



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

KUR'ÂN'IN SELEFÎ YORUMU: İBN 'USEYMÎN ÖRNEĞİ

Abdurrahim KIZILŞEKER

13932314

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Diyarbakır 2017

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Tefsir Bilim Dalı

Doktora Tezi

KUR'ÂN'IN SELEFÎ YORUMU: İBN 'USEYMÎN ÖRNEĞİ

Abdurrrahim KIZILŞEKER

13932314

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN

Diyarbakır 2017

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Kur’ân’ın Selefî Yorumu: İbn ‘Useymîn Örneği” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

05/07/2017

Abdurrahim KIZILŞEKER

KABUL VE ONAY

Abdurrahim KIZILŞEKER tarafından hazırlanan “Kur’ân’ın Selefi Yorumu: İbn ‘Useymîn Örneği” adındaki çalışma, 05/07/2017 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Tefsîr Bilim Dalında **DOKTORA TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Ali AKAY (Başkan)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah TEMİZKAN (Danışman)

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ

Doç. Dr. Hayrettin KIZIL

Yrd. Doç. Dr. Maşallah TURAN

ÖNSÖZ

Müfessirler, insanlık için hidâyet kaynağı olan Kur’ân’ı her çağda yorumlamışlardır. Söz konusu yorumlar bazen özgün olabildiği gibi bazen de tarihten tevarüs edilen mezhebî, meşrebî veya zihnî kabuller neticesinde olabilmektedir.

Kur’ân’ı belli bir akımın etkisinde kalarak okumaya tabi tutan müfessirlerden biri de son dönem Suûd ulemâsının önde gelen şahsiyetlerinden Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin’dir. Selefi bir anlayışa sahip olan İbn ‘Useymin, bu anlayışla hareket etmiş, Kur’ân tefsîrinde sürekli aynı âlimleri öne çıkarmış, onlardan alıntılar yapmış ve özellikle haberî sıfatlar konusunda söz konusu düşünciyi destekler nitelikte yorumlarda bulunmuştur.

Özellikle Suûdî Arabistân devletinin kurulmasından sonra Selefilik gündemi çokça meşgul etmiş, onların Kur’ân, Kur’ân ilimleri ve tefsîrle ilgili anlayışları merak konusu olmuştur. Bu sebeple yapılan çalışmalar içinde Suûdî Arabistân’da önemli şahıslardan ders görerek ilmî bir seviyeye gelen İbn ‘Useymin’in tefsîri dikkatten kaçmamıştır. Onu önemli kılan da Selefilik çizgisinde yazılan eserlere vakıf olması ve bunu tefsîrine uygulamasıdır.

Tezimizin temel hedefi 2001 yılında vefat eden Suûdî İbn ‘Useymin’in Selefilikten hareketle yapmış olduğu Kur’ân yorumlarını ortaya çıkarmaktır. Tezimizin ana eksenini onun “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymin*” isimli tefsîri oluşturmaktadır. Öğrencileri, onun bir davetçi ve müderris olarak verdiği derslerini

kaydedip derlemiş ve yazılı hale getirmişlerdir. Uzun süren bu çalışmalardan onlarca kitaptan oluşan telifatı oluşmuştur.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan meydana gelmektedir. Giriş kısmında; konunun önemi, amacı, metodu ve kaynakları anlatılmıştır. Birinci bölümde; genel hatlarıyla selef ve Selefiyye kelimelerinin lügat ve ıstılâhî anlamları, Selefilik düşüncesinin tarihi gelişimi ve selefi tefsîr anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümde İbn ‘Useymîn’in hayatı, ilmî şahsiyeti, hocaları ve çeşitli sahalardaki ilmî eserleri ile tefsîrinde kullandığı yöntemin ana boyutları ve tefsîrindeki Kur’ân ilimleri incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise tefsîrinde selefi anlayışının kelâm ve fıkıh konularına yansıtılmasına dair başlıklarda ilgili hususlar örneklendirilmiştir. Bilhassa müellifin bu konulara getirdiği yorum ve değerlendirmeleri, âyetlere getirmiş olduğu izahlar örnek verilerek ortaya konulmuştur. Sonuç bölümünde ise Selefilik ve İbn ‘Useymîn’in tefsîrinin geneli için tahlîl ve değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Tez konusunun seçiminde yol gösteren ve süreç içinde gerekli yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Abdullâh Temizkan’a, çalışmamızda tecrübe ve önerilerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ali Akay’a yürekten teşekkür ederim. Aynı zamanda tezimize değerlendirmeleriyle katkıda bulunan Doç. Dr. Hayrettin Kızıl’a da minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Ayrıca tezin imlâ, edebî ve biçimsel açıdan düzenlemesini yapan arkadaşlarım Yrd. Doç. Dr. Hacı Önen, Yrd. Doç. Dr. Mesud Bayar ve araştırma görevlileri Abdülmelik Vergi ve Cüneyd Maral’a şükranlarımı sunmayı bir görev telakki ederim. Çalışmanın özelde tefsîr alanında, genelde İslâmî ilimler sahasında araştırma yapacaklar için yararlı bir hizmet olmasını Yüce Mevla’dan niyaz ederim.

Abdurrahim KIZILŞEKER

Diyarbakır 2017

ÖZET

İslâm toplumları içinde tarih boyunca Selefilik, bir ekol olarak varlığını sürdürmüş ve çeşitli İslâmî ilimlere yaklaşımları araştırmalara konu olmuştur. Yirminci yüzyılda selefî anlayışın önemli bir siması olan İbn ‘Useymîn, tefsîr sahasında önemli bir eser olan “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adlı eseri miras olarak bırakmıştır.

İbn ‘Useymîn, bu tefsîrinde te’vîl karşıtlığını esas alarak İslâm düşünce tarihinin bir zenginliği sayılabilecek felsefe ve kelâma yönelik eleştirileri devam ettirmiştir. Daha çok Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Muhammed b. Abdülvehhâb, Abdurrahmân es’Sa’dî, Muhammed Emîn eş-Şînkâtî ve Abdul‘azîz b. Bâz’ın tesiri altında kalmıştır. İsimleri sayılan alimler arasında ise İbn Teymiyye’nin ismi daha çok öne çıkmıştır. Onun tefsîrini şekillendiren İbn Teymiyye’nin akîdesi olmuştur.

İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde akâid konularının detaylı bir şekilde işlendiğini görmek mümkündür. Bu sebeple tefsîri rivâyet tefsîri olmaktan daha çok dirâyet tefsîri görünümündedir. Ayrıca sıfat âyetlerinin tefsîrine çok yer vermiş, haberî sıfatların teşbîh ve ta’tîle düşmeden zahire göre yorumlanması gerektiği konusundaki duruşunu hiç bozmamıştır. Hatta itikâdî konularda te’vîle başvuran kelimeler mezheplerini bid’ât ehli olarak nitelemekten çekinmemiştir.

el-Kenzu's-Semîn yöntem olarak Kur'ân, sünnet ve selef kavli ile tefsiri esas almakla beraber Kur'ân metninin dil açısından nasıl anlaşıldığını göstermesi açısından rivayet ve dil tefsiri nitelemesini de hak etmektedir.

İbn 'Useymîn'in selefî düşüncesi özellikle akîde ve fıkıhın da bazı furûî meselelerine bariz bir şekilde aksetmiştir. İmân, tevhîd, Allah'ın isim ve sıfatları, haberî sıfatlar, bid'ât olan fiiller, şefâat, istiğâse ve tevessül gibi konuların açıklamasına gerekli hassasiyeti tefsîrinin her yerinde göstermiştir.

Sonuç olarak *el-Kenzu's-Semîn* tefsiri Kur'ân'ı anlama noktasında selefî bakışın kodlarını yansıtmaları bakımından araştırmacılara yeterli oranda katkı sunma imkanını haizdir.

Anahtar Kelimeler

Kur'ân, Selef, İbn 'Useymîn, Te'vîl.

ABSTRACT

Salafism in Islamic communities during history, has continued its existence as an ecale and it has been mentioned in several Islamic sciences. İbn ‘Useymîn is regarded as an important fisure in Salafism in 20th century, handed down the book, el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn, which is an important work in comment field.

He, in this comment based on against gloss and he maintained against philosophy and kalam that are regarded wealthy of Islamic thought history. He was under the inflvence of Ahmed bin Hanbel, Ibn Teymiyye, Ibn Kayyim el-Cevziyye, Ibn Kesir, Muhammed bin Abdülvahhab, Abdurrahmân es-Sa’dî, Muhammed Emîn eş-Şinkâtî and Abdulaziz bin Baz. Among these scholars who were mentioned, Ibn Teymiyye put himself forward. The religious faith of Ibn Teymiyye shaped his comment.

It is possible to see the topic of religious faith was sorutinized in his comment that is why his comment is viewed wisdom rather than story based. Also he made a point of comment of adjectival verse of the Koran. He never changed his position about intergretation of simile must be commented to apparent moreover. He described Muslims as ehl-i bidat and vaid in the fields of faith because of their behaiours.

Mean while, the most striking point in his perception of comment is that he used componions of prophoet Muhammed, the tabiu and the words of them under the name of “predecessor words”. Namely, his basic emphasis of the conception of Salafî comment is related to how the Koran was interpreted by Salaf-i Salih.

Our glassator's Salafi idea explicitly reflected the issues about belief and Islamic law. He showed sensitivity in all parts of the commentsuch as faith, belief, oneness, the names of Allah and intercession. He continuously took into consideration the relation between belief and good work in his book. He insisted on dividing oneness (Tewhid) into three parts. He often put emphasison oneness especially about worshig and Godhead

Key Words

Koran, Salaf, Ibn 'Useymîn, Gloss.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI	3
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	5

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEF, SELEFİYYE/SELEFİLİK ve SELEFİ TEFSİR

1.1. SELEF, SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMLARI	9
1.1.1. Selef Kelimesinin Lüğat Anlamı.....	9
1.1.2. Selefîyye/Selefilik Kelimesinin Istılâhî Anlamı	13
1.1.3. Selefiliğin Tarihsel Aşamaları.....	19
1.1.3.1. Oluşum Evresi.....	20
1.1.3.2. Sistematik Devre	23
1.1.3.3. Yeni Dönem	24
1.2. SELEFİ TEFSİR ve ÖZELLİKLERİ	29
1.2.1. Selefî Tefsîr	30
1.2.2. Selefî Tefsîrin Özellikleri.....	36
1.2.2.1. Te'vîlin Reddi	37

1.2.2.2. Rivâyetin Dirâyete Tercih Edilmesi.....	43
1.2.2.3. İsrâiliyyât Hassasiyeti	46
1.2.2.4. Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi.....	50

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ‘USEYMÎN’İN HAYATI VE TEFSÎRİ

2.1. İBN ‘USEYMÎN’İN HAYATI.....	58
2.1.1. Hayatı	58
2.1.2. Hocaları ve Talebeleri	61
2.1.3. İlmî Kişiliği	63
2.1.4. Şahsiyeti	67
2.1.5. Eserleri	68
2.2. İBN ‘USEYMÎN’İN TEFSÎRİ.....	75
2.2.1. Tefsîrinin Kaynakları	78
2.2.2. Tefsîrinin Öne Çıkan Özellikleri.....	91
2.2.2.1. Selefilik Düşüncesinin Temel Alınması.....	91
2.2.2.2. Muhteva Bakımından Zengin Olması	94
2.2.2.3. Rivâyet ile Dirâyetin Beraber Bulunması	96
2.2.3. Kur’ân İlimleri Açısından İbn ‘Useymîn Tefsîri	100
2.2.3.1. Hakikat ve Mecâz.....	100
2.2.3.2. Muhkem ve Müteşabih.....	103
2.2.3.3. Hurûf-ı Mukatta‘a	107
2.2.3.4. Nesh	110
2.2.3.5. Müşkilü’l-Kur’ân	115
2.2.3.6. Kırâat.....	119
2.2.3.7. Sebeb-i Nüzûl.....	123
2.2.3.8. Mekkî-Medenî.....	126
2.2.3.9. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet	128
2.2.3.10. İlmî İ‘caz	132
2.2.4. Tefsîr Yönteminin Ana Unsurları	135

2.2.4.1. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri.....	139
2.2.4.2. Kur'ân'ın Sünnet'le Tefsîri	146
2.2.4.3. Kur'ân'ın Selef Kavliyle Tefsîri	152
2.2.4.4. Kur'ân'ın Dil ile Tefsîri	160
2.2.4.4.1. Lüğat ile Tefsîr.....	161
2.2.4.4.2. Sarf-Nahiv ile Tefsîr	167
2.2.4.4.3. Belâgat İle Tefsîr.....	174

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN 'USEYMÎN TEFSİRİNİN BOYUTLARI

3.1. KELÂMÎ BOYUT.....	178
3.1.1. Kelâm Eleştirisi.....	178
3.1.2. Kelâmî Bazı Meselelere Yaklaşımı.....	182
3.1.2.1. İmân	183
3.1.2.1.1. İmân-Sâlih Amel İlişkisi	184
3.1.2.1.2. İmân-Büyük Günah İlişkisi.....	188
3.1.2.2. Tevhîd	191
3.1.2.2.1. Ulûhiyyet Tevhîdi	194
3.1.2.2.2. Rubûbiyyet Tevhîdi.....	197
3.1.2.2.3. İsim ve Sıfatlarda Tevhîd.....	199
3.1.2.3. Haberî Sıfatlar	201
3.1.2.4. Bid'ât ve Tekfîr.....	206
3.1.2.5. Halku'l-Kur'ân Meselesi.....	217
3.1.2.6. Rü'yetullâh.....	224
3.1.2.7. Şefâat, Tevessül ve İstiğase.....	227
3.2. FIKHÎ BOYUT.....	234
3.2.1. Edille-i Şer'îyye'ye Yaklaşımı.....	236
3.2.2. Fer'î Delillere Yaklaşımı.....	244
3.2.3. Bazı Fer'î Meselelere Yaklaşımı.....	251
3.2.3.1. Namazın Terki, Kazası ve Cemaatle Kılınması	255

3. 2.3.2. Seferîliğin Ölçüsü	264
3. 2.3.3. Hacda Saç Dışında Traş Olma ve Bilmeden İhram Yasağını İhlal Etme	265
3. 2.3.4. Bir Defada Üç Talâkla Boşama.....	268
3. 2.3.5. Şartlarda Ta'lik.....	272
SONUÇ	275
KAYNAKÇA	280



KISALTMALAR

<i>AÜİFAV.</i>	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<i>b.</i>	Bin/İbn (oğul/oğlu)
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>c.</i>	Cilt
<i>Çev.</i>	Çeviren/ler
<i>ÇÜİFD.</i>	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>Hız.</i>	Hazreti
<i>DİA</i>	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
<i>Dr.</i>	Doktor
<i>Doç.</i>	Doçent
<i>DÜİFD.</i>	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>ed.</i>	Editör
<i>MÜİFD.</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>m.</i>	Mîlâdî
<i>PÜİFD.</i>	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<i>Prof.</i>	Profesör
<i>s.a.v.</i>	Sallallahu aleyhi ve sellem
<i>s.</i>	Sayfa
<i>ss.</i>	Sayfa sayısı
<i>sy.</i>	Sayı
<i>Thk.</i>	Tahkîk eden
<i>Ty.</i>	Tarih yok
<i>v.</i>	Vefat tarihi
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vs.</i>	Ve saire
<i>vd.</i>	Ve devamı
<i>Yay.</i>	Yayınları
<i>Yy.</i>	Yayın yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

Bu araştırmanın konusu, Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn’in “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adlı tefsîrinden hareketle Selefilik düşüncesinin, Kur’ân âyetlerinin yorumlamasındaki yansımalarının tespit edilmesidir. 1928-2001 yılları arasında yaşamış olan Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn’in, özellikle Suûdî Arabistân ve körfez ülkelerinde, genelde ise selefliğe bağlı olduğunu düşünenlerin nazarında çok önemli bir yeri vardır. Çalışmada bu akım, İbn ‘Useymîn’in hayatı ve tefsîri esas alınarak akîde ve fıkıh boyutlarıyla irdelenecektir. Müfessirimizin bu tefsîri, gerek öğrencilerine verdiği derslerin gerekse çeşitli platformlarda yaptığı ilmî içerikli konuşmaların ses kayıtlarının yazılı materyal haline getirilmesiyle oluşturulmuştur. Fakat İbn ‘Useymîn’in, Kur’ân’ın tümünü tefsîr edemeden vefat etmesi sebebiyle tefsîrinde eksik kalan yerler hocası Abdurrahmân Sa’dî’nin tefsîrinin eklenmesiyle tamamlanmıştır. Üzerinde çalıştığımız bu tefsîr Kitâb-Nâşirûn Yayınevi tarafından 2010 yılında “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adıyla, ‘Âdil b. Sa’d’in tahkîk ve tahrîciyle basılmıştır.

İbn ‘Useymîn, son dönem selef geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Onun elli yıla yakın bir sürede okuttuğu dersler ve farklı alanlarda telif ettiği eserleri, neticede kendisini günümüz seleflerinin en çok başvurduğu kaynaklardan biri haline getirmiştir. İlim tahsiline ve tedrîse önem veren İbn ‘Useymîn, çok yönlü ilim adamı sıfatıyla öne çıkmıştır. İslâmî ilimlerin hemen her alanında telif, şerh ve onlarca risalesi vardır.

Müfessirimiz, İbn Teymiyye'nin tefsîr usûlüne ilişkin yazdığı “*Mukaddimetu't-Tefsîr*” ve kendi hocası Abdurrahmân es-Sa'dî'nin aynı alana dair kaleme aldığı “*Kavâidi'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'ân*” adlı kitaplara birer şerh yazmıştır. Onun bunlarla beraber tefsîr usûlünün bir özeti mahiyetinde olan “*Usûl fî't-Tefsîr*” adlı müstakil bir risalesi de mevcûttur. Müellifimizin tefsîrle alakalı eserleri dışında fıkıh, hadîs, irşat ve Arap diliyle alakalı telifatı da bulunmaktadır.

Ülkemizde, Kur'ân'ı selefî açıdan tefsîr edenlerle ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Tezimizin yazımına başladığımız zaman “*Kur'ân'ın Selefî Yorumu: Şevkânî'nin Tefsîr Yöntemi*” diye İz Yayıncılıktan 2015 yılında çıkan kitap aslında Yakup Bıyıkoglu'nun doktora çalışması olan “*Şevkânî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*” adlı araştırmasıdır. Yine kayda değer bir başka çalışma Enver Arpa'nın “*İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı ve Anlama Metodu*” adlı doktora tezidir. Ayrıca Esat Sabırlı'nın “*İbn Teymiyye ve Selefî Yorumları Bağlamında Kur'ân'da Mecâza Bakışı*” ile Mustafa Karagöz'ün “*Selefî Yorumları Bağlamında Şenkîti ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsîri*” adlı yüksek lisans çalışmaları da mevcuttur. Her ne kadar bu çalışmalar yapılmış ise de araştırdığımız şahıs ve ele alınan konuların farklılığı sebebiyle söz konusu incelemelerin, tezimizin özgünlüğüne her hangi bir zarar vermeyeceği bilakis çalışmamıza katkı sağlayacağı gibi farklı bir boyut ve nitelik de kazandıracağı kanaatindeyiz.

İbn 'Useymîn'in tefsîriyle alakalı daha çok Suûdî Arabistân'da belli bazı sûreler bağlamında onun yöntemini veya sadece belirli bir konudaki yaklaşımını ortaya çıkarmak için yüksek lisans ile tefsîr ilminde Kur'ân ilimlerine dair yöntemini ele alan doktora çalışmaları vardır. Bunlardan Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Berîdî'nin, İbn 'Useymîn'in tefsîr metoduna yönelik doktora çalışması dikkate değerdir. Fakat eser klasik bir yöntem araştırmasından ibaret olup İbn 'Useymîn'in görüşleri herhangi bir eleştiriye tabi tutulmamıştır. Bizim tezimizi farklı kılan, bu zatın sadece Kur'ân ilimlerine dair yöntemini belirlemeye yönelik olmaması, araştırılan konularda tahlîl, tenkît ve değerlendirmeleri de barındırmasıdır. Araştırmamız, ismi doğrultusunda İbn

‘Useymîn’in tefsîri mihverinde selefliği görünür kılan ana hatları, herkesin ma‘lûmu olan bilgileri tekrarlamaktan sarf-ı nazar ederek tespit etmektedir.

Kanaatimizce Türkiye’de henüz İbn ‘Useymîn’in tefsîri üzerinde herhangi bir akademik çalışmanın, son zamanlara kadar ses kaydı halinde olan tefsîr derslerinin kitap haline getirilmeyişi ve müstakil bir kitap olarak basılmayışı rol oynamıştır.

Bu tezimizle müellifi tanıtmayı ve Kur’ân yorumlarında Selefilik düşüncesinin izdüşümlerini ele almayı hedeflemekteyiz. Bu vesileyle ülkemiz ilim adamlarının Selefilik ve Selefliğin Kur’ân tefsîrine dair yaklaşımları konusundaki bilgilerine katkı sağlayacağını umuyoruz. Netice itibariyle geçmişten gelen Selefilik düşüncesinin tefsîre yansımalarının bir örneği olarak seçtiğimiz bu konu üzerinde Türkiye’de akademik bir çalışmanın yapılmamış olması bizi böyle bir çalışma yapmanın gerekliliğine sevketmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI, YÖNTEMİ VE SINIRLARI

İbn ‘Useymîn, çoğunluğu Suûdî Arabistân’da meskûn olanlar ile kendilerini selefî olarak adlandıranların üzerinde ilmî birikimiyle önemli bir etkide bulunarak şöhret bulmuş bir müelliftir. O, ilim adamı kimliğinin yanı sıra davetçi ve aksiyoner bir kişiliğe de sahiptir. Bu bağlamda dersler okutmuş; radyo ve televizyonlarda programlar yapmış; konferanslara ve ilmî toplantılara katılmış; çeşitli eserler ve risaleler yazmıştır. Gerek öğrencilerine yönelik gerekse başka vesilelerle yaptığı tefsîr dersleri on yedi cüze kadar ulaşmıştır.

Belirtmek gerekir ki İbn ‘Useymîn’in Kur’ân yorumlamaları, akîdevî ve fikhî konulardan bazısına yansımıştır. Bu araştırmamız, selefî tefsîrin son dönem örneklerinden birini ele alan bir çalışmadır. Özellikle Selefilik geleneğinin günümüz dünyasında etkisini araştıran bir araştırmacının, İbn ‘Useymîn gibi İbn Teymiyye’nin yolundan giden bir âlimin izahlarını ve bilgi birikimini göz ardı edemeyeceği kanaatindeyiz. Böyle bir âlimi tanıtmak; tefsîrindeki metodunu ve Kur’ân’ı selefî düşünceyle yorumlama şeklini bugün ve gelecek neslin hizmetine sunabilmek; farklı bir

Kur'ân okuma tarzını keşfedebilmek amacıyla bu çalışmanın yapılması gerekliliğine karar verdik.

Araştırmamızda müfessirimizin görüşleri, doğrudan onun eserlerine müracaat edilerek ortaya konmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla tezimiz daha çok İbn 'Useymîn'in söz konusu tefsîri etrafında şekillenmiştir. Birçok konunun onun diğer eserlerinde de işlenmiş olması sebebiyle tefsîri dışında, çalışmamıza katkıda bulunacak eserlerinden de istifade edilmiştir.

Çalışmamızda tasvîr, tahlîl ve tenkît gibi yöntemlere başvurulmuştur. Bahsi edilen yöntemler uygulanırken kişisel tercih ve kanaatler de ortaya konulmuştur. Söz konusu kanaatler gerekçeleriyle verilmeye çalışılmıştır. Birinci bölümde öncelikle Selefilik ve selefî tefsîr işlenmiştir. Zira bu tanıtımın İbn 'Useymîn'in Selefilliğini ve tefsîrini, tarihî süreçte aynı ekole bağlı olan alimlerin durumuyla daha iyi karşılaştırmamıza imkan tanıyacağına inanıyoruz. Selefilğin ıstılâhî manâsını ele alırken doğru olarak kabul ettiğimiz düşünceler gerekçeleriyle anlatılmıştır. Selefilik tarihiyle ilgili bilgileri aktardığımız kısımda, faydalı olduğuna inandığımız kısa ve öz malumatla yetinilmiştir. Konunun başka araştırmalarda yeterli oranda incelenmediği kanaatinden hareketle, selefî tefsîr ve özelliklerine dair inceleme, tenkîtlerle beraber geniş tutulmuştur. İbn 'Useymîn'in hayatının anlatıldığı bölümde konunun doğası gereği tasvîrci bir yöntem kullanılmıştır. Hayatıyla ilgili bilgiler, daha çok öğrencilerinin kaleme aldığı eserlerden özetlenerek sunulmuştur. Kur'ân ilimlerinin izah edildiği yerlerde tahlîl, takdîr ve eleştiriler sunulmaya özen gösterilmiştir. Araştırmanın esas çatısını oluşturan son bölümde ise selefî anlayışın kelâm ve fıkıh konularına yansısı belirgin örneklerle ele alınmıştır. Bu bölümde tahlille beraber özellikle tenkît ve değerlendirmeler, müfessirin konuyla alakalı yaklaşımları aktarıldıktan sonra arzedilmiştir. Ayrıca teyit amacıyla aynı düşünceye sahip farklı seleflerden de zaman zaman nakillerde bulunulmuştur. Netice itibarıyla İbn 'Useymîn'in tefsîrinin selefî kaygılarla nasıl meydana geldiği ortaya konulmaya gayret gösterilmiştir. Sonuç bölümünde ise tezde ulaşılan neticeler zikredilmiştir.

Öte yandan araştırma çok farklı Selefilik grupları içinde İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde ortaya koyduğu Selefilik doğrultusunda Kur’ân okumalarının neliği ile sınırlandırılmıştır. İmkânlar ölçüsünde farklı anlayışlara da atıflarda bulunulmakla yetinilmiştir.

Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn’den söz ederken, dildeki kolaylık esasına göre, bazen “İbn ‘Useymîn”, bazen “müfessir, müfessirimiz”, bazen de “müellif” nitelemeleri kullanılmıştır.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

İbn ‘Useymîn, günümüz selefi düşüncesinde çok sayıda eser bırakan velûd âlimlerden biridir. Birçok sahada olduğu gibi tefsîr sahasında da öne çıkan eserleri mevcûttur. Araştırmamızda birincil kaynaklara ulaşılmış, Türkçeye tercüme edilenler yerine eserlerin orjinallerinden okumalar yapılmıştır.

Çalışmamızda selef ve Selefiyye gibi kavramlar ele alınırken klasik Arapça sözlüklerden istifade edilmiştir. İbn Manzur’un “*Lisânu’l-‘Arab*”ı, Halîl b. Ahmed’in “*Kitâbu’l-‘Âyn*”ı bunlardan bazısıdır. Selefiyye’nin tarihsel gelişimine ilişkin bilgiler için Müfrih b. Süleymân el-Kavsî’nin “*el-Menhecu’s-Selefi, Ta’rifuhu, Târîhu, Mecellâtuhu, Hasâisuhu*” ve Mustafa Hilmî’nin “*el-Kavâidu’l-Menheci’s-Selefi*” gibi çalışmalarından yararlanılmıştır. Selefiyye’nin görüşleri için İbn Teymiyye’nin “*Mecmuu’l-Fetevâ*”sı vazgeçilmez eser olmuştur. Yine Zeki İşcan ve Mehmet Ali Büyükkara’nın selefilîğe dair kitapları bu çalışmada başvuru kaynakları arasındadır. Marife ve Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergilerinin “*Selefilik*” sayısı ile Ensâr Yayınlarından çıkan Uluslararası sempozyum bildirilerinin toplandığı “*Tarihte ve Günümüzde Selefilik*” adıyla çıkan kitaplara da çalışmamızda kaynak olarak başvurulmuştur.

Bunların yanında İbn ‘Useymîn’in biyografisine dair kitaplara internet aracılığıyla ulaşılmıştır. Bu eserlerden İbn ‘Useymîn’in biyografisini oluşturmamıza imkân tanıyan dikkat çekici şu çalışmalar vardır: Velid b. Ahmed el-Hüseyn’in “*el-*

Câmi‘ li Hayâti‘l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin” adlı çalışması, Esâm b. Abdilmun‘im el-Mürri’nin “*ed-Durru’s-Semîn fî Tercemeti Fâkîhi‘l-Ümmeti el-Âllame İbn ‘Useymin*” adlı geniş çaptaki eseri ile Nâsır b. Musfir ez-Zehrânî’nin “*İbn ‘Useymin el-İmâm ve‘z-Zâhid*” isimli kitâbı. Bunların dışında Arapça yazılmış kitap, tez ve makalelerin giriş bölümlerinin onun hayatından bahsedilen yerleri göz önünde bulundurulmuştur.¹

Yine müfessirimizin “*Usûl fî‘t-Tefsîr*”, “*Şerhu Mukaddimeti‘t-Tefsîr li Şeyhi‘l-İslâm İbn Teymiyye*”, “*Şerhu Manzûmeti Usûli‘l-Fıkh ve Kavâidih*” ve “*Şerhu Kavâidi‘l-Hisân fî Tefsîri‘l-Kur‘ân li İbn Sa‘dî*” adlı eserleri onun tefsîr metoduna ve Kur‘ân ilimlerine bakışını açıklama sadedinde çalışmamıza ışık tutan kaynaklardır.

Ancak şunu da belirtelim ki İbn ‘Useymin’in tez konusu yaptığımız bu tefsîrinde onun yorumlarının geçtiği yerler bizim ana referansımız olacaktır. Eserin 2010 yılındaki baskısından önce sadece İbn ‘Useymin’in yorumlarının yer aldığı ve “*Tefsîru‘l-Kur‘âni‘l-Kerîm*” adıyla basılan bir başka baskısına onun adına açılan bir internet sitesinde ulaşılmıştır. Bu sayede Sa‘dî’nin tefsîrinin eklenmesiyle meydana gelen 2010 baskılı tefsîr ile söz konusu yerde verilen tefsîr karşılaştırılmıştır. Adı geçen yeni baskılı tefsîrden istifade edilerek notlar tutulmuş ve bu notlardan hareketle araştırmaya belli bir yön verilmiştir.

Çalışma süresi boyunca onun tefsîri hakkında Türkçe yazılmış herhangi bir esere rastlanılmamıştır. Ancak bazı kitapları özellikle Gureba Yayınları tarafından Türkçeye

¹ Bkz. Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin, **Şerhu Manzûmeti Usûli‘l-Fıkh ve Kavâidih**, Thk. Merkezu‘l-Minber, Dâru İbni‘l-Cevzî, Kâhire 1429/2008; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Berîdî, **Cuhûdu‘ş-Şeyh İbn ‘Useymin ve Arâuhu fî‘t-Tefsîr ve Ulûmi‘l-Kur‘ân**, Mektebetu‘r-Rüşd, Riyâd 1426/2005; Abdullah b. Muhammed el-Ceyusî, **Tercihât el-‘Allâme İbn ‘Useymin fî‘t-Tefsîr**, Yermük Üniversitesi, Ürdün Ty.; Necîb Mahfûz, **el-Cuhûdu‘n-Nahviyye li‘l-İbn ‘Useymin**, Mektebetu‘r-Rüşd, Riyâd 1429/2008; Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin, **Şerhu Âkîdeti‘l-Vasitiyye**, Tahrîc: es-Sâmil Sa‘d b. Fevvâz, Dâru İbni‘l-Cevzî, Suûdî Arabistan 1421/2000; Hasan b. Ali b. Mani‘ eş-Şehrânî, **Menhecu‘ş-Şeyh İbn ‘Useymin fî Tefsîri Ğarîbi‘l-Kur‘ân**, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-‘Useymin el-‘İlmiye, Kasım Üniversitesi 1431/2010.

çevrilmiştir. Türkçeye çevrilen bu eserlerin giriş kısmında özlü bir şekilde sözünü ettiğimiz Arapça kitaplardan istifade edilerek hayatına değinilmiştir.

Türkiye’de bu anlamda bir çalışma olmayışına karşın Arap aleminde İbn ‘Useymîn’in tefsîri ile alakalı olarak doğrudan yapılmış çalışma Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Berîdî’nin “*Cuhûdu’s-Şeyh İbn Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*” adlı doktora tezidir. Bu teze internet ortamında ulaşabildik. Söz konusu tezin bize İbn ‘Useymîn’in hayatı hakkında bilgi elde etmeye bir kapı açtığını söyleyebiliriz. Berîdî, bu çalışmada, İbn ‘Useymîn’in Kur’ân ilimlerine yönelik katkısını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Giriş bölümünde İbn ‘Useymîn’in hayatı anlatılmakta, birinci bölümde İbn ‘Useymîn’in tefsîr ve Kur’ân ilimlerindeki kaynaklarına değinilmekte, ikinci bölümde tefsîrindeki yöntemi belirlenmekte, üçüncü bölümde tefsîrinin akîde, fıkıh, nahiv, belâgat, eğitim ve istinbât boyutları verilmekte, dördüncü bölümde Kur’ân ilimleri ve tefsîr usûlündeki metodu işlenmektedir.

Söz konusu çalışma dışında Mekke Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’nden Ali b. Cerîd el-Anzî, “*Menhecu’s-Şeyh İbn Useymîn fi Tefsîri sûreti Âl-i İmrân*”; Medine İslâm Üniversitesi’nden Ali b. Menâvir b. Reddeh el-Cühenî, “*Tercihâtu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Sûreteyi’n-Nisâ ve’l-Mâide*” ismiyle birer doktora tezi yazmışlardır. Ayrıca Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi’nden Sâlih Su’ûd Abdullâh el-‘Abd el-Lâtîf, “*Tercihâtu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîrihi min Âyeti 113 min Sûreti Âl-i İmrân ve Hettâ 100 min Sûreti’n-Nisâ*”; Hasan b. Sabit b. Salah el-Hâzîmî, “*Tercihâtu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîrihi min Âyeti 208 min Sûreti’l-Bakara ilâ Âyeti min Sûreti Âl-i İmrân*”; Yahya b. Abdirabbih b. Hasan ez-Zehrânî, “*Tercihâtu’s-Şeyh İbni Useymîn fi’t-Tefsîr min Evveli Sûreti’n-Nebe ilâ Ahiri Sûreti’n-Nâs*” adlarıyla yüksek lisans tezleri hazırlamışlardır. Suûdî Arabistân el-Kâsım Üniversitesi’nde Muhammed b. İbrâhîm el-Mehûs, Abdullâh b. Sâlih el-Ömer, Ali b. İbrâhîm es-Sehîmân ve Abdullâh b. Muhammed el-Berîdî’nin İbn ‘Useymîn’in Celâleyn tefsîri üzerinde yapmış olduğu ta’liklere dair farklı sûreler bağlamında yaptıkları yüksek lisans çalışmaları da mevcûttur. Son olarak ‘Âdil

Makrânî'nin “*İbn ‘Useymin ve Menhecuhu fi’t-Tefsîr*” adıyla bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.² Bu çalışmalardan hiçbirine ulaşamadığımızı belirtmek isteriz.

Araştırmamızın kaynaklarından biri de İbn ‘Useymin’in, çizgisini takip ettiği İbn Teymiyye’nin “*el-‘Akîdetu’l-Vâsitiyye*” isimli eserine yaptığı şerhidir. İbn ‘Useymin’in bu şerhi, derslerinden derlenerek kitap haline getirilmiştir. İbn ‘Useymin - bu esere verdiği değerden olacak ki - talebelerinden bunu ezberlemelerini istemiştir. Ona göre İbn Teymiyye’nin bu eseri temel kaynak mesabesindedir. Söz konusu şerh İbn Teymiyye’nin yazdığı metin ile başlamakta, İbn ‘Useymin’in açıklamaları ışığında âyetler ve hadîslerle konu temellendirilmektedir. Eserde konu başlıkları olarak genel anlamda Allah’ın isim ve sıfatları, haberî sıfatların te’vîl edilemezliği, kelâmullahın harf ve sesteki meydana geldiği ve işitilebilirliği, rû’yetullâhın imkânı ve kadere îmân gibi akîdevî konular ele alınmıştır. Bu kitaptan istifade etmemizin sebebi İbn ‘Useymin’in tefsîrinde ele aldığı akîde ile ilgili konularla paralellik arz etmesidir.

