârü't-tenzîl* Hâşiyesinde  
Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri

Sultan Ümmügülsüm Gündüzalp 283

Ders İçin Hâşiye: III. Murad'ın Emriyle Atik Vâlîde Medresesi  
Açılış Dersleri İçin Yazılan Tefsir Hâşiyeleri

Ahmet Aytepe 317

Müteahhirûn Dönemi Ulûm-i İslamiyye Formasyonunun  
Osmanlı Tefsir Geleneğindeki İz sürümü:  
XVIII. yy. *Envâru't-tenzîl* Hâşiyelerinde Tahkik Tavrı  
Muhammed Coşkun 331

Sadreddinzâde Şîrvânî'ye Göre Bir İlim Olarak Tefsir ve Değeri  
Şükrü Maden 357

## Dil, Belâgat ve Tefsir

Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği-  
Harun Abacı 393

الفاصلة القرآنية لدى القاضي أبي السعود وأثرها في التفسير  
البياني وعلاقتها بالنظم دراسة نظرية تطبيقية  
منجد أبوبكر 421

İbn Kemal Tefsirinde Lugavî ve Örfî Hakikat  
Rabia Hacer Bahçeci 457

Son Dönem Osmanlı Tefsir Geleneğinde  
Kıraat-Tefsir İlişkisi -*Mehâsinü't-te'vîl* Örneği  
Mustafa Kılıç 479

أثر التقديم والتأخير على المعنى عند ملا خليل في تفسيره بصيرة القلوب  
ساكن طاش - احمد علي حسين العزي 505

## Meseleler ve Tarih

The Importance of Ottoman Tafsîr: A Codicological Perspective  
Samuel J. Ross 521

Divine Respite in the Ottoman Tafsîr Tradition:  
Reconciling Exegetical Approaches to Q.11:117  
Arnold Yasin Mol 539

**Kâfiyecî'nin et-Teysîr'de Tefsiri Müdevven Bir İlim Olarak  
Yeniden Tesis Etme Çabası**

Halil İbrahim Kaygısız 593

أصول التفسير عند الكافيحي (ت. ٩٧٨ هـ)  
من خلال كتابه "التيسير في قواعد علم التفسير"  
صادق سيمن 627

**The Digital Mufassir:**

**Re-imagining the Tafsir of al-Alusi for a New Era**

Sohaib Saeed 657

**Âyetlerin Tefsirinde Mezhep Mensubiyetinin Etkisi:  
Osmanlı Medreselerinde En Çok Okutulan Tefsirlerden  
el-Keşşâf ve İrşâdu'l-'Akli's-Selîm'in Mukayesesi**

Muhammet Sacit Kurt 681

**Dizin 699**

# Osmanlı Tefsir Geleneğinde İstiârenin Etki Alanı -Âlûsî Tefsiri Örneği-

**Harun Abacı**

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

## Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Bağdat müftüsü olan Âlûsî (1270/1854) dil, edebiyat ve tefsir alanlarında yaptığı çalışmalarla özellikle hacimli tefsiriyle adından çokça söz ettirmiş bir Osmanlı âlimidir.<sup>1</sup> Osmanlı devletine müftülük yaptığı yıllarda yazdığı tefsirinde başta Zemahşerî'nin (v. 538/1143) *el-Keşşâf*'ı olmak üzere birçok tefsir ve hâşiyelerinden yararlanmıştı. Âlûsî'nin söz konusu çalışması, yaygın ve yanlış bir şekilde işârî tefsir türünden bilirse de aslında tefsirinin ağırlıklı olarak dilbilim odaklı olduğu görülmür. İşârî tefsir kısmı ise dilbilim tefsir izahı yanında çok az bir yer işgal etmektedir. Lügat, sarf, nahiv ve belâgat gibi dilbilimin verilerinden yararlanan Âlûsî, Kur'ân âyetlerinin anlamlarının ortaya çıkarılmasında diğer verileri de göz ardı etmemiştir. Âlûsî, Abdülkâhir el-Cürçânî (v. 471/1078-79) ile temelleri atılıp Zemahşerî ile birlikte ete kemiğe bürünmüş belâğî tefsir hareketinin ikinci klasik döneminin son temsilcilerindendir.

.....

- 1 Âlûsî'nin biyografisi hakkında bkz. Muhsin Abdülhamîd, *el-Âlûsî: Müfessiren* (Bağdat: Matba'atü'l-me'ârif, 1968); Abbâs Azzâvî, *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî* (Bağdat: Şeriketü't-ticâra ve't-tibâ'a, 1958); Muhammed Eroğlu, "Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2: 550-551; Alican Dağdeviren, *Âlûsî, Kişiliği ve Tefsiri* (Sakarya Üniversitesi, 1996); Alican Dağdeviren, "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-me'ânî", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001): 359-390; Basheer M. Naf'i, "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an", *International Journal of Middle East Studies* 34/3 (2002): 465-494; Hâc Hamd Tâcû's-sır, "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî", *Mecelletü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 15 (2010): 183-245; Alican Dağdeviren, "Âlûsî ve Rûhu'l-Meânî'si", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011): 419-460.

Âlûsî, tefsirinde âyetlerin anlamlarının ortaya konulmasında birçok ilmî verilerden yararlanmıştı. Ancak bu çalışmada söz konusu tefsir, belâgat ilminin beyan bölümünün alt konularından istiâre çerçevesinde incelenecektir. Belâgat ilminin alanının çok geniş olması nedeniyle böyle küçük bir çalışmada tüm konuları derinlemesine incelemek mümkün olmaz. Bu nedenle çalışma, Âlûsî tefsirinde çok daha öne çıkan istiâre konusuyla sınırlandırılmıştır. Ayrıca Âlûsî'nin istiâre konusunda kaleme aldığı *Bülûğu'l-merâm fi halli kelâmi İbn İ'sâm*<sup>2</sup> adlı eser, Âlûsî'nin konuya diğer belâgat konularından daha fazla önem verdiğiine işaret etmektedir. Onun bu eseri, Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (v. 888/1483'ten sonra) belâgat ilminin istiâre konusu hakkında *Ferâ'idü'l-fevâ'id* adlı risâlesi üzerine İsmüddin el-İsferâyînî'nin (v. 945/1538) şerhine yaptığı bir hâşiyedir. Bu çalışmada istiâre konusu, *Rûhû'l-me'ânî* temelli inceleneceği için söz konusu eser tali bir kaynak konumunda olacaktır. Bu nedenle Âlûsî'nin istiâreyle ilgili eserine konunun anlaşılması açısından bakılmıştır.

İstiâre konusunun Âlûsî özelinde çalışıldığı bir çalışma tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu çalışmada, alana yeni bir katkı sağlamayı umarak Âlûsî'nin konuya olan bakışı kendinden önceki çalışmalarla mukayeseli olarak incelenecektir. İstiâre konusuna dair müstakil olarak veya Âlûsî'nin eserleri dışında belli eserler özelinde birçok çalışma kaleme alınmıştır. Bu çalışmamızda ikincil kaynak konumunda olan söz konusu eserlerden de yararlanılacaktır. Bu çalışmaya yakın ilgisi olması açısından Âlûsî'nin *Rûhû'l-me'ânî* tefsirini belâgat yönünden inceleyen iki çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmalar;

a) Yahya Ahmed el-Hatîb, *el-Cühûdü'n-nahviyye ve's-sarfıyye ve'l-lügaviyye fi Rûhi'l-me'ânî*, Basılmamış Doktora Tezi, Suriye el-Ba's Üniversitesi, 2004: Bu çalışmanın başlığından da anlaşıldığı üzere Âlûsî'nin dilbilim konularından hangilerine yer verdiği ele alınmıştır. Çalışmada istiâre konusuna da yer verilerek Âlûsî'nin konuya dair bazı örnekleri aktarılmıştır. Ancak Âlûsî'nin konuya yaklaşımına dair izahları ve açıklamaları değerlendirmeye tabi tutulmadan hiçbir değişiklik yapılmaksızın doğrudan alıntılanmıştır. Bir başka deyişle Âlûsî'nin açıklamaları geçmiş müfessirlerin açıklamalarıyla kıyaslama vb. tahlile tabi tutularak katkısı ortaya konulmamıştır.<sup>3</sup> Sonuç itibarıyla bu çalış-

.....

2 Muhammed Saîd b Seyyid Abdülğani Ravi Bağdadi, *Tarihü'l-üseri'l-ilmiyye fi Bağdad*. (Bağdad: Dâru'ş-şuûni's-sekafıyyeti'l-âmme, 1997), 199. Bu eser, Çorum Hasan Paşa II Halk Kütüphanesi'nde, 19 Hk 2406 nolu yazma nüsha olarak *Hâşiye alâ Bulugi'l-irab min tahkiki isti'arâti'l-Arab* adıyla kayıtlıdır.

3 Yahya Ahmed el-Hatîb, *el-Cühûdü'n-nahviyye ve's-sarfıyye ve'l-lügaviyye fi rûhi'l-me'ânî* (el-Ba's Üniversitesi, 2004), 401-411.



mada Âlûsî'nin istiâreyle ilgili açıklamasının olup olmadığının kanıtı sunulmuştur, konuya dair bakışının incelemesi ve değerlendirilmesi yapılmamıştır. Tez konusunun çok geniş tutulduğu böyle bir çalışmada istiâre dahil her bir konunun detaylı incelemesinin yapılması da imkân dışıdır.

b) Muhammed Sâlih İbrâhim Medvî, *Cühûdü'l-Âlûsî el-belâgiyye min hilâli kitâbihî Rûhi'l-me'ânî*, Basılmamış Doktora Tezi, Hartum Omdurman İslam Üniversitesi Arap Dili Fakültesi, Sudan, 2009: Bu çalışma öncekine göre alanı daha sınırlıdır. Önceki çalışmada tüm dilbilim konuları ele alınmaya çalışılırken bunda ise sadece belâgat özelinde durulmuştur. Bununla birlikte belâgatın alt konularının genişliği dikkate alındığında çok büyük bir konunun bir teze sığdırılmasının imkânından söz etmek zordur. Dolayısıyla bu çalışmada da önceki gibi konular yüzeysel ve genel ele alınmıştır. Ayrıca bunda da önceki çalışmada olduğu gibi istiâreye dair Âlûsî'nin açıklamaları hiçbir tahlil, karşılaştırma vb. akademik bir katkıda bulunmadan doğrudan alıntılanmıştır. Müellif, kısmen de olsa Cürcânî ve Rummânî gibi önceki belâgatçıların açıklamalarına da yer vermiştir. Ancak diğer belâgatçılara yer verdiği kısımlarda da Âlûsî'nin açıklamalarıyla herhangi bir karşılaştırma yapmaksızın sadece alıntılama ile yetinmiştir. Bu çalışmanın öncekinden tek farkı verilen örneklerin fazlalığı ve istiârenin Arap dilindeki yeri hakkında Cürcânî özelinde daha detaylı bilgi vermesidir.<sup>4</sup>

Bu iki çalışmada eksik görülen yönler hakkında şunları söylemek mümkündür: Bu çalışmalarda Âlûsî'den doğrudan alıntılama yapılmış, daha önceki çalışmalarla karşılaştırması yapılmamıştır. Dolayısıyla Âlûsî'nin öncekilerden farklı yeni bir yaklaşım sergileyip sergilemediği belirsiz kalmıştır. Ayrıca bu çalışmalarda Âlûsî'nin istiâre tanımı, çeşitleri, buna dair görüşlerinin Arap dilindeki yeri ve âyetlere uygulamada farklı düşüncelere sahip olup olmadığına dair bir bilgiye de yer verilmemiştir. Biz ise eksik bırakılan söz konusu yönleri ele alarak bu alandaki boşluğu doldurmaya çalışacağız.

### İstiârenin Kavramsal Çerçevesi

İstiâre kavramının sözlük ve terim anlamları Âlûsî'nin referansları ve tefsirinde algıladığı doğrultuda ele alınacaktır. Ayrıca istiârenin türleri, amacı konusunda Âlûsî'nin bakışı, geçmiş belâgatçılarla mukayeseli olarak tahlil edilecektir.

.....

4 Sâlih İbrâhim Medvî, *Cühûdü'l-Âlûsî el-belâgiyye min hilâli kitâbihî Rûhi'l-me'ânî* (Omdurman İslam Üniversitesi, 2009), 197-226.

## İstiârenin Sözlük Anlamı

Arapça bir kelime olan istiâre (استعارة) kelimesi mastar olup “ayıp” ve “kusur” anlamındaki العار kökünden gelir. Halîl b. Ahmed (v. 175/791), bir şeyi ödünç isteyen kimse için ödünç almak kusur olduğu için kelimenin bu kökten geldiğini belirtir.<sup>5</sup> İstif’âl babının anlamlarından biri de istemek olduğu için bu baba giren istiâre kelimesi “ödünç istemek” anlamına gelmektedir. Buna göre bir şeyi istemek utanca sebep olduğu için sebep-sonuç alakasıyla mecâz-ı mürsel yoluyla istiâre kelimesi “ödünç istemek” anlamını kazanmıştır.<sup>6</sup> Bir eşyanın ödünç istenmesi anlamı daha sonra soyutlaştırılarak “kelimenin başka bir kelimenin anlamını ödünç alması” anlamını kazanmıştır. Dolayısıyla somut bir varlığın ödünç alınması anlamı, soyut bir varlığın ödünç alınmasına aktarılarak kelime anlam genişlemesi meydana gelmiştir. Nitekim Arap dilinde kelimeler, genellikle önce somut varlıklar için vaz’ edilip zamanla bu kelimeler soyut anlamlara da genişletilmektedir.

İstiâre kavramı Cürcânî’yle birlikte son halini almadan önce “kelimenin başka bir kelimenin anlamını ödünç alması” şeklinde mecâz-ı lügavî ile müterâdif olarak kullanılmıştır. Buna göre istiâre kavramı, Cürcânî’den önce, daha sonra kazanacağı terim anlamda benzerlik alakasıyla kullanıldığı gibi mecâz-ı mürsel anlamda da kullanılmıştır. Kavramsallaştığı dönemden sonra da lügavî anlamda kullanılmaya devam etmiş, ancak daha çok mecâz-ı mürseli ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Nitekim bu durum Âlûsî’nin tefsirinde de devam etmiştir. Ancak Âlûsî’nin önceki müfessirlerden farkı kelimeyi lügavî anlamda kullandığı zaman mutlaka bunun lügavî anlamda olduğunu açık bir şekilde belirtir. Âlûsî, kelimeyi tefsirinde iki yerde lügavî anlamda kullanmıştır.<sup>7</sup> Her iki yerde de benzerlik dışı alakadan söz ederek istiârenin neden lügavî anlamda olduğuna açıklık getirmiştir. Üstelik o, bu iki yerden birinde<sup>8</sup> istiârenin ıstîlâhî anlamda olmasının imkânından da söz ederek lügavî ve ıstîlâhî ayrımında bizzat bu kelimeleri kullanarak bu iki anlamı vurgulu bir şekilde ortaya koymaktadır.

.....

5 Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 2: 239.

6 Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*. (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 4: 618.

7 Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, ed. Ali Abdülbârî 'Atiyye (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 4 186; 9: 296.

8 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 11: 296.

## İstiârenin Terim Anlamı ve Çeşitleri

Âlûsî, istiâre teriminin istilâhî anlamda klasikte yerleşmiş ve kabul görmüş şekliyle tefsirinde uygulamıştır. Ancak yukarıda değinildiği üzere bu kavram, Âlûsî tefsirindeki ve günümüzdeki yerleşik anlamı bir anda elde etmemiştir. Öncelikle mecâzla eş değer biçimde hem benzerlik hem de benzerlik dışı alâ-kayı içine alacak geniş bir kullanıma sahip iken daha sonraları bu kavram sadece benzerlik kavramına has kılınmıştır.<sup>9</sup>

İstiâre kavramının günümüzde yerleşik olarak benimsenen ilk tanımınının Abdülkâhir Cürcânî (v. 471/1078-79) tarafından yapıldığı tespit edilmiştir. O, *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinde istiâreyi, müşebbeh ve müşebbeh bih unsurlarından yalnızca birinin zikredilmesi olarak tanımlamaktadır. O, her ne kadar terim olarak musarraha ve mekniyye isimlerini kullanmasa da istiârenin bu iki çeşidinden bahsederek bazı kullanımlarda müşebbeh bih zikredildiğini diğer türde ise müşebbeh unsurunun zikredildiğini açık bir şekilde söyler. Ona göre istiâre, teşbihin kısaltılmış halidir. Cürcânî musarraha adını vermeden bu türü anlatırken verdiği örnekte; رَأَيْتُ أَسَدًا "Aslan gördüm" ifadesi aslında; رَأَيْتُ رَجُلًا هُوَ كَالْأَسَدِ فِي شَجَاعَتِهِ وَقُوَّةِ بَطْنِهِ "Cesaret ve güçlü yakalayışı konusunda aslan gibi olan bir adam gördüm" ifadesiyle aynı anlamda olduğunu vurgular. Cürcânî'ye göre istiârenin asıl amacı, müşebbehin müşebbeh bih olduğu iddiasını gütmektir.<sup>10</sup> Dolayısıyla istiâre, teşbihin her iki unsurunun zikredildiği anlatımdan daha mübâlağalı bir vurguyu amaçlamaktadır. Cürcânî, istiârenin hem lafzî yönünü hem de anlam yönünü ortaya koyarak dilin sadece lafza indirgenemeyeğine işaret etmiştir. Çünkü o, teşbihin iki unsurundan sadece birinin zikredilmesi yönüyle istiârenin lafzî güzelliğine, müşebbehin müşebbeh bih olduğu iddiasıyla da istiâresiz anlatımdan daha mübâlağalı bir anlatımı ifade etmesi yönünden anlam yönüne dikkat çekmiştir. Cürcânî, istiârenin müfred kısmını bu şekilde açıkladığı gibi, daha sonraki yüzyıllarda Kazvî tarafından mürekkep<sup>11</sup> diye de ifade edilecek olan temsiliyye kısmını da ihmal etmemiştir. Böylece o, daha sonra Sekkâkî (v. 626/1229) tarafından

.....

9 İstiâre kavramın gelişiminin tarihsel süreci için bkz. Zeynep Yusuf Abdullah Hâşim, *el-İstiâre 'inde Abdülkâhir el-Cürcânî* (Yüksek Lisans Tezi, 1994), 5-21; İsmail Durmuş - İskender Pala, "İstiâre", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23: 315-316.

10 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 3. Basım (Kahire: Dâru'l-Medenî, 1413), 67-68.

11 Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân Kazvîni, *el-İzah fî ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424), 231; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân Kazvîni, *et-Telhis*, 1. Basım (Beyrut: el-Mektebü'l-'Asriyye, 1423), 159.

musarraha ve mekniyye adını alacak olan<sup>12</sup> iki kısma sahip olup tek kelimedeyse meydana gelen müfred istiâreyi açıklamış, hem de en az iki kelimedeyse gerçekleşen temsîliyye türündeki istiâreyi irdelemiştir.

Cürcânî, isimlendirme yapmadan musarraha ve mekniyye kısımlarını belirttiği gibi istiâre yapılan kelimenin isimde (câmid bir kelimedeyse) ve fiilde olmak üzere iki alt kısımdan da söz eder.<sup>13</sup> Râzî bu iki kısma asliyye ve tebeiiyye adını verecektir.<sup>14</sup>

Cürcânî, örnekler üzerinden istiârenin nakledildiği anlamın var olup olmasına göre iki farklı türüne daha işaret eder. Birinci türde; *رَأَيْتُ أَسَدًا* “Bir aslan gördüm” örneğinde olduğu gibi “aslan” kelimesi cesur kişiyi ifade etmektedir. Bir başka deyişle “cesur insan” müşebbeh, “aslan” ise müşebbeh bihtir. Müşebbeh olan “cesur insan”, hissî olarak vardır. *أَبَدَيْتُ نُورًا* “Bir nur gösterdim” örneğinde ise “nur” kelimesi, “hidayet”i ifade etmektedir. Bu durumda “hidayet” müşebbeh, “nur” ise müşebbeh bihtir. “Hidayet” hissî olarak mevcut olmasa da aklî olarak varlığı bilinmektedir. Böylece Cürcânî müşebbeh bih olarak zikredilen kelimenin kendisi için kullanıldığı müşebbehin hissî ya da aklî olarak bulunmasının hakikî olduğunu ifade anlamında daha sonra Sekkâkî tarafında tahkikiyye adını alacak olan<sup>15</sup> bir istiâre türünü ifade etmektedir. Ancak Cürcânî, müşebbehin var olup olmaması ifadesiyle yetinmektedir. Dolayısıyla varlık alanını hissî ya da aklî terimleriyle ifade etmeksizin “cesur insan” ve “hidayet” örnekleriyle hissî ve aklî olarak varlığına işaret ettiği anlaşılmaktadır. İkinci kısma örnek olarak bir şiirde geçen *يَدُ الشَّمَالِ / kuzey rüzgarının eli* ifadesinin işaret ettiği anlam hissî ya da aklî olarak mevcut değildir. Çünkü bu örnekte “kuzey rüzgarı”nın insan gibi tasarrufu, “el”e benzetilmiştir. Buna göre “tasarruf” müşebbeh, *يَد / el* ise müşebbeh bihtir. Burada rüzgarın elinin işaret ettiği müşebbeh olan tasarrufun varlığı hayalî olarak tasavvur edilir. Dolayısıyla müşebbeh olan “tasarruf”, vehmî olarak var kabul edilir.<sup>16</sup> Böylece Cürcânî’nin bu örnekle daha sonra Râzî tarafından<sup>17</sup> istiâre-i tahyîliyye adını alacak olan kısma işaret ettiği anlaşılmaktadır. Sekkâkî ise tahkikiyye

.....

12 Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 2. Basım (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-’ilmiyye, 1407), 373.

13 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-’ilmiyye, 1422), 40.

14 Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin Râzî, *Nihâyetü’l-îcaz fî dirâyeti’l-’icaz* (Beyrut: Darü Sadır, 2004), 142.

15 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 373.

16 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 40-41.