Son olarak ifade etmek gerekir ki araştırmada yer yer zikredilen âyetlerin mealleri için ilmî komisyon tarafından hazırlanıp Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları tarafından neşredilmiş olan “Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî” adlı meâl esas alınmıştır.

² Bu çalışmaların yapıldığı, 19.02.2015 tarihinde “<http://www.ibnothaimeen.com>” adresinden öğrenilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEF, SELEFİYYE/SELEFİLİK ve SELEFİ TEFSİR

İbn ‘Useymîn’in selefî yorumları çerçevesinde Kur’ân âyetlerini tefsîr etmesi olgusuna yaklaşımını ele aldığımız bu çalışmada, onun, nassları anlama ve yorumlama noktasında temel referans olarak kabul ettiği Selefilik düşüncesinin ana hatlarıyla ortaya konulması gereklilik arz etmektedir. Bu bağlamda, Selefilik, Selefilğin oluşum evreleri ve selefî tefsîr gibi konuların izah edilmesi onun tefekkür dünyasını oluşturan temel dinamikleri daha iyi anlamamızı temin edecektir. İlkın selef kelimesinin lüğat ve ıstılâhtaki anlamını ortaya koyduktan sonra selefilğin tarihsel gelişimini ana hatlarıyla ele alacağız. Zira Selefilik, farklı taraflarıyla tezlere konu olması sebebiyle üzerinde teferruatlı bir şekilde durmayı düşünmemekteyiz. Fakat “selefî tefsîr” adlandırması, bunun tarihî süreç içinde nasıl şekillendiği ile selefî tefsîr özellikleri konusuna ise geniş bir perspektifle yaklaşacağız.

1.1. SELEF, SELEFİYYE/SELEFİLİK KAVRAMLARI

1.1.1. Selef Kelimesinin Lüğat Anlamı

Arap dilinde bir çok anlamda kullanılan kelimelerden biri olan selef, kökü itibariyle “önce gelmek” anlamını ihtiva etmektedir. Bu kelimenin ism-i fâili olan “السَّالِفُ” de “önce gelen” anlamındadır.³

³ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, **Kitâbü’l-‘Ayn**, Thk. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, “Selef”, Beyrût 2003, c. II, s. 265-266; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, **Tehzîbu’l-Lügâ**,

أَلْجَمَاعَةُ الْمُتَقَدِّمُونَ“ (öne geçen topluluklar) اَلْكَسْفُ ve اَلْكَسْفَةُ kelimeleri

anlamına gelmektedir.⁴ Bir kimsenin daha önceki ataları için سَلَفُ الرَّجُل denmiştir.

Savaşa hazırlanan bir grubun içerisinde öne çıkanlar da “selef” diye isimlendirilmektedir.⁵

Öte yandan selef kelimesinin çoğulu سُلَافُ الْعَسْكَرِ veya أَسْلَافٌ dır.

dendiğinde askerlerden öne geçenler kastedilir. Kişi, “سَلَفْتُ الْقَوْمَ” derse bununla söz konusu topluluğu geçtiğini ifade etmek istemektedir.⁶ Geçmişte yaşamış bir topluluğu ifade etmek için de الْقَوْمُ السُّلَافُ denilmektedir. Yine اَلْأَسْلَافُ, sıkılmadan önce üzümlün ortaya çıkan suyuna denmiştir. Bu şekilde oluşan içkiye de “سُلَافٌ” adı verilmiştir.⁷

Ayrıca selef, kişinin yaşça veya faziletçe üstün olmasıdır. Yürüyüşte öne geçen topluluk “اَلْكَسْفُ” şeklinde nitelendirilmiştir. Yine selef kelimesi, kulu, sâlih amel bakımından öne çıkaran her şey anlamında da kullanılmıştır. Öte taraftan selef sözcüğü alışverişte hem borç anlamına gelen “karz” ile hem de para peşin verilerek eşyanın daha sonra alınması anlamındaki “selem” ile aynı anlamdadır.⁸

Yukarıda selef kelimesinin dilsel anlamını ortaya koymak için verilen tüm istikâk ve kullanım biçimlerinden hareketle şunu söylemek mümkündür: Selef kelimesi; ileri

Thk. Ahmed Abdülhalîm el-Berdûnî, Mısır Ty., c. XXII, s. 431-432; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru Sâdr, Beyrût Ty., c. IX, s. 158.

⁴ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IX, s. 158.

⁵ el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-'Ayn**, c. II, s. 265.

⁶ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IX, s. 159.

⁷ el-Ferâhîdî, **Kitâbü'l-'Ayn**, c. II, s. 266; el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Lügâ**, c. XXII, s. 431-432; İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IX, s. 159-160.

⁸ İbn Manzûr, **Lisânu'l-'Arab**, c. IX, s. 158.

geçmek, zamanda önceliği olmak, önce gelmek, geçmek ve geçmişte kalmak gibi anlamlar etrafında yoğunlaşmaktadır.⁹

Kur'ân'ı Kerîm'de de selef kelimesi lüğat açısından yukarıda verilen anlamlardan farklı olarak kullanılmamıştır.¹⁰ Bu kelime Kur'ân'da sekiz yerde¹¹ geçmektedir.¹² Bunlardan yedisi fiil, biri ise mastar kalıbındadır. Müfessirler Kur'ân'da geçen selef kelimesini bağlama göre;

- a) Daha önce yenen faiz gelirleri,¹³
- b) Daha önceki evlilikler,¹⁴
- c) Geçmişte yapılan avlar,¹⁵
- d) Daha önce işlenen fiiller (günahlar)¹⁶
- e) Geçmişte kalan insanlar¹⁷ şeklinde yorumlamışlardır.

Bakara, 2/275; Nisâ, 4/23, 26; Mâide, 5/95; Enfâl, 8/38; Yûnus, 10/30; Zuhurf, 43/56 ve Hakka, 69/24. âyetlerinin tamamında selef kavramı önceden olan, geçmiş, geçen ve daha önceki durum gibi anlamlara gelmektedir. Yani denilebilir ki Kur'ân'daki selef kelimesi amellerde öne çıkan ile zaman ve itibar açısından önde olan manâsındadır.

⁹ Müfrih b. Süleymân el-Kavsi, **el-Menhecu's-Selefî Ta'rifuhu Târîhu Mecellâtuhu Hasâisuhu**, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1422/2002, s. 26; Nâyîf b. Sa'îd Cem'ân ez-Zehrânî, **İstidrâkatu's-Selef fi't-Tefsîr fi'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ûlâ**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1430/2009, s. 17.

¹⁰ Muhammed Sâlih Muhammed Süleymân, **İhtilâfu's-Selef fi't-Tefsîr Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1430/2009, s. 32.

¹¹ Bakara, 2/275; Nisâ, 4/23, 26; Mâide, 5/95; Enfâl, 8/38; Yûnus, 10/30; Zuhurf, 43/56; Hakka, 69/24.

¹² Muhammed Fûâd Abdülbâkî, **el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 1364/1944, s. 355.

¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI**, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001, c. V, s. 45.

¹⁴ Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kureşî el-Bağdâdî, **Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr**, Mektebetu's-Selâm, Beyrût 1404/1984, c. V, s. 45.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne I-X**, Thk. Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, c. III, s. 624.

¹⁶ Celâluddîn es-Suyûtî, **ed-Durru'l-Mensûr fi Tefsîri bi'l-Mesûr I-XVII**, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kâhire 1424/2003, c. VII, s. 122.

¹⁷ İsmâ'il b. 'Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî Ebu'l-Fida 'Îmâduddîn, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII**, Thk. Samî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyâd 1420/1999, c. VII, s. 232.

Kur'ân'da “daha önce geçen” anlamına gelen selef kelimesinin hadislerde ise farklı anlamlara geldiğini görmekteyiz:

a) Mazi (geçmiş zaman): Hz. Peygamber, kızı Fatıma için “Sen ailemden bana ilk ulaşacak olansın, ben senin için ne güzel selefîm! (و نعم السلف انا لك)”¹⁸ demiştir. Selef kelimesi burada daha önce geçen anlamındadır.

b) Karz (borç): Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in, israiloğullarından bir adamın onlardan birinden bin dinar borç vermesini (ان يسلفه) istediğini, söz konusu kişinin belli bir zaman sonra borcunu ödediğini haber verir.¹⁹

c) Selem akdi: Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde insanlar bir veya iki yıl için hurmada selef yapıyorlardı (يَسْلِفُونَ). Hz. Peygamber dedi ki: “Kim hurmada selef yaparsa (مَنْ سَلَفَ) sabit bir kilo ve ölçü ile selef yapsın (فَلْيَسْلِفْ).”²⁰

Sonuç olarak selef kelimesinin Arap dilinde farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Ancak denilebilir ki ekseriyetle selef kelimesi “önce”, “geçen”, “zamansal olarak ileride olma” anlamları etrafında dönmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de söz konusu anlamlarda kullanılırken hadislerde ise mazi, borç ve selem akdi anlamlarında kullanılmaktadır. Aslında sünnette geçen anlamlar da te'vîl edilip tek bir anlam olan “önceden olan” manâsına hamledilebilir.²¹

¹⁸ Ebu'l-Hüseyn Müslim el-Haccâc, **Sahîh Müslim**, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Suûdî 'Arabistân 1419/1998, “Kitâbu Fedâilî's-Sahâbe” 44/15-99 (2450), s. 995.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahîh I-IV**, el-Matba'atu's-Selefiyye, Kâhire 1403/1983, “Kefâlet” 34/1 2291, c. II, s. 140.

²⁰ Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahîh**, “Selem” 35/1 2239, c. II, s. 124.

²¹ el-Kavsi, **el-Menhecu's-Selefî**, s. 35.

1.1.2. Selefiyye/Selefilik Kelimesinin İstılâhî Anlamı

Selef sözcüğünden gelen Selefiyye kelimesi, geçmiş insanlar, soy, fazilet ve ilim yönündeh önce gelip geçenler anlamındadır.²² Selef, hicri birinci asırdan üçüncü asra kadar ilim ve fazilet sahipleri anlamında kullanılmışken, daha sonra özellikle sahâbe ve tabiûnun itikâdî konulardaki yaklaşımlarına göre hareket eden kişiler anlamında kullanılmıştır.²³ İslâmî kaynaklarda selef kavramının ilk olarak Hasan el-Basrî (v. 110/728) tarafından Emevî yöneticilerinden Abdülmelik b. Mervân'a (v. 86/705) yazdığı “*er-Risâletu'l-Kaderiyye*” isimli eserinde kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu mektupta selef, “Allah’ın emrini yerine getiren, Rasûlü’nün sünnetine uyan, hiçbir hakkı zayi etmeyen, Allah’ı ancak kendisinin nitelediği şeylerle niteleyen ve yalnızca Allah’ın, kullarına gösterdiği delilleri delil olarak kullanan insanlar” şeklinde nitelendirilmektedir.²⁴

Diğer taraftan Selefiyye/Selefilik kavramı bir aidiyetle beraber bir yöntemi de ifade etmektedir. Özelde ilahî isim ve sıfatlarda, genel itibariyle ise itikâdî meselelerde ilgili nassların lafzına ve manâsına bağlı kalmayı, dolayısıyla te’vîlden kaçınmayı ilke edinen ekol olarak bilinir. Yanısıra Selefiyye, ilk dönemde yaşayan Müslüman büyüklerin, âlimlerin ve geçmişteki dindar şahısların takip ettikleri yol anlamına da gelir. Diğer bir deyişle Selefiyye, hareket noktası olarak selefın görüş ve düşüncelerini benimseyenlerdir.²⁵ Genelde Selefilik denince sahâbe ve tabiûn devrindeki Müslümanlar anlaşılmıştır.²⁶ Halef ulemâsı bu Müslümanlara “selef-i sâlihîn” adını vermişlerdir.²⁷ Fakat hicri ilk üç asırda sözü edilen yöntemi benimseyenleri ifade etmek için “ehl-i

²² M. Sait Özervanlı, “Selefiyye”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 399.

²³ Muhammed Sîsî, *el-Medresetu's-Selefiyye fî't-Tefsîr fî'l-'Asri'l-Hadîs*, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010, s. 18-21; Mustafa Hilmî, *Kavâidu'l-Menheci's-Selef fî Fikri'l-İslâm*, Dâru'l- Kutubi'l-İlmiye, Beyrût 2005, s. 7-8, 159, 176; el-Kavsî, *el-Menhecu's-Selefi*, s. 34; et-Tâhir Âmm, *et-Te'vîl 'İnde'l-Müfessirîn mine's-Selef*, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1436/2011, s. 26; Ahmed Yöner, “Şîf-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefilîği”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*, 6/2, Rize 2003, s. 198.

²⁴ Ca'fer es-Subhânî, *Bühûs fî'l-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-İslâmiyye, Beyrût 1991, c. I, s. 282.

²⁵ Ersin Aksoy, “*Selefilik ve Suriye'deki Selefi Hareketler*”, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Sakarya 2006, s. 7.

²⁶ Neşet Çağatay, İ. Agah Çubukçu, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, AÜİFAV. Yay., Ankara 1985, s. 191.

²⁷ Mustafa Öz, *Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepler Tarihi*, Ensâr Neşriyât, İstanbul 2012, s. 259.

hadis”, “sıfatıyye”, “ehl-i sünnet-i hâsse” kavramları kullanılmıştır. Hicri dördüncü asırda ise daha çok Hanbelî mezhebi ile ehl-i hadîs bu anlamda özdeşleştirilmiştir. Selefiyye kavramına İbn Teymiyye (v.728/1328) ve İbn Kayyim’in (v. 751/1350) eserlerinde sıkça rastlanılması itibariyle bu adlandırmanın İbn Teymiyye ile başladığı ya da en azından İbn Teymiyye ile kavramsal çerçeveye kavuştuğu söylenebilir.²⁸ Bununla beraber Selefiyye kelimesi bir mezhep veya grup adı olarak kullanılmamıştır. On dokuzuncu yüzyılın son yarısında Cemâluddîn Afgânî’nin (v. 1897) ıslahatçı bir maksatla fikir teatisinde bulunması, onun ve onun gibilerin Selefiyye ismi altında anılmalarına sebep olmuştur.²⁹

Bilindiği üzere zamanı eksen alanların “selef-i sâlihîn” terkinin hangi dönemleri ve kimleri kapsadığına yönelik olarak bazı tartışmaları sözkonusudur. Kimileri selefî sadece sahâbeye hasrederken,³⁰ kimileri buna tabiûnu, kimileri de tabiûn ve tebe-i tabiîni ekler.³¹ Görebildiğimiz kadarıyla ıstılâhî anlam, âlimlerin cumhûru tarafından ilk üç asırla sınırlandırılmıştır. Seleften muradın sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiînden bu üç asırdaki faziletli kişiler olduğu iddia edilmiştir. Hz. Peygamber’in “En hayırlı nesil benim dönemimde yaşayanlardır. Sonra onları izleyenler, sonra onların ardından gelenlerdir”³² şeklindeki hadîsinde “en hayırlı nesiller” oldukları haber verilen ilk üç kuşağa selef denmiştir. Ancak selef tabiri hadîste geçmez. Bu üç asrın fazileti burada vahyin nüzûlune şahitlikleri veya vahye yakın olmaları, yabancı kültürlerle ihtilatlarının azlığı ile fırka ve bid’âtlardan önce vahiy kaynağından istifade etmeleri gibi

²⁸ Mehmet Zeki İşcan, **Selefilik İslâmi Köktencililiğin Tarihi Temelleri**, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 28-29.

²⁹ Ayşe Çelik Sağır, “**Türkiye’de Günümüz Dinî Köktencililiğin İdeolojisi: Tevhîd Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği**”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013), s. 35.

³⁰ Muhammed b. Abdurrahmân el-Merğavî, **el-Müfessirûn Beyne’t-Te’vîl ve’l-İsbât fî Âyati’s-Sıfât I-IV**, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1420/2000, c. I, s. 11-12.

³¹ Câbir İdrîs Ali Emîr, **Menhecu’s-Selef ve’l-Mutekellimîn fî Muvafâkâtî’l-‘Akl ve’n-Nakl ve Eseru’l-Menheceyn fî’l-‘Âkide**, Mektebetu Edvâi’s-Selef, Riyâd 1419/1998, s. 36-37; Nâyîf b. Sa’îd Cem’ân ez-Zehrânî, **İstidrâkâtü’s-Selef fî’t-Tefsîr fî’l-Kur’ûni’s-Selâseti’l-Ülâ**, s. 20-22; el-Kavsî, **el-Menhecu’s-Selefi**, s. 588.

³² Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu Fedâili’s-Sahâbe” 44/52-210 (2533), s. 1023.

sebeplere bağlanmıştır.³³ Hicri ilk üç asırda yaşayanların tümünün selef sayılıp sayılmayacağına dair fikir ayrılıkları da söz konusudur. Haricîyye, Cehmiyye, Kaderiyye ve Şîâ gibi gruplar göz önünde bulundurularak selef kelimesinin bu zaman diliminde yaşayan herkesi kapsamamasının mümkün olamayacağı söylenmiştir.³⁴ Dolayısıyla selef kelimesinin bu dönemde yaşayıp da şekilsel ve özsel olarak Kitap ve sünnete uygun hareket edenleri kapsadığı belirtilmiştir. Buna göre Kur’ân ve sünnete aykırı görüş serdedenler, sahâbe ile tabiûn arasında yaşamış olsalar dahi selef olarak nitelendirilmemişlerdir.³⁵

Selefilik için zaman şartını değil de metodu esas kabul edenler ise sonraki dönemlerde de yaşamış olsa söz konusu metoda uygun davranmaları sebebiyle selef sayılabileceklerine dair fikri benimserler. Buna göre Selefiyye kıyamete kadar baki kalacak olan bir metottur. Selefiyye kelimesi bu durumda kapsayıcı bir ıstılâh olarak telakki edilmiştir. Çünkü Selefilik onlar tarafından bizzat İslâm şeklinde algılanmıştır.³⁶

Bu çerçevede selef-i sâlihîne itikât, muamelât, ahkâm, terbiye ve nefsin tezkiyesi gibi konularda tabi olanların “selefi” diye adlandırılacakları ifade edilmiştir.³⁷ Mesela İbn ‘Useymin de “Ehlu’s-Sünnet ve’l-Cemâ’at” demekle aslında bağlı olduğu Selefilik akımını kastetmiştir.³⁸ Ona göre Ehl-i Sünnet; sahâbe, tabiûn ve hidâyete tabi olan, Kur’ân’a ve sünnete temessük edenlerdir. Bununla beraber kıyamete kadar söz,

³³ Muhammed Sâlih Muhammed Süleymân, **İhtilâfu’s-Selef**, s. 28; İbrâhîm Canan, **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Akçağ Yayınları, Ankara 1988, c. I, s. 308, 309, 311, 314.

³⁴ Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni el-Eserî el-Hanbelî, **Levâmiu’l-Envâri’l-Behiyye ve Sevâtiu’l-Esrâri’l-Eseriyye li Şerhi’d-Durreti’l-Mudiyye fi Akdi’l-Firketi’l-Mardiyye**, Müessesetu’l-Hâfikin, Dimaşk 1402/1982, c. I, s. 20.

³⁵ es-Sefarîni, **Levâmiu’l-Envâri’l-Behiyye**, I, s. 20-21; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, **es-Selefiyye Merhele Zemeniyye Mübâreke Lâ Mezhebun İslâmiyyun**, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1408/1988, s. 255; el-Kavsî, **el-Menhecu’s-Selefi**, s. 41-43; ‘Ala Bekr, **Melâmihu Reisiyye li’l-Menheci’s-Selefi**, Mektebe Feyyâd, Yy. 1432/2011, s. 16.

³⁶ el-Kavsî, **el-Menhecu’s-Selefi**, s. 28, 595-596; Âmm, s. 31; Abdurrahmân b. Zeyd ez-Zeneydî, **es-Selefiyye ve Kadâya’l-‘Asr**, Dâru İşbiliyâ, Riyâd 1418/1998, s. 18, 22, 31.

³⁷ Amr Abdülmun’im Selim, **el-Menhecu’s-Selefi ‘inde’s-Şeyh Nâsiriddîn Elbânî**, Yy. Ty., s. 13; el-Kavsî, **el-Menhecu’s-Selefi**, s. 12, 41-43.

³⁸ İbn ‘Useymin’in bir kitabının ismi “Akîdetu Ehli’s-Sünnet ve’l-Cemâ’at”tır. Müessesetü’s-Şeyh Muhammed Salih el-‘Useymin el-Hayriyye, bu kitabı Riyâd’da 2009 yılında basmıştır.

amel ve itikâta da yollarına uyanlardır.³⁹ Yani ona göre “Ehl-i Sünnet”, seleflerin bizzat kendileridir. Bu doğrultuda selefî anlayış, İbn ‘Useymin’in selef-i sâlihîn’in metodunu fikren ve sulûken benimsediğini iddia etmiş, onu akîde ve menhec itibarıyla de selefî saymışlardır. Özetle onun Kitap ve sünneti algılamasının selefî anlayış çerçevesinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁰

Bu düşünceden olsa gerek İbn ‘Useymin, tefsîri ve eserlerinde “selefin yolu”,⁴¹ “selefin mezhebi”,⁴² “selef-i sâlih mezhebi”,⁴³ “selef uleması”,⁴⁴ “Ehlu’s-Sünnet ve’l-Cemâ’at”,⁴⁵ “Ehlu’s-Sünnet ve’l-Cemâ’at ve’s-selefu’s-sâlih”,⁴⁶ “bazı selef”,⁴⁷ “ümmetin selefi”,⁴⁸ “selef”⁴⁹ vb. tabirleri çokça kullanmıştır. Onun selef kavramıyla genel olarak kastettiği anlamlar şunlardır: Kitap ve sünnetin gösterdiği yoldan gidenler,⁵⁰ gerek lafız gerekse anlam olarak sıfat âyetlerini en iyi bilenler,⁵¹ akîde ve diğer konularda Allah’ın Kitâbına, Hz. Peygamber’in sünnetine ve râşid hâlîfelerin yoluna sımsıkı sarılanlar,⁵² Allah’ın isimlerine ve sıfatlarına tahrîf, ta’tîl, tekyîf ve temsîl olmaksızın îmân edenler,⁵³ nassların zâhirî manâlarından başka manâlarda kullanılmasına mani olan İbn Teymiyye ve öğrencilerinin yoluna tabi olanlar,⁵⁴ ibadetler

³⁹ Muhammed Fethi ‘Osmân, *es-Selefiyye fi’l-Mucteme‘ati’l-Mu‘asır*, Dâru’l-Kalem, Riyâd 1401/1981, s. 11.

⁴⁰ Necîb Mahfûz, *el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymin*, s. 9-10; Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 10.

⁴¹ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn fi Tefsîri İbn ‘Useymin I-XIV*, Thk. ‘Adil b. Sa’d, Kitâb-Nâşirûn, Beyrût 1431/2010, c. V, s. 356.

⁴² İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 207.

⁴³ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 580; c. IV, s. 174, 320, 578; c. XIII, s. 317; c. XIV, s. 503.

⁴⁴ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 518.

⁴⁵ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 271, 425.

⁴⁶ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 515; c. V, s. 579.

⁴⁷ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 455; c. III, s. 292, 385; c. IV, s. 66, 293, 304, 656, 613; c. V, s. 15, 294; c. VI, s. 152; c. XIV, s. 101, 387.

⁴⁸ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 23.

⁴⁹ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 78, 211, 291.

⁵⁰ İbn ‘Useymin, *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, Silsiletu Muellefâti Fedîleti’ş-Şeyh 4, Yy. Ty, s. 21.

⁵¹ İbn ‘Useymin, *Fethu Rabbi’l-Beriyye*, s. 24.

⁵² İbn ‘Useymin, *Fetevâ Erkâni’l-İslâm*, Cem‘ ve Tertîb: Fahd b. Nâsir b. İbrâhîm el-Süleymân, Dâru’s-Sereyya, Riyâd 1422/2002, s. 19; İbn ‘Useymin, *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 14.

⁵³ İbn ‘Useymin, *Fetevâ Erkâni’l-İslâm*, s. 66.

⁵⁴ İbn ‘Useymin *Fetevâ Erkâni’l-İslâm*, s. 67, 72.

hususunda Allah'ın izin vermediği herhangi bir şeyi ortaya atmayıp Allah ve Rasûlünün önüne geçmeyenler,⁵⁵ sahâbe, tabiûn ve onların izinden giden imâmlara uyanlar,⁵⁶ Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) inanç sistemini benimseyenler.⁵⁷

İbn 'Useymîn bu yolun saliklerine örnek olarak da ilk dönem âlimlerinden İmâm Ahmed (v. 241/855), İmâm Şâfiî (v. 204/820), İmâm Mâlik (v. 179/795), İmâm Ebû Hanîfe (v. 148/767), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778) ve Evzâî (v. 157/774) gibi isimleri sıralar. Yine bunların dışında İbn Teymiyye ve Muhammed Süleymân et-Temîmî (v. 1206/1792) gibi ilk üç asırda olmayan şahısları da bunlara ekler.⁵⁸ Bu yaklaşıma göre İbn 'Useymîn'in selef tabirini tanımlaması sadece ilk üç asırda yaşayanlar ile sınırlı değildir. O, selefi sonraki dönemleri de kapsayan bir anlayış veya mezhep olarak görmektedir. İbn 'Useymîn, bu anlayışta olmayanları mesela Eş'ârîlik ve Mâturîdîliği te'vîl yolunu benimsediklerinden dolayı bid'ât⁵⁹ ve batıl yol⁶⁰ olarak nitelendirir.

Günümüz seleflerine önemli eleştirilerde bulunan âlimlerden Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî (v. 2013), yukarıda dile getirdiğimiz şekliyle selefi sayılmayı hatalı olarak görür. Ona göre her kime olursa olsun selef-i sâlihîn'e mensup olma anlamında Selefîyye isminin verilmesi yanlıştır.⁶¹ Saîd Abdullatîf Fûde'ye göre de gerçek anlamda "Selefîyye" kavramını İslâm'ın ilk üç asrında yaşayan hak ehli Müslümanları ifade etmek için kullanmak gerekir. Kaldı ki Selefîyyenin görüşleri ictihadidir. Asıl öncelik selef-i sâlihîn'in koyduğu kurallara riâyet etmektir.⁶²

Ayrıca selef, tüm Müslümanlar arasında ortak bir kültür ve zamansal bir dönemdir. Hiçbir grubun sadece kendisini selef'e intisab etmesi doğru değildir. Sahîh

⁵⁵ İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 22-23.

⁵⁶ İbn 'Useymîn, **Şerhu'l-'Akâdeti'l-Vâsitiyye**, c. I, s. 53-54.

⁵⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kavâidu'l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillâhi'l-Husnâ**, Thk. Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm, Mektebetu's-Sünne, Kâhire 1994, s. 82.

⁵⁸ İbn 'Useymîn, **Şerhu'l-'Akâdeti'l-Vâsitiyye**, c. II, s. 376.

⁵⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kavâidu'l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillâhi'l-Husnâ**, s. 53.

⁶⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 613.

⁶¹ el-Bûtî, **es-Selefîyye**, s. 253-259.

⁶² Saîd Abdullatîf Fûde, **es-Selefîyyetu'l-Mu'âsır ve Eseruhâ fî Teşfîti'l-Müslimîn**, Yy. Ty., s. 9 vd.

hadîste⁶³ de belirtildiği üzere selef ilk üç asırla sınırlandırılmıştır. Zamansal olarak ilk üç asırdan sonra gelenlerin selef olması mümkün değildir.⁶⁴ Belki de selefliğe İslâm dini geleneği içindeki bir algılama biçimi,⁶⁵ geçmişin din anlayışını geleceğe taşımayı amaçlayan muhafazakâr bir tutum⁶⁶ gözüyle bakılabilir.

Kanaatimizce selef yolunu izleyenler ilâhî isim ve sıfatlar konusunda metodolojik bir yaklaşımı benimseyenler olup ayrı bir itikâdî mezhep değildirler. Buna ek olarak diyebiliriz ki selefî yolu olarak adlandırılan yöneliş biçimi, bizzat selefe ait dînî bir anlama biçimi değil de sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavidir. Kaldı ki selef-i sâlihîn aynı tutumda da olmamıştır. Haberî sıfatlar konusunda onlardan kimi sükûtu kimi de ictihad etmeyi yeğlemiştir.⁶⁷ Selef olarak adlandırılan ulemânın yaklaşım itibarıyla farklılığını göz önünde bulundurduğumuzda zamansal kategorinin daha doğru olduğu kanaati hasıl olmaktadır.

Bununla beraber Selefler farklı durum ve anlayışlarını göz önünde bulundurarak kendilerine değişik isimler vermişlerdir. Onların yaklaşımlarını önemseyenler, onları daha çok müspet bir manâ ile isimlendirirken, zihniyetlerine karşı cephe oluşturanlar ise menfî bir anlamla isimlendirmişlerdir. Bu düşünce akımı, meselelere rivâyet ile yaklaşımlarından ve özellikle akîdevî meselelerde bölünmelere, ihtilaflara karşı gösterdikleri hassasiyetten dolayı kendilerini “Ehlu’s- Sünnet ve’l-Cemâ’at”;⁶⁸ haberî sıfatları açıklamaktan kaçınmaları ve çok sayıda sıfatı kabul etmelerinden dolayı “sıfatiyye”; “Allah âlimdir ve merhametlidir” gibi müsbet cümlelerle Allah’ı nitelemeleri sebebiyle “isbatiyye”; bid’âtlerden uzak durmaları hasebiyle “Ehlu’s-

⁶³ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu Fedaili’s-Sahâbe” 44/52-210 (2533), s. 1023.

⁶⁴ Âmm, **et-Te’vîl İnde’l-Müfessirîn mine’s-Selef**, s. 37-39.

⁶⁵ Faruk Sancar, “Seleflik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. XV, sy. 3, Samsun 2015, ss. 21-49, s. 44.

⁶⁶ Fethi Kerim Kazanç, “Selefiyye’nin Nas ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, **Kelâm Araştırmaları**, VIII/I, İstanbul 2010, ss. 93-121, s. 95.

⁶⁷ Burhân Baltacı, “Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazzâlî’nin Selef Tanımının Değerlendirilmesi”, **Marife**, Yıl: 9, sy. 3, Konya 2009, ss. 111-123, s. 111-115.

⁶⁸ Ahmed b. Abdilhâlîm İbn Teymiyye, **Mecmû’u Fetevâ I-XXXVII**, Cem’ ve Tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Vizâretu’s-Şuûni’l-İslâmiyye ve’l-Evkâf ve’d-Da’vet ve’l-İrşâd, Medîne 1425/2004, c. III, s. 157.

Sünnet”; Hz. Peygamber’in rivâyetlerine verdikleri önemi göz önünde bulundurarak “ehl-i hadîs”, “ehl-i eser”; bu rivâyetlere uygun yaşama isteklerinden dolayı “ehl-i ittiba” şeklinde isimlendirmişlerdir. Yine kendilerini “et-tâifetu’l-mansûre”⁶⁹ ve “el-fırkatu’n-nâciye” gibi adlarla da ifade etmişlerdir.⁷⁰ Onlar kendilerine verilen bu nitelemelere karşı çıkmamışlardır. Fakat onlar için yapılan “Haşeviyye”,⁷¹ “Mücessime”⁷² ve “Müşebbihe”⁷³ gibi isimlendirmelere karşı kesinlikle olumsuz tepki ortaya koymuşlardır.⁷⁴

İbn ‘Useymîn her ne kadar teşbîhi andıran açıklamalar yapmışsa da tenzîh inancından uzak durulmaması gerektiğine dair vurgularını her defasında tekrarlamıştır.⁷⁵ Haşeviye ve Müşebbihe diye isimlendirilen gruplardan bazıları Hanbelîlere nispet edilse de selef-i sâlihîn’den olan Hanbelîlerin onlarla ilgisi yoktur. İbn ‘Useymîn, günümüzde Selefiliğin imkânından bahsederken “akîde selefiliği” tamlamasını kullanır. Ona göre zamansal olarak Selefilikten söz edilemez, çünkü selef bizden önce yaşamış kimselerdir. Bu Selefilik, akîdevî ve amelî konularda bir Selefiliktir. Ayrıca Selefîler kendilerinden sonra gelecek kimselerin de Selefiliğini akîdevî ve amelî bağlamda değerlendirmişlerdir.⁷⁶

1.1.3. Selefiliğin Tarihsel Aşamaları

Selefî anlayışı bütüncül bir bakış açısıyla ele almak ve ne olduğunu anlamak için sistematik olarak ortaya çıkışını ve tarihsel süreç içerisinde geçirdiği belli başlı evreleri

⁶⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XXVIII, s. 532.

⁷⁰ el-Kavî, **el-Mevkifu’l-Mu‘asır mine’l-Menheci’s-Selefî fi’l-Bilâdi’l-‘Arabiyye**, Riyâd 1423/2002, s. 25; Câbir İdrîs ‘Ali Emîr, **Menhecu's-Selef**, s. 41-44.

⁷¹ Allah’a sıfat nispet etmek hususunda, O’na cisim diyecek kadar ifrata düşenler. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yay., İstanbul 2010, s. 117; Komisyon, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yay., Ankara 2006, s. 237.

⁷² Allah’a sıfat nispet ederken aşırılığa düşerek Allah’ın zatına cisim ve mekân izafe eden düşüncedir. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 231; Komisyon, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, s. 483.

⁷³ Allah’ı yaratılmışlara benzeten itikâdî ekole denir. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 238; Komisyon, **Dinî Kavramlar Sözlüğü**, s. 505.

⁷⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 40.

⁷⁵ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 66.

⁷⁶ İbn ‘Useymîn, **Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vâsitiyye**, c. II, s. 376.

tespit etmek gerekmektedir. Kuşkusuz bu tespit, İbn ‘Useymîn Selefilığının farklı ve benzer yönlerini de daha iyi tanımamıza imkân tanıyacaktır.

Doğuşundan günümüze kadar Selefilığın içine farklı görüşler dâhil olmuş, hep aynı çizgiden bahsedemeyeceğimiz bir düşünce şekli ortaya çıkmıştır. Selefiyye’nin günümüze kadar geçirdiği süreç incelendiğinde ana hatları itibariyle üç evreden geçtiği görülmektedir.

1.1.3.1. Oluşum Evresi

Hiz. Peygamber hayatta iken akîde konusunda herhangi bir ihtilaf ortaya çıkmamıştır. Çünkü kendisi tüm ihtilafların çözüm mercii olmuştur. Ayrıca nasslarda yer alan inançla ilgili hususlar sahâbe tarafından pek yorumlanmamış, özellikle Allah’a uzuv veya mekân atfeden nassların mahiyeti Hiz. Peygamber’e de sorulmamış, bu tür ifadeler sahâbede hakiki mi, mecâzî mi olduğu yönünde bir merak uyandırmamıştır.⁷⁷ Genel itibariyle durum böyle iken sahâbe arasında teşbîhî ifadelerde te’vîl yolunu benimseyenlerin varlığı da bilinmektedir. Aslında selefî anlayışı benimsediğini söyleyenler sahâbenin, ihtiyaç olmaması hasebiyle, te’vîlden kaçınma özelliğini kendileri için metot olarak kabul etmişlerdir.

Fakat Hiz. Peygamber’in vefatıyla beraber imâmet meselesi, Cemel ve Sıffîn savaşları gibi olaylar, bazı yeni itikâdî meselelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu olaylar farklı bakış açısıyla yorumlanmış, neticede bu yorumlamalar itikâdî mezheplerin oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁷⁸

Böyle bir ortamda dinî konulara, akli temel alarak yaklaşan ve bunu meşrû gören anlayışlar ortaya çıktı. Dolayısıyla farklı yaklaşımlar görünür hale geldi.⁷⁹ Ayrıca

⁷⁷ Talat Koçyiğit, **Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1984, s. 16.

⁷⁸ İslâm dünyasında meydana gelen ilk ihtilafların geniş bir listesi için bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl**, Tashîh ve Ta'lik: Ahmed Fethî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1992, s. 10-27.