17 Râzî, *Nihâyetü’l-îcaz fî dirâyeti’l-’icaz.*, 160.

ve tahyîliyye'ye ek olarak, bir yönden tahkîkiyye bir başka yönden tahyîliyye olarak değerlendirilmesi mümkün olan muhtemile adını verdiği bir türden de bahseder. Bir başka deyişle muhtemile; her iki türe ihtimali olan bir istiâre türüdür. Örneğin وَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْحَوْفِ “Allah o köye açlık ve korku elbisesini tattırdı” (en-Nahl 16/112) âyetindeki لِبَاسِ kelimesinde Sekkâki'ye göre hem tahkîkiyye hem de tahyîliyyeye ihtimali vardır. Açlık nedeniyle insanı kaplayan şeyin hayalî bir durum olması yönüyle tahyîliyye olabilirken, açlıktan dolayı insanın renginin sararması ve bitkin düşmesi ise hissî olduğu için tahkîkiyye olarak değerlendirilmesi mümkündür. Böylece hem tahyîliyyeye hem de tahkîkiyyeye yorumlanması mümkün olması nedeniyle bu kelimedede muhtemile türü bir istiâreden söz edilir.<sup>18</sup>

Cürcânî, istiârede müşebbeh bihin zikrinden sonra ona uyumlu bilgilerin verilmesi suretiyle teşbihin âdetâ unutturulup müşebbeh bihin tamamen müşebbehin yerine geçmesini güçlendirici bir durum ortaya çıkmasının sağlandığını belirtir.<sup>19</sup> O, bu açıklamalarıyla istiârenin muraşşaha kısmına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ancak o, muraşşaha kavramını kullanmaz. Bu kavram daha sonra Zemahşerî tarafından vaz' edilmiştir.

Sonuç olarak Cürcânî'nin istiârenin kısımlarına dair katkılarını şu şekilde özetleyebiliriz:

- a) İstiâre yapılan lafız sayısına göre: Müfred, tek kelimedede gerçekleşen istiâre, temsîliyye ise, terkipte gerçekleşen istiâredir.
- b) Teşbihin taraflarının zikredilmesine göre: Musarraha: Sadece müşebbeh bihin zikredildiği istiâre, mekniyye ise sadece müşebbehin zikredildiği istiâredir.
- c) İstiâre olarak zikredilen lafzın türüne göre: Asliyye; câmid isimde yapılan istiâre, tebeiyye ise filde yapılan istiâredir.
- d) Hazfedilen müşebbehin varlık türüne göre: Tahkîkiyye; hazfedilen müşebbehin varlığının aklî veya hissî olduğu istiâre, tahyîliyye ise hazfedilen müşebbehin varlığının hayalî olduğu istiâredir.
- e) Teşbihin taraflarına uyumlu bilgilerin verilmesine göre: Muraşşaha: Sadece müşebbeh bihle uyumlu bilgilerin zikredildiği istiâredir. Cürcânî sadece bu kısımdan söz etmiştir. Ancak diğer türdeki mücerrede ve mutlak kısımları sonraki belâgatçılar tarafından ortaya konulmuştur.

.....

<sup>18</sup> Sekkâki, *Miftâhu'l-'ulûm*, 377-378.

<sup>19</sup> Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 216.

Cürçânî yukarıdaki kısımları, isim tayin etmeksizin ortaya koymuştur. Bu kısımlara daha sonraki belâgatçılar tarafından isimler tayin edilmiş ve bu isimler söz konusu kısımlar hakkında terim haline gelmiştir. Ayrıca Cürçânî, tarafeyne uygun kelimelerin zikrine göre muraşşaha, mücerrede ve mutlaka şeklindeki istiârenin kısımlarından söz etmediği gibi, inâdiyye ve vifâkiyye şeklindeki taksimden de bahsetmemiştir. Bu kısımlandırmalar Cürçânî'den sonra ortaya çıkmıştır.

Zemahşerî (v. 528), *el-Keşşâf* tefsirinde Cürçânî'nin ortaya koyduğu istiâre anlayışını ve kısımlarını uygulamakla birlikte bazı katkılarda da bulunmuştur. Bunların başında Cürçânî'nin tarafeyn arasındaki benzerliğin unutulmuş gibi yapılması olarak ifade ettiği müşebbeh bihi destekleyici ve güçlendirici unsurların zikredilmesi durumu artık Zemahşerî de muraşşaha olarak adlandırılmış ve sonraki tüm belâgatçılar tarafından bu kavram kabul görmüştür. Zemahşerî bunu, *“Onlar, dalaleti, hidayet karşılığında satın almış kimselerdir. Onların ticareti kâr etmemiştir”* (el-Bakara 2/16) âyetinin tefsirinde ele alır. Bu âyetteki *اشْتَرَوْا* fiilinde istiâre vardır. Dalâlet ticari eşya olmadığı için satın alınmaz, ancak değiştirilir. Öyleyse *اشْتَبَدَال*/değiştirme, *اشْتَرَاء*/satın alma'ya benzetilmiştir. Bu âyette müşebbeh olan “değiştirme” hafzedilip müşebbeh bih olan “satın alma” zikredildiği için istiâre-i musarraha vardır. Dalâlet ve hidayet kelimeleri ise bu istiârenin karânesini teşkil etmektedir. İstiâre karânesiyle birlikte tamamlandıktan sonra müşebbeh bih olan “satın alma” ile uyumlu olan *فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ* “onların ticareti kâr etmedi” cümlesi gelmektedir. Bu cümle, müşebbeh bih olan “satın alma” anlamını pekiştirerek ve güçlendirerek âdeta müşebbehi unutturur hale getirmektedir. Bu nedenle desteklenmiş, müşebbehin yerine aday gösterilmiş istiâre anlamında muraşşaha adı verilmiştir.<sup>20</sup> Zemahşerî, muraşşaha kavramını ortaya koymakla kalmaz, müşebbehe uygun kelimenin zikredilmesi anlamında olan mücerrede türü istiâreyi de ele alır. *فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ* “Allah o köye açlık ve korku elbisesini tattırdı” (en-Nahl 16/112) âyetindeki *لِبَاس* kelimesinde istiâre vardır. Çünkü elbise tattırılmaz, giydirilir. *أَذَاقَ*/tattırdı karânesi elbisenin, insanı kuşatan ve onun etrafında meydana gelen olaylar anlamında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla “insanı kuşatan şey” müşebbeh, “elbise” ise müşebbeh bihtir. İstiâre yapılan *لباس*/elbise kelimesi, *أَذَاقَ*/tattırdı karânesiyle tamamlandıktan sonra, müşebbeh olan “insanı kuşatan şey” ile uyumlu açlık ve korku kelimeleri gelmektedir. Bu kelimeler,

.....

20 Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi 't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407), 1: 70.

müşebbeh bih olan elbiseyle uyumlu değildir. Bu nedenle açlık ve korku kelimeleri, istiâreye mücerrede özelliği kazandırmaktadır. Zemaşerî, mücerrede kavramını kullanmadığı gibi bu istiâre türünü de çok net ortaya koymaz. Ancak onun, bu âyet çerçevesinde örnek olarak zikrettiği şiirlerde de müşebbehle uyumlu kelimelerin zikredilmesinin Arap dilinde bir istiâre özelliği olduğunu vurgulaması mücerrede sanatına işaret etmektedir.<sup>21</sup> Özetle muraşşaha tür olarak Cürcânî tarafından, mücerrede kısmı Zemaşerî tarafından, ne muraşşaha ne de mücerrede olmayan tür olan mutlaka kısmı ise Sekkâkî tarafından ortaya konulmuştur. Bu tür istiârede ne müşebbeh bih ne de müşebbehle uyumlu bir kelime zikredilmez. Örneğin; عُنْدِي أَسَدٌ “yanımda Aslan var” cümlesinde tarafeynin her ikisine dair ek bir beyan bulunmamaktadır. Sekkâkî’ye göre bu ne muraşşaha ne de mücerrededir.<sup>22</sup> Ancak o, buna mutlaka ismini vermemiştir. Bu isim, daha sonra Kazvî tarafından verilecektir.<sup>23</sup>

Zemaşerî’nin istiâre konusundaki katkılarından biri de birbirine zıt iki anlamın birbiri için istiâre olarak kullanılması anlamında olan inâdiyye türünü ortaya koymasıdır. Örneğin فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ “Onlara acı verici azabı müjdele” (Âl-i İmrân 3/21; et-Tevbe 9/34; el-İnşikâk 84/24) âyetinde بَشِّرْ kelimesi, zıt anlamı olan “korkutma” anlamı için istiâre yapılmıştır. Çünkü azap müjdelenmez, ancak onunla korkutulur. Ancak haklarında azap haberi verilen kimselerin öfkesini ve kederini artırmak üzere alay ifadesi olarak istiâre şeklinde kullanılmıştır.<sup>24</sup> Zemaşerî’nin ortaya koyduğu bu istiâre türü, kendisinden sonra Râzî tarafından inâdiyye olarak adlandırılacaktır.<sup>25</sup> İnâdiyye türü istiâreye Sekkâkî tarafından tehekkümiyye ve telmîhiyye adı da verilecektir.<sup>26</sup> Kazvî ise bu örnekte olduğu gibi bir kelimenin zıt anlamı için istiâre edilmesini sadece tehekkümiyye ve telmîhiyyeye tahsis eder. O, inâdiyye kavramını iki farklı niteliğin bir şeyde bulunmasının imkânsız olması olarak tanımlar. Örneğin; أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ “Ölü iken dirilttiğimiz kimse...” (el-En’âm 6/122) âyetinde مَيِّت/ölü kelimesi, doğru yoldan sapmış kimse için istiâre yapılmıştır. Sapkınlık ancak diri olan kimsede bulunur. Ölüm ve sapkınlığın bir insanda bulunması mümkün görülmez. Çünkü ölen kimsenin sapkınlığından ya da hidayetinden söz edilmez. Bu nedenle مَيِّت kelimesinde inâdiyye türü istiâre

.....

21 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 639-640.

22 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 385.

23 Kazvî, *el-İzah*, 228; Kazvî, *et-Telhîs*, 158.

24 Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1: 104.

25 Şevkî Dayf, *el-Belâga: tetavvür ve tarih* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1983), 282.

26 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 375.

bulunmaktadır. Kazvîni, inâdiyye türü istiârenin karşısında iki ayrı niteliğin bir şeyde bulunmasının imkânını ifade eden vifâkiyye adını verdiği bir istiâre türü daha ortaya koyar. Örneğin yukarıdaki âyette geçen فَأَحْيَيْنَاهُ fiilin mastarı olan اِحْيَاء/ diriltme, hidayete erdirme anlamı için istâre yapılmıştır. Hidayet ve dirilik, aynı anda bir insanda bulunur. Çünkü ancak diri olan bir insanın hidayeti söz konusu olur. Bu durumda söz konusu kelime vifâkiyye türü istiâre vardır.<sup>27</sup>

Sonuç olarak Zemahşerî, Cürçânî'nin ortaya koyup isim vermediği muraşşaha kavramını vaz' etmesi, daha sonra Râzî tarafından mücerrede adını alacak olan<sup>28</sup> bir istiâre türünden söz etmesi ve yine daha sonra inâdiyye adını alacak olan bir istiâre türünü ortaya koymasıyla konuya dair yeni katkılar sunmuştur.<sup>29</sup> Râzî ise asliyye, tebeiyye, mücerrede, tahyîliyye ve inâdiyye kavramlarını isim olarak vaz' etmek suretiyle istiârenin kısımlandırılmalarına katkılarda bulunmuştur.

Netice itibarıyla Sekkâkî istiârenin kısımlandırılmaları konusunda mutlaka ve muhtemile şeklinde yeni istiâre türleri ortaya koymuş, daha önce ortaya konulan türlere dair musarraha, mekniyye, tahkikiyye, tehekkümiyye/telmîhiyye adlarını vaz' etmek suretiyle yeni katkılarda bulunmuştur. Kazvîni ise kendinden öncekilerden farklı olarak inâdiyye türü istiâreyi, tehekkümiyye/telmîhiyyeden ayırarak ona farklı bir tanım getirmiş, bunun mukabilinde ise vifâkiyye adını verdiği yeni bir tür ortaya koymuştur. Ayrıca o, Sekkâkî'nin ortaya koyduğu ancak isimlendirmedeği istiâre türüne mutlaka adını vermiştir. Bu durum göstermektedir ki; Kazvîni yaygın olarak bilinenin aksine Sekkâkî'nin belâgat çalışmasını sadece özetlememiş konuya dair yeni katkılarda da bulunmuştur.