⁷⁹ Mustafa Karagöz, “**Selefî yorumları Bağlamında Şinkîfî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsiri**”, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2001), s. 5.

fetihlerle beraber İslâm toprakları genişledi, Müslümanlar farklı inanç gruplarıyla karşılıklı etkileşim içerisine girdiler. Bu da yeni fikirlerin ve cereyanların oluşumuna etki eden faktörler arasında yerini aldı. Tüm bu gelişmelere binâen Kitap ve sünnete bağlı kalınarak sınırlı bir şekilde kullanılan akıl ve rey, daha çok kullanılan bir delil olmaya başladı. Şiâ imâmet, Mürcie îmân, Mu'tezile ise beş esas konusunda aklî istidlâlleri kullandılar.⁸⁰

Tabiûn dönemine gelince hadîs ve fıkıh bilginleri arasında ehl-i eser ve ehl-i rey diye bir ayrım oluştu. Kuşkusuz bu ayrım metodolojik bir farklılığın ifadesidir. Ehl-i eser, bilgi kaynakları olarak Kur'ân, sünnet, sahâbe ve tabiûn uygulamalarını esas almış, rey ve akıl yürütmeye ise karşı çıkmışlardır. Akâid konularında "Ehl-i Sünnet-i hasse" diye anılmışlardır. Ehl-i Sünnet-i hasse'nin içinde çoğunluğunu Ahmed b. Hanbel'e tabi olanların oluşturduğu bu yeni grup daha sonra itikâdî mezhep olarak tarih sahnesine çıkacak olan Eş'ârî ve Mâturîdîliğe karşı çıkmışlardır.⁸¹

Bu sebepten ilk dönem Selefiyye anlayışının temellerini attığı iddia edilen Ahmed b. Hanbel,⁸² Ehl-i hadîs'in de önde gelen temsîlcisi olmuştur. Hadîslerin üzerine kendi fikir ve kanaatinden her hangi bir ilave yapmamış bunun yanında sahâbe ve tabiûnun da sözlerini delil olarak almıştır.⁸³

Bunlara ilave olarak Ahmed b. Hanbel, söz konusu din olduğunda temel referans olarak selefin metodunu kabul etmiştir. Onun döneminde Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi tartışıldığında Mu'tezile, Kur'ân'ın mahlûk oluşunu savunurken kendisi aksini dile getirmiştir. Fakat başta o olmak üzere Kur'ân'ın mahlûk olmadığını

⁸⁰ Şerafeddin Gölcük, **Kelâm Tarihi**, Esra Yayınları, Konya 1998, s. 35-67.

⁸¹ Ferhat Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", **İlahiyat Akademi Dergisi**, c. I, sy. 1-2, Gaziantep 2015, ss. 15-70, s. 17-18; Ayrıca bkz. el-Kavsî, **el-Menhecû's-Selefi**, s. 8.

⁸² Abdurrahmân b. Zeyd ez-Zeneydî, **es-Selefiyye ve Kadâya'l-'Asr**, s. 20-22.

⁸³ Muhammed Ebû Zehre, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fî's-Siyaset ve'l-'Akâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabîyye, Kâhire Ty., s. 177.

söyleyenler, sıkı bir takibe uğramışlardır. Buna karşın Ahmed b. Hanbel, fikirlerindeki tavizsiz duruşuyla Ehl-i Sünnetin bir imâmı olarak tarihteki yerini almıştır.⁸⁴

Şunu belirtelim ki bu döneme icmâl ve mütekaddimun dönemi de denmiştir. Genelde âlimler birinci evre denen bu dönemde, tabiûn mezhep imâmlarını, büyük müctehit ve hadîsçileri “selefi” olarak kabul ederler. Bu dönem seleflerini Eş‘ârî ve Mâturîdî mezhepleri ortaya çıkmadan önceki selefler ile çıktıktan sonraki selefler diye ikiye ayırmak mümkündür. Eş‘ârî ve Mâturîdîlikten önceki Ehl-i Sünnet mensuplarını selefler içinde zikretmişlerdir. Fakat Eş‘ârîlik ve Mâturîdîlikten sonra Ehl-i Sünnete mensup olanların sadece bir kısmı selefliğe bağlı kalmışlardır. Bu dönemin önemli şahsiyetleri başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere İmâm Buhârî (v. 256/869), İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Ebû Sa‘îd ed-Dârimî (v. 280/894) gibi âlimler bu ekolün temel esaslarını belirgin hale getirmişlerdir.⁸⁵ Bu dönemde Ebû Bekr el-Hallâl (v. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (v. 329/941), Ebû Bekr Abdül‘azîz b. Ca‘fer (v. 363/974), İbn Battâ el-Ukberî (v. 387/997), Ebû Abdullâh b. Mende (v. 395/1005), Kâdî Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (v. 458/1066), Şerîf Ebû Ca‘fer el-Hâşimî (v. 470/1077-8), Hâce Abdullâh-ı Herevî (v.481/1089), Ebü'l-Vefâ İbn Akîl (v. 513/1119), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (v. 597/1200) ve Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620/1223) gibi pek çok Hanbelî âlim yetişmiştir. Hicri ikinci yüzyıldan sekizinci asra kadar geçen yaklaşık altı asır boyunca Selefilik çeşitli alanlarda muhafazakâr bir düşünce tarzı ve metodolojik bir prensip olarak varlığını idame ettirmiştir.⁸⁶

Bu dönem seleflerinin genel anlamda özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Akıl ve reye başvurmaksızın Kur‘ân ve sünnette belirtilen esasların aynen kabul edilmesi;⁸⁷ özellikle müteşabih âyetler, Allah‘ın sıfatları ve kaderle ilgili meselelerde susmanın

⁸⁴ Ebû Zehre, **İbn Hanbel Hayâtuhu ve ‘Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru‘l-Fikri‘l-‘Arabîyye, Kâhire Ty., s. 46-74.

⁸⁵ İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh el-Büreykân, **Ta‘rifu‘l-Halef bi Menheci’s-Selef**, Dâru İbni‘l-Cevzî, Riyâd 1418/1997, s. 26.

⁸⁶ Koca, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, s. 19.

⁸⁷ Süleymân Uludağ, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 67.

yeğlenmesi; söz konusu meselelere cevap verilmesi durumunda bunun icmâlî bir şekilde gerçekleştirilmesi.⁸⁸

1.1.3.2. Sistematik Devre

Müteahhirûn veya tafsîl evresi de denilen bu ikinci evrenin en önemli ismi İbn Teymiyye'dir. Bu evre, Selefilğin sistemleştiricisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin yaşadığı hicrî sekizinci yüzyıla tekabül eder.⁸⁹

Bu dönemde İbn Teymiyye ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel'in benimsediği itikâdî savunmak adına bir görev üstlenmişlerdir.⁹⁰ İbn Teymiyye, selefe bağlılık düşüncesini yeniden canlandırmış, verdiği mücadeleyle insanları selefin yolundan ayrılmamaya davet etmiş ve selef metoduna dönüş meşalesinin taşıyıcılığını üstlenmiştir.⁹¹ İbn Teymiyye'ye göre selef, haleften çok daha bilgilidir. Halefin, nassları daha iyi anlayıp yorumladıkları tezi yanlıştır.⁹²

Hemen belirtelim ki İbn Teymiyye ve İbn Kayyim, ehl-i hadîs olan Hanbelîlerce sürdürülen selefilği, konuları ele alma, tartışma ve temellendirme bakımından sistemli hale getirmişlerdir. Kur'ân ve sünnet çerçevesinde basit/ibtidai bir akılcılıkla hareket etmişlerdir.⁹³ İcmâlî ele alınmış meseleleri tafsîlî olarak izah etmeye başlamışlardır. Onlar genelde felsefeye ve sufîlik adı altında ortaya çıkan bid'ât ve hurafelere karşı çıkmışlardır. İbn Teymiyye daima kurtuluşun Kur'ân, sünnet ve selefin izinden gitmek olduğunu tekrar etmiş,⁹⁴ Kur'ân ve sünnetin kafi oluşunu savunmuştur.⁹⁵ Kur'ân ve

⁸⁸ Yakup Bıyıkoglu, **Kur'ân'ın Selefi Yorumu Şevkânî'nin Tefsîr Yöntemi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 249.

⁸⁹ Ebû Zehre, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye**, s. 177

⁹⁰ Mustafa Öztürk, "Tâberi'nin Tefsîr Anlatışında Selefilik ve Ilımlı Zahirîlik", **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu**, Ünlem Ofset, Konya 2010, ss. 15-51, s. 22.

⁹¹ Muhammed Halîl Herrasî, **İbn Teymiyye es-Selefi**, el-Matba'atu'l-Yûsufiyye, Yy. 1372/1952, s. 6.

⁹² İbn Teymiyye, **el-Fetâva'l-Hamaviyyeti'l-Kübrâ**, Thk. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycîrî, Dâru's-Sumey'i, Riyâd 1425/2004, s. 188-189.

⁹³ Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", s. 19.

⁹⁴ Saîd Abdül'azîm, **Menhecu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye et-Tecdîdu's-Selefi ve Da'vetuhu'l-İslâhiyye**, Dâru'l-İmân, İskenderiyye Ty., s. 34.

⁹⁵ Mustafa Hilmi, **Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünnet fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, s. 149.

sünnette yer almayan mevzuları bid'ât olarak isimlendirmiş, nassları te'vîl etmeyerek zâhirî manâlarıyla ele almış, bid'âtları şiddetli bir şekilde yermiştir.⁹⁶

Bu dönemin takipçileri başta İbn Teymiyye'nin öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere, İbn Receb (v. 795/1392), Alâuddîn Ali b. Süleymân el-Merdâvi (v. 885/1480), Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî (v. 968/1560) ve Mansûr b. Yûnus b. İdrîs (ö. 1051/1641) gibi âlimlerdir.⁹⁷ Bu dönem Muhammed b. Abdülvehhâb'ın ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir.

1.1.3.3. Yeni Dönem

Bu evre, selefe bağlılık düşüncesini temsîl ettiklerini söyleyen ve liderliğini Muhammed b. Abdülvehhâb (v. 1206/1792)'ın yapmış olduğu Vehhâbî hareketin teşekkül dönemi olan hicrî onikinci yüzyıla tekabül etmektedir.⁹⁸

Aslında bu dönemi aynı zamanda günümüze kadar süregelen modern selefî hareketin başlangıcı olarak da sayabiliriz. Modern selefî hareketin temsilcisi olarak görülen Muhammed b. Abdülvehhâb, küçük yaştan itibaren temel İslâmî ilimler alanında yetişmiş birisidir.⁹⁹ O, şirk diye gördüğü bazı uygulamalar için bir hareket başlatmıştır. Çeşitli engellerle karşılaşınca Muhammed b. Suûd (v. 1178/1765), onun siyasî destekçisi olmuştur. Hicaz bölgesinde Muhammed b. Suûd ve Muhammed b. Abdülvehhâb, siyasî ve dînî kuvvetlerini birleştirmeleri neticesinde 1932 yılında kurulacak olan Suûdî Arabistân Krallığı için ilk adımı atmışlardır.

Muhammed b. Abdülvehhâb, gittiği yerlerde kendi anlayışına göre şahit olduğu bid'âtlarla savaşmış; tevhîd-i rubûbiyyet, tevhîd-i ulûhiyyet, tevhîd-i esmâ ve sıfatı doğru bilmeye ve buna uygun davranmaya davet etmiştir. Hz. Peygamber dahil hiç kimsenin doğrudan şefâat yetkisinin olmadığını, velilerden istimdat dilemenin şirke

⁹⁶ Bekr Ala, *Melâhim Reisiyye li'l-Menheci's-Selefî*, s. 53-55.

⁹⁷ Koca, *İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği*, s. 20.

⁹⁸ Ebû Zehre *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 177.

⁹⁹ Abdül'azîm, *Menhecu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye et-Tecdîdu's-Selefî ve Da'vetuhu'l-İslâhiyye*, s. 248-249.

götüreceğini ve tevessülün sakıncalı olduğunu sürekli dile getirmiştir. Sahâbe ve tabiûn yorumlarına çok kıymet veren Muhammed b. Abdülvehhâb, sahâbe icmâsını önemserken fukahânîkine itibar etmemiştir. Kıyâsı nadiren kullanmıştır. Örfü bir dinî delil olarak kabul etmemiştir. Fakat maslahata yer vermiştir. Nassların literal anlamını göz önünde bulundurmıştır.¹⁰⁰

İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim'in eserleriyle beslenen Muhammed b. Abdülvehhâb, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in temsîl ettiği selefî çizgiyi "ifrat" olarak ifade edilebilecek bir noktaya taşımıştır. Nitekim o, bu iki zatın haram olarak kabul ettiği bazı hususları, kişiyi küfre sürükleyecek eylemler olarak değerlendirmiş; muhaliflerini ise şiddetle reddederek, sahâbe ve tâbiûn döneminden sonra meydana gelen bid'âtları ortadan kaldırma çabası içerisine girmiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb önderliğinde ortaya çıkan Vehhâbî anlayışın müntesipleri her ne kadar kendilerinin itikâta selef, amelde Hanbelî mezhebine bağlı olduklarını söylemeler de özellikle itikâda dair geliştirdikleri söylemleri sebebiyle Vehhâbî anlayışının Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye çizgisinden ayrıldıklarını düşünenler bulunmaktadır.¹⁰¹

Gerçek şu ki Muhammed b. Abdülvehhâb, selefilîğe yeni bir ivme kazandırmıştır. Bütün bid'ât ve hurafelere amansız bir savaş açmıştır. Hatta bunları küfürle itham edecek kadar ileri gitmiştir. Örneğin muska yazmak, evliya mezarlarını ziyaret etmek, tesbih çekmek gibi tartışmalı bazı meseleleri dahi şirk saymıştır. Minareyi dahi bid'ât kapsamında değerlendirmiştir. Bugün itibariyle Suûdî Arabistân'da Selefilik veya onlara karşı mesafeli olan Müslüman halkları arasındaki ismiyle Vehhâbilik resmî bir mezhep olmuştur.¹⁰² Dinî meselelerde kendilerinden farklı görüşe sahip olanları dışlamaları ve onlara karşı şiddeti mübah saymaları, Vehhâbîliğin temel özelliklerindendir.¹⁰³ Vehhâbî anlayış her ne kadar kendisini İbn Teymiyye'ye dayandırıyor da şirk ve bid'ât anlayışları ile ortaya koydukları pratikler, onların İbn

¹⁰⁰ M. Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", **DİA**, İstanbul 2012, c. XLII, ss. 611-615, s. 611-614.

¹⁰¹ Yusuf Ziya Yörükân, "Vehhâbilik", **AÜİFD.**, Ankara 1953, sy. 1, ss. 51-67, s. 51-65.

¹⁰² Zekerîya Güler, "Selefî Hareketin Tarihi Kökenleri ve Yöntem Problemi", **Marife**, Yıl: 9, sy. 3, Konya 2009, ss. 47-74, s. 48.

¹⁰³ Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbilik", s. 613.

Teymiyye çizgisinden uzaklaştıklarını göstermektedir. Vehhâbî düşüncesi özelinde düşünüldüğünde, modern dönemdeki selefi çizginin metot olarak sert ve katı bir tutum sergilediği görülse de bu yaklaşım biçiminin, kendisini selef e nispet eden herkesi kapsamadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü modern selefi hareketi sadece katı bir refleks olarak görüp tek tip bir eğilimden ibaret olduğunu söylemek mümkün değildir.¹⁰⁴ Muhammed b. Abdülvehhâb’a mensup kişiler tarafından oluşturulan bu anlayış, selef ve Selefiyye kavramlarını çokça kullanmıştır. İslâm’ı anlama ve tatbik etmede fikirlerinin temelini selef akîdesine dayandığını iddia etmişlerdir. Bu şekilde Selefiyye kavramı asıl mahiyetinden dinî ıslah hareketine isim olmaya kadar kendi mezhep mensuplarınca kullanılan bir lakap halini almıştır. Ancak bu tabir bütün Müslümanlarca kullanılmamıştır. Çünkü Müslümanların geneli sadece selefin metot ve İslâmî anlayışlarının tatbik şekline sahip çıkmışlardır.¹⁰⁵

Belirtmek gerekir ki her ne kadar Selefilik ekolü tarih boyunca farklılıklar göstererek günümüze kadar gelmişse de bu ekolün özü daima aynı kalmıştır. Selefiler, farklı zamanlarda muhaliflerine karşı bazı metod değişikliklerine başvurmuşlardır. Buna rağmen İslâm toplumlarında genel kitle olan Mâturîdî ve Eş‘ârîliğe nazaran az da olsa varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Bazı ülkelerde varlık gösteren Selefilerin de yirminci yüzyıldaki durumlarını kısa bir şekilde zikretmekte fayda vardır. Yirminci yüzyıldaki Selefilik çok farklı şekillerde olmuştur. Abduh’un akılcı, Abdülhamîd b. Bâdîs’in (v. 1940) cihadî, Muhibbuddîn el-Hatîb’in (v.1969) eserci ve Allâl el-Fasî’nin (v. 1970) liberal selefliği bunlardan bazılarıdır. Bunların dışında kalan Necid Selefiyyesi ise güçlü bir şekilde Selefiyye geleneğini devam ettirmiştir.¹⁰⁶ Çağdaş Selefilikte en büyük hareketi Vehhâbîlik diye anılan bu Selefiyye oluşturmuştur.¹⁰⁷ Yirminci yüzyılda Arap ülkelerindeki selefi

¹⁰⁴ Özervarlı, “Selefiyye”, s. 402.

¹⁰⁵ el-Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 235-236.

¹⁰⁶ Muhammed b. Muhtar eş-Şinkî, “**Mehâdu’l-Fikri’s-Selefi**”, (<http://alarabnewcom/alshaab/GIF/16-08-2002/Mokhtar.htm>, (09.05.2016).

¹⁰⁷ Büyükkara, “Vehhâbîlik”, s. 611-613.

hareketlerin neredeyse tamamı, Suûdî Arabistân asıllı Muhammed b. Abdülvehhâb'ın başlattığı selefî hareketten etkilenerek ortaya çıkmıştır.¹⁰⁸

İçinde bulunduğumuz zaman itibariyle de günümüz seleflerinden de kısaca bahsedecek olursak, onları üçe ayırabiliriz. Birincisi Suûd Selefliliğidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Suûd Selefliliği, âlim ile yönetici işbirliğini savunur. Bu Selefiyye, Suûdî krallığının da dinî meşrûiyet kaynağı olduğunu ileri sürmesiyle 1990'da cihadî Seleflilerle farklılaşır.¹⁰⁹ Sözü edilen Selefilikte öncelik, aksiyon değil, akîdedir. Bid'âtlar hakkında özellikle namaz, nikâh, peçe, sakal ve kabirler konusunda çokça uyarılar yapmaktadırlar. Namaz kıldıkları müddetçe devlet başkanlarına itaati vacip görürler.¹¹⁰ Filistin, Keşmir ve Çeçenistan gibi yerlerdeki sıcak mücadelelere soğuk bakmaktadırlar. Sebep olarak da meşrû emirlerinin olmamasını görürler. Onlara göre henüz silahlı cihadın zamanı gelmemiştir. İslâm âleminin selef akîdesi üzerinde buluşmasını sağlamak temel gayeleri arasındadır. Monarşik ve oligarşik eğilimlere yakın iken, sivil demokrasiye uzaktırlar. Demokratik hakları gayr-ı meşrû addederler.¹¹¹ Suûdî Selefiyye kendi görüşlerine uymayan selefiyi ve selefi olmayan cemaat ve kuruluşları Ehl-i sünnet dışında sayma eğilimindedir.¹¹² Günümüzde Suûdî Arabistân Krallığı'ndaki Suûdî Selefliliğinin en önemli temsilcileri “Heyetü Kibârî'l-'Ulemâ”, “Râbitâtü'l-'Alemlî'l-İslâmî” ve “İdâretü'l-Buhûs” gibi resmî kurumlarda ve din eğitimi veren fakültelerde görev yapan âlimlerdir. Bunların en meşhurları ise Abdül'azîz b. Abdillâh b. Bâz (v. 1999), Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn et-Temîmî (v. 2001) ve Mukbil el-Vâdî'î (v. 2001) gibi şahıslardır.¹¹³

Günümüzde bir diğer Selefilik türü, cihadî Selefiliktir. Dinî ve millî bazı gruplar Sovyetler Birliği'nin 1979 yılında Afganistan'ın işgaline karşı çıktılar. On yıl süren bu

¹⁰⁸ Osman, *es-Selefiyye fi'l-Mucteme'atî'l-Mu'âsır*, s. 73-118.

¹⁰⁹ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısı*, İstanbul 2013, ss. 485-524, s. 488-492.

¹¹⁰ İbn 'Useymîn, *Şerhu Riyâdî's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn I-VI*, Medâru'l-Vatan, Riyâd 1425/2004, c. III, s. 652-657.

¹¹¹ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 492-493.

¹¹² Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 495.

¹¹³ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 491-492.

savaşta Afgan çocuklarına daha çok Suûdî Arabistân ve Pakistan gibi ülkelerden gelen selefî düşünceye mensup kişiler eğitim verdiler. Afganistan savaşı sona erdikten sonra Sovyetler Birliği'ne beraber karşı çıkan gruplar kendi aralarında anlaşamayıp savaştılar. Tâlibân olarak bilinen mülteci talebeler, bu gruplar içinde Suûdî Arabistânlı el-Kâide lideri ve selefî düşünceye mensup Usâme b. Lâdin (v. 2011) ile anlaştılar. Bu dönemde klasik Selefilik etkisi azalırken, İbn Bâz ve İbn 'Useymîn gibi geleneksel Selefiliklerden farklı olarak Selmân el-Avde, Sefer el-Havâli, Nâsır el-Ömer, Aiz el-Karni, İbrâhîm ed-Dâviş ve Muhammed b. Saîd el-Kahtânî gibi kendilerine sahve (uyanış) âlimleri denilecek olan yeni bir selefî ulemâ ortaya çıktı.¹¹⁴ Bununla beraber bu şahıslar el-Kâide'yi bazı pratiklerinden dolayı eleştirmiş ve onlardan ayrılmışlardır.¹¹⁵ Usâme b. Lâdin'in 2001 yılında Amerika Birleşik Devletlerinde ikiz kulelere saldırdığı iddiası üzerine Amerika tarafından Afganistan ve Irak işgal edildi. Cihatçı pek çok grup, Suûdî Arabistân'ın desteğiyle Cezayir, Fas, Tunus, Libya, Mali, Nijerya, Somali, Mısır, Suriye ve Irak gibi çeşitli İslâm ülkelerinde ortaya çıktı. Bu grupların bir noktadan sonra Selefilik düşüncesinden uzaklaştığı görülmüştür. Onların tekfirci yaklaşımları Ehl-i Sünnet-i Hassa olarak bilinen selefîn ve Ehl-i Sünnet-i âmme olarak isimlendirilen halefîn yaklaşımlarından çok uzak olduğu söylenmiştir.¹¹⁶

Üçüncü Selefilik çeşidi de siyasîdir. Genelde siyasetten uzak bir tavır içinde olan Selefiler, içinde bulunulan şartlar ve coğrafyaya göre siyasi hayata atılmışlardır. İlk 1981 yılında Kuveyt'e iki milletvekili seçtiren selefî anlayış sahibi Abdurrahmân b. Hâlık, Suûdî Selefileri tarafından eleştirilmişti. Fakat 2011 yılında Ocak devriminin ardında siyaset sahnesinde daha çok görünen Selefiler, Mısır'da hızlıca partileştiler. Suûdî'nin desteklediği Mısır'daki Selefiler Ocak devriminde sokaklara çıkmışlar, ihvanı desteklemişlerdi. Devrimden sonra ise en-Nûr partisini kurdular. Yüzde 24 oy alan bu parti daha sonra Muhammed Mursî'nin askeri darbeye devrilmesine destek verdiler. Bunlar, İran ve İsraille ılımlı bir tutum içinde olan liberal, milliyetçi ve laik partilerle

¹¹⁴ Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 501.

¹¹⁵ Büyükkara, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 503.

¹¹⁶ Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği", s. 23.

işbirliği yaptılar. Arap baharı sürecinde yine Yemen’de “Hizbu’r-Reşâd”, Tunus’ta “Cebhetu’l-İslâh”, Libya’da “Ümmetu’l-Vasat ve’l-Vataniyye” gibi selefî partiler ortaya çıktı.¹¹⁷ Tunus, Mısır ve Libya gibi ülkelerde selefî yapıların siyasi parti kurarak seçimlere katılmaları, Yemen ve Suriye’de var olan rejimlere karşı direniş safhasında yer almaları, İslâmî değerleri aşağılayan kültürel göstergeler karşısında tepki göstermeleri, onları siyasi bir aktör olarak gündemin ilk sıralarına yerleştirdi.¹¹⁸

1.2. SELEFÎ TEFSİR ve ÖZELLİKLERİ

Tefsîr usûlü ve tarihi alanında yazılmış temel kaynakları baz alarak yaptığımız araştırmaya göre “selefî tefsîr” diye bir sıfat tamlaması söz konusu değildir. Ancak alimler, öncekilerin bir âyet hakkındaki yorumlarını ifade etmek için “tefsîru’s-selef” şeklinde bir isim tamlamasını kullanmışlardır. Tahminimizce şimdi “et-tefsîru’s-Selefiyye” veya “el-medresetu’s-Selefiyye fi’t-tefsîr” şeklinde ifade edilen tefsîr şekli, rivâyet ile tefsîrdir.¹¹⁹ Fakat selefî anlayış, bu tefsîr şekline ya sırf rivâyetlerden müteşekkil olmasına veya içinde selefî yaklaşıma aykırı olmayan boyutlara binaen bu ismi vermişlerdir.

Selefîlerin böyle bir isimlendirmeyi kullanmaları kendilerini Mu‘tezile, Şîa ve Haricî ekollerinden ayırmak maksadına matûftur. Kanaatimizce Ehl-i sünnet, onları tefsîr usûlü anlayışları bakımından kendilerinden pek farklı görmediğinden olsa gerek, söz konusu adlandırmayı yapmamışlardır. İsimlendirme bu haliyle problemlidir. Çünkü sözü edilen ekol, Ehl-i Sünnet diye bilinen Mâturîdîlik ve Eş‘ârîliği dışlamış, kendilerini bizzat Ehl-i Sünnet kabul etmişlerdir. Sonuç olarak selefî ekolün, benimsedikleri fikirleri sebebiyle ayrı bir şekilde tefsîr tarihinde yer alması isabetli olacaktır.

¹¹⁷ Büyükkara, “Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi”, s. 517-520.

¹¹⁸ Birol Akgün-Gökhan Bozbaş, **Arap Dünyasında Siyasî Selefizm ve Mısır Örneği**, (http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu14makale/birol_akgun_gokhan_bozbapdf, (09.05.2016).

¹¹⁹ Bkz. Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, **İtticâhâtü’t-Tefsîr fi’l-Karni’r-Rabi’ ‘Aşere I-III**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1418-1997, c. I, s. 86-94.

1.2.1. Selefi Tefsir

Tarih içinde şekillenen tefsirler, “et-tefsir bi’l-me’sur” (rivayet ile tefsir) ile “et-tefsir bi’r-rey” (rey ile tefsir) şeklinde iki ana damar şeklinde süregelmiştir.¹²⁰ Fakat bu iki tefsir şeklinin birbirinden bağımsız olmadığı da bilinen bir husustur.

Konumuzla yakından ilgili olan tefsir biçimi, rivayet ile tefsirdir. Rivayet tefsiri temelde Kur’ân’ın Kur’ân, sünnet ve selef kavliyle açıklanmasıdır.¹²¹ Söz konusu tefsir tarzı selefi anlayış için çok önemli bir yere sahiptir. Rivayet ile tefsir, ortaya çıkan ilk tefsir şeklidir. Saîd b. Cübeyr (v. 95/713), Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî (v. 126/744), Mükâtil b. Süleymân (v. 150/767), Şu‘be b. el-Haccâc (v. 160/777), Süfyân b. Saîd es-Sevrî (ö.161/778), Yahyâ b. Sellâm (200/810), Vekî b. el-Cerrâh (v. 197/812), Süfyân b. Uyeyne (198/813), Yezîd b. Harûn (v. 206/821), Rûh b. Ubâde el-Kaysî (v. 205/820), Adem b. İyâs el-Askalânî (v. 220/835), İshâk b. Raheveyh (v. 238/853), Abd b. Humeyd (v. 249/863) ve İbn Mâce (v. 273/886) gibi âlimlerin kendilerinden önceki tefsire ait görüşleri bir araya getirdikleri belirtilmiştir. Fakat söz konusu kişilere ait tefsir malzemesinin çok az bir kısmı sonraki nesillere aktarılmıştır. Çoğu kaybolmuş veya zarar görmüştür.¹²²

Yaptığımız bu açıklamalardan ortaya çıkıyor ki selefi anlayışa göre tefsir faaliyeti, ya bizzat Kur’ân’da ya sünnette ya sahâbe kavillerinde ya da tabiûn sözlerinde mevcûd olan açıklamaları esas almaktır. Buna bir de dile dayalı zâhirî manâyı ekleyebiliriz. Zahirden maksat da selefin anladığıdır. Dolayısıyla sözü edilen akım, rey tefsirini kötülemiş, onu “tahrîf” olarak isimlendirmiştir. İbn Teymiyye zaviyesinden tefsir olgusuna baktığımızda, menkûl rivayetlerin merkezi konumda olduğunu görürüz. Yani selefi anlayışta tefsir, hali hazırda mevcûd olmayan bir manânın keşfi değil, verili manânın tespit gayretidir. Kısacası müfessir nakil işiyle meşgul olur. Buna göre nakil,

¹²⁰ Muhammed en-Nekraşî es-Seyyid Ali, **Menâhîcu’l-Müfessirîn mine’l-‘Asri’l-Evvel ila’l-‘Asri’l-Hadîs**, Mektebetu’n-Nahda, el-Kasîm 1986, c. I, s. 69; Ayrıca bkz. Hacı Önen, **Taberî Tefsirinin Dirâyet Boyutu**, Araştırma Yay., Ankara 2014, s. 33-36.

¹²¹ Abdülhamit Birişik, “Tefsir”, **DİA**, Ankara 2011, c. XL, ss. 281-290, s. 285.

¹²² es-Seyyid Ali, **Menâhîcu’l-Müfessirîn mine’l-‘Asri’l-Evvel ila’l-‘Asri’l-Hadîs**, c. I, s. 79-80.

doğal olarak akıldan üstün bir konumdadır. Akıl sadece nassların belirlediği çerçevede bir görev üstlenir ve önceden bilinen bir sonuca varır. Bir başka ifadeyle, dinî meselenin çözümü ya nasslarda ya da seleften gelen bilgilerde aranır. İctihada bu bağlamda ihtiyaç olmadığı izahtan varestedir. Sonuç itibariyle selefî tefsîr anlayışında dinî nassların ve selefin asarının büyük bir değeri söz konusudur.¹²³ Hâlbuki Kur'ân'ın manâlarını sadece belli bir dönemde anlaşılmış manâlara hasretmemek gerekmektedir. Çünkü Kur'ân tüm asır ve nesillere hitap etmiştir. Tüm çağlara hitabını örnek bir toplum üzerinden gerçekleştirmiştir. Selefin tefsîrini bu konuda her şeyin söylendiği şeklinde değil, zihinlerine yansıyan bazı örnekler biçiminde anlamak lazımdır. Kaldı ki rivâyete dayalı tefsîrlerde problemin olmadığını söylemek de çok zordur. Rivayetin sıhhati meselesi en başat sorundur. Bahsi geçen akım, rey karşıtlığını nassın lehine olmak üzere kelâm ehlinde dolaylı yapmıştır. İslâmî ilimler özelinde tefsîrde reye karşı çıkılması da bundan olsa gerektir.¹²⁴

Selefî tefsîr için üç önemli dönemin ilki Ahmed b. Hanbel ile başlar. Ahmed b. Hanbel'in yanı sıra İshâk b. Raheveyh, Buhârî ve Ebû Said ed-Dârimî'ye (v. 280/894) de kıymet atfetmek mümkündür. Sonraki yıllarda el-Hallâl (v. 311/923), Ebû Muhammed el-Berbehârî (v. 329/941) ve İbn Battâ el-Ukberî (v. 387/997) bu yolun sürdürücüleri olmuşlardır. Ahmed b. Hanbel, tefsîri, aslı olmayan üç şeyden biri saymıştır. Fakat onun sözündeki asıl maksat, tefsîr rivâyetlerindeki isnat problemine dairdir. Yani hadîs ilminde gösterilen titizliğin kendi dönemindeki tefsîr rivâyetlerinin isnâdında gösterilmediği düşüncesi hakimdir. Buna daha çok edille-i şer'îye açısından da bakabiliriz. Ahmed b. Hanbel'e göre şer'î deliller sıralamasında Kur'ân ve sünnet ilk iki sıradadır. Bu bakımdan o, sünneti, ikinci konuma sahip olması sebebiyle isnâdı ve doğru din anlayışı bakımından oldukça önemsemiştir. Fakat unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen tefsîr rivâyetleri sahih derecesine ulaşmadığı müddetçe kat'î bir nass olarak değerlendirilemezler.

¹²³ İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, s. 93-105.

¹²⁴ Abdurrahmân Haçkalı, "Ehli Hadîs Ehli Rey Ayrımı Fıkhi mi İtikâdi mi?", **İslâm Hukuku Araştırma Dergisi**, sy. 2, Konya 2003, ss. 59-68, s. 67-68.

Bu arada belirtmek gerekir ki selefî tefsîrin en önemli sacayağını İbn Teymiyye oluşturur. Bir bakıma “selefî tefsîr” diye ifade edilebilecek rivâyet ile tefsîr şekli, hicri dördüncü ve beşinci asırda İbn Teymiyye ile daha belirgin hale gelmiştir. O, hadîs merkezli tefsîrlerin ana metni olan “*Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr*” eserini kaleme almıştır. İbn Teymiyye, tefsîri, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiûndan gelen tefsîr diye kategorize etmiştir.¹²⁵ Öğrencisi İbn Kesîr de (v. 774/1373) İbn Teymiyye’nin bu yaklaşımını uygulamaya koymuştur.¹²⁶ İbn Teymiyye, dönemindeki yaygın tefsîr eserlerinden memnun olmamıştır. Erken dönem tefsîrlerinin en saf şekildeki duruluğuna övgüler yağdırmış ve onları Hz. Peygamber, sahâbe, tabiûn ve etbâu’t-tabiîn tefsîrlerini muhafaza eden eserler olarak görmüştür. O, pek çok eseri zikretmiş, bunlardan İbn Ebî Hâtim (v. 327/938), Bâkî b. Mahled (v. 276/889) ve Ahmed b. Mûsâ b. Murdeveyh el-Isfehânî’yi (v. 416/1025) övmüştür. Tâberî’yi (v. 311/923) de bu gruba katmıştır.¹²⁷ İbn Kesîr’e baktığımızda onun da Kur’ân tefsîrinde aynı kişileri merkezi bir konuma yerleştirdiğini müşahade etmekteyiz.¹²⁸

İbn Teymiyye’nin genel anlamda selef-i sâlihîn’in akîdesine sürekli olan vurgusu özelde ise bu düşüncelerini Kur’ân çalışmalarına yansıtması, selefî tefsîrin klasik örnekleri olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla selefî tefsîrin İbn Teymiyye ile şekillendiği söylenebilir. Onun nazarında tefsîr, daha önce anlaşılmış olan anlamı ortaya çıkarmaktan ibarettir. Bunun için nakil ve dilden istifade edilir. İbn Teymiyye, Kur’ân’ın tümünün Hz. Peygamber tarafından tefsîr edildiğine inanır. Dolayısıyla bize düşenin Kur’ân’ı yeniden açıklamak değil, Hz. Peygamber’e ait açıklamalara tabi olmaktır. Buradan İbn Teymiyye’nin Kur’ân tefsîrinde kişisel tasarrufu en aza indirdiği hatta tümünden bertaraf etmeyi hedeflediği söylenebilir. Zira Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîrini öncelikle ele almış, ardından hadîslere müracaat etmeyi önemsemiştir. Söz konusu edilen âyetin tefsîrinin bu

¹²⁵ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, Thk. Adnân Zerzûr, Dimaşk 1392/1972, s. 93-105; Mehmet Emin Maşalı, “İbn Teymiyye’ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, **Bilimname**, c. XV, Kayseri 2008, ss. 123-146, s. 124.