Kazvîni'den sonra yapılan çalışmalar ise istiâre konusunda yeni bir kavram üretmek yerine mevcut kavramların tanımları ve uygulamaları üzerinde derinleştikleri ve farklı bakış açıları ortaya koydukları görülmektedir. Bunlar içinde özellikle Kazvîni'nin *Telhîs*'i üzerine şerh yazan Teftâzânî ve onun şerhi üzerine hâşiye yazan Seyyid Şerîf el-Cürçânî'nin tartışmaları sonraki dönemler açısından daha etkili olmuştur. Âlûsî de daha çok bu tartışmaları değerlendirerek çoğu zaman Teftâzânî'den yana taraf olmuştur.

.....

27 Kazvîni, *el-İzah*, 219-220; Kazvîni, *et-Telhîs*, 154.

28 Râzî, *Nihâyetü'l-İcaz fî dirâyeti'l-i'caz*, 145; Dayf, *el-Belaga*, 281.

29 Zemahşerî'nin istiâre konusuna dair katkıları için bkz. Dayf, *el-Belaga*, 258-262.



## İstiârenin Kavramsal Çerçevesiyle İlgili Tartışmalar

Yukarıda değinildiği üzere Âlûsî de dahil olmak üzere Kazvîni'den sonraki çalışmalar kavramların mahiyeti, birbirleriyle ilişkisi ve uygulama alanları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu nedenle ele alınacak konular da Âlûsî'nin üzerinde durduğu tartışmalar çerçevesinde gerçekleşecektir.

### Temsiliyye-Tebeiyye Tartışması

Harflerin müstakil bir anlamı olmadığı için doğrudan onlar üzerinde teşbih sanatı icrâ edilemez. Çünkü müşebbeh bihin bir vechüşşebehte müşebbehle ortaklığı nedeniyle teşbihin unsurlarından her birinin müstakil bir anlama sahip olması gerekir. Bu nedenle teşbih, aslı itibarıyla harfin ifade ettiği anlamda gerçekleşir, harfin kendisinde gerçekleşmez. Harflerin tek başına bir anlamı olmayıp ancak bir kelimeyle birlikte anlam taşıması onların tâbiyyetini gerektirmektedir. Dolayısıyla tâbiyyet yoluyla kazandıkları bu manaların istiâre sanatına haiz olmaları nedeniyle harflerde sadece istiâre-i tebeiyye olmaktadır. Bu durum tıpkı fiillerin ve müştak kelimelerin mastarlara tabi olması nedeniyle fiil ve müştak olan kelimedeki istiârenin tebeiyye adını alması gibidir.

Âlûsî'ye göre; *عَلَى هُدًى* "hidayet üzeredirler" âyetinde istiâre-i temsiliyye vardır. Bu âyette onların hidayete ermiş olmaları ve ona sarılmaları, bir şeyin üzerine binen kimsenin durumuna benzetilmiştir. Âlûsî, Teftâzânî'nin de bu görüşü benimsediğini belirterek onun görüşünü esas aldığına işaret eder. Ancak Seyyid Şerîf el-Cürçânî ise temsiliyye ve tebeiyyenin bir arada zikrini kabul etmez. Çünkü Cürçânî'ye göre istiârenin tebeiyye olabilmesi için hem müşebbeh hem de müşebbeh bih olan iki tarafın müfret olması gerekir. Halbuki temsiliyye de iki taraf mürekkeptir. Harfler ise müfrettir. Bu durumda âyetteki *عَلَى* harfinde temsiliyye olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü istiâre olması için birkaç unsurdan müteşekkil olması gerekir ki harfte böyle bir durum yoktur. Bu nedenle Cürçânî burada istiâre-i temsiliyye olduğunu kabul etmediği gibi temsiliyye olan istiârede tebeiyye gibi bir yönünden söz edilemeyeceğini belirtir. Âlûsî ise Cürçânî gibi yalnızca harf üzerinden bir istiâreden söz etmez. Ona göre harf sadece bir karînedir. Bu karîne yoluyla hidayetin üzerinde bulunmanın imkânsız olması nedeniyle bunun maddî bir şeyin üzerinde bulunması durumuna benzetilmiştir. Âyette harf-i cer, mecrûr ve müteallakiyla birlikte şibih cümle oluşturmasıyla mürekkep bir istiâre halini aldığı için temsiliyye olarak ifade edilebilir. Cürçânî ise bu âyette üç yaklaşımdan söz eder:

a) *اَلْحَيْدٰى* istiâre-i tebeyyeyi müfrededir. Müşebbeh: Müttakilerin hidayete sarılmaları, müşebbeh bih: Bir bineklinin binek üzerine binmesi, vechüşşebbeh: Yerleşme ve istikrar. Yükselme anlamı için konulan *اَلْحَيْدٰى* harf-i ceri istiâre yapılan kelimedir. *اَلْحَيْدٰى* kelimesi ise karînedir. Her ne kadar Cürcânî sadece istiâre-i tebeyye tabirini kullansa da zikretmiş olduğu teşbihin unsurlarına göre âyette sadece müşebbeh bih zikredilmiştir. Bu durumda tam ifade etmek gerekirse kelimedeki istiâre-i musarraha-i tebeyye-i müfrededir. Asıl tartışma konusu tebeyye ve müfred-mürekkep üzerinde olduğu için musarraha kavramını ayrıca zikretme ihtiyacı duyulmamıştır.

b) Takvâ sahibi, hidayet ve müttakînin hidayete sarılma unsurlarından oluşan betimsel tablo, binekli, binek ve o binek üzerine binme unsurlarından oluşan betimsel tabloya benzetilmiştir. Bu durumda teşbihin tarafları müfred olmayıp betimsel tablo olduğu için temsiliye adını alır. Böyle bir teşbihte, tek tek lafızların benzerlik karşılığı olmaz. Lafızlardan oluşan bir bütün, diğer bir bütüne benzetilir. Bütünün parçaları tek başına bir benzeyiş oluşturmaz. Buna göre tek başına *اَلْحَيْدٰى* harfinde istiâreden söz edilmez. Bu harfin hidayet kelimesiyle birlikte oluşturduğu betimsel tablo, istiâreyi oluşturmaktadır. Temsiliyede artık harf söz konusu olmadığı için harfte bulunan tebeyyet özelliğinden bahsetmek de mümkün olmaz. Bu nedenle sadece istiâre-i temsiliye tabiri kullanılabilir, müfred istiâreye ait olan tebeyye tabiri kullanılamaz.

c) Hidayet, bineğe benzetilmiştir. *اَلْحَيْدٰى* harf-i ceri ise karînedir. Bu durumda müşebbeh: hidayet, müşebbeh bih: binektir. Âyette sadece müşebbehin zikredilmesi sebebiyle istiâre-i mekniyye vardır. Bu açıklama, her istiâre-i tebeyyenin karînesinde istiâre-i mekniyye sanatının icrâsının imkânından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Cürcânî tebeyyenin bu özelliğini dikkate alarak ilk maddede zikrettiği istiâre-i tebeyyenin karînesi olan *اَلْحَيْدٰى* kelimesinde, ayrı bir istiâre-i mekniyye sanatından söz etmiştir. Ancak istiâre-i mekniyye sanatı dikkate alındığında ayrıca *اَلْحَيْدٰى* harf-i cerinde istiâre-i tebeyye olduğunu söylemek mümkün olmaz. Çünkü bu durumda artık harf-i cer, karîne durumuna düşmektedir. Eğer hem hidayet kelimesinde hem de karîne aynı anda iki istiâre olduğu söylendiğinde karîne kendi görevini icrâ edemez. Yani bir kelimenin hem karîne olup hem de istiâre özelliğine sahip olması kabul görme-yen bir durumdur.

Âlûsî, Cürcânî ile Teftâzânî arasındaki bu ihtilaf konusunun derinlemesine ele alınıp bu konuda birçok ilim meclisleri icrâ edildiğini ve üzerine risâleler yazıldığını belirtir. Âlûsî, âlimlerin çoğunluğunun Teftâzânî'nin görüşünü be-

nimseyip temsîliyye-i tebeyye kavramını kullanımının doğru olduğunu belir-  
tip Cürçânî'nin itirazına cevap verdiklerini belirtir. Bu cevaba göre; temsîliyye  
istiâresi, birçok unsurdan oluşan betimleme tablosunun çıkarılması farklı şe-  
killerde olabilir. Bu unsurların oluşturduğu bütüncül tablo, itibarî olarak tek  
bir bütünlüktür. Bu durum tıpkı izâfetler gibidir. Bu durumda harfin delalet  
ettiği “yükselme” anlamı, birçok unsurdan elde edilmiş nisbî bir durum kabul  
edilebilir. Bu betimsel tablo tek bir harfte meydana geldiği için harfin itibara  
alınmasıyla tebeyye istiâresinden söz etmek mümkündür. Böylece hem bü-  
tüncül durumu dikkate alarak temsîliyye terimi, hem de bu bütünü oluşturu-  
mada ana görev icrâ eden harfin tekliği esas alınarak tebeyye terimi kullanılıp  
temsîliyye-i tebeyye türü bir istiâre ifade edilebilir. Âlûsî de bu görüşten yana  
olduğunu ima ederek bu konuyu daha detaylı bir şekilde *el-Ecvibetü'l-Îrâkiyye*  
*li'l-es'ileti'l-Îrâniyye*<sup>30</sup> adlı kitabında el aldığını söyler.

Âlûsî, söz konusu eserinde de belirttiği gibi tartışmanın kaynağı Zemah-  
şerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinde âyetle ilgili açıklamasına dayanmaktadır. Bir baş-  
ka deyişle yapılan tartışmalar Zemahşerî'nin açıklamalarını daha anlaşılır  
hale getirme çabasıdır. Zemahşerî, *عَلَى هُدَى* âyetindeki *عَلَى*'nin isti'lâ/yük-  
selme anlamında istiâre-i temsîliyye olduğunu belirtir. Bu ifadesinde aslında  
istiâre doğrudan harf-i cerin kendisinde değil, anlamında olduğunu belirtir.  
Ancak edebî sanatlar lafızlardan bağımsız anlamlar üzerinde gerçekleşeme-  
yeceği için zorunlu olarak harf-i cer üzerinde anlama tabi olarak ifade edil-  
mektedir. Ancak Zemahşerî açık bir şekilde temsîliyye ve tebeyye olduğunu  
belirtmez. Sadece harf-i cerin anlamında temsîliyye olduğunu, müşebbehin,  
müttakîlerin hidayette yerleşik ve sabit olmaları durumu, müşebbeh bihin ise  
bir şeye çıkıp binen kimsenin durumu olduğunu ifadeyle yetinir.<sup>31</sup> Bu açıkla-  
malarından tebeyye olup olmadığı konusu kapalı kalmaktadır. İşte tartışma  
temsîliyye yanında tebeyye kavramını zikretmenin mümkün olup olmaması  
üzerinedir. Tîbî, *el-Keşşâf* üzerine yazdığı hâşiyede istiârenin sadece harf üze-  
rinde gerçekleşmesi nedeniyle her ne kadar harfin ifade ettiği betim varsayıla-  
rak temsîliyye olsa da aynı zamanda tebeyye olduğunu açık bir şekilde ifade  
eder.<sup>32</sup> Âlûsî, *el-Keşşâf*'taki açıklamayı şerh eden âlimlerin harfin anlamı olan

.....

30 Âlûsî'nin İranlıların, Bağdat âlimlerine çeşitli konularda sorduğu sorulara cevap olarak yazdığı eseridir. Eser, h. 1317 yılında İstanbul'da basılmıştır.

31 Cârullah Ebû'l-Kâsim Muhammed Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407), 1: 44.

32 Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, ed. İyâd Ahmed ve Cemil benî 'Atâ Gavn (Dubai: Câizetü't-Dubâyi'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 2013), 2: 109. 137-75\*128-70.

isti'lâ kelimesi üzerinde istiâre gerçekleştiği için tebeiyye, teşbihin taraflarının birçok unsurdan oluşan bir *hal* olduğu için temsiliyye olduğunu söylediklerini nakleder. Âlûsî de bu görüşü benimseyerek daha detaylı olarak konuyu ele alır. Ona göre, burada harfin anlamı olan isti'lâ müfret anlamlardandır. Bu anlama sahip olan *عَلَى* lafzı da müfrettir. Ancak bu lafızdan elde edilen *hal* ise mürekkeptir. Tek bir lafızdan bir *hal* elde edildiği zaman başka bir lafza ihtiyaç olması gerekmez. Bu durumda görünüş itibariyle *عَلَى* lafzı cüzî olsa da ifade ettiği *hal*, küllî olduğu için cüzî yönüyle tebeiyye küllî yönüyle temsiliyye olmaktadır.<sup>33</sup>

### Tahyîliyesiz İstiâre-i Mekniyyenin İmkânı

Her istiâre-i mekniyyede, hayal gücüne dayanan istiâre-i tahyîliyye özelliği bulunup bulunmayacağı konusu tartışmalıdır. Tahyîliyye özelliği, sadece istiâre-i mekniyyenin karînesinde bulunur. Çünkü tahyîliyyenin amacı, mekniyyede müşebbehin, müşebbeh bihe benzerliğini daha mübâlağalı bir şekilde güçlendirmektir. Örneğin; *وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ*; “Onlara merhametle tevazu kanadını indir.” (el-İsrâ 17/24) âyetinde *الذُّلُّ/tevazu* kelimesi, “kuş”a benzetilmiştir. Bu durumda *الذُّلُّ* kelimesi müşebbeh, “kuş” ise müşebbeh bihtir. Âyette müşebbeh zikredildiği için istiâre-i mekniyye vardır. Bu istiârenin karînesi ise *جَنَاحَ/kanat* kelimesidir. Bu karîne yoluyla tevazunun kuşa benzerliği daha da güçlendirilmiştir. Çünkü “kanat”, “tevazu”ya izâfe edilerek soyut olan tevazu, hayalî bir kuş suretinde tasvir edilmiştir. Bir başka deyişle tevazuya ait kılınan kanat müşebbeh bihtir. Ancak buna benzetilen müşebbeh ise ne aklen ne de haricen bulunmamaktadır. Çünkü tevazu için kanata benzetilebilecek bir şeyden söz etmek mümkün olmamaktadır. Sadece tevazunun kuşunun kanadının sarması gibi hayalî olarak sarmalama özelliği kanat şeklinde tasavvur edilerek istiâre sanatı tahyîliyye özelliğine sahip olmaktadır. Tahyîliyye sanatında en önemli olan husus, burada olduğu gibi kanat olan karînenin isnâd edildiği müşebbeh için ne aklen ne haricen mümkün olmamasıdır.

Yukarıda belirtildiği üzere tahyîliyye özelliğinin mekniyyede bulunma zorunluğu olup olmaması ihtilafıdır. Sekkâkî'ye göre tahyîliyye özelliği, mekniyye olmadan var olabilir. Ancak mekniyye istiâresinde tahyîliyye özelliğinin bulunması gerekir. Sekkâkî bunun sadece kendi görüşü olmadığı, belâgat âlimlerinin bu görüşte ittifak ettiğini belirtir. Çünkü istiâre-i mekniyye, mü-

.....

33 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye li'l-es'ileti'l-Îrâniyye*, Dâru'l-kütübî'l-kavmiyye, No: 22, 128-137.

şebbehin müşşebbeh bih türünden olduğu iddiasını taşır. Bu iddia nedeniyle müşebbeh bihe ait olan özelliğin müşebbehte de hakikî bir şekilde var olduğu kabul edilir. Örneğin yukarıdaki âyette tahyîliyye olan “kanat” kelimesi aslı itibariye müşebbeh bih olan “kuş”a ait olduğu halde tevazunun kuş türünden olduğu iddiasına göre kanadın hakikî anlamda tevazuda da bulunduğu kabul edilerek istiârede mübâlağa daha ileri düzeye çıkarılmış olur. İşbu nedenle mekniyyenin tahyîliyyesiz olması düşünülemez.<sup>34</sup> Kazvîni de Sekkâkî'nin görüşünü benimsemiştir.<sup>35</sup> Ancak Teftâzânî, Sekkâkî ve Kazvîni'yi eleştirerek istiâre-i mekniyyenin karînesinin mutlaka tahyîliyye olması zorunluluğunu kabul etmez. Bir başka deyişle tahyîliyyesiz istiâre-i mekniyye mümkündür. O, buna örnek olarak *يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ* “Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozarlar.” (el-Bakara 2/27) âyetini zikreder. Bu âyetteki *النَّقْضِ* kelimesi, birleşik olan bir şeyi çözmek ve bozmak demektir. Bu kelime asıl itibariyle bir ipin çözülmesinde kullanılır. Ancak kelime, her ne kadar ipe ait olsa da “sözün bozulması” anlamında kullanılması yaygınlık kazanmıştır. Çünkü Araplar, *العَهْدِ/sözünü*, istiâre yoluyla “ip”e benzetmişlerdir. Allah da bu kullanıma uygun olarak âyette *العَهْدِ* kelimesini kullanmış ve bunu “ip”e benzetmiştir. Bu durumda *العَهْدِ*; müşebbeh, *الْحَبْلِ/ip* ise müşebbeh bihtir. Âyette sadece müşebbeh zikredildiği için mekniyye istiâresi adını almaktadır. Bunun karînesi ise *يَنْقُضُونَ* fiilidir. Bu fiilin kökü olan *النَّقْضِ* “ip”e ait bir özellik olması nedeniyle “söz”ün “ip”e benzetilmesinde karîne olmuştur. Sekkâkî ve Kazvîni'nin iddiasına göre mekniyyenin karînesinin tahyîliyye olması gerekir. Ancak Teftâzânî ve onun görüşünü benimseyen Âlûsî, karîne olan *النَّقْضِ* kelimesinde tahyîliyye değil, tahkikiyye olduğunu belirtir.<sup>36</sup> Çünkü tahkikiyye, karînenin müşebbehte aklen veya hâricen mümkün olmasıdır. Burada *العَهْدِ/sözün* karînesi olan *النَّقْضِ/bozulmanın* sözde bulunması, hayalî değil, akli olarak imkân dahilindedir. Bu nedenle istiâre, Teftâzânî ve Âlûsî'ye göre tahkikiyyedir. Böylece onlar, istiâre-i mekniyyenin tahyîliyye olmaksızın, tahkikiyye şeklinde olabileceğini ortaya koymaktadırlar. Teftâzânî ve Âlûsî, *النَّقْضِ* kelimesinin *العَهْدِ* ile birlikte kullanımının yaygınlığını esas almaktadır. Ancak Cürçânî'ye göre karînenin bizzat kendisi hakkında tahkikiyye veya tahyîliyye söz konusu edilmez. Aksine karînenin müşebbehe isnâdının asıl vaz'ı esas alınır. Bu nedenle Cürçânî, Sekkâkî ve Kazvîni'den yana tavır ko-

.....

34 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 379.

35 Kazvîni, *et-Telhîs*, 88.

36 Sa'deddin Mesud b Ömer b Abdullah Teftazani, *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 608, 625; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 1: 12.

yup Teftâzânî'yi eleştirerek التَّفْضُّ kelimesinin somut olan iki birleşik ipin çözümlenmesi anlamının hayalî olarak sözün bozulmasındaki kullanımının dikkate alındığını vurgular. Bu nedenle söz konusu âyette tahtîliyye istiâresinden söz edilir.<sup>37</sup> Ancak Teftâzânî ve Âlûsî, aslî vaz'ı değil, yaygın kullanımla birlikte ikinci vaz'ı (örfi vaz'ı) esas alarak bozmanın söze isnâdının yaygın kullanımı nedeniyle aklen mümkün görülen bir duruma dönüştüğü için tahkikiyye olarak değerlendirmişlerdir. Teftâzânî ve Âlûsî'nin aslî vaz'ı dikkate almamaları, İbn Teymiyye'nin sonraki vaz'ları hakikat olarak değerlendirmesi düşüncesine benzemektedir.<sup>38</sup> Bu nedenle İbn Teymiyye'ye göre kelimenin ilk ve sonradan kazandığı tüm vaz'lar onun hakikat anlamını ifade eder, dolayısıyla ona göre kelimenin mecâzından söz etme imkânı olmaz.<sup>39</sup> Buna göre Teftâzânî ve Âlûsî'nin yaygın kullanımı hakikat kabul etmesiyle, İbn Teymiyye'nin bu görüşü arasında bir bağ kurmak mümkündür. Özellikle Âlûsî'nin İbn Teymiyye'nin görüşlerini tefsirinin birçok yerinde açık bir şekilde savunması, Cür-cânî'den taraf olmak yerine Teftâzânî'nin görüşünü benimsemesinde daha anlaşılır hale getirmektedir.

#### Âlûsî'nin İtikâdî Düşüncesinin İstiâre Sanatına Yansıması

Âlûsî'nin bazen Mâtürîdî ve Eş'ârî mezhebinin görüşlerini benimsediği ve o yoldan gittiğini belirtmekle birlikte bazen de İbn Teymiyye'nin görüşlerini ve özellikle de Ehl-i selefin yolunun en sağlam yol olduğu vurgusuyla selefi bir eğilime sahip görünmektedir. Ondaki bu ikili yaklaşım istiâre sanatının uygulamasına yansyarak bazı yerlerde selefi düşünceye uygun bir şekilde istiâre sanatını reddederken diğer yerlerde ise yaygın Mâtürîdî ve Eş'ârî'nin benimsediği görüş doğrultusunda istiâre sanatına göre değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Âlûsî'nin bu durumu aşağıda birkaç örnek konu üzerinden anlaşılmasına çalışılacaktır.

#### Allah'ın Rahmân-Rahîm sıfatları ve Kalpleri Mühürleme Hakkındaki Çelişkili Yaklaşımı

Zemahşerî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre rahmân ve rahîm sıfatları istiâre-i mekniyye olarak değerlendirilmektedir. Çünkü ona göre bu sıfat-

.....

37 Ebü'l-Hasen Alî b Muhammed b Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cür-cânî, *el-Hâşiye ale'l-Mutavvel: Şerhu Telhîsü'l-Miftâhî'l-ulum fi ulumi'l-belaga* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 397.

38 Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1995), 5: 200.