¹²⁶ Velid A. Sâlih, **Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi**, Çev. İsmail Albayrak, **ÇÜİFD.**, c. 15, sy. 1, Adana 2015, ss. 271-307, s. 300-302.

¹²⁷ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, s. 79-80.

¹²⁸ Velid A. Sâlih, **Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi**, s. 297-298.

iki temel kaynakta bulunmaması durumunda, sahâbe kavline gitmiştir. Sahâbede de tefsîre dair bir bilgi mevcûd değilse tabiûnun önemli alimlerinin sözlerine bakmıştır. Böyle bir tefsîr anlayışı onun nazarında “ahsenu turuki’t-tefsîr”dir.¹²⁹ Her ne kadar İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tümünü tefsîr ettiğini söylese de bu yaklaşım kabul görmemiştir. Ayrıca sahâbeden gelen rivâyetler de bütün âyetleri kuşatacak nitelikte değildir. Yani hem Hz. Peygamber hem de sahâbeden gelen tefsîr, Kur’ân’ın tamamını değil ancak sınırlı bir kısmını ele alacak kadardır.¹³⁰

Yine İslâm tefsîr tarihinde Selefilik için önemsenen bir başka dönem, ihya ve tecdîd düşüncesinin gündemi çokça meşgul ettiği yeni Selefilik dönemidir. On Dokuzuncu yüzyılda Batı karşısında bir mağlubiyet söz konusudur. Bu yenilgi daha çok dinin aslî hüviyetinden uzaklaşmasına bağlanmıştır. Çare olarak dînî metinlerin doğru anlaşılması, hurafe ve bid’âtlerin terk edilmesi, taklit yerine ictihadın esas alınması, tasavvuftaki miskinlik edebiyatının bırakılması görülmüştür. Bunun için de Kur’ân’a, sünnete ve selef-i sâlihînin yoluna dönme söylemi olabildiğince sık dillendirilmiştir.

Sıddık Hasan Hân (v.1307/1890), Muhammed Abduh (v. 1323/1905), Cemâluddîn Kâsimî (v. 1332/1914), Mahmûd Şükrî Alûsî (v.1343/1924) ve Muhammed Reşîd Rızâ (v. 1354/1935) tecdîd ve ıslâh söylemini eser ve entellektüel çevrelerinde savunmuşlardır. Bu harekete yeni Selefilik (neo-selefi) adı verilmiştir. “*el-Menâr*” isimli eserde Reşîd Rızâ sık sık İbn Teymiyye gibi âlimlerden istifade etmiştir.¹³¹ Denilebilir ki o, klasik selefliği, tefsîrinde çağına göre yeniden okumaya tabi tutmuştur. Menâr tefsîrinde Kur’ân’ın daha çok hidâyet boyutu öne çıkarılmış, içtimâî hayatta bunun uygulanması temellendirilmiştir.¹³² Menâr tefsîri etkisini Abdül’azîz Çaviş (v. 1929), Muhammed Mustafa el-Merâğî (v. 1945), Ahmed Mustafa el-Merâğî (v.1952), Ferîd Vecdî (v. 1954) ve Mahmût Şeltût (v. 1964) gibi dünyanın çeşitli yerlerinde yaşayan

¹²⁹ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli’t-Tefsîr**, s. 93-105.

¹³⁰ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsîr Usûlü**, TDV. Yay., Ankara 1997, s. 231-235.

¹³¹ Muhammed Reşîd Rızâ, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm (Tefsîru’l-Menâr) I-XII**, Dâru’l-Menâr, Kâhire 1366/1947, c. I, s. 8-10.

¹³² Reşîd Rızâ, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hakîm**, c. I, s. 11-16.

âlimlerde hissettirmiştir.¹³³ *Menâr* tefsîrinin mukaddimesinde Abduh ve Reşîd Rızâ, gelenek eleştirisini yapmalarına rağmen selefi çizgiye dikkat çekmeleri bir paradoks arz etmiştir.¹³⁴ Çünkü her ikisi, köksüzlük suçlamasına maruz kalmamak için selefe aidiyetlerini ifade etmişler ama bir yandan da çağdaş akılla hayatı tanzim etmeye çalışmışlardır.

Öte taraftan selefi tefsîr yaklaşımı, tarihsel olarak yazılagelen tefsîr çalışmalarını hem dışlamış hem de tefsîrin çerçevesini sınırlandırmıştır. İslâm tarihi boyunca yazılan tefsîrlerden çok azını selefi tefsîr olarak kabul etmiştir. Bir müfessirin başarısı veya başarısızlığını onun İbn Teymiyye'ye fikirsel olarak bağlılığında görmüştür. Selefi anlayışa göre, Salebî (v. 427/1035), Mâverîdî (v. 450/1058), İbnu'l-Cevzî (v. 514/1120), İbn Atiyye (v. 542/1148), Neseî (v. 710/1310), İbn Cüzey (v. 741/1340), Hâzin (v. 741/1340), İbn 'Aşûr (v. 1973), Muhammed Reşîd Rızâ, Mustafa Merâğî, Muhammed Ferîd Vecdî (v. 1954) ve Seyyid Kutub (v. 1966) çoğu zaman veya bazen sıfat âyetlerini tevîl etmişlerdir. Dolayısıyla tefsîrlere bu cihetle dikkat edilmesi gerekmektedir.¹³⁵ Hangi tefsîrlerin okunup okunmayacağına veya okunması durumunda dikkatli davranılması gerektiğine karar verilmesi, selefi yaklaşımın kendini merkeze alması şeklinde anlaşılabilir. Müfessirimiz İbn 'Useymîn de akîdesinin ne olduğuna dair uyarıyı yaptıktan sonra Zemahşerî'nin tefsîrinden belâgat açısından istifade edilmesi gerektiğini söyler. Benzer uyarıyı Celâleyn tefsîri için de yapar. Zira Celâleyn tefsîrinin Eş'ârî'nin görüşlerini yansıttığına dikkat çeker. Yani denilebilir ki İbn 'Useymîn için bir tefsîrin öncelikli kabul şartı, akîde konusunda hangi kimliğe sahip olduğudur. Ona göre Allah'ın isim ve sıfatlarına dair âyetlerde tevîl yapmayan tefsîr faydalıdır. Fakat dil veya belâgat açısından başka tefsîrlerden de istifade edilmesi gerektiğini salık verir.¹³⁶ Doğrusu Hz. Peygamber'in sünnetinin, ashab ve tabiûnun görüş ve uygulamalarının İslâm düşüncesinde önemli olduğu bir gerçektir. Ancak sünnetin Kur'ân'ın çok az kısmını

¹³³ Öztürk, "Tefsîr Geleneğinde Selefilik Ekolü", *İlahiyat Akademi Dergisi*, Yıl: 2015, c. 1, sy. 1-2, Gaziantep 2015, ss. 195-252, s. 197-198.

¹³⁴ Öztürk, "Tefsîr Geleneğinde Selefilik Ekolü", s. 201-204.

¹³⁵ Bkz. <http://forum.lahaonline.com>, (20.04.2016); <http://www.mktaba.org>, (20.04.2016).

¹³⁶ <http://www.mktaba.org>, (20.04.2016).

tefsîr ettiği; selef-i sâlihînin uygulama ve görüşlerinin de çoğunlukla beşerî bir içtihat olduğu hususu da göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak selefî düşüncüyü şiddetle savunanlar, İslâm toplumlarının her dönemde bir değişimden geçtiği gerçeğini göz ardı etmişlerdir. Sahâbe ve tabiûn döneminin şartlarını İslâm ile eş değer gören bu anlayış, sonraki zamanlarda oluşan fikrî gelişmeleri bid'ât olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ı, selefî anlayış çerçevesinde tefsîr etmeyenler yerilmiş, bu tür tefsîrlerin değeri sorgulanmıştır. Kanaatimizce hakikatin yegâne sahibi olma düşüncesi ve Kur'ân'ı sadece belli bir zaman diliminde oluşmuş kültürün içinde kalarak tefsîr etme çabası, İslâm fikir ve medenîyetinin gelişmesinin önünde en büyük engellerden biri olarak hala durmaktadır. Makbul bir Kur'ân tefsîri için belirlenen şartlara bağlı kalarak ortaya çıkan yeni yorum ve fikirlerin de takdîre şayan olabileceği de kabul edilmelidir.

Söz konusu mülahazaya binâen kendileri dışındaki yorum tarzlarını dışlayan selefî anlayış, bazı tefsîrleri ise yaklaşımlarına uygun ve makbul görmüşlerdir. İlk selef eğilimli tefsîrin İbn Ebî Hâtim'in (v. 327/938) tefsiri olduğu söylenmiştir.¹³⁷ Hangi tefsîrlerin Selefilik düşüncesiyle yazıldığının ölçütü, daha çok haberî sıfatlara getirdiği izahla yakından alakalıdır. Haberî sıfatları te'vîl etmeyip tenzîh anlayışına da zarar vermeyecek şekilde lafzın zâhirine göre anlam veren tefsîrlere genel anlamda Selefilik çizgisinde olan tefsîrlere gözle bakılmıştır.¹³⁸ Örneğin, Tâberî'nin "*Câmi'ul Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*"ı, İbn Kesîr'in "*Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*"i, Beğâvî'nin (v. 516/1117) "*Me'âlimü't-Tenzîl*"i, Sa'dî'nin "*Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân*"ı, eş-Şînkî'tî'nin "*Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*"ı ve İbn 'Useymin'in tez konusu yaptığımız tefsîri bu minvalde değerlendirilmiştir. Hatta bu konuda te'vîlin ne kadar yapıldığı da göz önünde bulundurularak tefsîrlere kritize edilmiştir. Ayrıca İbni'l-Münzir el-Neysâbûrî'nin (v. 318/930) *Kitâbu't-Tefsîr*'i, İmâm Kercî Kassâb'ın (v. 360/971) *Nüketu'l-Kur'ân*'ı, İbn Ebî Zemenîn'in (v. 399/1009) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*'i, Sem'ânî'nin (v. 562/1167) *Tefsîru's-Sem'ânî*'si, İzzuddîn Abdurrezzâk b. Rizkillâh er-

¹³⁷ Velid A. Sâlih, "Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi", s. 278-295.

¹³⁸ Muhammed b. Abdurrahmân el-Meğrâvî, *el-Müfessirûn beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâtî's-Sıfât*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1420/2000, s. 1845-1858.

Res'enî el-Hanbelî'nin (v. 661/1263) *Rumûzu'l-Kunûz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*'i ve Suûdî Arabistân'ın seçkin âlimlerinin oluşturduğu komisyon tarafından kaleme alınan "*et-Tefsîru'l-Müeyesser*"i gibi eserler de selefî tefsîrler arasında oldukları zikredilmiştir.¹³⁹ Selefilîğin temel esaslarını belirleyen Ahmed b. Hanbel'in Kur'ân âyetlerini açıklamaya dair rivâyetleri, "*Merviyâtü'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel fî't-Tefsîr*" adıyla dört ciltte bir araya getirilmiştir.¹⁴⁰ En önemlisi olan İbn Teymiyye'nin Kur'ân yorumları, Muhammed Seyyid Cüleynid tarafından "*Dekâiku't-Tefsîr*" isimli eserde cem edilmiştir.¹⁴¹ Öğrencisi İbn Kayyim'in da Kur'ân'a yönelik tefsîrleri "*Bedâiu't-Tefsîr el-Câmi' li Tefsîri'l-Îmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*" isimli eserde toplanmıştır.¹⁴² Ebû Mu'âz Târik b. İvedillâh b. Muhammed ise aynı çizgide olan İbn Receb'in Kur'ân yorumlarını "*Revâi'u't-Tefsîr el-Câmi li Tefsîri'l-Îmâm İbn Receb el-Hanbelî*" isimli eserde iki ciltte bir araya getirmiştir.¹⁴³ Yeni dönemde Muhammed Hasan Hân'ın (v. 1890) dört cilt şeklinde olan "*Fethu'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân*" adlı tefsîri 1893'te basılmıştır.¹⁴⁴

1.2.2. Selefî Tefsîrin Özellikleri

Selefî karakterli tefsîrler incelendiğinde, bu tefsirlerin bir takım esaslar üzerine bina edildiği görülür: Kur'ân'ın başta Kur'ân olmak üzere, sünnet, sahâbe ve tabiûn kavliyle tefsîr edilmesi bu tefsirlerin temel özelliğidir. Ardından Arap dilinin imkânları gelir. Sırf reye dayalı tefsîr nefyedilir. Sebebin hususîliğine değil, lafzın umumîliğine itibar edilir. Kur'ân'ın müphem bıraktığı yerlerin izahına çalışılmaz. İsrâîliyattan rivâyet en aza indirilir.¹⁴⁵

¹³⁹ <http://www.ahlalhdeeth.com>, (20.04.2016).

¹⁴⁰ Bu eserin cem' ve tahrîci Muhammed b. Rizk b. Tarhûnî, Abdülğafûr Abdülhâk el-Belûşî ve Hikmet Beşîr Yâsîn tarafından yapılmıştır. Mektebetü'l-Müeyyed 1994 yılında Riyâd'da bu eseri basmıştır.

¹⁴¹ Bu eser, Müessesetu 'Ulûmi'l-Kur'ân tarafından Beyrût'ta 1984 yılında altı cilt şeklinde basılmıştır.

¹⁴² Bu eserin cem', tertîb ve tahrîcini Yusra el-Seyyid Muhammed ve Sâlih Ahmed eş-Şâmî yapmışlardır. Dâru İbni Cevziyye tarafından 1437 yılında Riyâd'da üç cilt şeklinde basımı gerçekleştirilmiştir.

¹⁴³ Eser, Dâru'l-'Asime tarafından 2001 yılında Riyâd'da basılmıştır.

¹⁴⁴ Velid A. Sâlih, "Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mülâhazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi", s. 300-302.

¹⁴⁵ Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *İtticâhâtü't-Tefsîr fî'l-'Karni'r-Rabi' 'Aşere*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1997, c. I, s. 86-94.

Yukarıda belirttiğimiz selefi anlayış doğrultusunda telif edildiği söylenen tefsirlerdeki yöntemin ana unsurları dışında bazı hususlar bariz bir şekilde öne çıkmaktadır. Örneğin tevhîdin önemi sürekli vurgulanır, küçük ve büyük şirkten daima sakındırılır, tevhîd üçe taksim edilerek bunlara ilişkin geniş izahlar yapılır, sâlih amelin önemi îmân kavramıyla olan ilgisi bağlamında ele alınır. Yine halku'l-Kur'ân meselesi üzerinde sıkça durulur, bid'âtlere girilmemesi konusunda ciddi uyarılarda bulunulur.¹⁴⁶ Selefi tefsirin maruf yaklaşımlarından hareketle selefi anlayışın temel dayanakları sayılabilecek te'vîlin reddedilmesi, naklin dirâyete öncelenmesi, isrâîlîyat konularına girilmemesi ile kelâm, felsefe ve tasavvuf eleştirilerlerinin yapılması, meselenin çerçevesinin çizilmesi noktasında yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1.2.2.1. Te'vîlin Reddi

Te'vîl kelimesi lügatte, herhangi bir şeyi murad edilen ilk manaya döndürmek anlamına gelmektedir.¹⁴⁷ Istilâhta ise farklı tanımlama şekli olmakla beraber daha çok şu tarif öne çıkmıştır: Âyetin muhtemel manâlarından birini tercih etmektir.¹⁴⁸ Selefe göre te'vîl kelimesinin iki anlamı vardır. Birincisi, sözün anlamının açıklanmasıdır. Bu durumda te'vîl ile tefsîr kelimelerinin manâları ya aynı ya da birbirine yakındır. İkincisi ise sözle kastedilenin bizzat kendisi olmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla böyle bir tasnif muhaddis ve ilk müfessirlerin nezdinde kabul görmüştür.¹⁴⁹

Buradan hareketle diyebiliriz ki selef dönemindeki te'vîl sözcüğü ile müteahhirîn dönemindeki te'vîl sözcüğü birbirinden farklı anlamlarda kullanılmıştır. İlk zamanlardaki anlamının sözün keyfiyeti olduğunu İmam Mâlik'in "İstiva malumdur,

¹⁴⁶ Tezimizin üçüncü bölümünde tüm bu konulara ayrıntılı bir şekilde yer vermemiz sebebiyle burada sadece işaretle yetinilmiştir.

¹⁴⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, Thk. Rafik el-'Acem-Ali Dahrûc, Yy. 1996, s. 376-377; er-Rağib el-İsfahânî, **Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân**, Thk. Safvan Adnân Dâvûdî, Yy. Ty., s. 99.

¹⁴⁸ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân I-IV**, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1404/1984, c. II, s. 138; es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. IV, s. 2261.

¹⁴⁹ Hâlid Abdurrahmân 'Akk, **Usûlu't-Tefsîr ve Kavâiduh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1406/1986, s. 54-55; Abdullah Şahate, **'Ulûmu't-Tefsîr**, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1421/2001, s. 9-10; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **Takrîbu't-Tedmiriyye**, Müessesetu's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn el-Hayriyye, 'Ânize 1433/2012, s. 80-81.

keyfiyeti meçhuldur”¹⁵⁰ sözü açıklamaktadır. Yani selef, lafza, zâhirinden başka bir anlamın verilmesini kastetmiştir. Bu bağlamda İbn Haldûn, ayetlere hem zâhirî anlamı vermenin hem de bunun dünyadaki olgulara benzemediğini dile getirmenin paradoks olduğunu belirtir.¹⁵¹

Müteahhirîn döneminde te’vîl lafzının anlamı ise bir karineden dolayı lafza, zahir anlamının dışında bir manâ vermektir. Zâhir mananın dışına çıkmayı ilkesel bazda kabul etmeyen selefî anlayış, te’vîl kelimesi yerine tefsîr kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.¹⁵² Çünkü bu anlayışa göre âyetlerin zâhirî dışında açıklamasına bir kapı açılması durumunda, ideolojik amaçlar doğrultusunda Kur’ân’a yaklaşanlar çıkacaktır. Karşı çıkılan te’vîl, daha çok Allah’ın ancak bilebileceği konularda yapılan te’vîllerdir.¹⁵³

Oysa şunu da belirtmek gerekir ki selefî anlayıştakilerin te’vîl karşıtlığı, özellikle Allah’ın sıfatları gibi meselelerde başta Mu‘tezile olmak üzere bazı kelâm ekollerinin yaptıkları yorumlarla alakalıdır.¹⁵⁴ Selefî düşünce, sıfatların te’vîlini nassın verilerine göre değil de akla göre yapılan yorum olarak değerlendirmiş ve bunu tahrîfle eş değer kabul etmiştir.¹⁵⁵ Her ne kadar Allah’ın sıfatları ile insana ait bazı nitelikler aynı kelimelerle ifade edilse de bu sadece lafızla alakalı bir durumdur. Bu düşünce mensupları, sıfatlar nasslarda nasıl geçmişse öyle inanmak gerektiğini belirtmişlerdir.

¹⁵⁰ İbn Teymiyye, **Nakzu’l-Mantık**, Thk. Muhammed Abdurrezzâk Hamza-Süleymân b. Abdürrahmân es-Sanî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999, s. 16.

¹⁵¹ Abdürrahmân b. Muhammed b. Haldûn, **Mukaddime**, Thk. Abdullah Muhammed Dervîş, Dimaşk 1425/2004, c. II, s. 219-221.

¹⁵² Nuhbe mine’l-‘Ulemâ, **et-Tefsîru’l-Muyessere**, el-Memleketu’l-‘Arabiyye’s-Suûdiyye, Medine 1431/2010, “Mukaddime kısmı içinde”; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Hâdi’l-Ervâh ilâ Bilâdi’l-Efrâh**, Thk. Dâru’l-‘Alemlî’l-Fevâid, Zaid b. Ahmed en-Neşîrî, Yy. Ty., c. I, s. 481; Ayrıca bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 84.

¹⁵³ Burhaneddin Kıyıcı, **İbn Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009), s. 103; Ayrıca bkz. İbn ‘Useymîn, **Takrîbu’t-Tedmiriyye**, Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, ‘Ânîze 1433/2012, s. 82.

¹⁵⁴ İrfan Abdülhamid, **İslâm’da İ’tikadî Mezhepler ve Akâid Esasları**, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011, s. 222-223.

¹⁵⁵ Bkz. Saîd Abdullatîf Fûde, **et-Tahbîr fî Tefsîri Selâsi Âyât mine’z-Zikri’l-Hakîm**, Dâru’n-Nûr, Âmman-Ürdün 1432/2011, s. 28-29.

Onlar, sıfatlarla alakalı âyetleri te'vîl etme yoluna gitmemiş, teşbîhe girmeme konusunda da sık sık uyarılarda bulunmuşlardır.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi te'vîl kavramı, selefî yaklaşımın en çok kullandığı bir kavramdır. Zira Selefler geçmişten günümüze kadar genel anlamıyla te'vîl olgusuna olumlu yaklaşmamışlardır. Söz konusu saikten dolayı selefî anlayış, akîde konularında te'vîl yapmanın önüne geçmek için nasslarda geçen ifadelerin hakikat olarak alınması, mecâza gidilmemesi yönünde ısrarlı yaklaşımını hep sürdürmüştür. Öyle ki bu ısrarcı tutumları, onları İbn Teymiyye'de olduğu gibi mecâza olumsuz tavır almaya sevk etmiştir.¹⁵⁷ Bu söylediklerimizden ortaya çıkıyor ki bu ekol, ilahî isimler ve sıfatlar ile itikât konularındaki nassların lafzına bağlı kalmayı ve te'vîlden kaçınmayı esas almıştır. Onlara göre bu tür âyetleri te'vîlden kaçınmanın sebepleri şunlardır:

1. Te'vîl ile nassların kastetmediği manalar verilmektedir.
2. Allah ve Rasûlünün belirttiği zâhir anlamların terki söz konusudur.
3. Te'vîl etme selefin yoluna aykırıdır.
4. Kişi, te'vîl ile Allah'tan daha iyi bildiğini iddia etmiş olmaktadır.¹⁵⁸

Yukarıdaki gerekçeler ışığında hareket eden selefî alimler, te'vîle şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunun sebebi, onların da ifade ettiği gibi, ehl-i te'vîlin haberî sıfatlara zâhir anlamıyla değil de te'vîl ederek mecâzî anlam doğrultusunda mana vermeleridir.¹⁵⁹ Bu alimler, sıfatlar hakkında te'vîli kabul etmezler. Her ne kadar bunlardan bir kısmı te'vîl anlamı taşımış olsa bile, onlara göre bu durum, açık anlamın kastedilmiş olmasına engel değildir. Selefî anlayışın te'vîle karşı çıkmasının sebeplerinden biri de Bâtiniyye gibi

¹⁵⁶İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitabu's-Sevâiki'l-Mürsel 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla**, Thk. Ali b. Muhammed Duheylullah, Dâru'l-Âsime, Riyâd 1406/1986, s. 230; Saîd Abdül'azîm, **Hel Ebevey Resûl fi'l-Cennet**, Dâru'l-Kayyim-Dâru'l-Îmân, İskenderiyye 2006, s. 25-26; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 489.

¹⁵⁷İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetevâ**, XX, 404-408; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, 229.

¹⁵⁸İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitabu's-Sevâiki'l-Mürsel 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla**, s. 296-309; Karşılaştırma için bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kavâidu'l-Muslâ fî Sifâtillâh ve Esmâillâhi'l-Husnâ**, s. 48-49.

¹⁵⁹İbn Teymiyye, **Nakzu'l-Mantık**, s. 17-19; Ayrıca karşılaştırma için bkz. İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 94.

İslâm dairesinden çıkmış mezheplerin anlayışları olmuştur.¹⁶⁰ Yine selefi ekol, bu bağlamda Allah'ın sıfatlarını te'vîl eden kişinin âhiretle ilgili nasslardaki ifadeleri gerçek anlamından koparmadan ele almasının bir çelişki olduğunu söyler.¹⁶¹ Çünkü onlar ikisini aynı meseleymiş gibi değerlendirmektedirler. Cennet nimetleri ile Allah için ifade edilenleri karşılaştırmak, somut varlıklar ile müteâl bir zatı birbirine kıyâs etmek anlamına gelir ki bu, kendilerinin de tasvip etmeyeceği neticeler doğurur.¹⁶² Ayrıca haberî sıfatların te'vîl edilmesinin sebebi, benzeri olmayan bir zatı tenzîh akîdesine gölge düşürmeden ifade etmeye çalışmaktır. Bu "Onun bir benzeri yoktur"¹⁶³ âyetinin de bir gereğidir.

Bu arada müfessirimizin de konuya dair değerlendirmesini arz etmek faydalı olacaktır. Aslında İbn 'Useymîn mutlak olarak te'vîle karşı değildir. O, delilsiz te'vîle karşı olduğunu belirtmektedir. Aklın kavradığı delili kabul etmektedir.¹⁶⁴ Yahudilerin "ابناءالله" (Allah'ın oğulları) kelimesini "sevgide mubalağa" olarak değerlendirir. Yani Yahudiler bu tabirle Allah'ın onlara olan sevgi, şefkat ve ikramından dolayı kendilerini onun oğlu gibi görmektedirler.¹⁶⁵ Kanaatimizce İbn 'Useymîn'in, Yahudilerin bu ifadelerini bu şekilde yorumlaması, istemeden de olsa kendi aleyhine olacak şekilde haberî sıfatların te'vîlinin gerekliliği konusunda bir kapı açmıştır. Eğer âyetin zâhir anlamı esas alınırsa Yahudilerin kendilerini Allah'ın oğlu kabul etmelerinin organik bir bağı olması beklenirdi. Zaten İbn 'Useymîn de böyle bir bağı olmadığını ifade etmiştir. O halde kendisi burada, Yahudilerin bu ifadelerini mecâzî bir anlamda ele alıp te'vîl edebiliyorsa Allah'ın yüce olan zatını bize tanıtmak için kullandığı bazı haberî sıfatları da bu minvalde te'vîle tabi tutabilir.

¹⁶⁰ İbn Teymiyye, **Nakzu'l-Mantık**, s. 111; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 79.

¹⁶¹ Bkz. İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 87.

¹⁶² Saîd Abdullatîf Fûde, **Nakzu'r-Risâleti't-Tedmiriyye**, Dâru'r-Râzî, 'Ammân-Ürdün 1425/2004, s. 145.

¹⁶³ Şûrâ, 42/11.

¹⁶⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VII, s. 464.

¹⁶⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 141-142.

Şurası unutulmamalıdır ki te'vîl yapmak zorunlu olmamakla beraber te'vîlin de kendine göre bir alanı, şartları ve kuralları vardır.¹⁶⁶ Kötü te'vîlin bir kısmı cehalet veya zihinsel gaflet ya da zanna tabi olmak neticesinde meydana gelir. Hatta bazı te'vîller zorlamayla da olsa ancak mezhepleri doğrulamak için yapılmıştır.¹⁶⁷ Dinî metinler yorumlanırken mutlaka “din dili” diye bilinen gerçeklik göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü din, insan zihninin kolayca anlayabileceği konularla birlikte insan zihninin anlayabilmesi için ancak benzetme, kinâye, temsîl ve mecâz gibi ifade yollarına başvurmayı zorunlu kılan konuları da içerir.¹⁶⁸ Özellikle dinî metinler; Allah, melek, âhiret vs. somut olarak algılanamayan hususları, edebî anlatım teknikleriyle anlatır. Bu zorunlu bir durumdur. Bunu zorunlu kılan bizim anlama kapasitemiz ve varlık boyutumuzdur.¹⁶⁹ Aşkın müteal bir zat, kendini madde dünyasında yaşayan insana ancak bazen teşbîh bazen de tenzîhi ifadelerle anlatmıştır. İbn ‘Useymîn özellikle bunu görmezlikten gelmiştir. Allah’ın kelâmının açık ve anlaşılır olması söylemi de onun yanılgısıdır. Oysa Kur’ân, Arapça indiği halde sahâbenin de anlamakta zorluk çektiği âyetler vardır. Dolayısıyla dili bilmek, bir metindeki tüm manaları keşfedebilmek için yeterli değildir. Bu sebeple sıfatlarla ilgili âyetler, muhkem âyetler ışığında ele alınmalıdır. Hem Kur’ân’da hem de hadîslerde teşbîhi çağrıştıran ifadelerin olduğunu görmekteyiz. Ne var ki bu ifadeler karşısında müfessirlerin genel itibariyle üç farklı şekilde hareket ettikleri görülmektedir. Hakikî mananın kabulünü öneren¹⁷⁰ İbn ‘Useymîn, te'vîl yolunu seçenlerin kaygılarını görmezden gelmiştir. Bizce onun kelâmî ve felsefî konulardan uzak durması, beraberinde bu ilimlere ve ortaya koyduklarına karşı nefreti meydana getirmiştir. Kanaatimizce o, “Seleften hiç kimse te'vîl yapmamıştır”¹⁷¹ sözünü çok aceleyle ifade etmiştir. Zira selefin bununla ilgili tek bir sözlerinin olmadığı

¹⁶⁶ İrfan Abdülhamîd, **İslam’da İ’tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, s. 226-227; Salim Ögüt, **Modern Düşüncenin İslâm Anlayışı Dini Özünden Koparmadan Okumak**, Nuh Yay., İstanbul 2008, s. 49.

¹⁶⁷ Yûsuf el-Kardâvî, **Keyfe Nete‘ameluhu Me‘es’s-Sünneti’n-Nebeviyye**, Dâru’s-Şuruk, Kâhire 2002, s. 40-41.

¹⁶⁸ Ali Akay, “Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur’ân Dilinin Özellikleri”, **DÜİFD.**, c. V, sy. 2, Diyarbakır 2003, ss. 63-70, s. 66-68.

¹⁶⁹ Ahmed Keleş, “İslâmcı Feminist Söylemin Hadîsleri Yorum Problemi Bir Örnek Bağlamında”, **İslâmiyat Dergisi**, c. 5, sy. 3, Ankara 2002, s. 143-147.

¹⁷⁰ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfâtillâh ve Esmâillâhi’l-Husnâ**, s. 50.

¹⁷¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfâtillâh ve Esmâillâhi’l-Husnâ**, s. 51.

söylemi tashihe muhtaçtır. Bu arada selefi anlayışa güçlü eleştiriler getiren el-Bûtî'ye göre seleften hiç kimsenin sıfat âyetlerini veya onların bir kısmını tafsîlî te'vîle yönelmediği bilgisi doğru değildir. Bu sıfatları Arap dili kuralları esasına göre ve Allah'ın Kitâbındaki karinelere göre te'vîl etmenin, o sıfatları bir çeşit yok sayma anlamına geldiği görüşünde olan hiçbir selefte rastlamamaktayız.¹⁷² Akîde ve kelâm tarihine bakıldığında sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn nesillerinden selefi çizgide olan âlimlere kadar yer yer haberî sıfatları te'vîl ettiklerine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. İbn Abbâs'ın (v. 67/687) “يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ” *“Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp da buna güç yetiremeyecekleri gün”*¹⁷³ âyetinde geçen “سَاقٍ” (ayak) hakkında “O, sıkıntı ve şiddet demektir” açıklaması onun te'vîl yaptığını göstermektedir.¹⁷⁴ Beyhâkî (v. 458/1066), “*Ne tarafa yüzünüzü döndürürseniz orada Allah'ın vechi vardır*”¹⁷⁵ âyetinin tefsîrinde Mücâhid'in, (v. 104/722), “وجه الله” (Allah'ın vechi), “kıbletullah”tır (Allah'ın kiblesi)” dediğini haber vermektedir. Yani “Nerde olursan ol, şarkta da garpta da olsan sadece ve sadece kibleye doğru dön”¹⁷⁶ demektir. Süfyân-ı Sevrî'nin (v. 161/778) “O'nun beraberliği, ilmi(yle)dir”¹⁷⁷ şeklindeki ifadesi te'vîl yaptığını gözler önüne sermektedir.¹⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, “معية” (beraber olma) tabirini te'vîl etmiş, mecâzî anlamda olduğunu söylemiştir. Bu kavrama “Allah'ın yardımı”, “Allah'ın bilmesi” ve “Allah'ın görüp gözetmesi” gibi manalar yüklemiştir.¹⁷⁹ İmâm Buhârî, Sahîh'inde “Her

¹⁷² Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 134; Ayrıca bkz. Ebû Zehre, **İbn Teymiyye**, s. 271.

¹⁷³ Kalem, 68/42.

¹⁷⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât**, Ta'lik: Muhammed Zâhid el-Hasan el-Kevserî, el- Mektebetu'l-Ezherî, Yy.Ty., s. 325.

¹⁷⁵ Bakara, 2/115.

¹⁷⁶ Beyhâkî, **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât**, s. 293.

¹⁷⁷ Hadîd, 57/4.

¹⁷⁸ Beyhâkî, **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât**, s. 397.

¹⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, **er-Redd 'ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika**, Thk. Sabrî b. Selâme Şahîn, Dâru's-Subât, Riyâd 1424/2003, s. 92-93, 158-159.

şey helak olacaktır, onun vechi hariç"¹⁸⁰ âyetinin tefsîrinde “وجهه” kelimesini “ال”
“مملكه” (mülkü müstesna) diye tefsîr ederek şöyle demiştir: “Ve yine denilir ki
‘Kendisiyle sadece Allah’ın vechi, yani mülkü/mülkiyet ve iktidârı murâd edilen
müstesna’”.¹⁸¹ Yine İmâm Hattâbî (v. 388/998) Buhârî’den rivâyetle şöyle demiştir:
İmâm Buhârî gülmeyi başka bir yerde rahmet olarak te’vîl etmiştir.¹⁸²

Özetleyecek olursak İbn ‘Useymîn, haberî sıfatların te’vîlinin önüne sed çekmek
için te’vîl kelimesini özellikle kullanmaz. Bunun dışında ise âyetlerin anlaşılması adına
tüm anlama yollarına tevessül eder.

Selef-i sâlihînin özellikle sıfat âyetlerini te’vîl etmemelerinin sebepleri olabilir.
Ashab, icmâlî olarak fikir beyân etmişken, günümüzde ise ihtiyaca binâen daha tafsîlatlı
açıklamalara ihtiyaç hissetmekteyiz.¹⁸³ Kaldı ki te’vîl yapmanın doğru olmadığını ileri
sürmek de bir yaklaşımdır. Sonuç olarak diyebiliriz ki Allah’ın sıfatlarıyla ilgili âyetlerin
ve müteşabihlerin tefsîrinde selefin veya halefin icthatlarını nass gibi hüccet veya
herkesin uyması gereken bir metod olarak değerlendiremeyiz.¹⁸⁴

1.2.2.2. Rivâyetin Dirâyete Tercih Edilmesi

Hadîs ehli ve selefî düşüncüyü benimseyenler, salt reye dayalı Kur’ân tefsîrini
haram görürler.¹⁸⁵ Onlara göre din; Kur’ân, sünnet, sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn gibi
selef âlimlerinden sağlam şekilde nakledilmiş rivâyetlerden ibarettir,¹⁸⁶ dinde rey ve

¹⁸⁰ Kasas, 28/88.

¹⁸¹ Buhârî, **el-Câmi’u’s-Sahîh**, “Kitâbu Tefsîri’l-Kur’ân”, c. III, s. 273.

¹⁸² Beyhâkî, **Kitâbu’l-Esmâ ve’s-Sifât**, s. 433.

¹⁸³ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 137-149; Ayrıca bkz. Salim Ögüt, **Modern Düşüncenin Kur’ân Anlayışı Bir Zihniyet Eleştirisi**, Rihle Kitap, İstanbul 2013, s. 208-210.

¹⁸⁴ Saîd Abdullatîf Fûde, **et-Tahbîr fî Tefsîri Selâsi Âyât mine’z-Zikri’l-Hakîm**, Dâru’n-Nûr, ‘Âmman-Ürdün 1432/2011, s. 28-34; Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 138-143.

¹⁸⁵ Buna Hz. Peygamber’e ait olduğu belirtilen hadisler (Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmizî, **el-Câmi’u’l-Kebîr I-VI**, Tahkîk, Tahrîc ve Ta’lîk: Beşşâr ‘Avved Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâm, Beyrût 1996, “Babu Tefsîri’l-Kur’ân” 1, 2950, c. V, s. 65) temel saik olarak gösterilir.

¹⁸⁶ Enver Arpa, **İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı**, s. 125.

kıyâsın yeri yoktur.¹⁸⁷ Selefi ekolün önemli şahsiyetlerinden biri olan el-Berbehârî (v. 329/940) dini nakle sadakat ve selefe ittiba olarak kabul etmiştir. Makbûl olan, nassların zâhirini esas almak ve nakle dayalı delilden bağımsız bir izaha kalkışmamaktır.¹⁸⁸

İbn Teymiyye de salt reyle tefsîri haram görmektedir.¹⁸⁹ Onun karşı çıktığı rey daha çok kelâmcı ve felsefecilerin aklî istidlâlleridir. Zaten İbn Teymiyye akıl ile naklin çelişmeyeceğini öncelikle belirtir. O, bu konuda yazdığı eserde kelâmcıların “Akıl ile naklin çatışması durumunda nakil, akıl tarafından te’vîl edilir” ilkesine karşı çıkar. Ona göre böyle bir durumda öncelikle nakledilenin doğruluğu araştırılır, doğruluğu bilindikten sonra aklî bilginin yanılma payı dikkate alınır. Zira ancak problemli olan aklî bilgi, naklî bilgi ile çelişebilir.¹⁹⁰ Çünkü ona göre Kur’ân’da apaçık aklî deliller vardır. Üstelik bu deliller kelâmcı ve felsefecilerin istidlâllerinden daha sağlamdır. Öte taraftan akıl-nâkil ayrımı doğru bir yaklaşım değildir. Zirâ akıl, nakle hiçbir zaman hakem olamaz.¹⁹¹

Bundan dolayı, rivâyet tefsîrinin büyük ölçüde sahâbenin dirâyeti ve sahâbe tefsîrinin merfû hadîs konumunda olduğu söylenmiştir.¹⁹² Bu, tüm sahâbenin sikâ kabul edilmesi ve onların izahlarının rey dışında sayılması fikrinden kaynaklanmıştır. İbn Teymiyye’nin, sahâbenin tefsîrinin reyden sayılmaması noktasında önemli çabaları olmuştur. O, reyden dolayı oluşabilecek boşluğu Kur’ân’ın Kur’ân’la, sünnet, sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn kavilleriyle tefsîri ile doldurmaya yönelik adımlar atmıştır. Sahâbe arasındaki tefsîr farklılığını da tezat şeklinde değil, çeşitlilik (zenginlik) olarak değerlendirmiştir.¹⁹³ Aslında İbn Teymiyye’nin, “Hz. Peygamber'den buna dair tefsîr

¹⁸⁷ Ferhat Koca, **İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 198.

¹⁸⁸ Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ, **Tabakâtü'l-Hanâbile I-II**, Tashîh: Muhammed Hamîd el-Fikî, Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kâhire 1371/1952, c. II, s. 19, 31-32.

¹⁸⁹ İbn Teymiyye, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsir**, s. 105.

¹⁹⁰ İbn Teymiyye, **Der'û Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl I-XI**, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'udiyye Vezâretu'l-Ta'lîm el-Âlî, Riyâd 1411/1991, c. I, s. 155-156.

¹⁹¹ İbn Teymiyye, **Der'û Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl**, c. I, s. 20-38, 170-200.

¹⁹² Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân I-IV**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kâhire 1404/1984, c. II, s. 157.

¹⁹³ İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetevâ**, XIII, s. 331-333.

bulunmaması durumunda sahâbe kavline müracaat edilmesi”ni öğütlemesi, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsîr etmediğini ve dolayısıyla kendisiyle çelişkiye düştüğünü göstermektedir.

Reyle tefsîr, genel olarak kabul görmüştür. Bugün İslâm dünyasında var olan itikâdî, mezhebî ve siyasî farklılıklar bunun bir sonucudur. Zira Abbâsîlerden günümüze kadar tefsîr, menkûl rivâyetlerle sınırlı olmaktan çıkmış, aklın etkin olduğu bir noktaya evrilmiştir.

Sözü buraya kadar getirmişken müfessirimiz İbn ‘Useymîn’in de yaklaşımını arz etmek istiyoruz. Öncelikle İbn ‘Useymîn’in âkıl-nâkil ilişkisine dair şu esasları kabul ettiğini söyleyebiliriz:

a) Akıl, tek başına Allah için vacip olan durumların neler olduğunu bilemez.¹⁹⁴

b) Sarîh âkıl ile sahîh nâkil birbirine muhalif olamaz.¹⁹⁵ İhtilaf görülen yerde ya aklın o nassı anlama kapasitesinde bir problem vardır ya da söz konusu nass, sahîh değildir. Bu nass sıhhat açısından zayıf veya uydurma da olabilir.¹⁹⁶

c) Fıkîhî istidlâllerde aklın ihmalî gerekmez. Teklifî hükümlerde akıl için bir saha söz konusudur, kıyâsa mecâl vardır.¹⁹⁷ Taabbudî¹⁹⁸ ve âkâid meselelerinde akla itimat edilmez.¹⁹⁹

d) Şerî‘ata muhalif olmayan şeyde akla müracaat edilebilir.²⁰⁰

Diyebiliriz ki yukarıdaki açıklamalarıyla İbn ‘Useymîn, nakli akla tercih etmiştir. Hatta nassların her açıdan kâfi olduğunu söyleyerek²⁰¹ naklin merkezi konumda

¹⁹⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 6, 155; **Fetâvâ Erkânî’l-İslâm**, s. 137.

¹⁹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 279; c. XIII, s. 248.

¹⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 590; c. VI, s. 622.

¹⁹⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 171-172.

¹⁹⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 497.

¹⁹⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 589; c. IV, s. 171-172; c. XI, s. 443.

²⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 589-590.

²⁰¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 136.

olduğuna vurgu yapmıştır.²⁰² Ona göre bunun gerekçesi aklın hata işleyebilmesi, nakli delillerin ise Allah ve Rasûlünden gelmesidir.²⁰³ Bununla beraber insan aklının sarîh olması durumunda Allah'ın âyetlerinin ona açık hale geleceğini de dile getirmiştir.²⁰⁴

Bununla beraber müfessirimiz yer yer aklı övmüş,²⁰⁵ kişiyi hasmından kurtaracak akli delilleri edinmeye teşvik etmiş,²⁰⁶ “Şer‘în tespit ettiğini akıl da onaylar”²⁰⁷ demiştir. Onun akli kaynak aldığını söyleyebiliriz. Ona göre hakkı açıklayan kaynaklar, akıl, fitrât ve vahiydir.²⁰⁸ Ayrıca onun âyet ya da hadîsleri kendi görüşünü destekleyecek bir biçimde yorumlaması, çelişik gibi görünen bazı hadîsleri uzlaştırmaya çalışması ve muhaliflerine cevap vermesi aslında akli kullandığını göstermektedir. Âhiretin varlığının temellendirilmesinde Kitap ve sünnetten sonra aklın şهادetini vurgulaması da akla verdiği değeri göstermesi bakımından önem arz etmektedir.²⁰⁹

1.2.2.3. İsrâîliyyât Hassasiyeti

Tefsirin önemli sorunlarından biri olan isrâîliyyât, esas itibariyle tefsîrde Yahudilerden gelen bilgileri ifade etmekle birlikte hem Yahudî hem de Hristiyan kültürünün tefsîr kaynaklarındaki yansımaları için kullanılan bir kavramdır.²¹⁰

İsrâîliyyât kelimesinin olumsuz olarak meşhûr olmasında İbn Teymiyye ve İbn Kesîr öncü olmuşlardır. İslâm'ın erken dönemlerinde isrâîliyyât olgusuna olumlu veya

²⁰² İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 85; Karşılaştırma için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **İ‘lâmu’l-Muvakki‘în**, c. I, s. 171-174.

²⁰³ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 72.

²⁰⁴ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 228; **Şerhu’l-Kâvâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur‘ân**, Dâru’l-Cevzî, Kâhire, Kâhire 1427/2006, s. 49.

²⁰⁵ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 117; c. VIII, s. 252; c. XII, s. 63-64.

²⁰⁶ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 207.

²⁰⁷ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 259.

²⁰⁸ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VII, s. 416.

²⁰⁹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 428-429; Bir başka örnekte Allah’a oğul isnad etmenin imkansızlığına dair şu maddeleri sıralar: 1. Bu durumda oğul Allah’tan bir parça olur, o da ibadete müstahak olurdu. 2. Böyle olması durumunda çocuk (Hz. İsa) hadîs olurdu, hudûs da Allah’tan bir cüz olmayı mümkün kılmaz. 3. Bu çocuk ona benzerdi. Oysaki Allah’ın benzeri yoktur. 4. Çocuk, türün devamı içindir. Allah’ın ise buna ihtiyacı söz konusu olamaz. Bkz. İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 227-228.

²¹⁰ Remzi Na’nâ’e, **el-İsrâîliyyât ve Eseruhâ fî Kutubi’t-Tefsîr**, Dâru’l-Kalem-Dâru’d-Diyâ, Dimâşk-Beyrût 1970, s. 73.

olumsuz olarak yaklaşılmazken İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'le beraber menfi çağrışıma kapı açan bir kelimeye dönüşmüştür.²¹¹ İbn Teymiyye'ye göre isrâiliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hükmedilemez. Buna mukabil sahîh olduğu bilinen bir isrâilî haberle istidlâl edilebilir.²¹² Mesela İbn Kesîr, “ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ”²¹³ “*Kâf. Şerefli Kur'an'a andolsun*” âyetinde geçen “ق” harfiyle ilgili aktarılan isrâilî rivâyetleri eleştirir. Sonunda Kur'an tefsîrinde bu tür rivâyetlere ihtiyaç olmadığını belirtir.²¹⁴ İbn Kesîr'in bu hassasiyetine karşın kimi selefî çevreler İbn Kesîr'in tefsîrinde yer yer isrâilî rivâyetlere yer vermesi hasebiyle bazı uyarılar yapmışlardır.²¹⁵

Aynı çizgide olan Alûsî, özellikle Peygamberlerin masumiyetine gölge düşüren rivâyetleri eleştirir.²¹⁶ Çağdaş dönemde de Sıddık Hasan Hân aynı tavrı sergiler. *Fethu'l-Beyân* isimli eserinde isrâiliyyâta yer vermemeye ihtimâm gösterir.²¹⁷ Bu eleştirileri modern dönemde aklî ekolün öncüleri sayılan Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Abdülazîz Çavîş, Mahmûd Şeltût, Muhammed Mustafâ Merâğî ve Abdülkâdir Mağribî (v. 1956) gibi âlimler daha yüksek bir sesle dile getirirler.²¹⁸

Bu arada klasik Selefilikte isrâilî rivâyetler için belirlenen kriterlerin yeni Selefilikte belirlenen kriterlerden farklı olduğunu belirtelim. Klasik dönemdeki alimler, isrâilî rivâyetlerin doğruluğunu isnâda bakarak ortaya koymaya çalışmışlardır. Yani burada ehl-i hadîsin usûlü, belirleyici olmuştur. Bu açıdan selefî âlimlerin isrâiliyyât

²¹¹ Buna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Mesut Kaya, **Çağdaş Tefsîrlerde İsrailiyata Yaklaşım ve Kitâb-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı**, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013), s. 147-177; Ertuğrul Döner, “İsrâiliyyât Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci”, **PÜİFD.**, Yıl: 2, sy. 4, Denizli 2015, ss. 1-39, s. 16, 23, 30-31, 33.

²¹² İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetevâ**, c. XIII, s. 365-367.

²¹³ Kâf, 50/1.

²¹⁴ İbn Kesîr, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, c. VII, s. 394.

²¹⁵ <http://www.4salaf.com>, (20.04.2016).

²¹⁶ Muhammed b. Muhammed Ebû Şehibe, **el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'at fî Kutubi't-Tefsîr**, Mektebetu's-Sünne, Kâhire 1408, s. 146-147; Fahd Vehbî, “**Nazarat fî Mevkifi'l-Muasirîn mine'l-İsrâiliyyât (I)**”, <http://vb.tafsir.net>, (14.05.2016).

²¹⁷ Sıddık Hân b. Hasan b. Ali Lutfillah el-Hindî, **Fethu'l-Beyân fî Mekâsidi'l-Kur'an I-XV**, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 1992, c. XIII, s. 409.

²¹⁸ Tâhir Mahmûd Muhammed Ya'kûb, **Esbâbu'l-Hata fî't-Tefsîr**, Dâru İbni Cevzî, Riyâd 1425/2004, s. 187.

yaklaşımı da ehl-i hadîsle paralellik arz etmiştir. Yeni Selefilğin isrâîliyyâta karşı çıkışı ise klasik Selefilikten farklıdır. Klasik Selefilikteki bilginler daha çok sübût probleminden dolayı isrâîliyata karşı çıkmışlardır. Sahîh olması durumunda rivayetin ne akla ne de şerî'ata aykırılığının söz konusu olamayacağını söylemişlerdir. Yeni Selefilikteki alimlerin isrâîliyyâta karşı çıkmaları ise sübût yönünden olmayıp delâlet açısındandır. Delâlet probleminden kasıtları isrâîliyyâtın bid'ât ve hurafeleri içermesi, akla aykırı hükümler barındırmasıdır. Yani burada akla uygunluğu en önemli bir kıstas olarak kabul etmişlerdir.²¹⁹

İbn 'Useymîn de müfessirlerin isrâîliyyât türü bilgileri tefsirlere almalarından şikâyetçidir.²²⁰ Çoğu isrâîlî haberlerin Ka'b b. Ahbâr (v. 32/652) ve Vehb b. Münebbih'ten (v. 24/645) geldiğini belirtir.²²¹ Sahâbe arasından da İbn Mes'ûd'un (v. 32/652) isrâîliyyâta başvurmadığını, İbn Abbâs'ın ise isrâîliyyâtı kullandığını zikreder.²²² Müfessirimiz, kıssalarda önemli olanın olayın gerçekleşmiş olması olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu konudaki isrâîlî haberlere iltifat etmez ve herhangi bir yorumda bulunmaz.²²³ O, ashab-ı kehf'in köpeklerinin ismini tayin etme gibi²²⁴ isrâîlî rivâyetlerin ekseriyeti itibariyle faydalı olduğuna inanmaz. Ayrıca ehl-i kitap'tan dinî meselelere dair bir şey sormanın da haram olduğu uyarısını yapar.²²⁵ İbn 'Useymîn, isrâîlî rivâyetlere girmeme adına da teferruatlı bilgilerin peşinde olmamıştır.²²⁶ İsrâîlî olduğuna inandığı

²¹⁹ Öztürk, "Tefsîr Geleneğinde Selefilik", s. 211-214.

²²⁰ Müfessirlerin isrâîlî rivâyetler karşısındaki tavrına değinen İbn 'Useymîn bunları dört kategoride ele alır: 1. İsrâîlî rivâyetlerden ekseriyetle tecrît eden: Beğâvî gibi. 2. Tefsîri isrâîlî rivâyetlerle karışık olan: Taberî gibi. 3. Çoğunlukla İsrâîlî rivâyetleri zikredip zayıf olduğunu söyleyen veya inkâr eden İbn Kesîr gibi. 4. İsrâîlî rivâyetlerden hiçbir şey almayan: Reşîd Rızâ gibi. Bkz. İbn 'Useymîn, **Usûl fi't-Tefsîr**, s. 55.

²²¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 103.

²²² İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, İ'dâd, Tertîb ve Takdîm: Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1415/1995, s. 132.

²²³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 136.

²²⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 43-44; **Usûl fi't-Tefsîr**, s. 54.

²²⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 44; **Usûl fi't-Tefsîr**, s. 54.

²²⁶ Mühim olanın âyetlerde bildirilen kıssaların mesajı olduğuna inanır. "فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ" (Vâkı'a, 56/75) âyetinde âlimlerin ihtilaflarına ve gerekçelerine kısaca değinen İbn 'Useymîn "Mühim olanın Allah'ın azim olan işlerinden yıldızların konumlarına yemin etmesidir." der. Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 128. Ona göre Hz. Mûsâ'nın boğazlamasını istediği ineğin hangi parçasıyla vurulduğunu tespit etmemiz gerekmez. Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 213. O, söz

bazı haberleri sıralayan²²⁷ müfessirimiz, bu konulardaki isrâîlî bilgilerin doğru olmadığına yönelik izahlar yapmayı da ihmal etmemiştir.²²⁸

Bununla beraber İbn ‘Useymîn’in “Benî isrâîl”den nakledilir ki” şeklinde aktardığı bazı haberler de yok değildir.²²⁹ Onun, müfessirlerin zikrettiği hikâye türünden anlatımlara karşı çıkmadığını da sezmek mümkündür.²³⁰ Belki o, Müslümanları hayırlara, kalp yumuşaklığına ve Allah’ın rızasını kazanmaya teşvik etmesi vesilesiyle vaazda sahîh inanca aykırı olmayan ve nasslarla çelişmeyen hikâyelerin anlatımına karşı değildir. Yani burada hikâyelerin pratikteki faydasını göz önünde bulundurmuştur.

konusu hâdisede öldürülen kişinin neden öldürüldüğünü araştırmanın yersizliğini de dile getirir. Çünkü ona göre Kur’ân bu konuda bir şey ifade etmemiştir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 208-209. Hz. Âdem’e yenilmesi yasaklanan ağaçla ilgili “Nevi belli değildir.” diyerek isrâîliyyâta girmez. “الشجرة” kelimesinin başındaki “ال” (belirlilik) takısının, “العهد” için geldiğini belirterek bunun bilinemeyeceğini de ima eder. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 135; Ayrıca bkz. **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 65.

²²⁷ Hâbil ve Hz. İbrâhîm’in kurbanları koçtur. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 170. Hz. Şuayb’ın Hz. Mûsâ’ya verdiği asa Hz. Âdem’e cennetten verilmiştir. Bkz. İbn ‘Useymîn **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 310. Hz. Dâvud, komutanın karısına âşık olmuş ve onu savaşa ölsün diye göndermiştir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 331; c. IX, s. 526. Hz. Peygamber, Hz. Zeyneb’e sevdalanmıştır. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 526. Hz. Meryem yazda kış, kışta yaz meyvelerini bulmuştur. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 479.

²²⁸ Mesela, Hz. Sâlih’in devesi ve akabinde olan şeylerin hepsinin isrâîliyyât olduğu üzerinde durur: “Allah’ın Kitâbını tefsîrde bunun nakli gerekmez. Allah’ın Kitâbında buna işaret eden bir vecih yoktur. Sahîh olsaydı Allah zikrederdi. Çünkü içinde acayiplikler ve Allah’ın ihmal etmeyeceği ibretler vardır. Müfessirlerin ekseriyeti deve kesildiğinde onun bir yavrusu olduğunu, üç gün böğürdüğünü, kayanın içine girdiğini, birinci gün kavminin yüzlerinin sapsarı, ikinci gün kıpkırmızı, üçüncü gün ise simsiyah kesildiğini aktarırlar.” İbn ‘Useymîn, bunların bazısını Kur’ân’ın tekzip ettiğine ve bu konularda Kur’ân’ın verdiği bilgilerle yetinilmesine dair açıklamalar yapar. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 270-271; Ayrıca bkz. I, s. 211. Bazı tefsîrlerde Yecüc-Mecüc’ün insanoğlu şeklinde olmadıklarına ilişkin garip bilgiler aktarılır. İbn ‘Useymîn’e göre bu tür bilgiler isrâîliyyâttandır. Tasdik etmek caiz değildir. Şöyle denilmeli: “Yecüc-Mecuc ademoğullarındandır. İnsanların farklılaştığı gibi onlar da çevreye göre farklıdırlar. Ekvator çevresi, kuzey çevresi gibi değildir. Doğulular şimdi orta kuşaktaki insanlardan farklıdırlar. Fakat utanılacak farklılık sahîh değildir.” Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VII, s. 185. Ona göre Hz. İsâ’nın ölülere diriltmesi muayyen olan kişiler için olmayıp cins içindir. Ölülerden herhangi biri için bu emrin vaki olması mümkündür. “Sâm b. Nûh veya filan filan diriltmiştir.” denilmesi isrâîliyyâttandır. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 522.

²²⁹ Bir rivâyette “İsrailoğullarından birinin günah işlemesi durumunda bu günah onun kapısının üstünde yazılırdı.” bilgisine yer verilmiştir. İbn ‘Useymîn bunu yalanlamaz. (Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 425) Yer yer “kile” diyerek isrâîlî bilgileri paylaşmıştır. Talût’un askerlerinin seksen bin olduğu, bunların yetmiş altı binin sudan içtiği haberlerini verir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 156. O, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen israiloğullarına ait bilgileri nakleder. Onun itibar etmediği hadîse dayalı olmayan rivâyetlerdir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 569.

²³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 212.

Ancak müfessirimizin ne ret ne de kabul ettiği bazı isrâîlî bilgiler de vardır. Mesela, hocası Sa'dî'nin "Hz Nûh ile Hz. İbrâhîm arasında 2640 yıl olduğu" şeklindeki iddiasının ispata muhtaç olduğunu belirtir.²³¹

Sonuç olarak seleflerin olumlu ve dikkat çeken yönlerinden biri de, isrâîlî bilgilere itibar etmemeleri, bu tür bilgilere mesafeli yaklaşımları temel bir esas haline getirmeleri, bunu neredeyse tüm âyetlerin tefsîrinde muhafaza etmeleridir.

1.2.2.4. Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf Eleştirisi

Hz. Peygamber'in vefatı sonrasındaki bazı tartışmalar, sahâbeyi kendi aralarında savaşılmaya kadar götürmüştür. Ardında hem siyasî hem de itikâdî fırkalar oluşmaya başlamıştır.

Selefî alimler, dört mezhep imamının kelâm ilmine dair eleştirilerini kendilerine dayanak yapmışlardır. Dolayısıyla kısaca onların eleştiri durumlarından bahsederek konuya girmek gerekmektedir. Denilebilir ki itikâdî fırkaların oluşumunda Ebû Hanîfe'nin önemli bir yeri vardır. Zira Ebû Hanîfe; Şîa, Haricîler ve Mu'tezile arasındaki tartışmalara seyirci kalmamış, kelâm ilmi ile ilgilenmiştir. Fakat kelâm ilmindeki bazı polemiklerin amacının hakkı bulmak olmadığını görünce, buna karşı tavır almıştır. Ama onun aklî yönteme ve nassı yorumlamaya karşı durduğunu söylemek de mümkün değildir.²³² Yine İmâm Mâlik de kelâma dair görüşleri ile bilinen bir şahsiyettir. İmâm Mâlik, fırkaların inançla alakalı sözlerine tepki göstermiş, yapılan tartışmaları selef yoluna uygun görmemiştir.²³³ Bir diğer mezhep imâmı olan İmâm

²³¹ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 134; Yine Sa'dî'nin Hz. Nûh'un evlatlarını Sâ'm, Hâm ve Yâfes diye belirlemesine ve diğer kavimlerin isimlerini belirterek hangisinin hangi oğlundan türediğini açıklamasına Kur'ân ve Sünnetten delili olmadığı gerekçesiyle temkinli yaklaşılması gerektiğine inanır. Bkz. İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 126; Ayrıca bkz. c. III, s. 97.

²³² Muhammed Ebû Zehre, **Ebû Hanîfe Hayâtuhu 'Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabîyye, Yy. 1955, s. 24-28.

²³³ Ebû Zehre, **Mâlik Hayâtuhu ve 'Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabîyye, Yy. Ty., s. 95-98.

Şâfiî, kelâm ilmini kınamış, onunla meşguliyeti hoş karşılamamıştır. Bu yaklaşımın sebebi, Mu‘tezileye duyduğu tepkidendir.²³⁴

Selefîler arasında dayanak olarak kabul edilen bir diğer alim Ahmed b. Hanbel’dir. Onun yaşadığı dönemde Mutezilî fikirler oldukça yaygın ve revaçtaydı. Mutezilî fikirlerin yaygınlaşması ancak şiddete başvurularak gerçekleşmiştir. “Kur’ân mahlûktur” demeyen Ahmed b. Hanbel, mihne dönemi diye bilinen bir zamanda onlara karşı yaptığı mücadele ile öne çıkmış, bu sayede selefî anlayışın önemli bir siması olmuştur. Onun kelâm ilminden nehyetme sebebi, kelâm ilminin kullandığı aklı yöntemidir. Çünkü ona göre Allah’ın isim ve sıfatları konusuna dalmak, selefin anlayışına aykırıdır. Ayrıca aklın yanılma payını da göz önünde bulundurmamak gerekmektedir.²³⁵ Dört mezhep imamından sonraki dönemlerde de İbn Kuteybe,²³⁶ el-Herevî (v. 481/1089)²³⁷ ve İbn Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223)²³⁸ gibi selefî akıma mensup kişiler kelâm karşıtlığını devam ettirmişlerdir.

Kelâma olan menfî tavrı sistemli bir hale getiren İbn Teymiyye’dir. Bunun sebebi selefî geleneğin kelâm ve felsefe eleştirisinin nass merkezli olmasıyla ilgilidir.²³⁹ Selefîler, aklın imkânlarını inanç konularının temellendirilmesi için kullanan kelâm ve felsefeye güvenmemiş, bu konuda nassın yeterli olduğunu sürekli olarak vurgulamışlardır.²⁴⁰ Ehl-i sünnetten Eş‘ârîler ve Mâturîdîler felsefî metotla istinbâta önem verirken Hanbelîler ise nassa ağırlık vermeleri sebebiyle bu metoda karşı çıkmışlardır.²⁴¹ Çünkü selefî akıma göre “haber” kutsalı ifade ederken; rey ve görüş ise

²³⁴ Ebû Zehre, **eş-Şâfiî Hayatuhu ve ‘Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabiyye, Yy. 1987, s. 136-139.

²³⁵ Ebû Zehre, **İbn Hanbel**, s. 46-63, 99-101.

²³⁶ Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe, **Te’vîlu Muhtelifi’l-Hadîs**, Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfar, el-Mektebetu’l-İslâm, Beyrût 1419/1999, s. 61-66.

²³⁷ Bkz. Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, **Zemmu’l-Kelâm ve Ehlih**, Thk. Abdurrahmân b. Abdulazîz eş-Şiblî, Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1995.

²³⁸ Bkz. İbn Kudâme el-Makdisî, **Tahrîmu’n-Nazar fî Kutubi’l-Kelâm**, Thk. Abdurrahmân b. Muhammed Saîd Dimaşkiyye, Dâru ‘Alemlî’l-Kutub, Riyâd 1410/1990; Ayrıca bkz. Fevvâz Ahmed Zemerlî, **Akâidu Eimmeti’s-Selef**, Dâru’l-Kitabi’l-‘Arabiyye, Beyrût 1415/1995, s. 189-190.

²³⁹ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. VI, s. 71-72.

²⁴⁰ Ebû Zehre, **İbn Teymiyye**, s. 213-214.

²⁴¹ Enver Arpa, **İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı**, s. 97.

kutsal açıklama anlamını taşımaktadır. Bu durumda kutsal açıklayan insan, merkezî bir konumda olacaktır. Fakat selefî bakış açısının dinde rivayetleri çokça önemsemesinin gereği, kutsal olan alana insan fikriyatının karışmasını istememiştir. Böyle bir anlayış ilk dönem selef alimlerinde de söz konusudur. Bunlar kelamcılar, bu arada felsefecileri, farklı bir metodu benimsemeleri sebebiyle en hafif tabirle ehl-i bid'at diye suçlanmışlardır. Yine onları hem alimler sınıfından saymamışlar hem de şahitliklerinin kabul edilmemesi yönünde fikir beyan etmişlerdir.²⁴² Kelâm ilmi örneğinde aklî ilimlere en sert bir şekilde saldıran selefî alim Herevî, “*Zemmu'l-Kelâm*” adında bir kitap yazarak bu yöndeki görüşlerini rivayetlerle desteklemeye çalışmıştır. Bu bağlamda denebilir ki Herevî'den sonra kelâm ve felsefeye yönelik eleştiriler, müstakil eserler şeklinde telif edilmeye başlanmıştır. O, üç şeyi ilimden saymış, bunun dışındakileri ise fazlalık, başka bir ifadeyle bid'ât olarak addetmiştir. Buna göre “muhkem ayetler, kat'î olan sünnetler ve farzlar” ilimdir.²⁴³

Burada özetle İbn 'Useymîn'in de yaklaşımına değinmek gerekir.²⁴⁴ Müfessirimiz, İbn Teymiyye'nin kelâmcıları ağır bir şekilde eleştiren ve itham eden ifadelerini aktardığına bakılırsa, kendisi de bu konuda onun gibi düşündüğü söylenebilir. Onu bu düşünceye sevkeden sebep, ona göre, kelâmcıların hakkı söylememeleri; hevalarına tabi olmaları; Kitap ve sünnete davet edildikleri halde bundan yüz çevirmeleridir. Mesela Eş'ârîleri, sıfatlar konusunda çok ağır sözlerle tenkît eder ve onlara ithamlarda bulunur.²⁴⁵ Kanaatimizce kelâmın toptan eleştirilmesinin haklı bir nedeni yoktur. Kaldı ki bu ilmin, dînî esasları ve İslâm akâidini savunmak maksadıyla,

²⁴² Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zehîr, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistan 1414/1994, s. 943.

²⁴³ Abdullah b. Muhammed el-Ensârî el-Herevî, *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlih*, Thk. Abdurrahmân b. Abdulazîz eş-Şiblî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1995, “Abdulazîz eş-Şiblî'nin Mukaddimesi”, c. I, s. 20.

²⁴⁴ Tezimizin üçüncü bölümün başında müfessirimizin Kelâm eleştirisini, bunun sebep ve gerekçelerini daha detaylı irdelleyeceğiz. Burada sadece konu bütünlüğü olsun diye onun, kelâmı tenkidine yer verdik.

²⁴⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 360.

felsefe terminolijisini ve mantık kurallarını kullanmasında herhangi bir sakıncanın olabileceğini düşünmüyoruz. Aksine bu sayede batıl düşünceler reddedilmiş olur.²⁴⁶

Seleflerin felsefe ve felsefecileri eleştirilerine baktığımızda görürüz ki kelâm ilmine yapılan itirazların bir benzeri burada da söz konusudur. Yine bunların başında Hanbelîler, Zâhirîler ve Selefler gelmektedir. Hepsinin de ortak özelliği nassları yeterli görmeleri ve aklı esas alan felsefeyi gereksiz kabul etmeleridir.²⁴⁷ Onlara göre felsefeyle meşgul olanlar yanlış yoldadırlar. İbn Cevzî, “*Telbîsu’l-İblîs*” kitabında felsefe ve mantığı yermiştir. İbn Teymiyye de aynı şekilde “*Nakdu’l-Mantık*” ve “*Reddun alâ’l-Mantıkiyyîn*” adlı eserlerinde kıyâsî şeytanî bir anlayış şeklinde değerlendirmiş, felsefik çabaların insanı Allah’a karşı itaatsizliğe ve inkara sürükleyeceğini söylemiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb da aynı yolu izlemiştir.²⁴⁸

Seleflerin yirminci yüzyıldaki önemli şahsiyetlerinden biri olan İbn ‘Useymîn’in de tıpkı selefleri gibi felsefeye yaklaşımı olumsuzdur. Âhiret hayatına ilişkin nassların zâhirînin aksine yorum yapan felsefecileri eleştirir. Ona göre felsefeciler aklı, âhiretle ilgili nassların zâhirînin alınmasına engel olarak görmüşlerdir.²⁴⁹ İbn ‘Useymîn, bazı felsefecilerin “cennet ve cehennem ruhanîdir” şeklindeki fikirlerinden hareketle, hepsine yönelik olumsuz bir tavır geliştirmiştir. Halbuki hem cennet nimetlerinin hem de cehennem azabının bedene değil de ruha yönelik olduğunu söyleyen felsefeciler dahi âhiretin varlığını inkâr etmemişlerdir. Onlar âyetleri zâhirlerine göre yorumlamamaları hasebiyle âhiretteki hayatın mahiyeti hakkında yanlış bir sonuca gitmişlerdir. Müfessirimiz felsefecileri şu konularda eleştirmiştir: Alemin ezeliyeti,²⁵⁰ ulvî feleklerin

²⁴⁶ Saîd Abdullatîf Fûde, *Ted‘îmu’l-Mantık*, Dâru’l-Beyrûtî, Dimaşk 1430/2010, s. 23-24; Bûtî, *es-Selefiyye*, s. 148-149.

²⁴⁷ İsa Yüceer, *Kelâm Felsefe Uzlaşması*, Tablet Yay., Konya 2007, s. 252-253.

²⁴⁸ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998, s. 129-130.

²⁴⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 501.

²⁵⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 465; c. IX, s. 246; c. XII, s. 32; Bazı İslâm filozoflarının bu fikirde olduğu doğrusa da bu genel bir yaklaşım değildir. İbn ‘Useymîn, “*Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah’a mahsustur*” (En‘âm, 6/1) âyetiyle âlemin ezeliyetinin mümkün olmayacağını temellendirir. Ona göre bu âyette geçen “göklerin ve yerin yaratılması” ifadesi bu âlemin ezeli olduğunu söyleyen filozofları yalanlamaktadır. Ayrıca sünnet ve

değişime uğramaması,²⁵¹ Allah’a “fail-i illet” denilmesi,²⁵² havâdislerin ancak hâdis olana taalluk etmesi²⁵³ ve göklerin yedi tabaka halinde olması.²⁵⁴

Görüldüğü gibi selefi anlayışın ayırtedici özelliklerinden biri de kelâmî ve felsefî argümanlarla bir savunma yapmamalarıdır. Bu yaklaşım, başka düşünce hareketlerine karşı çıkmalarına sebebiyet vermiştir. Bu da Kur’ânî çizgide oluşacak fikrîsel zenginliğin imkânına katkı engel olmuştur. İbn ‘Useymîn’in özellikle Allah’ın sıfatları konusunda te’vîl yapmalarından dolayı Müslüman kelâmcıların tümünü kıyâsıya eleştirmesi doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Örneğin Eş’ârîlerin kelâm alanında istidlâllerle yaptıkları büyük bir İslâmî düşünce görmezden gelinmekte ve bu alandaki tüm uğraşları ifsadla suçlanmaktadır. Eş’ârîlerin aklî ve naklî olarak İslâm’ın bir felsefesi hükmünde olan kelâm ilmine katkılarının etkisi hem o günün mülhitlerine hem de yüzyıllar boyunca fikrî olarak İslâm’la mücadele edenlere karşı bir kale vazifesini görmüştür. Kanaatimizce hem İslâm filozofları hem de İslâm mütekellimleri bu alandaki ihtiyaca cevap vermişler ve kendilerine düşen hizmeti en güzel şekliyle icra etmişlerdir. Felsefenin sorularına cevap veremeyen bir İslâm akîdesinin tek başına, Allah’ın varlığına ve âhiret inancına bilimle karşı çıkanlara meydan okuması mümkün görünmemektedir.

Burada ana hatlarıyla anlatacağımız son konu Selefiyyenin tasavvuf anlayışıdır. Başını seleflerin ve Hanbelîlerin çektiği bir gruba göre İslâm dini, Allah Rasûlünün vefatından kısa bir zaman önce ikmal olmuştur. Bu bağlamda ona yeni bir şey eklemek

Müslümanların icmâıyla bunun merdût olduğunu söyler. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 10.

²⁵¹ Bu ilkeye binaen Hz. Peygamber zamanında gerçekleşen ayın yarılması olayını inkâr etmelerine karşı çıkar. Ayın yarılmasını ilmin ve nûrun risâletle beraber doğuşu olarak te’vîl eden filozofları mütevâtir hadîsleri dikkate almamakla ve batıl ile tahrîf ehli olmakla itham eder. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 465; c. VI, s. 20-21.