39 İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 20: 408.

lar hakikî anlamda değildir. Allah, kendini bir krala benzeterek rahmân ve rahîm olduğunu ifade etmektedir. Rahmet, kalbin incilmesi ve şefkat duyması anlamında olduğu için bu durum Allah için âcizlik ifade eder. O ise bundan münezzehtir olduğu için kelimenin hakikî anlamda anlaşılmasına engel olmaktadır. Bu nedenle Allah müşebbeh, kral müşebbeh bih olup müşebbeh bih olan kralın rahmân ve rahîm sıfatı zikredilerek istiâre-i mekniyye sanatı olmuştur. Rahmet niteliğine sahip bir kral, halkına ihsanda bulunduğu gibi istiâre yoluyla bu sıfatlarla Allah'ın nimet bahşeden anlamı kastedilmiştir. Zemahşerî bu sıfatları izah ederken istiâre kavramını kullanmaz. İstiârenin üst çatı kavramı olan mecâz tabirini kullanır.<sup>40</sup> Zira istiâre kavramı aynı zamanda mecâzın bir alt dalı olarak kabul edilmektedir. Nitekim *el-Keşşâf*'ın en meşhur hâşiyelerinden biri olan Tîbî hâşiyesinde Zemahşerî'nin bu âyetteki mecâz tabiriyle istiâre sanatını ifade ettiği belirtilmektedir.<sup>41</sup> Ebussuûd ise Allah'ın sıfatları konusunda onların sonuçlarının esas alınacağı düşüncesinden yola çıkarak insana nispetle sebebin zikredilip müsebbebin kastedilmesi yoluyla mecâz-ı mürsel olduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup> Sonuç itibarıyla Zemahşerî ile Ebussuûd'un bu tür sıfatlar konusundaki izahı aynıdır. Ebussuûd mecâz-ı mürsel yoluyla rahmân ve rahîm sıfatlarının nimet bahşeden anlamında olduğunu belirtirken Zemahşerî ise istiâre yoluyla aynı anlamı vermektedir. Aradaki tek fark kelimenin hakikî anlam ile mecâz anlam arasındaki alakanın benzerlik veya sebebiyet olmasıdır. Ancak istiâre sanatı mecâz-ı mürsel sanatından zihinde somutlaştırma ve mübâlağa anlamı ifade konusunda daha güçlü kabul edilmektedir. Bu nedenle Zemahşerî'nin yaklaşımı ilk muhatap olan müşriklerin zihinlerinde Allah'ın sıfatlarının teşbih yoluyla somutlaştırılması yönünden tercihe şayan görünmektedir. Âlûsî ise hem Zemahşerî'nin istiâre görüşüne hem de Ebussuûd'un mecâz-ı mürsel görüşüne yer vermektedir. Ancak o, istiâreyi müfred değil, temsiliye olarak kabul etmektedir. Zemahşerî, mecâz şeklinde genel bir tabir kullanması nedeniyle hem mecâz-ı mürsel hem de istiâreyi kapsamaya ihtimal vermektedir. Bu nedenle Tîbî gibi bazı âlimler bunu istiâre, Ebussuûd gibi bazıları ise mecâz-ı mürsel olarak değerlendirmişlerdir. Âlûsî ise her ikisine yer vererek iki görüşün de mümkün olabileceğini belirtir. Âlûsî'nin ayrıca bunun istiâre-i temsiliye şeklinde anla-

.....

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 8.

41 Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*, ed. İyâd Ahmed ve Cemil benî 'Atâ Gavn (Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013), 1: 713.

42 Muhammed b. Muhammed Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 1: 11.

şılmasına da yer verir. Temsîliye sanatına göre burada müşebbeh olan Allah değil, O'nun *halid*dir. Müşebbeh bih ise kral değil, kralın *halid*dir. Böylece bir *halin* başka bir *hale* benzetilmesi nedeniyle istiâre-i temsîliye olmaktadır.<sup>43</sup>

Âlûsî, benzetmelerin müfred olarak değerlendirilip müfred istiâre türünde istiâre-i musarraha veya mekniyye olmasını da imkân dahilinde görür. İstiâre-i musarraha sanatına göre Allah'ın ihsanı veya irâdesi, rahmete benzetilmiştir. Rahmetten türetilen rahmân ve rahîm kelimeleri müşebbeh bih olarak zikredildiği için istiâre-i musarraha-i tebeiyye olmaktadır. İstiâre-i mekniyye sanatına göre ise rahmân ve rahîm kelimelerinde Allah'a ait olan zamir, halkına karşı kalbinde şefkat duyan krala benzetilmiştir. Buna göre müşebbeh bih olan kral hafzedilmiş, ancak kralın özelliklerinden olan rahmetin zikredilmesiyle Allah'ın ona benzetildiğine dair bir karîne bulunmasıyla istiâre-i mekniyye sanatı olmaktadır. Rahmet sıfatı Allah için hem haricî hem de aklî olarak bulunması mümkün olmadığı halde bu sıfatın ona kullanılması da tahyîliyye yönünü ifade eder. Böylece rahmân ve rahîm kelimelerinde istiâre-i mekniyye-i tahyîliyye sanatının bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>44</sup> Âlûsî tüm bu görüşlere yer verse de bunların tartışmaya açık ve yerinde olmadığını vurgular. Ona göre rahmet kelimesinin sözlükteki kalbin şefkat duyması anlamı bize göredir. Bu anlamın Allah hakkında mecâz anlamda olmasını gerektirmez. Çünkü bu sıfat, Allah hakkında ona layık bir şekilde bir anlamı kabul edilir. Eğer bize benzeyişi gerektirmesi nedeniyle tüm sıfatlar için bu şekilde mecâz anlam söz konusu olsaydı, bu durumda hayat, ilim, irâde, kudret, kalam, sem' ve basar sıfatlarının da mecâz anlamda olması gerekirdi. Halbuki bunun böyle olmadığı herkes tarafından müsellemdir. Bu sıfatların bizdeki anlamıyla Allah'ın vasıflanması mümkün olmaz. Ancak onun şanına yakışır şekilde yine hakikî anlamda kabul edilmesine engel bir durum yoktur. Hatta Âlûsî'ye göre rahmet vasfının Allah hakkında mecâz olması, Zemahşerî'nin i'tizâlî düşüncesinin eseridir. Zemahşerî'den sonra gelen tefsirler de bu i'tizâlî düşünceyi benimsemeleri nedeniyle rahmân ve rahîm sıfatlarını Allah hakkında mecâz olarak değerlendirmişlerdir. Âlûsî, Ehl-i selefin bu görüşten uzak olduklarını ve söz konusu sıfatların zikredildiği şekilde hiçbir mecâza veya kinâyeye gitmeksizin Allah hakkında hakikî anlamlarını kabul ettiklerini ve doğrusunun da bu olduğunu savunur. Böylece Âlûsî öncelikle geçmiş birikimi

.....

43 Ancak Âlûsî'nin en çok eleştirdiği görüş de budur. Çünkü Allah'ın zâtının halini, kralın haline benzetmeyi O'na karşı bir edepsizlik olarak kabul etmektedir. bkz. Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, ed. Ali Abdülbârî 'Atrıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415), 1: 63.

44 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 1: 61.



olduğu gibi aktarıp değerlendirmeyi yaptıktan sonra selefi düşünceye eğilimi nedeniyle Ehl-i selefin görüşünden yana tercihini açık bir şekilde ortaya koyar. Dolayısıyla o, selefler gibi ne mecâz ne de istiâre sanatlarının bu sıfatlarda söz konusu olmayacağı düşüncesini benimser. Âlûsî, rahmet sıfatının mecâz kabul edilmesini i'tizâlî olarak değerlendirmesinde Sekûnî'nin *et-Temyîz* adlı eserini referans olarak gösterir.<sup>45</sup> Eş'ârî kelamcısı olan Sekûnî, söz konusu eseri Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirindeki i'tizâlî görüşleri tespite yöneliktir. Ancak onun rahmân ve rahîmi bile i'tizâlî olarak değerlendirmesi, daha çok selefi eğilimli bir Eş'ârî kelamcısı olduğunu gösterir.<sup>46</sup> Âlûsî, kendi görüşünü Eş'ârî kelamcısının diliyle söyleyerek âdetâ selefi düşüncenin aslında Eş'ârî'nin de düşüncesi olduğu iması yapmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Aksi halde vehhâbilik suçlamasıyla karşı karşıya kalma durumu söz konusu olur. Ancak bununla birlikte Âlûsî bu tür açıklamalarıyla selefilik/vehhâbilik suçlamasından uzak kalamayarak müftülükten azledilmesine neden olur.<sup>47</sup> Rahmân ve rahîm sıfatlarda selefi düşünceyi savunan Âlûsî Allah'ın kalpleri mühürlemesini ifade eden âyeti de rahmân ve rahîm sıfatları gibi hakikî anlamda değerlendirip Selefler gibi nasıl olduğu bilgisini Allah'a havale etmesi beklenirdi. Ancak burada tam aksine selefi düşünceye sahip olan Zâhirîleri eleştirerek bu düşüncenin makul olmadığını burada istiâre sanatı olduğunu savunur.<sup>48</sup> Bu durum Âlûsî'nin tutarsız olduğunu gösterir. O, bazen Selefi bazen Mâtürîdî-Eş'ârî düşüncesi tarafında yer almaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerindeki selefi düşüncenin yaygınlaşması Âlûsî'nin tefsirine onun şahsında bir ikilem doğurmaya sebebiyet verecek şekilde yansıdığını düşünmek mümkündür.

#### Allah'ın Haberî Sıfatlarıyla İlgili İstiâre Algılamaları

El, yüz, göz vb. insana ait ifadelerin Allah'a nisbeti haberî sıfatlar olarak belirtilmektedir. Bu sıfatların istiâre açısından değerlendirilmesi müfessirlerin kelamî bakış açılarına göre farklılık arz etmektedir. Ahmed b. Hanbel gibi Ehl-i seleften olan âlimler bu gibi sıfatlarda istiâre anlayışını reddedip sıfatları hakikî manada ele alırken, Mu'tezile, Mâtürîdî ve Eş'ârî mezhebini benimseyen müfessirlerin çoğunluğu ise istiâre olarak ele almaktadırlar. İbn Teymiyye'nin öncüsü olduğu selefi düşünceye sahip müfessirler ise Ehl-i selef gibi bu sıfatlarda istiâre düşüncesini reddederler. Ana hatlarıyla çizilen

.....

45 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 1: 63.

46 Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halîl Sekûnî, *et-Temyîz*, Şebeketü'l-Elûke, 632b.

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

48 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 1: 134.

bu konuya dair Âlûsî'nin yaklaşımı, geçmiş müfessirlerle karşılaştırmalı bir şekilde ele alınacaktır.

Kur'ân'da اللَّهُ يَدُ اللَّهُ (Âl-i İmrân 3/73; el-Mâide 5/64; el-Feth 48/10; el-Hadîd 57/29), يَدِهِ (el-Mü'minûn 23/88; Yâ-Sîn 36/83; el-Mülk 67/1), يَدَيْكَ (Âl-i İmrân 3/26), يَدَاهُ (el-Mâide 5/64), يَدَيْيَ (Sâd 38/75), أَيْدِينَا (Yâ-Sîn 36/71) ve قَبْضَتُهُ (ez-Zümer 39/67) gibi Allah'ın eli ve avucundan söz eden âyetler bulunmaktadır. Bu niteliklerin anlamıyla ilgili müfessirler farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.