²⁵² Böyle bir adlandırma, ona göre, Allah’a iftira etmektir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 694. O, nassın Allah için kullanmadığı ismi vermekten kaçınmıştır.

²⁵³ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XIII, s. 126.

²⁵⁴ Buna benzer fikirleri, Kitâb ve sünnetin getirdiğine muhalif olduğu gerekçesiyle reddeder. Hz. Peygamber’in bu tabakalardan yukarı çıkması hasebiyle buna inanılması gerektiğini savunur. Filozofların bu tabakaları kabul etmeme sadedinde söyledikleri “Orada bir şey yoktur. Ancak yıldız ve benzeri şeyler vardır. Nihâyeti olmayan bir feza vardır” sözlerini yalan olarak değerlendirir. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 666.

bid'âttir.²⁵⁵ Esas itibariyle tasavvuf; İslâm'ın özü, ruhu ve manevî hayatının adıdır.²⁵⁶ Selefîyye bu sebeple ilk dönemdeki tasavvuf anlayışına karşı çıkmamıştır. Buna göre Ahmed b. Hanbel'in Haris el-Muhasibî'ye (v. 243/857) karşı çıkması zühd ve tasavvufla alakalı fikirlerinden dolayı değil kelâma ilişkin görüşlerinden dolayıdır. Kaldı ki onun da “*Kitâbu’z-Zühd*” diye bir eseri vardır.²⁵⁷

Bir başka selefî alim olan İbnu'l Cevzî ise, “*Telbîsu'l-İblîs*” adlı kitabının dokuzuncu bölümünü aşırı zahid ve abidleri eleştirmeye ayırmıştır.²⁵⁸ Bu sebeple selefleri tasavvuf meselesinde iki gruba ayırmak gerekir. İbn Teymiyye gibileri, tasavvufun mütedil kısmını kabul ederlerken, bunun dışındakilerini ise reddederler. Mesela felsefî tasavvufu tümüyle redederlerken, sünnî tasavvufu ise zaman zaman eleştirirler. Ayrıca onlar, tarikat ve tekke yapılanmasına, şeyh-mürîd ilişkisine ve tarikat ayinlerine karşıdırlar. Onların karşı çıktığı şeylerin belli başlılarını şöyle sıralayabiliriz: Ölülerin ruhlarından istimdatta bulunmak, semâ ayini yapmak, halvethanelerde çileye girmek, şeyhe kayıtsız teslim olmak, ricalu'l-gayb düşüncesini kabul etmek ve vücudu riyazet adı altında zayıflatmak.²⁵⁹ Buna benzer eleştirilerin dozu Muhammed b. Abdülvehhâb'la daha da artmıştır.²⁶⁰

Müfessirimizin de bu yolun takipçisi olarak kelâm ve felsefe yanında tasavvuf adına yapılan bazı uygulamalara karşı eleştirileri mevcuttur. Bu vesileyle onun da konuya ilişkin değerlendirmelerinden bahsetmek faydalı olacaktır. O da İbn Teymiyye gibi²⁶¹ yer yer bazı âyetler bağlamında zühd döneminde oluşan tasavvuf anlayışına değil de sonraki dönemde ortaya çıkan bazı tarikatlardaki kabullere karşı çıkar. Onun

²⁵⁵ Süleymân Uludağ, **Tasavvuf ve Eleştiri**, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 51.

²⁵⁶ Süleymân Uludağ, **Tasavvuf ve Eleştiri**, s. 13, 51; Hülya Küçük, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş**, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2001, s. 45.

²⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, **Kitâbu’z-Zühd**, Thk. Muhammed Celâl Şeref, Dâru'n-Nahdeti'l-'Arabiyye, Beyrût s. 1981.

²⁵⁸ Bkz. Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. el-Cevzî, **Telbîsu İblîs**, Dâru'l-Kalem, Beyrût 1403/1983, s. 145-155.

²⁵⁹ Süleymân Uludağ, “Selefîyye ve Tasavvuf”, **Tarihte ve Günümüzde Selefîlik**, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2014, s. 350-352.

²⁶⁰ Süleymân Uludağ, **Tasavvuf ve Tenkît**, Dergah Yay., İstanbul 2014, s. 14.

²⁶¹ Bkz. Mustafa Kara, “İbn Teymiyye'nin İlk Süflere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı”, **UÜİFD.**, sy. 1, c. 1, Yıl: 1, 1986, ss. 63-67, s. 65-66.

anlayışına göre zühd, âhirette faydası olmayanı terktir.²⁶² Dolayısıyla zühd, yün elbiseyle dolaşmak değil²⁶³ dünyaya dalmamak ve aldanmamaktır.²⁶⁴

Onun Abdullâh b. Mübârek'in (v. 181/797) "Kalbin ölümü günahdır" şeklindeki sözünü arz etmesi ve Abdülkadîr Geylânî'den (v. 561/1176) nakiller yapması²⁶⁵ ilk dönem tasavvuf ehlinin anlayışını beğendiğini gösterir.²⁶⁶ Tевbe,²⁶⁷ sabır,²⁶⁸ zikir,²⁶⁹ takva,²⁷⁰ ihsan²⁷¹ ve tezkiye²⁷² gibi kavramların içeriklerine dair açıklamalar yapmasını da bu minvalde düşünebiliriz. Yine kibir,²⁷³ öfke²⁷⁴ ve haset²⁷⁵ gibi manevî hastalıkların durumunu ele alması da böyledir. Fakat bunlara tarikattaki anlayış doğrultusunda yaklaşmadığını şu sözlerinden anlayabiliriz: "Şerî'atın hükümlerinin uygulanmasıyla kalbin temizliği gerçekleşir. Çünkü sâlih ameller kalbi kötülükten temizler."²⁷⁶

Müfessirimiz, veli olan kişinin nebiden üstünlüğünü,²⁷⁷ Allah'a sevap için değil de Allah olması sebebiyle ibadet edilmesi gerektiğini,²⁷⁸ şeyhlerin nefislerini temizlediklerini,²⁷⁹ riyazetin gerekliliğini,²⁸⁰ Allah'ın adı "hû" diyerek zikredilebileceğini,²⁸¹ sorumluluğun bazılarının belli bir makama ulaşmasıyla

²⁶² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 65.

²⁶³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 324.

²⁶⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 507.

²⁶⁵ İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 37-38.

²⁶⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 509.

²⁶⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 450; c. III, s. 82-84; c. IV, s. 102-103; c. V, s. 167-168, 432-433; c. XII, s. 345-348; c. XIII, s. 319-320, 516-518; c. XIV, s. 419-420.

²⁶⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 400-401; c. III, s. 328; c. XII, s. 77-78, 576.

²⁶⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 274-275.

²⁷⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 25, 257.

²⁷¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 74-75, 169.

²⁷² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 447-448.

²⁷³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 318-319.

²⁷⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 267.

²⁷⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 280.

²⁷⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 99.

²⁷⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 342-343; c. XI, s. 214.

²⁷⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 338; c. V, s. 386, 17; c. X, s. 292.

²⁷⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 261.

²⁸⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 488-489.

²⁸¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 314; c. II, s. 327; c. VIII, s. 388, 445.

kalkacağını²⁸² ve velilerin kainatta tasarrufu olduğunu²⁸³ iddia edenleri eleştirir. Onun en ağır tenkîtleri ise istiğâse ve tevessüle yöneliktir.²⁸⁴



²⁸² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 249; c. VIII, s. 250.

²⁸³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 285.

²⁸⁴ Müfessirimizin özellikle bu iki konuya yönelik eleştiri ve yaklaşımını araştırmamızın üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde arz edeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ‘USEYMÎN’İN HAYATI VE TEFSİRİ

2.1. İBN ‘USEYMÎN’İN HAYATI

2.1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Süleymân b. Abdîrrahmân b. ‘Osmân b. Abdillâh b. Abdîrrahmân b. Ahmed b. Mukbil el-Vuheybî et-Temîmî şeklinde olan müfessir, daha çok üçüncü dedesi Osman’a nispetle el-‘Useymîn diye kısaca anılmış ve bu isimle şöhret bulmuştur. Kendisine nispet için kullanılan “el-‘Useymîn” ifadesinin İbn ‘Useymîn şeklindeki kullanımdan daha doğru olduğu iddia edilse de biz tezimiz boyunca ikinci kullanımı tercih edeceğiz.

İbn ‘Useymîn, 1928 yılında, Kasım bölgesi şehirlerinden biri olan ‘Uneyze şehrinde, mütedeyyin bir ailede dünyaya geldi. Annesi tarafından dedesi olan Şeyh Abdurrahmân b. Süleymân Âl-i Dâmiğ ve bazı aile fertlerinden dersler aldı. Kur’ân-ı Kerîm kırâatini ve hıfzını onun yanında tamamladı. Daha sonra ilim tahsiline yönelerek yazı, hesap ve bazı edebî sanatları öğrendi.²⁸⁵

Keskin bir zekâyâ sahip ve ilim tahsiline düşkün olan İbn ‘Useymîn, âlimlerin meclislerini hiç aksatmazdı. Meclislerine katıldığı âlimlerin başında büyük tefsîr ve fıkıh

²⁸⁵ el-Mürrî, **ed-Durru’s-Semîn**, s. 23; İbn ‘Useymîn, **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 5; Nâsır b. Musfir ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, Dâru İbni’l- Cevzî, Riyâd 1422/2001, s. 27, 622; Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn, **Şerhu ‘Âkîdeti’l-Vâsitiyye**, c. I, s. 9; Hasan b. Ali b. Manî‘ eş-Şehrânî, **Menhecu’s-Seyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 231; İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkıh ve Kavâidih**, s. 7.

âlimi Şeyh Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî gelmektedir.²⁸⁶ Daha sonra 1951'de büyük camide onun yanında tadrîse başladı.²⁸⁷

Sa'dî, öğrencilerinden Şeyh Ali es-Sâlihî ve Şeyh Muhammed b. Abdül'azîz el-Mutavva'yı küçük talebelere ders vermeleri için görevlendirmişti.²⁸⁸ O yıllarda bu küçük talebelerden biri olan İbn 'Useymîn, Sa'dî'nin "*Muhtasaru'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye*" ve "*Minhâcu's-Sâlikîn fi'l-Fıkh*" adlı iki kitâbıyla nahiv ve sarfla ilgili "*Âcrûmiyye*" ve "*Elfîyye*" metinlerini bu iki öğrenci eşliğinde mütalaa etti. Ayrıca Şeyh Abdurrahmân b. Ali b. Avdân'dan ferâiz ve fıkıhla ilgili bazı metinleri okudu.²⁸⁹

1952 yılında ilmî enstitülerin açılması üzerine, ilim tahsili için gittiği Riyâd'da bu enstitülerden birine birinci sınıfı sınavla geçmek sûretiyle ikinci sınıfa kaydoldu. İlim tahsili için Riyâd dışında başka bir şehre gitmedi.²⁹⁰

Riyâd'daki günlerini, Abdül'azîz b. Bâz'dan aldığı derslerle değerlendirdi. Abdü'lazîz b. Bâz'ın yanında Buhârî'nin *Sahîh*'ini, İbn Teymiyye'nin bazı risale ve fıkıh kitaplarını okudu. Bu itibarla Abdü'lazîz b. Bâz, onun ikinci hocası sayılır. İbn Bâz'ın hadîse verdiği önem, ahlâkî yönü ve kendisini insanlara adaması İbn 'Useymîn'i çok etkilemiştir.²⁹¹

İki sene sonra bu enstitüden mezun olan İbn 'Useymîn, 'Uneyze İlim Enstitüsü'ne öğretmen olarak atandı. Bu sırada kaydolduğu Şerî'at Fakültesi'ndeki tahsiline dışarıdan devam etti. Kısa sürede bu fakülteden de mezun oldu. Fakülte yıllarında, hocası Sa'dî'nin derslerini hiç aksatmadı.²⁹²

²⁸⁶ ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 27, 622.

²⁸⁷ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 8.

²⁸⁸ el-Mürrî, *ed-Durru's-Semîn*, s. 25.

²⁸⁹ ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 28; İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, 9-10.

²⁹⁰ ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 28, 622; eş-Şehrânî, *Menhecu's-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 231.

²⁹¹ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 8; ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 28, 93.

²⁹² İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 8.

Hocası Sa'dî'nin 1957 yılında 'Uneyze'de 69 yaşında vefat etmesinden sonra bazı şeyhler, Sa'dî'den boşalan büyük câmi imâmılığı için onay aldılar. Ancak bu görevde çok kısa bir süre kaldılar.²⁹³ Onların hemen ardından İbn 'Useymîn bu göreve atandı. Bu görevle birlikte hocası Sa'dî'den boşalan tadrîs vazifesini de üstlendi.²⁹⁴ Ayrıca bunlara ek olarak 'Uneyze Ulusal Kütüphanesiyle 'Uneyze İlim Enstitüsü'nde dersler vermeye devam etti. Daha sonra Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi'nin Kasım şubesi Şerî'at ve Usûlü'd-Dîn fakültelerine öğretim görevlisi olarak atandı. İlgili üniversitede öğretim görevliliği ve akîde bölüm başkanlığını yapan İbn 'Useymîn ayrıca Suûdî Arabistân Yüksek Âlimler Kurulu'nda üye olarak bulundu.²⁹⁵

Suûdî Arabistân genel müftüsü Muhammed b. İbrâhim, kendisine kadılık görevini ısrarla teklif etti. Onu Ahsâ şehrine, şer'î mahkemenin reisliği için göndermeyi istediysede o, bu görevi kararlı bir şekilde reddetti.²⁹⁶

Tek eşle evli ve beşi erkek üçü kız olmak üzere sekiz çocuk babası olan İbn 'Useymîn,²⁹⁷ İslâmî sahadaki çalışmaları ve İslâmî ilimler alanında gösterdiği üstün gayret ve çabaları nedeniyle 1994 yılında Uluslararası Kral Faysal ödülüne layık görüldü.²⁹⁸

2000 yılında kolon kanseri teşhisiyle hastaneye yatırılan İbn 'Useymîn, 2001'de Cidde'de tedavi gördüğü Kral Faysal Hastanesinde vefat etti. Uzun süre kolon kanseri tedavisi gören İbn 'Useymîn, vefâtının ertesi günü yarım milyonu aşkın bir insan topluluğunun katılımıyla Ka'be'de kılınan cenaze namazı sonrası Mekke'de hocası

²⁹³ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 28; İbn 'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 8.

²⁹⁴ İbn 'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 10.

²⁹⁵ İbn 'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 9.

²⁹⁶ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 29.

²⁹⁷ Daha fazla bilgi için bkz. el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, s. 12-13; el-Berîdî, **Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 31.

²⁹⁸ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 28, 84; el-Berîdî, **Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 39; el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, s. 171-172.

Abdül‘azîz b. Bâz’ın yanına defnedildi.²⁹⁹ Bazı kalemler tarafından İbn ‘Useymîn’in ölümü selef-i sâlihînin bakiyesinin ölümü şeklinde değerlendirilmiştir.³⁰⁰

2.1.2. Hocaları ve Talebeleri

İbn ‘Useymîn, ilim tahsili boyunca daha çok memleketindeki hocalarla iktifa etmiş, ilim talebi için sadece bir defa Riyâd’a gitmiştir.³⁰¹ Gerek ‘Uneyze’de gerekse Riyâd’da pek çok şeyhten dersler almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1) Şeyh Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî: İbn ‘Useymîn’in hem kendisinden çokça istifade ettiği hem de kendisini eleştirmekten geri kalmadığı en önemli hocalarından biri olan Şeyh Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî, “*Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*” adlı sekiz ciltlik meşhur tefsîrin sahibidir. Fıkıh, fıkıh usûlu, fıkıhın kâideleri ve akîde konuları hakkında pek çok eseri vardır.³⁰² İbn ‘Useymîn Sa’dî’den yaklaşık olarak on altı yıl istifade etmiştir. Onun en çok öne çıkan talebesi olmuştur. Bundan dolayı Ulu Câminin imâmlığında, tadrîsinde ve orada fetva vermede onun yerine geçmiştir. Sa’dî, 1957 yılında vefat etmiştir.³⁰³

2) Şeyh Abdül‘azîz b. Abdillâh b. Bâz: İbn ‘Useymîn, Suûdî Arabistân devletinin genel müftüsü ve âlimler yüksek heyeti reisi olan İbn Bâz’dan Riyâd’da iken *Sahîh-i Buhârî* ve bazı fıkıh kitaplarını ders olarak almıştır. İbn Bâz, 1999 yılında vefat etmiştir.³⁰⁴ Suûdî Arabistân’da “eş-şeyhân” dendiğinde İbn Bâz ile İbn ‘Useymîn akla gelir. Vefatlarından önce ikisi de meşhur olmuştur. Sadece Suûdî Arabistân’da değil

²⁹⁹ eş-Şehrânî, *Menhecû’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fî Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 235-236; el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 31-32; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 173-183.

³⁰⁰ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 407.

³⁰¹ el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 33; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 48.

³⁰² ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 27.

³⁰³ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 29-30.

³⁰⁴ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 30; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 48.

dünyanın değişik yerlerinde tanınmışlardır.³⁰⁵ İbn ‘Useymîn, İbn Bâz’ın hadîs ilmine verdiği önem sebebiyle ondan etkilenmiştir.³⁰⁶

3) Şeyh Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr el-Cenkî eş-Şînkîti: eş-Şînkîti, “*Edvâu’l-Beyân fî İdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*” adlı tefsîri kaleme almıştır. İbn ‘Useymîn, ondan ilmî enstitüde dersler almış; onun ilmi, ahlâkı, zühdü ve verâi gibi çok farklı özelliklerinden istifade ettiğini ikrar etmiştir. İlk etapta görünüş itibariyle heybetli olmaması sebebiyle eş-Şînkîti hakkında olumsuz düşünürken, derslerine devam etmesi ve ondan istifade etmesiyle bu düşüncelerini terk etmiştir. eş-Şînkîti, 1973 yılında vefat etmiştir.³⁰⁷

4) Şeyh Ali b. Muhammed es-Sâlihî: İbn ‘Useymîn, es-Sâlihî’yle beraber es-Sa’dî’den; kendisi es-Sâlihî’den ders almıştır.³⁰⁸ es-Sâlihî halen hayattadır.

5) Şeyh Muhammed b. Abdül‘azîz el-Mutavva‘ : İbn ‘Useymîn bu hocasından Sa’dî’ye ait olan “*Muhtasaru’l-Akîdeti’l-Vâsitiyye*” ve “*Minhâcu’s-Sâlikîn*” adlı kitaplar ile nahiv ve sarfa dair “*el-Acrumiyye*” ile “*el-Elfîyye*” kitaplarını öğrenmiştir.³⁰⁹

6) Şeyh Abdurrahmân b. Ali b. Avdân: İbn ‘Useymîn ondan bazı fıkıh ve feraizle ilgili kitapları ders olarak tahsil etmiştir.³¹⁰

7) Şeyh Abdurrahmân b. Süleymân Âl-i Dâmığ: İbn ‘Useymîn’in anne tarafından dedesi olup İbn ‘Useymîn onun yanında Kur’ân’ı hıfz edinceye kadar kalmıştır.³¹¹

³⁰⁵ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 48.

³⁰⁶ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 314.

³⁰⁷ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 30-31; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 49.

³⁰⁸ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 49.

³⁰⁹ el-Mürrî, *ed-Durru’s-Semîn*, s. 27; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 49.

³¹⁰ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 31; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 49.

³¹¹ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 31; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 49.

8) Şeyh Abdül‘azîz b. Nâsir b. Râşid.

9) Şeyh Abdurrahmân el-Afrikî.³¹²

İbn ‘Useymîn, hocası Sa‘dî’nin vefatından beş yıl önce aslında tadrîs hayatına atılmıştı. Fakat fiilî olarak hocasının vefatı üzerine devraldığı tadrîsi 1957 yılından 2000 yılına kadar sürdürdü.³¹³ Yani o yarım asra yakın bir tadrîs hayatının bizzat içinde oldu.³¹⁴

İbn ‘Useymîn’in öğrencileri 1986 yılına kadar az iken bu yıldan vefatına kadar olan süreçte, bazen altı yüzü bulmuştur. Bu öğrencilerinin seviyeleri farklıdır. Ekseriyeti Kâsım bölgesinden bir kısmı memleketinin dışında gelen öğrenciler, akedemik çevreler, üniversite talebeleri, memurlardan ve halktan ilme karşı istekliler gibi farklı gruplardan müteşekkil idi.³¹⁵

İlmî enstitü ve üniversitedeki öğrencilerinin yanısıra, gerek ‘Uneyze’de gerekse her sene Ramazan ayının son on gününü itikâfta geçirmek için gittiği Mescid-i Haram’da ilim halkalarına katılan çok sayıda öğrencisi vardı. Öyle ki bazı derslerinde ilim halkasına katılan öğrencilerin sayısı beş yüzü aşmıştır.³¹⁶ Öğrencilerinden Velid el-Hüseyn, seçkin öğrencilerinin sayısını yetmiş beşe kadar çıkarır. Bunların isimlerine, nereli olduklarına ve hangi görevleri icra ettiklerine dair kısa bir ma‘lûmat verir.³¹⁷

2.1.3. İlmî Kişiliği

İbn ‘Useymîn’in ilmî şahsiyetinin oluşmasında yaşadığı coğrafyanın siyasî, dînî ve sosyal yapısının büyük etkisi vardır. İlmî şahsiyeti, fikhî olarak Hanbelî mezhebinin,

³¹² el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 34; Bu son iki kişi, ilmî enstitüde olan hocalarındandır. Bkz. eş-Şehrânî, *Menhecu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 232.

³¹³ el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 34.

³¹⁴ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 50.

³¹⁵ el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 35; el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 50-51; eş-Şehrânî, *Menhecu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 233.

³¹⁶ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 12; el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 35.

³¹⁷ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 54-57.

itikâdî olarak da selef-i sâlihîn yolunun mezhep olarak benimsendiği bir muhîtte şekillenmiştir.

İbn ‘Useymîn farklı ilim dallarında kendisini yetiştirmiş bir şahsiyettir. Fıkıh, tefsîr, akâid, Arapça, fıkıh usûlu vb. ilimlerde yetkinliği âlimler tarafından dile getirilmiştir.³¹⁸ Söz konusu ilimlerle alakalı bir cümle veya kelimenin üzerinde nahvî, lüğavî, usûlî, fikhî vb. açılardan yeterli derecede durması sebebiyle³¹⁹ şer‘î ilimlerde şeyh kabul edilmiştir.³²⁰

Kimi araştırmacılar İbn ‘Useymîn’i asrın âlimi olarak görmektedir. Hatta onun için “el-imâm”, “el-allâme”, “el-müfessir”, “el-fâkih”, “el-usûlî”, “el-lüğavî”, “fakîhu’l-asr”, “âlim”, “el-âlimu’r-rabbânî”, “imâmu ehli’s-sünnet”, “imâmun min eimmeti’l-müslimîn”, “da’î”, “fakîhu’l-ümme”, “şemsu’l-âlem”, “bâkiyyetun mine’s-selef”, “nâsiru’d-dîni’l-hanîf”, “zeynu’s-şuyûh”, “şumûhu’s-sâbirîn”, “bedrun edâe”, “fârisu’l-ulemâ” ve “fakîhun zâhid” gibi övücü nitelikte ifadeler kullanmışlardır.³²¹

O, ilim halkalarında uzun zaman dersler vermiştir. ‘Uneyze büyük camiindeki cuma hutbelerini dünyanın her yerinden gelen insanlar dinlemiştir. Hac mevsiminde bir çok ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Onun ilmî çalışmalarını kısaca şöyle sıralayabiliriz: İbn ‘Useymîn çeşitli mescitlerde dersler vermiş, proje heyeti azalığı yapmış, ilmî enstitü programlarına katılmış, hac mevsiminde ilmî davet ve çalışmalarda bulunmuş, ilmî meclis üyesi olarak toplantılara iştirak etmiş, Şer‘at ve Usûlu’d-Dîn Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak derslere girmiş, Suûdî Arabistân devletinde Yüksek Âlimler Meclisi’nde üye olarak bulunmuş, ‘Uneyze kentinde Kur’ân-ı Kerîm’i Koruma

³¹⁸ Mahfûz, **el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn**, s. 7.

³¹⁹ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 66-67; el-Hüseyn, **el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, s. 92.

³²⁰ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 7.

³²¹ eş-Şehrânî, **Menhecu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 230; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 472, 519, 521, 529, 549, 700, 809, 822, 826, 849, 863, 889, 907, 970.

Cemiyeti'ne reislik yapmış, büyük camide hatiplik görevini icra etmiş, radyo programlarına davet edilmiş, konferanslar vermiş ve kitaplar telif etmiştir.³²²

İbn 'Useymîn, çeşitli alanlarda ilmî eserler de yazmıştır. Akîde, fıkıh, hadîs, ahlâk ve muamelât gibi alanlardaki eserlerinden hem ilim talebeleri hem de geniş halk kitleleri yararlanmıştır. Çünkü onun telifâtı gerek lafız gerekse mana itibariyle anlaşılır bir dille yazılmıştır. Anlatımı ne bıktırarak kadar uzun ne de anlamayı zorlaştıracak kadar kısa olmuştur.³²³

İbn 'Useymîn, 'Uneyze büyük câmiinde yarım asra yakın bir zaman diliminde hocası es-Sa'dî'den devraldığı tadrîs vazifesini, ülkesindeki âlimlerin çoğundan farklı bir üslûpla ifa etmiştir. Bu üslûp, muhtelif ilim dallarında yazılmış ve İbn 'Useymîn'in kendisi tarafından belirlenen nesir veya nâzım şeklindeki Arapça metinlerin ezberlenmesi ve her derste bu metinlerin öğrenciler tarafından ezberden ona tekrarlanmasıdır. O, ezberin yapılıp yapılmadığını takip ederdi. Derse devam edip de ezberi zayıf olan öğrenciler onun tarafından azarlanırdı.³²⁴ Bu kitaplardan bazıları şunlardır: Kur'ân-ı Kerîm, İbn Mâlik'in sarf ve nahiv ilmine dair olan "*Elfiyye*"si, nahiv ilminde Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Dâvud es-Sanhâcî'nin (v. 723/1323) "*el-Acrumiyye*"si, İbn Teymiyye'nin "*el-'Akîdetü'l-Vâsitiyye*"si, Hâfız İbn Hacer'in "*Bulûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm*"ı, hadîs usûlünde "*Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*"i, fıkıhta Ebû'n-Necâ Mûsâ b. Ahmed el-Hicâvî'nin (v. 968/1560) "*Zâdu'l-Mustaknâ' fî Fıkhı'l-İmâm Ahmed*"i, Muhammed es-Sefârînî'nin manzûmesi, ferâiz ilminde Muhammed b. Hicâzî b. Muhammed el-Burhânî el-Hâlebî eş-Şâfiî'nin (v. 1205/1791) "*Manzûmetu'l-Burhâniyye*"si, akîdede Muhammed b. Abdülvehhâb'ın

³²² el-Hüseyn, *el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, s. 142-146; Daha fazla bilgi için bkz. İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 7-10.

³²³ ez-Zehrânî, *İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid*, s. 32.

³²⁴ İbn 'Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 14.

“*Kitâbu’t-Tevhîd*”i, hadîs ıstılâhlarında Abdullâh Sirâcuddîn el-Hüseynî’nin (v. 2002) “*Manzûmetu’l- Beykûniyye*”si.³²⁵

İbn ‘Useymîn’in ders halkasında sürekli farklı kişiler bulunurdu. Bunlar çoğunlukla Suûdî Arabistân dışından gelen insanlar idi. Kendisi de zaman zaman ilmi toplantılara ve konferanslara katılırdı. İnternet üzerinden de onun adına açılmış sayfada müellifin fetvaları, tefsîr ve hadîs dersi videoları, ses kayıtları ve kitapları paylaşılmıştır. Suûdî Arabistân’da seçkin ve etkili âlim hüviyetine sahip olan İbn ‘Useymîn’in bu şöhreti ülke dışında da yayılmıştır. Örneğin Türkiye’de Gureba Yayınları İbn ‘Useymîn’in ondan fazla eserini Türkçe’ye kazandırmıştır. Bu durum İbn ‘Useymîn’in Suûdî Arabistân dışında da ilmî kişiliğinin, onu sevenler tarafından benimsendiği bilgisini bize vermektedir. Onun etkisi eserleri sayesinde İslâm âleminde yayılmaya başlanmıştır.

Öte taraftan İbn ‘Useymîn, fakih ve muhaddislerin metodunu cem etmiştir. O, Suûd’da bu iki medreseyi temsîl eden şahsiyetlerdendir. Çünkü kendisi hem hadîsle delili önemsemiş hem de mezheplerin görüşlerinden istifade etmiştir.³²⁶ Onun “İbn Teymiyye bize sevimlidir fakat hak bize ondan daha çok sevimlidir” demesi delile ve istinbâta verdiği önemi göstermektedir. Ona göre delile ittiba, selef-i sâlihîn metodudur. Yani ölçü, delil olup şahıslar değildir. Delilin muktezası gereğince onun yer yer muhâlefeti olmuştur.³²⁷ İbn ‘Useymîn her ne kadar hadîs ilminde mutahassıs değilse de herhangi bir alanla alakalı bir delilin doğruluğunu araştırmaya önem vermiştir.³²⁸

³²⁵ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 76-77; İbn ‘Useymîn’in ezbere önem vermesi, istinbat için mukaddime anlamındadır. Ona göre ilim talebesi için önemli olan meseleleri ezberlemek değil bir eczane gibi olan ilimlerden tabib gibi ondan istinbat etme fehmini öğrenmektir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 587.

³²⁶ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 60.

³²⁷ el-Hüseyn, **el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, s. 76, 97.

³²⁸ el-Hüseyn, **el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, s. 79.

En son olarak şunu diyebiliriz: İbn ‘Useymîn, selef akîdesini ilim, amel ve itikâd olarak merkeze almıştır.³²⁹ İlk kitâbında ve şerh ettiği tüm kitaplarında bunu görmek mümkündür.³³⁰

2.1.4. Şahsiyeti

Hiç kuşkusuz içinde yaşanılan çevrenin; fikirlerin ve şahsiyetin oluşumuna katkısı yadsınamaz. İbn ‘Useymîn, Suûdî Arabistân’ın birliğinin sağlandığı ve orada savaşların sona erdiği bir zamanda doğmuştur.³³¹ Bununla beraber o, dünyada cereyan eden hadîselere ve büyük değişimlere şahit olmuştur. Onun, hayatı boyunca etkilenip tefsîrinde ve farklı zamanlarda dile getirdiği olay, Filistin’de Yahudi devletinin kurulması ve Mescid-i Aksâ’nın esir alınması hadîsesidir. Bu saikle İbn ‘Useymîn, eserlerinde İslâm ümmetinin geri kalma sebeplerini ele almış, hezimetin sebeplerine ve muzaffer olma yollarına sıkça değinmiştir. Teknik ilerlemelerden geri kalınmaması gerektiğini, İslâm’a hizmet ettiği müddetçe teknolojiden istifade etmeyi öğütlemiş, İslâmî bilinç ve ilmî gelişme için yoğun çaba harcamıştır.

İbn ‘Useymîn, yukarıda dile getirdiğimiz ilmî kişiliğinin yanında züht ve takvası ile de tanınmıştır. Hem öğrencileri hem de hemşehrileri onun zühdüne tanıklık etmiştir. Kendisine kadılık teklif edildiğinde bunu reddetmiştir. Sırf Allah için bir vazifeyi icra etmesi, haram yiyecek konusundaki titizliği, ferağatı, elinde olan şeye kanaati ve fetva vermedeki korkusu zühdüne dair bazı örneklerdir.³³²

Günlük yaşantısına bakıldığında zühdü açıkça görülmüştür. Onun bu hali selefin yaşayışı gibi algılanmıştır. Âhiretine zarar verecek şeylerden uzak durmak adına son derece itina gösterdiği söylenmiştir. Örneğin tadrîs için üniversiteye girdiğinde kalemini

³²⁹ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 232.

³³⁰ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâtî’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 76-77.

³³¹ el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 27.

³³² el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâtî’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 21-28.

üniversitenin hokkasından doldurur, dışarı çıktığında ise boşaltırdı. Kralların çoğuna hediyelerini iade ederdi.³³³

İbn ‘Useymîn, ülkesi tarafından şu özellikleri sebebiyle çeşitli ödül ve plaketter almaya layık görülmüştür: Verâ, hak sözü söylemekten çekinmemesi, bildikleriyle amel etmesi, Müslümanların maslahatı için nâsihat etmesi, Allah’a davette güzel öğütlerde bulunması, yumuşak huyluluğu, sabırlı oluşu, öğretimdeki ciddiyeti, metaneti, vaktini düzenlemesi, ömrünü her lahzada hayırla geçirmeye çalışması, tevazu ve ahlâkta zirveye çıkması, güler yüzlülüğü, insanlara sevinç vermesi ve hayır kurumlarına yardım etmesi.³³⁴

İbn ‘Useymîn’de özellikle öne çıkan hasletler sıdkı, ihlâsı ve kalbine dünya sevgisini yerleştirmekten yüz çevirmesidir. O, bir münker görmesi durumunda müdahale eder, nâsihat ederdi. Yolda dahi tek başına olduğunda vaktini Kur’ân’la, evratla, ezkarla ve bazı ezberleriyle değerlendirirdi. Çocukları sever, onlarla şakalaşır ve oynardı. Yolda herkesle ilgilenir, sorularına cevap verirdi. Sefihlere karşı hilmi ve sabrıyla bilinirdi. Kötülere iyilikle mukabele ederdi.³³⁵

İnsanların ihtiyaçlarını giderirdi. Onun bu yardımı fetva verme, aracılık etme ve husumeti giderme gibi farklı şekillerde olurdu. Başkasına karşı kendisini üstün görmez, onlardan ayırt etmezdi. O, kolaylık ve itidalden yanaydı. Cedelden kaçınırdı. Şahsa yönelik değil, konu eksenli olarak hakkı izhara çalışırdı. Talebelerine güzel davranır, ilmî tahsillerini takip eder, karşılaştıkları zorlukları izale etmek için uğraşırdı.³³⁶

2.1.5. Eserleri

İbn ‘Useymîn, kendini ilim öğrenmeye ve öğretmeye adanmış bir alimdir. Onun kitapları ve telifleri şöhret bulmuş, geniş halk kitlesine ulaşmıştır. Eserlerini iki kısma ayırmak mümkündür. Bazı eserlerini bizzat kendisi yazmıştır. Mesela “*Fethu Rabbi’l-*

³³³ Mahfûz, *el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn*, s. 9.

³³⁴ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 10.

³³⁵ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 14-16.

³³⁶ el-Hüseyn, *el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 14-19.

Berîyye bi Telhîsi'l-Hamaviyye", "*el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*" ve "*Usûl fi't- Tefsîr*" eserleri buna örnektir. Bazıları da daha önce belirtildiği gibi öğrencilerine verdiği derslerden derlenmiştir. Bunlardan bir kısmı vefatından önce ona arz edilmiş, bir kısmı onun tarafından kabul görmüş bir kısmı da ona danışılmadan derlenip basılmıştır. Bu ikinci tür eserleri hatadan hali değildir. Bu konuda dikkatli olunması gerektiği uyarısı yapılmıştır.³³⁷

"eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymin Hayır Müessesesi", İbn 'Useymin'in vefatından sonra eserlerinin tetkiki, kitap olarak basılması ayrıca bu tür hataların önüne geçilmesi görevini üstlenmiştir. Müessese, özellikle bu faaliyetleri İbn 'Useymin'in seçkin öğrencileri vasıtasıyla yapmıştır.³³⁸

İbn 'Useymin'in muhtelif konularda kaydedilmiş pek çok ses kaseti yanında, akîde, tefsîr, hadîs, fıkıh, usûl, ahlâk ve daha pek çok alanda derlenen irili ufaklı yüz yirmiyi aşkın eseri vardır.³³⁹ Onun çok sayıda eserinin olması, öğrencilerine verdiği derslerin kayıt altına alınıp daha sonra kitap haline getirilmesine bağlanmıştır. Kitap haline getirilen eserler, İbn 'Useymin'e arz edilmiş, onayı alındıktan sonra da basılmıştır. Yani eserlerin çoğu bizzat onun tarafından yazılmamıştır.³⁴⁰

İbn 'Useymin adıyla açılmış bir web sayfası da mevcuttur. "www.binothaimeen.com" adresi İbn 'Useymin'e ait kitap, risale, video, ses kaydı ve farklı dokümanları paylaşmaktadır. Bu site aracılığıyla onun kitapları indirilebildiği gibi katılmış olduğu programlardaki veya konferanslardaki videolarına ulaşılabilir. O, hayatının son demlerinde bir web sayfasının açılmasını, bu sayfaya tüm kitaplarının ve konferanslarının konulmasını tavsiye etmiştir.³⁴¹ Ayrıca İbn 'Useymin adına uyduran yayın yapan bir televizyon kanalı da açılmıştır. Söz konusu televizyon kanalında onun

³³⁷ el-Berîdî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymin ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 40-41.