Ehl-i Selefin öncülerinden Ahmed b. Hanbel bu gibi ifadeleri yaratılmışlara benzeyişten münezzehten bir şekilde hakikî anlamda ele alıp bunların Allah'ın zâtına mahsus sıfatlar olduğunu belirtir. O, *yed* kelimesinin kuvvet, nimet ve lütufta bulunma anlamlarında mecâz kabul edilmesinin fâsid olduğunu söyler.<sup>49</sup> Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimseyen selefi âlim İbn Teymiyye de aynı şekilde *yed* kelimesinin hakikî anlamda olduğu görüşünü benimser.<sup>50</sup> Ehl-i selef ve selefi düşüncede olanlar, zâhiri esas alıp bir engel olmadıkça istiâreye gitmeyi doğru görmezler. Allah kendinin bir yedi ve kabzası gibi nitelikleri olduğunu buyurmuşsa buna teslim olup mahiyet bilgisini Allah'a havale ederler.

Osmanlı tefsirlerinin ana kaynağı olan *el-Keşşâf*'ta Zemahşerî, bu ifadeleri istiâre-i temsiliyye olarak değerlendirerek Allah'ın mülkiyeti, gücü ve otoritesi anlamında ele almıştır. Zemahşerî, Allah'ın gücünün, el ve avuç gibi kelimelerle somutlaştırılması nedeniyle söz konusu sıfatları hissiyye, Allah'ın yüceliğinin hayalî olarak tasvir edilmesi nedeniyle tahyiliyye olarak adlandırmıştır.<sup>51</sup> Zemahşerî, Mu'tezilî düşüncüyü benimsediği müsellemdir. Mu'tezilî âlimler, yaratılmışlara benzeyiş-i ihlas eden tüm ifadeleri te'vil etmeyi prensip edinmişlerdir. Çünkü onlar, gâibi şâhide kıyas ederek anlamaya çalışırlar. Eğer insanlara nispet edilen el ve avuç gibi ifadeler Allah'a da nispet edilirse bu durum O'nu yaratılmışlara benzemeyi gerektirir. O yaratılmışlara benzemekten münezzehten olduğu için bu sıfatların te'vil edilmesi gerekir. Onlar, te'vili dilbilim araçlarını kullanarak elde ederler. Zemahşerî de bu gibi ifadelerde en iyi dilbilim aracı olarak istiâre sanatını uygulamayı gördüğü için istiârenin temsiliyye kısmını icrâ ederek te'vil yolunu dilbilim temelleri üzerine oturmuştur.

.....

49 Abdülvehid b. Abdülazîz et-Temîmî, *İtikadü'l-îmâmi'l-münebbel Ebî Abdillâh Ahmed b. Hanbel*, ed. Ebu'l-Münzir en-Nakkâş Eşref Sâlih Ali (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001), 22-23.

50 Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1987), 6: 421.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1: 301, 3: 415.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının dilbilimsel yolunu takip eden ancak kelamî mezhep açısından farklı anlayışlara sahip Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd Efendi, kendi tefsirlerinde Zemahşerî'nin bu konudaki açıklamalarını aynen benimseyerek söz konusu sıfatları istiâre-i temsiliyye ve tahyiliyye olarak değerlendirmektedir. Aralarındaki tek fark, bu ifadelerde hissiyye kavramından söz etmemeleridir. Zemahşerî, yukarıda değinildiği üzere istiârede somut ifadenin kullanılması nedeniyle bunun hissiyye olarak adlandırılacağını belirtmişti. Ancak Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd bu ifadeyi ne kullanmaktadır ne de bu kavramı kullanmanın doğru olup olmayacağına dair bir beyanda bulunmaktadır.<sup>52</sup> Belki hissiyye kavramının, Allah'a nispet edilen el ve avuç gibi kelimelerin bizim bildiğimiz somut organlara benzeyişi ihsas etme ihtimali nedeniyle bunu kullanmaktan kaçınmış olabilirler.

Âlûsî ise her ne kadar tefsirini dilbilimsel yönden Zemahşerî, Beyzâvî ve özellikle de Ebüssuûd'a dayandırsa da bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Âlûsî hem selefi düşünce hem de Beyzâvî ve Nesefî'nin benimsediği Eş'arî ve Matürîdî düşünce arasında bir yol izleyerek bu gibi ifadelerin hem künhüne vakıf olunmayan bir nitelik hem de mecâzî olarak güç ve tasarruf gibi anlamda olduğunu belirtir.<sup>53</sup> Buna göre Âlûsî hem hakikî manayı hem de mecâzî manayı birleştirmiştir. Bu iki anlamı "veya" ifadesiyle değil "ve" ifadesiyle belirtmesi bunların iki ayrı görüş olmayıp tek bir görüş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda bir ifadede hem hakikat hem de mecâz kabul edilmesi bunun kinâyeye olduğunu gösterir. Âlûsî her ne kadar kinâyeye tabirini kullanmasa da bu izahı kinâyeye sanatını ifade etmektedir. Çünkü kinâyeye sanatında mecâz anlam esas olmakla birlikte hakikate de ihtimal bulunmaktadır. Nitekim Âlûsî'nin önemli kaynakları arasında yer alan ve *Keşşâf*'in en önemli hâşiyelerinden birinin müellifi Tîbî, bunda kinâyeye sanatı bulunduğunu açık bir şekilde ifade eder.<sup>54</sup> Böylece Âlûsî istiâre sanatına karşı kinâyeye sanatını tercih ederek iki mezhep arasında uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bununla birlikte Âlûsî, *يَدُ اللَّهِ فَرْقٌ أَيْدِيهِمْ* "Allah'ın eli onların elinin üzerindedir" (el-Feth 48/10) buyruğunun tefsirinde Zemahşerî'nin yedullah ifadesindeki istiâre sanatını daha anlaşılır hale getirmiştir. Zemahşerî sadece *yed* kelimesi üzerinde du-

.....

52 Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vîl*, ed. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418), 5: 48; Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullâh b. Ahmed Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vîl* (Beirut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1998), 3: 192; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7: 262.

53 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 2: 110.

54 Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf*, 2013, 25: 596.

arak bunun istiâre-i temsîliyye olduğunu belirtmişti. Âlûsî ise hem *yed* hem de bu kelimenin nispet edildiği Allah lafızlarının her birinde istiâre sanatını uygulamaktadır. O'nun açıklamalarına göre; *yedullah* terkindeki Allah isminde istiâre-i mekniyye vardır. “Allah” müşebbeh, “biat eden kişi” ise müşebbeh bihtir. Terkibte müşebbeh zikredilip, müşebbeh bih bulunmadığı için istiâre-i mekniyye olmaktadır. *Yed* kelimesinde ise istiâre-i tahyîliyye vardır. Âlûsî, her ne kadar Zemahşerî'nin görüşünün daha güzel olduğunu belirtse de onun görüşüyle birlikte birçok müfessirin görüşüne yer vererek bunların seleften sonra gelen âlimlerin kalkıştıkları te'viller olduğunu belirtir. Bu ifade-sinde özellikle *كَلَّفَ* / *kalkışmak*, *günah işlemek* fiilini kullanarak istiâre yoluyla yapılan te'villerin çirkinliğine işaret eder. Bunun hemen ardından hakikî anlamı esas alan Selefî görüşüne yer vererek âdetâ onların görüşlerinin daha yerinde olduğunu ima eder. O, Selef ehline isnâd ederek Allah'ın organlardan ve cisimlere ait niteliklerden münezze bir şekilde *yed* lafzının hakikî manada olduğunu zikreder. Ancak açık bir şekilde Selefî görüşünü benimsediğini de belirtmez.<sup>55</sup> Âlûsî hem Selefî hem de Ehl-i sünnetin görüşünü benimsemek adına *yed* kelimesinin geçtiği *بِيَدِكَ الْخَيْرُ* “Hayır ancak Senin elindedir” (Âl-i İmrân 3/26) âyetinin tefsirinde ise mecâz ile hakikî manayı birleştirerek kinâye olduğunu imâ etmişti.<sup>56</sup> Bu durum Âlûsî'nin Zemahşerî'nin bu düşüncesini benimseyen Ehl-i sünnet ile Selefî görüş arasında bir uzlaştırma çabası içinde olduğunu göstermektedir.

### İstiârenin Uygulanışında Âlûsî'nin İ'tizâlî Tenkitleri

Âlûsî, bazı âyetlerde istiâre sanatının uygulanmasında ortaya konulan görüşler içinde itizâlî gördüklerini açık bir şekilde belirterek eleştirilerde bulunmuştur. İ'tizâlî diye eleştiride bulunduğu görüşler genellikle Zemahşerî'nin benimsediği açıklamalar olduğu görülmektedir. Onun bu eleştirileri iki örnek konu üzerinden anlaşılacaktır.

Allah'ın hayrı irâde etmesi, şerri irâde etmemesi ilkesini tenkit

Zemahşerî *لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* “Belki korunursunuz” (el-Bakara (2) 21) âyetindeki *لَعَلَّ* harfînde istiâre olduğunu belirtir. Çünkü ümit etmek ve ummak anlamındaki bu harfi ne Allah hakkında ne de muhatap hakkında düşünmek mümkün değildir. Allah bir şeyi ümit eder şekilde bilmez, aksine kesin bir şekilde bilir.

.....

55 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 13: 251-252.

56 Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1415, 2: 110.

Muhatap hakkında kullanıldığında ise muhatapların takvâyı ümit etmeleri değil, onu bizzat uygulamaları istenilmektedir. Bu durumda harfin, hakiki anlamında kullanılması mümkün olmadığından istiâre anlamı anlaşılmıştır.<sup>57</sup> Bu konuda âlimlerin çoğunluğu ittifak halindedir. Ancak ihtilafli konu, müşebbehin tespiti konusudur. Çünkü müşebbeh bih bellidir. O da “racâ/ümit” etmektir. Zemahşerî’ye göre müşebbeh, “Allah’ın irâdesi”dir. Çünkü Allah sadece hayır olan şeyleri irâde eder, şer olan şeyleri irâde etmez. Burada da takvâ, hayır olduğu için Allah’ın irâdesini müşebbeh olarak kabul etmektedir. Âlûsî’ye göre ise burada müşebbeh “kulların takvâlî olmayı talep etmesi”dir. O, Zemahşerî’nin müşebbehi “Allah’ın irâdesi” olarak kabul etmesini i’tizâlî eğilim görebek eleştirir.<sup>58</sup> Bu eleştiri Âlûsî’ye mahsus değildir. Başka bir deyişle Âlûsî bu eleştiriye *el-Keşşâf*’ın i’tizâlî yönlerini ortaya koymak üzere yazıldığı kabul edilen *el-İntisâf* adlı hâşiyeden yararlandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu hâşiyede de benzer açıklamalarla Zemahşerî’nin bu görüşünün Mu’tezile mezhebine aidiyetten kaynaklandığı belirtilmektedir. Söz konusu hâşiyede; Ehl-i sünnete göre Allah hem hayrı hem de şerri irâde ettiği belirtilmektedir. Zemahşerî’nin burada özellikle irâdeyi zikrederek Allah’ın şerri irâde etmediği düşüncesini hissettirdiğinden mezhebî intisâbiyet olarak düşünölmüştür.<sup>59</sup> İbnü’l-Müneyyir’in i’tizâlî olarak değerkendirdiği birçok görüşün sonraki birçok müfessir tarafından sünnî bir görüş olarak değerkendirilip i’tizâlî kabul edilmediği de göz önünde bulundurmak gerekir. Dolayısıyla İbnü’l-Müneyyir’in Zemahşerî’yi ifrat çizisinde eleştirdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle Âlûsî kısmen İbnü’l-Müneyyir’in eleştirilerini aktarırken çoğu zaman onun eleştirilerini kabul etmez. Sonuç itibariyle burada da Zemahşerî’nin müşebbehi, “Allah’ın irâdesi” olarak belirtmesi, onun i’tizâlî düşüncesinin bir yansıması olduğunu kesin olarak söylemek mümkün değildir. Ancak Âlûsî bu konuda İbnü’l-Müneyyir’i haklı görerek Zemahşerî’nin bu açıklamasını, Mu’tezilî oluşuna dayandırır.