³³⁸ el-Berîdî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymin ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 41; eş-Şehrânî, *Menhecû's-Şeyh İbn 'Useymin fi Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 232-234.

³³⁹ el-Ceyusî, *Tercihâtü'l-Allame İbn 'Useymin fi't-Tefsîr*, s. 291; İbn 'Useymin, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkıh ve Kavâidih*, s. 15.

³⁴⁰ Mahfûz, *el-Cuhûdu'n-Nahviyye li'l-İbn 'Useymin*, s. 13.

³⁴¹ el-Hüseyn, *el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymin*, s. 187.

sohbet ve dersleri günaşırı yayınlanmaktadır. Onun eserlerini ait oldukları ilim dallarına göre ayırarak şu şekilde sıralayabiliriz:

a) Tefsîr ile İlgili Eserleri

1) *el-İlmâm bi Ba'di  y ti'l- hk m Tefs ren ve İstinb ten*: İbn 'Useymîn mukaddimesinde bu kitabını beş hedefi göz önünde bulundurarak hazırladığını ifade eder: Kur'ân âyetlerinin yazımı; ihtiyaç duyulduğu kadarıyla sebep-i nüzûlün zikri; kelime ve cümlelerin irabıyla beraber tefsîri; icmâlî mana; âyet veya âyetlerden fevâid, hikmet ve ahkâm şeklinde istifade edilmesi. Kur'ân'da taharet, namaz, zekât, oruç, i'tikâf, h cc, kurb n, cih d, alışveriş, rehin, kef let, ödünç verme, hacr, vek let vb. konular hakkında geçen âyetleri ayrı başlıklar halinde bir araya getirip gerekli açıklamaları yapar. Bu mukaddimeden anlaşılıyor ki İbn 'Useymîn bu kitabı 1978 yılında kaleme almıştır. "Muessesetu's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn el-Hayriyye", eseri 2015 yılında basmıştır.

2) *Ahk mun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*: İbn 'Useymîn, Fâtiha s resinden  l-i İmrân s resinin 30.  yetine kadar tefsîr yapmıştır. "Müessesetu's-şeyh Muhammed b. Salih el-'Useymîn el-Hayriyye", eseri Riyâd'da 1995 yılında, iki cilt şeklinde basımını gerçekleştirmiştir.

3) *şerhu Kavâidi'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân li İbn Sa'di*: Bu şerh, İbn 'Useymîn'in, hocası Abdurrahmân b. Nâsır es'Sa'di'nin tefsîr usûlüne ait yazdığı kitabına yaptığı bir şerhtir. Eser, Kahire'de 2006 yılında "Dâru'l-İbni'l-Cevzi" yayınları arasından çıkmıştır.

4) *Usûl fi't-Tefsîr*: Altmış k sur sayfadan müteşekkil bu eserinde İbn 'Useymîn,  zet şeklinde tefsîr usûlünde bulunan konuları ele almıştır. Esbâbu'n-nüzûl, mekkî-medenî, muhkem-müteşabih, Kur'ân'daki tekrarlar, kıssalar, isrâiliyyât vb. meseleleri dile getirmiştir. Mektebetu'l-İslâmiyye, 2001 yılında eserin basımına izin vermiştir.

5) *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*: Bu eser, İbn Teymiyye'nin eserine yapılmış bir şerhtir. Eseri, Riyâd'da 1995 yılında, Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr yayına hazırlamıştır.

6) el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn 'Useymîn.³⁴²

b) Akîde ile İlgili Eserleri

1) *Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaviyye*: İbn Teymiyye'nin “*el-Fetvâ el-Hamaviyye el-Kübrâ*” adlı eserinin bir özetidir. Bu eser, yazarın ilk kitâbı olup yazımını 1961 yılında tamamlamıştır.³⁴³ İlk olarak Mektebetü'l-Me'ârif tarafından “*Mecmûu Resâil fi'l-Akîde*” kitâbının içinde Riyâd'da basılmıştır.

2) *Nebze fi'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*: İlk kez adı geçen yayınevi tarafından ilgili kitâbın içinde basılmıştır.

3) *el-Kavâidu'l-Müslâ fi Sıfâtillâh ve Esmâihi'l-Hüsnâ*: Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm tahkîkiyle Mektebetü's-Sünne tarafından Kâhire'de basılmıştır.

4) İbn Kudâme el-Makdisî'nin (v. 620/1223) “*Lem'âtü'l-İ'tikâdi'l-Hâdî ilâ Sebîli'r-Reşâd*” adlı kitâbının Şerhi: Eşref b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm tahkîkiyle Mektebetü'l-İmâmi'l-Buhârî tarafından İsmâiliyye'de basılmıştır.

5) *'Akîdetü Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa*: Medine İslâm Üniversitesi tarafından muhtelif baskıları yapılmıştır.

6) İbn Teymiyye'nin “*el-'Akîdetü'l-Vâsitiyye*” adlı kitâbının Şerhi: Sa'd b. Fevvâz es-Sumeyl tahkîkiyle, Dâru İbni'l-Cevzî tarafından Dammâm'da, “*Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*” adıyla iki cilt halinde basılmıştır. İbn 'Useymîn'in bu şerhi, sıfat âyetlerinin tefsîri olarak kabul edilmiştir. Özellikle birinci ciltte olmak üzere bu şerhte yüzden fazla âyetin tefsîri yapılmıştır. Bu âyetlerden

³⁴² İbn 'Useymîn'in bu eseri hakkında gerekli malumatı tezimizin ilerleyen sayfalarında vereceğiz.

³⁴³ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 32.

Allah'ın isim ve sıfatları minvalinde fevaidler çıkarılmıştır. Sonra âyetlerin günlük yaşantımızda davranışlarımıza etkisinden bahsedilmiştir.³⁴⁴

7) Muhammed b. Abdülvehhâb'ın “*Kitâbu't-Tevhîd*” adlı eserinin Şerhi: Dr. Süleymân b. Abdullâh Eba'l-Hayl ve Dr. Hâlid b. Ali el-Muşeykih tahkîkiyle, Dâru İbni'l-Cevzî tarafından Dammâm'da, “*el-Kavlu'l-Müfîd 'alâ Kitâbi't-Tevhîd*” adıyla 3 cilt şeklinde basılmıştır.

8) *Şerhu Selâseti'l-Usûl*: Muhammed b. Abdülvehhâb'ın “*el-Usûlü's-Selâse ve Edilletuhâ*” adlı eserinin şerhi olup pek çok baskısı yapılmıştır.

9) *Şerhu Usûli'l-Îmân*: Dâru'l-Vatan tarafından Riyâd'da basılmıştır.

10) *el-İbdâ' fî Kemâli's-Şer' ve Hataru'l-İbtidâ'*: Bir hayır sahibi tarafından Riyâd'da basılmıştır.

11) *Îzâletu's-Settâr ani'l-Cevâbi'l-Muhtâr li Hidâyeti'l-Muhtâr* 12) *Hikmetu İrsâli'r-Rusul* 13) *İrşâdu'l-İbâd ilâ Ma'rifetillahi ve Tevhîdihi* 14) *Esmâullah ve Sıfâtuh* 15) *et-Tahzîr min Fitneti't-Tekfîr* 16) *Takrîbu't-Tadmiriyye* 17) *et-Tevbe* 18) *et-Tevhîd ve Ma'na's-Şehâdeteyn ve Hükmu'l-Mutâbe'ât* 19) *Şerhu'l-Usûli's-Sitte* 20) *Şerhu Keşfi's-Şubehât* 21) *'Akîdetu Ehli's-Sünnet ve'l-Cemâ'at* 22) *el-Kadâ ve'l-Kader* 23) *Muhtarât min İktizâi's-Sirâti'l-Mustakîm*.

c) Hadîs ile İlgili Eserleri

1) *Mustalahu'l-Hadîs* 2) *Tahrîcu'l-Ahâdisi'l-Ravdi'l-Murebbe'* 3) *Şerhu'l-Erbe'ini'n-Neveviyye* 4) *Şerhu Hadîsi Cibrîl* 5) *Fethu zî'l-Celâl ve'l-İkrâm bi Şerhi Bulûği'l-Merâm* 6) *Şerhu Riyâdi's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Murselîn*.

d) Fetvalar, Vaaz, İrşad ve Dille İlgili Kitapları

³⁴⁴ el-Berîdî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymin ve Ârâuhu fî't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 99.

1) *Mecâlisu Şehri Ramazân* 2) *ed-Diyâu 'l-Lâmi' mine 'l-Hutebâ ve 'l-Cevâmi'* 3) *Zâdu'd-Dâ'iyye İlellâh Azze ve Celle* 4) *Hukûk Da'et İleyhâ el-Fitrât ve Kerretha eş-Şerî'ât* 5) *min Muşkilâtî's-Şebâb* 6) *Muhtârât min Zâdi'l-Me'âd* 7) *Muhtârât min Î'lâmi'l-Muvakki'in* 8) *Silsiletu Likâi'l-Bâbi'l-Meftûh* 9) *Eseru'l-Me'âsi 'alâ'l-Ferd ve 'l-Muctema'* 10) *Ba'du'l-Ezkâr* 11) *et-Temessük bi's-Sünneti'n-Nebeviyye ve Âsarihi* 12) *Risâle ila'd-Du'at* 13) *Şerhu'l-Acrumiyye* 14) *Fetevâ Muhimme an Salâti'l-Fecr* 15) *et-Ta'ât ve 'l-Ma'siyet ve Eseruhâ fi 'l-Muctema'* 16) *Kitâbu'l-İlim* 17) *Mekârimu'l-Ahlâk.*

e) Fıkıh ile İlgili Eserleri

1) *Risâle fi 'l-Vudû ve 'l-Ğusl ve 's-Salât* 2) *el-Feteve'n-Nisâiyye* 3) *Fetevâ 'l-Hâcc* 4) *el-Mecmu's-Semîn min Fetevâ Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn. Fahd b. Nâsır es-Süleymân cem' ve tertîp etmiştir.* 5) *Risâle fi Küfri Târiki's-Salât* 6) *el-Edhiyye ve 'z-Zekât.* 7) *el-Menhec li Murîdi'l-Hacc ve 'l-'Umre* 8) *Teshîlu'l-Ferâid* 9) *Risâle fi 'l-Hicâb* 10) *Risâle fi 's-Salât ve 't-Tahârât li Ehli'l-A'zâr* 11) *Risâle fi Mevâkiti's-Salât* 12) *Risâle fi Sucûdi's-Sehv* 13) *Risâle fi Aksâmi Mudâyene* 14) *Risâle fi Vucûbi Zekâti'l-Hull* 15) *el-Hilâf Beyne'l-Ulemâ Esbâbuhu ve Mevkifunâ minhu* 16) *Risâle fi 'l-Meshi 'alâ'l-Huffeyn* 17) *Risâle fi Ahkâmi'l-Meyyit ve Guslih* 18) *Neylu'l-Edeb min Kavâ'id İbni Receb* 19) *Manzûme fi Usûli'l-Fıkh* 20) *Ahkâmu Kasri's-Salât li'l-Musâfir* 21) *Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* 22) *Risâle fi Enne't-Talâke's-Selâse Vâhide Veleve bi Kelimât* 23) *Muhtârâ't- min Turuki'l-Hükmiyye* 24) *Mecmû'u Durûs ve Fetava'l-Harâmi'l-Mekkî* 25) *Muhtârâ't-min Fetavâ's-Salât* 26) *er-Ribâ, Suveruhu, Aksâmu'n-Nâs fih* 27) *Mecmû' Esile fi Bey' ve Şirâi'z-Zeheb* 28) *Şerhu Zâdi'l-Mustakni' fi Fikhi'l-İmâm Ahmed b. Ahmed.* 29) *ez-Zevâc* 30) *İsnân ve Hamsûn Suâlen an Ahkâmi'l-Hayzi fi 's-Salât ve 's-Siyâm ve 'l-Hâcc ve 'l- İ'tikâf* 31) *Risâle fi 'd-Dimâi't-Tabi'iyye* 32) *Seb'un Suâlen an Ahkâmi'l-Cenâiz* 33) *Sittûn Suâlen an Ahkâmi'l-Hayz* 34) *Ahkâmu's-Siyâm ve Fetava'l-İ'tikâf* 35) *el-İhtiyârât ve 't-Tercihât.* Abdullâh b. Yûsuf el-Hafî cem' ve tertîp etmiştir. 36) *Esile ve Ecvibe an Elfâz ve Mefâhim fi Mizâni's-Şerî'a* 37) *Esile min Ba'di Bâ'i's-Seyyârât* 38) *Esile Muhimme* 39) *Esile ve Ecvibe fi Salâti'l-İdeyn* 40) *Î'lâmu'l-Musâfirîn bi Ba'di Âdâb ve Ahkâmi's-Sefer* 41) *Aksâmu'l-Mudâyene* 42) *Tenbîhu'l-Efhâm bi Şerhi*

‘Umdeti’l-Ahkâm 43) Tevcihât li’l-Mü’mînât Havle’t-Teberrec ve’s-Sufur 44) et-Ta’lik ‘alâ’l-Kavâid ve’l-Usûl li’s-Sa’d 45) Semânûn ve Erbe’ûn Suâl fî’s-Siyâm 46) Hukûku’r-Ra’ ve’r-Re’iyye 47) Devru’l-Mer’et fî İslâhi’l-Muctema’ 48) Risâle fî Sifati’s-Salât 49) Risâle fî Kasri’s-Salât li’l-Mubte’isîn 50) Resâil ve Fetevâ fî’l-Mesh ‘alâ’l-Huffeyn ve’t-Teyemmum 51) Resâil Fikhiyye 52) Suâl ve Cevâb 53) Şerhu Nazmi’l-Varakât 54) Şerhu’l-Manzûme el-Baykûniyye 55) es-Sahvetu’l-İslâmiyye Devâbit ve Tevcihât 56) Sifatu’l-Hâcc ve’l-Umre 57) el-Feteva’l-İctima’iyye 58) Fetevâ Erkâni’l-İslâmiyye. Bu eser İbn ‘Useymîn daha hayatta iken basılan son kitaptır. 59) Fetevât Ta’ziyye 60) Fetevâ’l-Hacc ve’l-‘Umre ve’z-Ziyâret 61) el-Fetevâ’z-Zehebiyye 62) Fetevâ’s-Sayd 63) Fetevâ Menâri’l-İslâmiyye 64) el-Fetevâ’l-Mekkîyye 65) Fetevâ ve Tevcihât fî’l-İcâzet ve’r-Rihlat 66) Fetevâ ve Resâil fî’l-Efrâh 67) Fusûl fî Hükmi’s-Siyâm ve’t-Terâvih ve’z-Zekât 68) min Ahkâmi’l-Edhiyye 69) Mehâziru’l-Kevâfirât 70) el-Muntekâ min Bedâi’i’l-Fevâid 71) min Münkerâti’l-Efrâh 72) Nebze fî’s-Siyâm 73) Fıkhu’l-‘İbâdât 74) Şerhu’s-Siyâseti’s-Şer’iyye 75) Şerhu’l-Manzûmeti’l-Burhâniyye fî ‘İlmi’l-Ferâiz 76) Mecmû‘ Esile ‘ani’n-Nikâh 77) Şerhu Manzûmeti’s-Şeyh fî Usûli’l-Fıkh 78) el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl.³⁴⁵

³⁴⁵ el-Berîdî, **Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fî’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân**, s. 42-49; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 32-35; el-Hüseyn, **el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, s. 147-153; İbn ‘Useymîn’in yukarıda saydığımız çoğu risâle şeklinde olan eserlerinden başka âkide, ulûmu’l-Kur’ân, hadîs istilahları, Sahîh-i Buhârî, Sahîh-i Müslim, el-Muntekâ, Bulûğu’l-Merâm, Umdetu’l-Ahkâm, usûlu’l-Fıkh, Zâdu’l-Mustakni’, el-Kâfi, fıkıh, ferâiz, nahv, belâğât, genel faydalar ve tefsîr şeklinde başlıklar altında toplayabileceğimiz konular hakkında ses kayıtları mevcuttur. Tezimiz açısından faydalı olduğunu düşündüğümüz tefsîr ve ulûmu’l-Kur’ân’a dair ses kayıtlarını belirtmek isteriz: el-Kavâidu’l-Hisân, Mukaddimetu’t-Tefsîr, Usûl fî’t-Tefsîr, Tefsîru’l- Fâtîha, Tefsîru’l-Bakara, Tefsîru Âl-i İmrân, Tefsîru’n-Nisâ, Tefsîru’l-Mâide, Tefsîru’l-Kehf, Tefsîru’n-Nûr, Tefsîru’l-Ankebût, Tefsîru’r-Rûm, Tefsîru’l-Ahzâb, Tefsîru Sebe, Tefsîru Yâsîn, Tefsîru’s-Sâffât, Tefsîru Sâd, Tefsîru’z-Zumer, Tefsîru’z-Zuhurf, Tefsîru Fussilet, Tefsîru Cûzi Âmme, Tefsîru Lokmân, Tefsîru’s-Secde, Tefsîru’n-Neml. Bkz. el-Berîdî, **Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fî’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân**, s. 49-53; el-Hüseyn, **el-Câmi’ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn**, s. 157-163; İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semin**, c. I, s. 6.

2.2. İBN ‘USEYMÎN’İN TEFSÎRİ

İbn ‘Useymîn’in davetçi ve ıslahatçı yönü ilmî hayatında ağır basmıştır. O, kırk yıldan fazla bir zamanda dersler vermiştir. Öğrencisi Hâlid Ahmed, tefsîr derslerinin yazımıyla uğraşmış daha sonra bu yazıları ona arz etmiştir.³⁴⁶ Tefsîrin çoğu da bu şekilde vücûda gelmiş olup müellif, daha hayatta iken kendisinin onayından geçmiştir.³⁴⁷ Eser daha sonra müfessirin, Celâleyn tefsîrine yaptığı yorumları ile Sa’dî’nin “*Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân*” adlı tefsîrinin bir kısmının eklenmesiyle tamamlanmıştır.³⁴⁸ Bu durumda müfessirimiz, yaklaşık on yedi cüz kadar âyet tefsîrini yapmıştır.

Öğrencileri tarafından bu tefsîre “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adı verilmiştir. Üzerinde çalışılan bu eser, on dört cilt olup 2010 yılında, âyetler kırmızı, tefsîr kısmı siyah punto şeklinde Beyrût’ta basılmıştır. Her cildi yaklaşık altı yüz sayfa kadardır. Kitâbın tahkîkini ve içinde geçen hadislerin tahrîcini Ebû Abdurrahmân ‘Âdil b. Sa’d yapmıştır. Daha çok dirâyet tefsîri görünümünde olan bu tefsîr İbn ‘Useymîn’in Kur’ân âyetlerinin açıklamasındaki tercîh, düşünce, tenkît ve yorumlarını içermektedir. Tefsîrin mukaddimesine, İbn ‘Useymîn’in özlü bir şekilde yazdığı tefsîr usûlü kitâbı eklenmiştir.

Üzerinde çalışma yaptığımız tefsîrin bu baskısından önce “*Teysîru’l-Kur’ânî’l-Kerîm*” adıyla bir baskısı mevcuttur. “Müessesetu’s-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-

³⁴⁶ el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fî’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 18.

³⁴⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 4.

³⁴⁸ *el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn* adlı tefsîrde İbn ‘Useymîn’e ait şu sûrelerin tefsîri vardır: Fâtîha sûresinden En’âm sûresinin 53. âyetine kadar olan sûreler; Kehf sûresi, Hucurât sûresinden Mücadele sûresinin 16. âyetine kadar olan sûreler; Amme cüzündeki tüm sûreler. Celâleyn tefsîrine yaptığı yorumların yer aldığı sûreler şunlardır: Nûr, Furkân, Şuârâ, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Ahzab, Sebe, Fatır, Yâsîn, Sâffât, Sâd, Zümer, Gâfir, Fussilet ve Şûra sûreleri ile Zuhuruf sûresinin ilk 45 âyeti. Hocası Sa’dî’nin tefsirinden eklenen sûreler de şunlardır: En’âm 54. âyetinden Mü’minûn sûresinin sonuna kadar olan sûreler, Duhân sûresinden Fetih sûresinin sonuna kadar olan sûreler, Mücadele sûresinin 17. âyetinden Mürselât sûresinin sonuna kadar olan sûreler. <http://waqfeya.com>, (26.04.2017); Bkz. eş-Şehrânî, *Menhecû’s-Şeyh İbn ‘Useymîn fî Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân*, s. 234-235; el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fî’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 61-66.

‘Useymîn el-Hayriyye” adlı vakıf, bu tefsîri 139 ila 624 gibi değişen sayfa aralığı ve ilki 2002’de olmak üzere farklı yıllarda 33 ayrı cilt şeklinde basmıştır. Sözü geçen baskıda Sa‘dî’nin tefsîri eklenmemiştir.³⁴⁹

Bu arada belirtelim ki İbn ‘Useymîn tefsîr derslerini üç şekilde yapmıştır:

1. Genel tefsîr: Fâtiha sûresinden En‘âm sûresinin 53. âyetine kadar talebelerine tefsîr dersi yapmıştır. Fakat bunu tamamlayamamıştır.³⁵⁰

2. Celâleyn tefsîrine yaptığı ta‘lîk şeklinde olan tefsîri: Ta‘lîki, Nûr sûresinden Zuhurf sûresinin 45. âyetine kadar yapmakla beraber bunu da tamamlayamamıştır.³⁵¹ ‘Uneyze şehrindeki câmide tefsîr dersi halkası kuran müfessir, yaz tatilinde her sabah Kur‘ânı tefsîr etmiştir. O, yaptığı bu tefsîrinde öğrencilerin elinde bulunan Celâleyn tefsîri’ni esas almıştır. Öğrenciler, buradaki derslerini sesli bir şekilde kaydetmiştir. Daha sonra “Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye” adlı kuruluş, onun kararlaştırdığı ve izin verdiği şekilde ses kayıtlarını kitap şeklinde basmıştır.

3. Parça parça yaptığı tefsîrlere: Kimi metinlere yaptığı şerhlerde orada geçen âyetleri tefsîr etmiştir. Bunlar oldukça çoktur.³⁵² Mesela “*el-Kavlü’l-Mufîd*” ve “*Şerhu’l-Akîdeti’l-Vâsitiyye*” gibi kitaplarında yüzlerce âyetin tefsîri vardır.³⁵³

İbn ‘Useymîn, farklı ortam ve durumlarda Kur‘ân tefsîrini yapmaya özen göstermiştir. Örneğin herhangi bir mekân, kurum veya kuruluşun açılışında Fâtiha sûresinin veya otuzuncu cüzden bazı sûrelerin tefsîrini yapmıştır. Radyoda “Kur‘ân’dan

³⁴⁹ Fatiha ve Bakara sûreleri üç; Âl-i İmrân, Nisâ ve Mâide sûreleri her biri ayrı iki ciltte toplanmıştır. En‘âm sûresi 1 ilâ 53. âyetleri, Kehf, Nûr, Furkân, Şuâra, Neml, Kasas, Ankebût, Rûm, Lokmân, Secde, Ahzâb, Sebe, Fâtır, Yâsîn, Sâffât, Sâd, Zümer, Gâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhurf, Hucurât ile Hadîd sûreleri dahil bu aralıktaki sûreler ve Amme cüzündeki tüm sûreler ayrı ayrı ciltlerde bir araya getirilmiştir.

³⁵⁰ el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*, s. 67; el-Ceyusî, *Tercihâtu’l-‘Allame İbn ‘Useymîn fi’t-Tefsîr*, s. 292.

³⁵¹ el-Ceyusî, *Tercihâtu’l-‘Allame İbn ‘Useymîn fi’t-Tefsîr*, s. 62-63.

³⁵² ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 726-727.

³⁵³ el-Berîdî, *Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve ‘Ulûmi’l-Kur‘ân*, s. 65.

Hükümler” programında Fâtiha sûresinden Âl-i İmrân sûresinin 31. âyetine kadar tefsîr yapmış, tamamlayamadan vefat etmiştir.³⁵⁴ İbn ‘Useymin, “*el-İlmâm bi Ba’di Âyati’l-Ahkâm Tefsîren ve İstinbâten*” adlı tefsîri, ortaokul ve lise yıllarında İlim Enstitüsü’nde iken yazmıştır.³⁵⁵ Cuma hutbelerinde âyetleri tefsîr etmiştir. Onun tefsîr usûlü kitâbında da âyet tefsîrlerini görmek mümkündür.³⁵⁶

Bir âyeti farklı ilim dallarından hareketle tefsîr etmeye çalışması ve tekrarlarının çok olması sebebiyle İbn ‘Useymin’in bu eseri hacimli bir tefsîr olmuştur. Genelde müfessir bir âyeti ele alarak tefsîr etme cihetine gitmiştir. Sonra da “fevâid” diye maddeler şeklinde âyetten faydalı sonuçlar çıkarmaya çalışmıştır. Besmelenin veya hurûf-ı mukata‘anın tefsîri gibi yerlerde bazen “Daha önce bu konuda açıklama yapılmıştır” diyerek göndermede bulunmuştur. Ama ekseriyetle farklı mekân ve ders halkasını göz önünde bulundurarak aynı konunun farklı cümlelerle tefsîrinde defalarca yer aldığını görmek mümkündür.

İbn ‘Useymin, Âdiyât sûresinin tefsîri sonunda kendi tefsîrini kolay olarak nitelendirir. Geniş bilgiye ulaşmak isteyen tefsîr kitaplarına müracaat etmelerini ister. Tefsîrini, manalara kısaca işaret eden bir tefsîr olarak görür.³⁵⁷

O, tefsîrinde sade bir dil kullanmış, anlaşılamayan karmaşık ifadelerden sakınmıştır. Kullandığı dilin sadeliğinin yanı sıra işârî, tasavvufî, batınî veya felsefî sayılabilecek tarzda yorumlara da girişmemiştir. Dolayısıyla onun tefsîrinde âyetlerin zorlama te’vîllerle tefsîr edildiğini görmek mümkün değildir. *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîrinde, halkın ve öğrencilerin istifadesine yönelik olması sebebiyle ibarelerinde bir kolaylık ve kapalılıktan uzaklık vardır. Bıktırıcı nitelikte uzun iraplar ve içinden çıkılmaz belâgat dersleri yoktur.³⁵⁸

³⁵⁴ el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymin ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 63-64.

³⁵⁵ el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymin ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 64.

³⁵⁶ el-Berîdî, *Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymin ve Ârâuhu fi’t-Tefsîr ve ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, s. 65

³⁵⁷ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 549.

³⁵⁸ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymin el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 727.

2.2.1. Tefsîrinin Kaynakları

Müfessirimizin tefsîri şifahi nitelikli olması sebebiyle çoğu zaman istifade ettiği eserin ismini vermemiştir. Bazen sadece kaynağın ismini vermekle yetinmiştir.³⁵⁹ O ekseriyetle şu sözlerle başkasından nakilde bulunmuştur: “alimler dediler ki”,³⁶⁰ “alimlerden –şöyle- diyen var”,³⁶¹ “ilim ehli dedi ki”,³⁶² “bazı ilim ehli dedi ki”,³⁶³ “bazı müfessirler dedi ki”.³⁶⁴

İbn ‘Useymîn, genel okumalarından hareketle isim ve kaynak belirtmeden bilgi verir. Örneğin tefsîrlerin ve müelliflerin ismini zikretmeksizin bir kelime hakkında çeşitli görüşleri sıralar. “وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ”³⁶⁵ “Şahitlik edene ve şahitlik edilene andolsun” âyetinde geçen “وَشَاهِدٍ” kelimesi için müfessirlerin aşağıdaki açıklamaları yaptığını hatırlatır: “Hz. Peygamber, bize; bu ümmet, insanlara; organlar, kıyamette bize; melekler, bize şahittir.”³⁶⁶

Onun tefsîrinde rivâyetlerin yeri yadsınamayacak kadar mühimdir. Bu anlamda tefsîrinin kaynakları arasında selef kavli ön sıradadır.³⁶⁷ Müfessirimiz, selefi anlayışa sahip olmasının zorunlu sonucu olarak, kaynak itibarıyla bu gelenekten gelen âlimlerin eserlerinden çokça istifade etmiştir. Fakat bu, onun İslâm ilim tarihindeki diğer âlimlerin eserlerinden hiç istifade etmediği anlamına gelmez. İbn ‘Useymîn’in eleştirilerine baktığımızda selef akîdesi dışında diğer kelâm ekollerinin eserlerini de okuduğunu görebiliriz. Fakat kanaatimizce okumaları daha çok yüzeysel, ön kabuller ve eleştiri amaçlı olması nedeniyle bunlardan yeterince yararlandığı söylenemez. İbn ‘Useymîn bu

³⁵⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 206; c. IV, s. 340; c. VI, s. 117; c. VIII, s. 542; c. IX, s. 255; c. XI, s. 42.

³⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 347.

³⁶¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 365.

³⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 367.

³⁶³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 32.

³⁶⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 344 .

³⁶⁵ Burûc, 85/3.

³⁶⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 415.

³⁶⁷ “Selef kavliyle tefsîr” bölümünde ayrı bir başlık altında ele alınacağından burada buna ayrıca değinilmeyecektir.

açından selefi çizgideki eserleri benimsemiş ve onların eserlerini kaynak olarak göstermiştir. Fıkıhta daha çok Hanbelî mezhebi kaynaklarını kullanan müellif, farklı mezheplerin kaynaklarına da müracaat etmiştir. Kendi fikhî mezhep görüşünü benimsemediği durumlarda Hanbelî mezhebinin dışındaki mezheplere yaklaşmıştır. O, taklidi yermesi ve Hanbelî mezhebinin dışındaki mezheplerin de haklılık ve doğruluk payını düşünmesi gereği bu mezheplerin görüşlerini de yer yer benimsemiştir. O, dilsel açıklamaları için belli birkaç ismi kaynak olarak vermekle beraber bu konuya daha geniş bir perspektifle bakmıştır.

Öncelikli olarak İbn ‘Useymîn tefsîrinde İbn Mes‘ûd (v. 34/653),³⁶⁸ Süddî (v. 127/745),³⁶⁹ Süfyân Sevrî (v. 161/777),³⁷⁰ İmâm Mâlik (v. 179/795),³⁷¹ İmâm Şâfiî (v. 150/820),³⁷² Zeccâc (v. 311/923)³⁷³ ve Katâde (v. 117/931)³⁷⁴ gibi ilk dönem âlim ve müfessirlerin isimlerini zikreder. Fakat Ahmed b. Hanbel, Tâberî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim, İbn Kesîr, İbn Mâlik, İbn Hişâm, Muhammed b. Abdülvehhâb, Muhammed Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh, Seffârînî, Abdurrahmân Sa’dî ve Muhammed Emîn eş-Şînkîfî gibi âlimler onun tefsîrinde atıf açısından daha sıklıkla geçer. Biz sırasıyla müfessirimizin söz konusu âlimlerden hangi konularda istifade ettiğini varsa eserlerini de belirterek anlatmayı gerekli görüyoruz:

a) Ahmed b. Hanbel’in, Selefilik düşüncesinin ilk dayanaklarından olması açısından, İbn ‘Useymîn tefsîrinde hem kendisinden bahsetmiş³⁷⁵ hem eserlerinin isimlerini zikretmiş³⁷⁶ hem de kendisinden alıntılarda bulunmuştur. Nitekim Kur’ân’da insanların manasını anlamayacağı bir şeyin olmadığına, hurûf-ı mukatta’aların bizzat değil de amaç olarak manalarının olduğuna dair Ahmed b. Hanbel’e atıf yaparak

³⁶⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 124; c. VIII, s. 252; Ayrıca bkz. c. III, s. 355.

³⁶⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 671.

³⁷⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 202.

³⁷¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 237; c. VIII, s. 671.

³⁷² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 124, 168.

³⁷³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 671.

³⁷⁴ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 42.

³⁷⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 122, 313; c. V, s. 116, 548; c. IX, s. 153.

³⁷⁶ Zâdu’l-Mustaknî ismi için bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 407; Müsned ismi için bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 570.

açıklamalar yapmıştır.³⁷⁷ Ahmed b. Hanbel'i de şahit tutarak Allah'ın kelâmının harf ve sesle işitilebildiği, mahlûk olmadığı ve Allah'tan bir sıfat olduğu kanaatine ulaşmıştır.³⁷⁸ O, Ahmed b. Hanbel'in "*er-Redd 'alâ'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdikâ*" adlı eserinden çokça yararlanmışır.³⁷⁹ Ayrıca o, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ulaştığı istinbâtları ele almış,³⁸⁰ bir konuyu temellendirmek için sözlerini vermiş,³⁸¹ menâkıbından kesitler sunmuş³⁸² ve onun rivâyet ettiği hadîsleri nakletmiştir.³⁸³ İbn 'Useymîn, Ahmed b. Hanbel'in sahâbenin sözünün nassa aykırı olmadığı müddetçe delil olarak kabul edilmesi gerektiğine dair rivâyetini aktarmıştır.³⁸⁴

b) Bazı çağdaş araştırmacıların kanaatine göre Tâberî'nin selef akîdesine yönelik bir meyli vardır.³⁸⁵ İlahî isim ve sıfatlar konusunda büyük ölçüde Selefiyye çizgisini takip etmiştir.³⁸⁶ Bundan dolayı İbn 'Useymîn, tefsîrinin kıymetini takdîre şayan bulmuş³⁸⁷ ve kaynak olarak ondan istifade etmiştir.³⁸⁸ Müfessirimiz, Tâberî'yi "müfessirlerin imâmı" şeklinde övücü bir lakapla anmış,³⁸⁹ onun sözünü istidlâl etmiş,³⁹⁰ bazen de Tâberî'nin görüşünü zikretmiştir. Tâberî'nin, İbn Abbâs ve Katâde'den Kamer sûresinin 14. âyetinde geçen "بِأَعْيُنِنَا" tabirinin hakiki olduğuna dair³⁹¹ görüşleri olduğunu

³⁷⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 202-203.

³⁷⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 190.

³⁷⁹ el-Berîdî, *Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 42-49.

³⁸⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 89; c. IV, s. 402; c. V, s. 74-75; c. X, s. 432-433.

³⁸¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 505; c. VII, s. 573-574; c. IX, s. 422; c. XIII, s. 120.

³⁸² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 265; c. VIII, s. 659.

³⁸³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 226.

³⁸⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 25.

³⁸⁵ Ahmed Muhammed el-Hufî, *et-Taberî*, Metba'atu Mısır, Kâhire 1963, s. 245.

³⁸⁶ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI*, Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001, c. X, s. 29.

³⁸⁷ İbn 'Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, s. 62.

³⁸⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 262; c. II, s. 9; c. V, s. 587, 589, 594, 612; c. VIII, s. 211, 671; c. IX, s. 586.

³⁸⁹ İbn 'Useymîn, *Mecmû'u Fetevâ ve Resâil Fadîle eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn I-XXIX*, Cem' ve Tertîb: Fahd b. Nâsır b. İbrâhîm es-Süleymân, Dâru'l-Vatan, Riyâd 1413/1992, c. I, s. 134.