Allah’ın “كُنْ/OL” Emrinin İstiâre-i Temsîliyye Kabul Edilmesini Tenkit Etmesi

Âlûsî’nin açıklamasına göre; Mu’tezile ve Ehl-i sünnetin çoğunluğu كُنْ فَيَكُونُ “Allah ‘ol!’ der, o da hemen oluverir.” (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En’âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Gâfir 40/68) âyetinde

.....

57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 92.

58 Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni*, 1415, 1: 188.

59 Ebü’l-Abbâs Nâsirüddin Ahmed b. Muhammed İbnü’l-Müneyyir, *el-İntisâf fî mâ tezammene-hü’l-Keşşâf mine’l-i’tizâlî*, *el-Keşşâf* tefsiri içinde, 3. Basım (Beyrut, 2003), 1: 92.

istiâre-i temsiliyye bulunduğunu kabul etmektedir. Buna göre “Allah’ın irâdesinin hemen ve engelsiz gerçekleşmesi durumu”, “itaati emredilen kimsenin duraksama ve kaçınma olmaksızın itaat edilen zâtın emrine itaat etmesi”ne benzetilmiştir. Buna göre Allah bir şeyin olmasını irâde ettiği zaman o şey hemen gerçekleşir. Yoksa hakikî manada Allah’ın bir şeye “ol” emri vermesiyle o şey var olmaz. Âlûsî, hem Mu‘tezile’nin hem de Ehl-i sünnetin çoğunluğunun bu konuda hatalı olduğuna işaret eder. Ona göre bu âyet, hakikî manadadır. Âlûsî, bu konuda Hanefî âlimlerinin de aynı görüşte olduğunu belirterek bu görüşüne destek arayışı içindedir. Çünkü Âlûsî, yaşadığı dönemin şartları içinde Vehhâbîlik ithamına maruz kalmamak için selefi düşüncelerini perdelemek üzere özellikle Osmanlı’nın amelî mezhebi olan Hanefîlik nisbesini ön plana çıkarmaktadır. Her ne kadar Hanefîlik tabiri, klasik dönemde Matürîdîlik ile eş anlamlı görülse de Âlûsî’nin tefsirinde amelî konularda Hanefîlik ve kelâmî konularda Matürîdîlik kullanımının yerleşik olduğu görülmektedir. Ancak burada Âlûsî, kelâmî bir konu olmasına rağmen Mâtürîdî âlimler ifadesi yerine Hanefî âlimler tabiri kullanarak onların âyeti hakikî manada kabul ettiğini belirterek âdetâ onların izinden giderek bu görüşü benimsediğini îmâ eder. Bu görüşün karşısında istiâre-i temsiliyyeyi kabul edenler olarak öncelikle Mu‘tezile olduğunu belirterek karşı görüşün i‘tizâlî olduğuna işaret etmiş ve Hanefîler dışında kalan Ehl-i sünnetin çoğunluğunun da bu görüşte onlara tâbî olduğuna telmihte bulunmuştur.<sup>60</sup> Âlûsî, Hanefî âlimlerle kimleri kastettiği belirsizdir. Nitekim Hanefî âlimler içinde özellikle Âlûsî’nin birçok konuda takipçisi olduğu Ebussuûd da bu ifadeyi temsiliyye olarak kabul etmektedir.<sup>61</sup> Mâtürîdî’nin tefsirine bakıldığında orada da bu âyetin Allah’ın irâdesinin hızlı bir şekilde gerçekleşmesinden mecâz olduğu ifade edilmektedir. Mecâzın lügavî olarak istiâre anlamında kullanıldığını göz önüne alırsak Mâtürîdî’ye göre de bu ifade istiâredir.<sup>62</sup> Ancak Mâtürîdî sonrası Hanefî âlimlerden Ebû’l-Leys es-Semerkindî ve Nisâbûrî ise bu ifadeyi hakikî anlamda açıklamaktadır.<sup>63</sup> Bu durumda Âlûsî’nin aynı görüşte olduğunu belirttiği Hanefî âlimler Semerkandî ve Nisâbûrî olabilir. Bununla birlikte Âlûsî’nin Hanefî âlimler diye genel bir ifade kullanması hepsinin bu görüşte olduğu izle-

.....

60 Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1415, 1: 366.

61 Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 1: 151.

62 Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te’vilatu ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 2005), 1: 535; 2: 373.

63 Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Ebû’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1418), 1: 88; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ebi’l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî Nisâbûrî, *İcâzü’l-beyân* (Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1415), 1: 120.

nimi vermiştir. Halbuki Mâtürîdî ve Ebussuûd gibi önde gelen Hanefî âlimler bu görüşte değildir. O halde Âlûsî'nin bu görüşü Hanefî âlimlerinin geneline değil, bir kısmına isnâd etmesi beklenirdi.

## Sonuç

İstiâre konusu alt kavramlarıyla birlikte Kazvî'nin çalışmalarında son halini alsa da kavramların mahiyeti, birbirleriyle ilişkisi ve âyetlerde icrâsı yönüyle canlılığını hiç yitirmeyip Âlûsî'nin tefsirinde aynı şekilde devam ettiği görülmektedir. İstiâreyle ilgili tartışmalarda ön plana çıkan Tefâtânî ve Cür-cânî'nin tenkitlerinde Âlûsî'nin Cür-cânî'ye karşı Tefâtânî'nin tarafında yer almaktadır. Âlûsî, Tefâtânî'nin görüşlerini benimsemekle kalmaz, onun haklılığını daha anlaşılır hale getirme çabası içindedir. Bu durum, Tefâtânî'nin Âlûsî üzerinde ne derece etkili olduğunu göstermektedir. İstiârenin kavramsal tartışmalarında Tefâtânî'den yana tavır takınan Âlûsî, istiârenin âyetlerde icrâsı konusunda ise Eş'arî-Matürîdî çoğunluğu ile Selefî eğilim arasında bir tereddüt yaşamaktadır. Âlûsî, Zemahşerî'nin itizâlî yönden eleştirisinde ana damarı, İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf* adlı hâşiyesi iken Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncesine karşı selefî görüşü benimsemeye ana referans gösterdiği kaynağın Sekûnî'nin *et-Temyîz* adlı eseri olduğu göze çarpmaktadır. Böylece o, klasik Eş'arî-Matürîdî tefsir geleneğinde yerleşik hale gelen Mu'tezilî görüşleri eleştirme âdetini sürdürürken, Selefîliğin son yüzyıllarda giderek artan etkisini de kendinde hissettirmektedir. Âlûsî'deki selefî eğilim daha çok Eş'arî ve Mâtürîdî mezhepler içerisindeki selefî damarları izleyerek kendini göstermektedir. Ayrıca klasik dönemden modern döneme geçiş sancıları çeken Âlûsî, tefsirinde birçok farklılıkları uzlaştırma çabası içerisinde olmuştur.

## Kaynakça

- Abdülhamîd, Muhsin. *el-Âlûsî: Müfessiren*. Bağdat: Matba'atü'l-me'ârif, 1968.
- Abdülkâhîr el-Cür-cânî, Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-icâz*. 3. Basım. Kahire: Dâru'l-Medenî, 1413.
- *Esrârü'l-belâga*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Abdülvâhid b. Abdülazîz et-Temîmî. *İtikadü'l-îmâmî'l-münebbel Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel*. Ed. Ebu'l-Münzir en-Nakkâş Eşref Sâlih Ali. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye li'l-es'ileti'l-İrâniyye*. No: 22, Dâru'l-kütübî'l-kavmiyye.
- *Râhu'l-me'ânî*. Ed. Ali Abdülbârî 'Atıyye. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- Azzâvî, Abbâs. *Zikrâ Ebi's-senâ el-Âlûsî*. Bağdat: Şeriketü't-ticârâ ve't-tibâ'a, 1958.

- Bağdadi, Muhammed Saïd b Seyyid Abdülğani Ravi. *Tarihü'l-üseri'l-ilmiyye fî Bağdad*. Bağdad : Dâru ş-şuûni's-sekafiyeti'l-âmme, 1997.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Ed. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâşi'l-'Arabî, 1418.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b Muhammed b Ali Seyyid Şerîf Hanefî. *el-Hâşiye ale'l-Mutavel: Şerhu Telhîsü'l-Miftâhi'l-'ulum fi 'ulumi'l-belâga*. Beyrut : Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2007.
- Dagdeviren, Alican. "Âlûsi ve Rûhu'l-Meânî'si". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (2011): 419-460.
- *Âlûsî, Kişiliği ve Tefsiri*. Sakarya Üniversitesi, 1996.
- "Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Rûhu'l-me'ânî". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001): 359-390.
- Dayf, Şevki. *el-Belâga : tetavvür ve tarih*. Kahire : Dâru'l-Ma'ârif, 1983.
- Durmuş, İsmail ve İskender Pala. "İstiare". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23: 315-318. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.
- Ebü'l-Leys Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1418.
- Ebü'ssuûd Efendî, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâşi'l-'Arabî, ts.
- Eroğlu, Muhammed. "Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 550-551. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâşim, Zeynep Yusuf Abdullah. *el-İstiâre 'inde Abdilkâhir el-Cürcânî*. Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Abdülhalim. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1995.
- *el-Fetâvâ'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1987.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbas Nâsirüddin Ahmed b. Muhammed. *el-İntisâf fî mâ tezâmenehü'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl*. *el-Keşşâf* tefsiri içinde. 3. Basım. Beyrut, 2003.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İzah fî ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424.
- *et-Telhîs*. 1. Basım. Beyrut: el-Mektebü'l-'Asriyye, 1423.
- Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrerem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b Muhammed b Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vilatu ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2005.
- Medvî, Sâlih İbrâhîm. *Cühûdü'l-Âlûsî el-belâğîyye min hilâli kitâbihî Rûhi'l-me'ânî*. Omdurman İslam Üniversitesi, 2009.
- Naf'i, Basheer M. "Abu al-Thana' al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti and Exegete of the Qur'an". *International Journal of Middle East Studies* 34/3 (2002): 465-494.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. Beyrut: Darü'l-kelimi't-tayyib, 1998.



- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ebî'l-Hasen b. el-Hüseyn el-Gaznevî. *İcâzül-beyân*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1415.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b Ömer b Hüseyin Fahreddin. *Nihâyetül-icaz fi dirâyeti'l-icaz*. Beyrut : Daru Sadır, 2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-ülûm*. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- Sekûnî, Ebû Ali Ömer b. Muhammed b. Hamd b. Halil. *et-Temyîz*. Şebeketü'l-Elûke.
- Tâcü's-sır, Hâc Hamd. "et-Ta'rîf bi'l-İmâm el-Âlûsî ve Tefsîruhu Rûhu'l-me'ânî". *Mecelle-tü's-şerî'a ve'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye* 15 (2010): 183-245.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillâh el-Herevî. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-ulum*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Tibî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşfi 'an kınâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tibî 'ale'l-Keşşâf)*. Ed. İyâd Ahmed ve Cemîl benî 'Atâ Gavn. Dubai: Câizetü't-Dubâyî'd-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2013.
- Yahya Ahmed el-Hatîb. *el-Cühûdü'n-nahviyye ve's-sarfiyye ve'l-lügaviyye fi Rûhi'l-me'ânî*. el-Ba's Üniversitesi, 2004.
- Zemahşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1407.