³⁹⁰ İbn 'Useymîn, *Mecmû'u Fetevâ*, I, 297. Farklı örnekler için bkz. İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 243; c. V, s. 587; İbn 'Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 84.

³⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, c. XII, s. 392-393.

aktarmıştır.³⁹² Tâberî ile fikhî görüşlerde bazen farklılaştığından bahsetmiştir.³⁹³ O, bazen de Tâberî’den gelen rivâyeti munkatı’ bulup kabul etmemiştir.³⁹⁴

c) İbn ‘Useymîn nazarında İbn Teymiyye’nin tarih içinde gelen ve selef çizgisi üzerinde olan diğer bütün âlimlerden daha farklı bir yeri vardır. Nitekim tefsîrinde diğer isimlerden daha çok onun adı geçer.³⁹⁵ İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’nin sözleri için çoğu zaman kaynak belirtmez.³⁹⁶ Sözlerinin doğruluğuna dair İbn Teymiyye’yi referans gösterir.³⁹⁷ Ancak tefsîrinde ismini açık bir şekilde zikrettiği bazı eserleri de vardır: “*Muvâfakâtu Sarîhi’l-Ma’kûl li Sahîhi’l-Menkûl*”,³⁹⁸ “*el-İmân*”,³⁹⁹ “*el-‘Akîdetu’l-Vâsitiyye*”,⁴⁰⁰ “*Ref’u’l-Melâm ‘ani’l-Eimmeti’l-A‘lâm*”,⁴⁰¹ “*İktizâu’s-Sirâti’l-Mustakîm*”,⁴⁰² “*Turuku Te‘ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*”,⁴⁰³ “*İhtiyârât*”,⁴⁰⁴ “*et-Tis‘iniyye*”,⁴⁰⁵ “*Minhâcu Sünne*”,⁴⁰⁶ “*Vâsitiyye ve Hamaveyye*”,⁴⁰⁷ “*el-Feteva’l-Hamaveyye*”,⁴⁰⁸ ve “*el-Müntekâ*”.⁴⁰⁹ Öte yandan onun kendisinden çok istifade ettiği tefsîr usûlü kitaplarından biri de “*Mukaddimetu’t-Tefsîr*”dir.⁴¹⁰

³⁹² İbn ‘Useymîn, *Mecmû‘u Fetevâ ve Resâil Fadîle eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, c. I, s. 255.

³⁹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 37, 39.

³⁹⁴ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 42.

³⁹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 19, 23, 25, 624; c. II, s. 72, 95, 201, 272, 277, 356; c. III, s. 27, 146, 287-288, 324, 351, 407, 414, 494, 500, 501; c. IV, s. 24, 28, 42, 130, 181, 276, 294, 340, 461, 543, 633; c. V, s. 25, 129, 226, 402, 420, 607; c. VI, s. 12, 37; c. VII, s. 377, 459; c. VIII, s. 127-128, 261, 469, 682; c. IX, s. 152; c. XII, s. 126.

³⁹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 99.

³⁹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 260, 609; c. XIII, s. 120.

³⁹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 504; c. IX, s. 279; c. XIII, s. 248.

³⁹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 364.

⁴⁰⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 297; c. III, s. 166; c. IV, s. 520, 758; c. V, s. 107; c. VIII, s. 256; c. XII, s. 47, 479; c. IX, s. 286.

⁴⁰¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 250.

⁴⁰² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 6.

⁴⁰³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 307.

⁴⁰⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 260.

⁴⁰⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 444.

⁴⁰⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kavâidu’l-Muslâ fi Sifâtillahi ve Esmâillâhi’l-Husnâ*, s. 44.

⁴⁰⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 376.

⁴⁰⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 330.

⁴⁰⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 47.

⁴¹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 270; c. V, s. 69.

İbn ‘Useymîn’in ilminin vücûd bulmasında İbn Teymiyye ve kitaplarının yadsınmayacak bir yeri vardır. O, İbn Teymiyye’nin kitaplarını mütalaa edenin münazarayı öğreneceğini⁴¹¹ dolayısıyla kitaplarının çok iyi incelenmesi gerektiğini⁴¹² örneğin ona ait “*el-Cevâbu’s-Sahîh limen Beddele Dîne’l-Mesîh*”⁴¹³ adlı kitapta gördüğü delilleri başka kitapta görmediğini zikrederek ona ayrı bir değer atfettiğini görebilmekteyiz. İbn Teymiyye, İbn ‘Useymîn için akâitte rehber olan bir şahsiyettir. Müfessirimiz, onun “*el-‘Akîdetu’l-Vasitiyye*” isimli eserine iki ciltlik bir şerh yazmıştır. Bu eser İbn Teymiyye ve İbn ‘Useymîn’in akaidde aynı çizgiyi takip ettiğini göstermektedir. Bu sebeple İbn ‘Useymîn bu kitaptan yeri geldiğinde alıntılar yapmıştır.⁴¹⁴ Bazen de meselenin daha ayrıntılı bilinmesi için okuyucuyu İbn Teymiyye’nin kitaplarına havale eder. Bu amaçla muhtelif meselelerdeki ihtilafın sebeplerinin neler olduğunun bilinmesi için okuyucuyu onun “*Refu’l-Melâm ‘ani’l-Eimmeti’l-A’lâm*” adlı kitâbına yönlendirir.⁴¹⁵ Fıkıh konularında da İbn Teymiyye, onun için ilk müracaat edilmesi gereken kişiler arasında yer almaktadır. İbn ‘Useymîn kimi zaman tefsîrinde İbn Teymiyye’nin fikhî görüşlerine katıldığını ve bunu güzel bulduğunu hayranlıkla ifade eder.⁴¹⁶ Aynı şekilde nahiv konularında da İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’nin farklı konularla ilgili yaklaşımlarını önemser.⁴¹⁷

d) Müfessirimiz, İbn Kayyim’e ilmî olarak ilgi duyduğunu dile getirmekten çekinmez. İbn Kayyim’in “*Zâdu’l-Me’âd*” isimli eserinde olan bazı konu anlatımlarının çok güzel olduğuna, tefsîr ve tarih kitaplarında meseleyi anlaşılır kılma bakımından bunun benzerine rastlamadığına dair övgülerini serdeder.⁴¹⁸ İbn ‘Useymîn, meselenin daha iyi vuzûha kavuşması için kimi zaman okuyucuyu İbn Kayyim’in, “*Medâricu’s-Sâlikîn*” gibi eserlerine havale eder.⁴¹⁹ Onun tefsîrinde İbn Kayyim,⁴²⁰ İbn

⁴¹¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 198.

⁴¹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 120.

⁴¹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 8; c. IV, s. 390; c. V, s. 626.

⁴¹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 382; Ayrıca bkz. c. XI, s. 224.

⁴¹⁵ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr*, s. 64.

⁴¹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 56.

⁴¹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 36.

⁴¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 381.

⁴¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 60; Bu kitaba yaptığı atıflar için bkz. c. IV, s. 104.

Teymiyye'den sonra önemli görülen şahıslar arasında yer alır. Tefsîrinde özellikle âyetleri izahta İbn Kayyim'in akîdevi meseleleri manzum şekilde dile getirdiği “*en-Nûniyye*”⁴²¹ isimli eserinden deliller getirir.⁴²² İbn ‘Useymîn, zaman zaman İbn Kayyim'in eserlerinde kendisine katılmadığı meselelere de temas eder.⁴²³ O, İbn Kayyim'i sarf ve nahiv bilgisini teyit etmek için de şahit olarak gösterir.⁴²⁴ Tefsîrinde İbn Kayyim'e ait şu eserlerden farklı ispat ve saikler için alıntılar yapar: “*en-Nûniyye*”,⁴²⁵ “*Bedâi‘u'l-Fevâid*”,⁴²⁶ “*Medâricu's-Sâlikîn*”,⁴²⁷ “*Ravdatu'l-Muhibb*”,⁴²⁸ “*Zâdu'l-Me‘âd*”,⁴²⁹ “*et-Turuku'l-Hükmiyye*”,⁴³⁰ “*Miftâhu's-Sa‘âdet*”,⁴³¹ “*Tehzîbu's-Sünen*”,⁴³² “*es-Sevâiku'l-Mursele*”,⁴³³ “*Celâu'l-Efhâm*”,⁴³⁴ “*Saydu'l-Hatır*”,⁴³⁵ “*İğâsatu'l-Lehefân min Mekâidi's-Şeytân*”,⁴³⁶ “*et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur‘ân*”⁴³⁷ ve “*Şifâu'l-‘Alîl*”.⁴³⁸

e) İbn Kesîr'in tefsîri de İbn ‘Useymîn'in önemli kaynaklarından biridir. O, İbn Kesîr'in bu eserini rivâyet tefsîrleri arasında mutemed olarak görür. Bununla beraber

⁴²⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 494; c. II, s. 187, 356; c. III, s. 130, 222, 385, 466, 500; c. IV, s. 272; c. V, s. 230, 351, 528, 573; c. VI, s. 99; c. VII, s. 164; c. VIII, s. 214, 673; c. IX, s. 152; c. X, s. 366; c. XII, s. 326.

⁴²¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 103, 135; c. III, s. 103, 281, 324, 497; c. VI, s. 44; c. VIII, s. 350; c. XI, s. 70, 90, 412; c. XII, s. 463; c. XIV, s. 423.

⁴²² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 423.

⁴²³ Örneğin İbn Kayyim'in “*Şifâu'l-‘Alîl*” isimli eserinde sağlam olmayan delillerle cehennemin yok olacağına dair açıklama yapmasına hayıflanır. Cehennemin ebediliği İbn ‘Useymîn'in nazarında şüphe duyulmayacak kadar açık bir meseledir. Onun kanaatine göre cehennemde olanlar ebedî olunca cehennem de ebedî olur. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 106.

⁴²⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 466.

⁴²⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 111; c. III, s. 427, 444, 548, 560; c. IV, s. 81, 177, 613; c. V, s. 104, 294.

⁴²⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VI, s. 5.

⁴²⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 104.

⁴²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 516; c. V, s. 318, 528; c. XII, s. 84.

⁴²⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 262; c. VIII, s. 406; c. X, s. 233.

⁴³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 315.

⁴³¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VI, s. 133; c. IX, s. 28, 226; c. X, s. 236; c. XIII, s. 335.

⁴³² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IX, s. 153.

⁴³³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IX, s. 191.

⁴³⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 172.

⁴³⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VI, s. 5.

⁴³⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 206; c. II, s. 591; c. III, s. 267; c. IV, s. 315; c. V, s. 162, 366; c. VI, s. 59; c. VII, s. 156; c. XIV, s. 97.

⁴³⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 271.

⁴³⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 106.

lügatle ilgili verilerin çoğunun yetersiz, ahkâm istinbâtının da az olduğu eleştirisini de yapar.⁴³⁹ Ayrıca İbn Kesîr'in tefsîrinin, Tâberî'nin muhtasarı şeklinde olduğu tespitinde bulunur.⁴⁴⁰ O, İbn Kesîr'in, İbn Teymiyye'nin mutedil öğrencilerinden biri olması hasebiyle ona tefsîrinde zaman zaman yer vermiş,⁴⁴¹ bazen ona niçin katılmadığını açıklamış,⁴⁴² bazen de ondan hadîslerin tahrîci konusunda istifade etmiştir.⁴⁴³ Çünkü İbn Kesîr'in tefsîri Kur'ân'ın sünnetle tefsîrine önem verilen tefsîr kitaplarının en kapsamlılarından. Bu tefsîr, hadîslerle doludur. Çoğunlukla bu hadîsler hakkında hüküm verilmiştir. İbn 'Useymîn bu yönüyle ondan faydalanır.⁴⁴⁴ Kimi zaman da hadîste ki belirsizliğe ilişkin⁴⁴⁵ veya hadîsin mürsel olduğuna dair bilgi için İbn Kesîr'e başvurur.⁴⁴⁶

f) Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endulusî'nin (v. 672/1273) ismi İbn 'Useymîn'in tefsîrinde sıkça geçer.⁴⁴⁷ Bu, İbn 'Useymîn'in ondan sarf ve nahiv konularında çok fazla etkilendiğini gösterir.⁴⁴⁸ Özellikle İbn 'Useymîn, bu âlimin "*Elfiyye*" isimli eserini çok dile getirmiş⁴⁴⁹ öyle ki hem kendisi "*Elfiyye*"yi ezberlemiş⁴⁵⁰ hem de öğrencilerine bu eseri ezberletmiştir.⁴⁵¹ Onun dile verdiği önemi, tek bir oturumda İbn Mâlik'in söz konusu eserini irab ve izaha çalışmasından anlamak mümkündür. Bu gayreti Kur'ân'ı tefsîr ve Kur'ân'dan istinbât edebilmek içindir.⁴⁵²

⁴³⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 458.

⁴⁴⁰ İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 62.

⁴⁴¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 262; c. V, s. 68, 518; c. VII, s. 262, 452; c. VIII, s. 59, 211; c. IX, s. 526; c. X, s. 370; c. XII, s. 108, 297.

⁴⁴² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 261-262.

⁴⁴³ İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 93.

⁴⁴⁴ İbn 'Useymîn, **Mecmûu Fetevâ**, c. I, s. 237.

⁴⁴⁵ İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 93.

⁴⁴⁶ İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 321.

⁴⁴⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 177, 431, 471; c. III, s. 152, 189, 287, 307, 388, 395, 432, 446, 459, 502; c. IV, s. 56, 79, 243, 327, 339, 354, 392, 403, 423, 478, 491, 530, 558, 572, 605, 611, 664; c. V, s. 36, 56, 84, 100, 102, 113, 305, 327, 354, 405, 610; c. VI, s. 6, 95; c. VIII, s. 271; c. X, s. 21; c. XIII, s. 254.

⁴⁴⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 256; XII, s. 552.

⁴⁴⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 329, 614; c. II, s. 177; c. III, s. 459, 502; c. V, s. 610; c. VII, s. 138; c. IX, s. 35; c. XII, s. 150; c. XIII, s. 175.

⁴⁵⁰ el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, s. 65.

⁴⁵¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 254.

⁴⁵² ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 315.

Nebevî sünnet, sahâbe kavli ve şiirlerden yararlandığı kadar “*Elfiyye*”den de malûmat elde etmiştir.⁴⁵³ İbn ‘Useymîn *Elfiyye*’ye verdiği öneme binaen ona bir şerh yazmıştır.⁴⁵⁴ Onun kaynak olarak müracaat ettiği İbn Mâlik’in diğer eserleri “*el-Kâfiyye*”⁴⁵⁵ ve “*Nazmu’l-Fevâid*”dir.⁴⁵⁶ Belirtmekte fayda vardır ki o, İbn Malik’in eserlerinden istişhadla yetinmemiş, İbn Mâlik’e gelen eleştirilere de cevap vermiş⁴⁵⁷ ayrıca herkesçe malum olan bilgiler için de İbn Mâlik’e müracaat etmekten imtina etmemiştir.⁴⁵⁸

g) İbn ‘Useymîn’in İbn Mâlik kadar olmasa da sarf ve nahiv için kaynak olarak müracaat ettiği bir diğer dil bilimci İbn Hişâm (v. 761/1360)’dır. O, İbn Hişâm’ın⁴⁵⁹ meânî harflerine dair yazmış olduğu “*Muğni’l-Lebîb*” isimli eserini ihtisar etmiş ve bu kitâbını tavsiye etmiştir.⁴⁶⁰ Hafızasında İbn Hişâm’ın sarf ve nahve dair bazı tabirleri ile tercihleri öyle kalmıştır ki İbn ‘Useymîn, Ka’be’yi tavaf esnasında dahi “Allahım! Senden İbn Teymiyye’nin anlayışını, İbn Hişâm’ın nahvini istiyorum” diyecek kadar ondan etkilendiği ve istifade ettiği söylenmiştir.⁴⁶¹ O, İbn Hişâm’a nispet edilen bazı nahvî bilgileri tercih eder.⁴⁶² Onun İbn Hişâm’dan etkilendiğini gösteren delillerden biri de meânî harfleri hakkında bilgi verirken İbn Hişâm’ın “*el-Muğni*”sine benzer açıklamalar yapmasıdır.⁴⁶³

h) İbn ‘Useymîn’in Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’den sonra önemseddiği isimlerden biri Muhammed b. Abdülvehhâb’tır.⁴⁶⁴ Onun kitaplarını incelemiş, kitaplarının okunmasını teşvik etmiş,⁴⁶⁵ bazı kitaplarına şerh yazmış⁴⁶⁶ ve

⁴⁵³ Mahfûz, *el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn*, s. 59.

⁴⁵⁴ Mahfûz *el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn*, s. 39.

⁴⁵⁵ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 307; c. IV, s. 79, 423; c. VIII, s. 229, 235, 440; c. IX, s. 478.

⁴⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 19.

⁴⁵⁷ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Elfiyye İbn Mâlik*, Müessesetü’s-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1434/2013, c. I, s. 20-21.

⁴⁵⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 523.

⁴⁵⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 502; c. IV, s. 293, 667.

⁴⁶⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 426.

⁴⁶¹ Mahfûz, *el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn*, s. 310.

⁴⁶² İbn ‘Useymîn, *Şerhu’d-Durreti’l-Yetîm*, Dâru Bidâyeti’l-İslâm, Yy. Ty., s. 87-91.

⁴⁶³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 472.

⁴⁶⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 82; c. V, s. 377; c. VIII, s. 672.

⁴⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 120.

tefsîrinde ondan yer yer alıntılar yapmıştır. Müfessirimiz onu da İbn Teymiyye gibi Şeyhu'l-İslâm olarak anmıştır. Onun “*ed-Dureru's-Seniyye*”⁴⁶⁷ kitâbından tekfîr konusuna ilişkin görüşlerini aktarmıştır.⁴⁶⁸ Müfessirimiz, “el-imâm” ve “şeyhu'l-İslâm” diye nitelediği Muhammed b. Abdülvehhâb’tan çeşitli görüşler nakletmiştir.⁴⁶⁹

ı) Muhammed b. Ahmed b. Selimân es-Seffârîni (v. 1188/1775) selefî anlayışla eserler kaleme almıştır. Onun “*ed-Durretü'l-Mudiyye fî Akîdeti'l-Firkati'l-Mardiyye ve Ma'ahâ Şerhuhâ Levâmî'ü'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtîü'l-Esrâri'l-Eseriyye*” adlı akîdeye ilişkin bir kitâbı mevcuttur.⁴⁷⁰ İbn ‘Useymîn, bu özelliği sebebiyle onun yukarıda bahsedilen eserine şerh yazmıştır. Bu şerhine “*Şerhu'l-'Akîdeti's-Seffârîni ed-Durreti'l-Mudiyye fî Akdi Ehli'l-Firkati'l-Mardiyye*” ismini vermiştir.⁴⁷¹ Öte taraftan tefsîrinde de birçok yerde onun kitâbından alıntılar yapmıştır.⁴⁷²

i) İbn ‘Useymîn’in, Muhammed Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh’un Kur’ân ve sünnete dönüş söylemini, bid’âtlere karşı çıkışlarını ve selef-i sâlihîne uyma çağrısını tekrarlamaları sebebiyle ikisini de önemseydiği söylenebilir. Tefsîrinde yer yer her ikisine ait bazı beğeni cümlelerini aktarır.⁴⁷³ Kanaatimizce İbn ‘Useymîn, her iki müellifi Allah’ın isim ve sıfatlarını te’vîl etmemeleri⁴⁷⁴ ile isrâîliyattan uzak durmaları⁴⁷⁵ noktasında kaale almış, dolayısıyla tefsîrinde ikisine de yer vermiştir. Ancak onların akılcılıklarını ve kimi modernist yaklaşımlarını tasvip etmediği gibi bu noktadaki

⁴⁶⁶ İbn ‘Useymîn, Muhammed b. Abdilvehhâb’ın “*Keşfu's-Şubehât*”, “*Selâsetu'l-Usûl*” ve “*Kitâbu't-Tevhîd*” isimli eserlerine şerh yapmıştır.

⁴⁶⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 66.

⁴⁶⁸ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 136.

⁴⁶⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 384.

⁴⁷⁰ Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûs Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût 2002, c. VI, s. 14.

⁴⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 609.

⁴⁷² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 437, 520; IV, s. 609; V, s. 328, 425, 443; IX, s. 202, 361; XIII, s. 120.

⁴⁷³ İbn ‘Useymîn *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 48 ; c. III, s. 98; c. V, s. 314; c. VI, s. 75; c. VIII, s. 632.

⁴⁷⁴ Abduh, *Risâletu't-Tevhîd*, s. 50.

⁴⁷⁵ Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hâkîm*, c. I, s. 7.

görüşlerine bazı eleştiriler getirmiştir.⁴⁷⁶ Bununla beraber İbn ‘Useymîn, Muhammed Reşîd Rızâ’nın fikhî bazı açıklamalarından da istifade etmiştir.⁴⁷⁷

k) Abdurrahmân b. Sa’dî ve Muhammed Emîn eş-Şinkîtî, İbn ‘Useymîn’in hocalarındandır. Çoğu yerde yaşamından ve ilminden övgüyle bahsettiği hocası Sa’dî’den çeşitli konularda istifade etmiştir.⁴⁷⁸ Abdurrahmân b. Sa’dî, İbn ‘Useymîn için yaşadığı dönemin önemli ilmî şahsiyetlerindendir. Müfessirimiz, onun yanında uzun yıllar kalmış hem akîdesi hem de metodundan çok etkilenmiştir. İbn ‘Useymîn’in tefsîrinin yapısından bahsettiğimiz yerde, İbn ‘Useymîn’in tefsîrinin Sa’dî tefsîri ile tamamlandığını ifade etmiştik. İbn ‘Useymîn bazen öğrencilerini bazı kitapları okumaya teşvik etmiştir. Örneğin Hz. Mûsâ ile Hz. Hızır kıssasına dair başka kitaplarda bulmadığı çoğu şeyi hocası Abdurrahmân b. Sa’dî’nin tefsîrinde bulduğunu dolayısıyla bunun okunmaya değer bir tefsîr olduğunu açıklar.⁴⁷⁹ Muhammed Emîn eş-Şinkîtî de İbn ‘Useymîn’in hayatında etkili olan âlimlerden biridir. İbn ‘Useymîn, enstitüde iken ondan dersler almıştır. eş-Şinkîtî, “*Edvâu’l-Beyân fî Îdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân*” adlı tefsîrin müellifidir. Müfessirimiz, onun bu tefsîrinden yer yer bazı bilgiler aktarır,⁴⁸⁰ kendi tefsîrinde onun Kur’ân’da teâruz düşüncesi olduğunu vehmettiren âyetlerin ele alınmasına dair kaleme aldığı “*Def’u İhâmî’l-İttirâb fî Âyi’l-Kitâb*” adlı kitâbından söz açar, övgüyle bu kitaptan bahseder ve ondan istifade edilmesi gerektiğini öğütler.⁴⁸¹

İbn ‘Useymîn’in istifade ettiği şahıs ve kaynaklar yukarıda zikrettiklerimizle sınırlı değildir. Fakat daha önce bir nebze bahsettiklerimize oranla bu istifade daha az olmuştur. Aşağıda bunların isimlerini ve hangi kitapta geçtiğini vermekle yetineceğiz: Ferrâ’nın (v. 207/822) “*Me’âni’l-Kur’ân*”,⁴⁸² İbn Ebî Hâtim’in (v. 327/938) “*Tefsîru*

⁴⁷⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 270-271; c. IV, s. 695; c. XIV, s. 65-66.

⁴⁷⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 144.

⁴⁷⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 127; c. VIII, s. 288; c. I, s. 105.

⁴⁷⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VII, s. 179.

⁴⁸⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 370; **el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillahi’l-Husnâ**, s. 83.

⁴⁸¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 167; c. IV, s. 401; c. VI, s. 85; c. XIII, s. 41.

⁴⁸² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 255.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî'si,⁴⁸³ Mâverî'nin (v. 450/1058) "*en-Nuket ve'l-'Uyûn*"u,⁴⁸⁴ Beğâvî'nin (v. 516/1122) "*Me'âlimu't-Tenzîl*"ı,⁴⁸⁵ Zemahşerî'nin (v. 538/1144) "*el-Keşşâf*"ı,⁴⁸⁶ Kurtubî'nin (v. 671/1273) "*el-Câmi 'li Âhkâmi'l-Kur'ân*"ı,⁴⁸⁷ Sa'lebî'nin (v. 427/1306) "*el-Keşf ve'l-Beyân*"ı, Mahallî ve Suyûtî'nin "*Tefsîru'l-Celâleyn*"ı⁴⁸⁸ ve Şevkânî'nin (v. 1250/1834) "*Fethu'l-Kâdir*"ı.⁴⁸⁹

İbn 'Useymîn'in hadîs kaynaklarından da özetle bahsetmekte fayda vardır. O, kaynaklarında yer alan hadîsleri senet ve metin açısından tenkît eder. Sıhhatlerine dair "zayıftır" şeklinde cerh ve tadil yapar.⁴⁹⁰ Kur'ân'ın yorumuyla ilgili rivâyetleri verirken birçok hadîs kaynağından istifade eder. Bu durum, onun çok yönlü âlim olmasıyla alakalıdır. *Riyâsu'z-Sâlihîn*'e ilişkin altı ciltlik şerhi mevcûttur. Fakat buna rağmen şifahî olarak ders vermesinden olacak ki çoğu zaman râvî ve kaynak göstermeksizin "كما جاء في" (Peygamber der ki),⁴⁹¹ "جاء في الحديث" (hadîste gelmiştir),⁴⁹² "وقد ثبت في الحديث الصحيح" (sahîh hadîste geldiği gibi),⁴⁹³ "حديث الصحيح" (sahîh hadîste sabit olmuştur)⁴⁹⁴ kalıplarıyla hadîsleri verir. Fakat öğrencilerinden Âdil b. Sa'd, tefsîrdeki hadîslerin tahrîcini yapmıştır. 2010 yılındaki baskıda bunu görmek mümkündür. Onun faydalandığı başlıca hadîs kaynaklarını eserdeki hadîslerin tahrîcini yapan Âdil b. Sa'd'ın verdiği bilgilere bakarak şöyle sıralayabiliriz: Abdurrezzâk b. Hemmâm'ın (v. 126/744) "*Musannef*"ı,⁴⁹⁵ Şâfiî'nin (v. 204/820) "*Müsned*"ı,⁴⁹⁶ İbn Ebî

⁴⁸³ İbn 'Useymîn, *Mecmû'u Fetevâ*, c. I, s. 145.

⁴⁸⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 321.

⁴⁸⁵ İbn 'Useymîn, *Mecmûu Fetevâ*, c. I, s. 240, 246, 297.

⁴⁸⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 502; c. VI, s. 179.

⁴⁸⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 112, 671; c. XII, s. 458; *Mecmû'u Fetevâ*, c. XI, s. 261.

⁴⁸⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 273; c. VIII, s. 492; c. X, s. 302; *Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye*, c. I, s. 201.

⁴⁸⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 671.

⁴⁹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 76, 199, 346; c. XIV, s. 97.

⁴⁹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 119.

⁴⁹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 301; c. III, s. 237.

⁴⁹³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 90.

⁴⁹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 340, 366.

⁴⁹⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 357.

⁴⁹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 34.

Şeybe'nin (v. 235/850) "*Musannef fi'l-Hadis*"i,⁴⁹⁷ Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855) "*Müsned*"i,⁴⁹⁸ Dârimî'nin (v. 255/869) "*es-Sünen*"i,⁴⁹⁹ Müslim'in (v. 261/875) "*Sahîh*"i,⁵⁰⁰ Buhârî'nin (v. 256/869) "*el-Câmi'u's-Sahîh*"i,⁵⁰¹ İbn Mâce'nin (v. 273/887) "*Sünen*"i,⁵⁰² Ebû Davûd'un (v. 275/889) "*Sünen*"i,⁵⁰³ Tirmizî'nin (v. 279/892) "*el-Câmi'u's-Sahîh*"i,⁵⁰⁴ İbn Ebî Asım'ın (v. 287/900) "*Sünnet*"i,⁵⁰⁵ Nesâî'nin (v. 303/915) "*el-Müctebâ*"sı,⁵⁰⁶ Ebû Ya'lâ'nın (v. 307/919) "*Müsned*"i,⁵⁰⁷ İbn Hüzeyme'nin (v. 311/923) "*Sahîh*"i,⁵⁰⁸ Tâberânî'nin (v. 360/970) "*el-Kebîr*"⁵⁰⁹ ve "*el-Evsât*"i,⁵¹⁰ Dârukutnî'nin (v. 385/995) "*es-Sünen*"i,⁵¹¹ el-Lalekâî'nin (v. 418/1027) "*es-Sünnet*"i,⁵¹² Ebû Nu'aym'ın (v. 430/1038) "*el-Hilye*"si,⁵¹³ Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (v. 405/1054) "*el-Müstedrek 'alâ's-Sâhiheyn*"i,⁵¹⁴ Beyhâkî'nin (v. 458/1066) "*Sünen-i Kübrâ*"sı,⁵¹⁵ İbnu's-Salâh'ın (v. 643/1245) "*Mukaddimetu İbni's-Salâh*"ı,⁵¹⁶ İmâm Zeylâî'nin (v. 760/1360) "*Nasbu'r-Râye*"si,⁵¹⁷ İbnu Receb'in (v. 795/1393) "*Câmi'u'l-'Ulûm ve'l-Hükm*"ü,⁵¹⁸ Heysemî'nin (v. 807/1405) "*Mecmû'u'z-Zevâid*"i,⁵¹⁹ Suyûtî'nin (v. 911/1505) "*el-Câmi'u's-Sağîr*"i⁵²⁰ ve Aclûnî'nin (v. 1167/1749) "*Keşfu'l-Hafâ*"sı.⁵²¹

Hadis âlimleri, İbn 'Useymîn'in bazen hem ravi hem de eser ismini vermeden rivâyetleri

⁴⁹⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 630.

⁴⁹⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁴⁹⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 227.

⁵⁰⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VII, s. 134.

⁵⁰⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 48.

⁵⁰⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. X, s. 181.

⁵⁰⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 226.

⁵⁰⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 58.

⁵¹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 59.

⁵¹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 388.

⁵¹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 458.

⁵¹³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 286.

⁵¹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 388.

⁵¹⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 510.

⁵¹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 64.

⁵¹⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 63.

⁵¹⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 286.

⁵¹⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 295.

⁵²⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 153.

⁵²¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 229.

aktarmasına yönelik eleştiride bulunmuşlardır. Ayrıca müfessirimiz, hadîslerde rivâyetin senedini tam vermemiş, onda talik yapmıştır.

Yukarıda verdiğimiz kaynakların dışında onun tefsîrini ve bazı eserlerini taramamız neticesinde kendilerinden bahsettiği şahısları zikretmekle yetineceğiz. Bu şahısların isimlerinin geçtiği yerde İbn ‘Useymîn onların görüşlerini, tercihlerini ve eleştirilerini arz eder. Bazen şahıs ismiyle beraber eser ismi verirken, çoğu yerde ise şahsın hangi eserinden faydalandığını belirtmez. Hatta bazen de eser ismi verirken, müellifin ismini vermez: Hansa (v. 25/645),⁵²² Ebû Bekr Eyyûb b. Ebî Temîme Keysân es-Sahtiyânî (v.131/749),⁵²³ Kissâî (v. 189/805),⁵²⁴ Sîbeveyh (v. 180/809),⁵²⁵ Sahnûn (v. 256/870),⁵²⁶ İbn Kuteybe’nin (v. 276/884) “*el-Me‘arik*”i,⁵²⁷ Tahavî (v. 321/933),⁵²⁸ Mutenebbî (v. 354/955),⁵²⁹ İbn Fâris’in (v. 395/1004) “*Mekâyisü’l Luğâ*”sı,⁵³⁰ İbn Hazm’in (v. 384/1064) “*el-Muhalla*”sı,⁵³¹ İbn Abdilberr (v. 463/1071),⁵³² Harîrî (v. 516/1122),⁵³³ Kâdî Ebû Ya‘lâ’nın (v. 451/1131) “*İbtâlu’t-Te’vîl*”i,⁵³⁴ Abdurrahmân İbn Cevzî’nin (v. 597/1201) “*Tabsire*”si,⁵³⁵ İbn Abdilkuvvâ (v. 656/1258),⁵³⁶ Busirî (v. 696/1296),⁵³⁷ İbn Dakiku’l-‘İyd (v. 702/1302),⁵³⁸ İbn Âkîl (v. 769/1367),⁵³⁹ İbn Haldûn (v. 809/1406),⁵⁴⁰ Suyûtî’nin (v. 864/1460) “*el-İtkân*”ı,⁵⁴¹ İbn Hacer’in (v. 853/1449)

⁵²² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 117; c. XI, s. 42.

⁵²³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 206.

⁵²⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 340.

⁵²⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 542.

⁵²⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 311.

⁵²⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 255.

⁵²⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 394.

⁵²⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 322; c. VII, s. 496.

⁵³⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillâhi’l-Husnâ*, s. 57.

⁵³¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 592.

⁵³² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 225; *el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillâhi’l-Husnâ*, s. 45.

⁵³³ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 39.

⁵³⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfatillâhi ve Esmâillâhi’l-Husnâ*, s. 46.

⁵³⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 159, 160.

⁵³⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 175; c. XIII, s. 401.

⁵³⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 168.

⁵³⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 544; *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 34.

⁵³⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 340.

⁵⁴⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 465.

⁵⁴¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 232; c. VIII, s. 492, 570.

“*Fethu’l-Bârî*”si,⁵⁴² el-Fütûhî’nin (v. 971/1564) “*Muhtasaru’t-Tahrîr fî Usûli’l-Fıkh*”ı,⁵⁴³ Hudarî (v. 1346/1927),⁵⁴⁴ Kahtanî’nin “*en-Nûniyye*”si,⁵⁴⁵ İmâm Muhammed b. Sebuktekîn,⁵⁴⁶ Şeyh Süleymân b. Abdillâh,⁵⁴⁷ Şeyh Muhammed b. Abdul‘azîz el-Mutevvi‘,⁵⁴⁸ Şeyh Muhammed Azâzî⁵⁴⁹ ve İbnu’l-Mavsilî’nin “*Muhtasaru’s-Savâik*”i.⁵⁵⁰

2.2.2. Tefsîrinin Öne Çıkan Özellikleri

2.2.2.1. Selefilik Düşüncesinin Temel Alınması

İbn ‘Useymîn akîdede selefe uymanın önemine değinir.⁵⁵¹ Onun *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîri akîde meselelerinin Selefilik açısından temellendirilmesinin yoğunlukla işlendiği bir tefsîrdir. Bu tefsîrde o, îmânın tüm rûkûnleri üzerinde durmuş; özellikle Allah’ın isim ve sıfatlarının nasıl anlaşılması gerektiği hakkında uzun fasıllar açmış; âyet ve hadîslerin zâhirini baz alarak haberî sıfatlar konusunu ispat yoluna gitmiştir.⁵⁵²

Bunun için o, âyet içinde isim ve sıfatlar meselesini -dolaylı da olsa bir işaret görmesi durumunda- söz konusu etmekten kaçınmaz. Mesela “*Allah’a nasıl yalan iftira ettiklerine bak*”⁵⁵³ âyetinde geçen “kezibe” mef’ûlu üzerinde Allah’ın isimleri konusu için uzun bir bahis açar. Müfessirimiz bu âyet bağlamında eleştirilerini âyetten geçen “yalan” kelimesi çerçevesinde ortaya koymaktadır. Yani o, dolaylı da olsa âyeti itikâdî konulara hassaten Allah’ın isim ve sıfatları meselesine yaklaştırıp izah etme gayreti içindedir.⁵⁵⁴

⁵⁴² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 8; c. VI, s. 110, 168; c. IX, s. 279; c. X, s. 442; c. XII, s. 356; c. XIII, s. 351, 352; c. XIV, s. 496.

⁵⁴³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 252.

⁵⁴⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 527.

⁵⁴⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 235; c. XIII, s. 220.

⁵⁴⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 17.

⁵⁴⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 674.

⁵⁴⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 632.

⁵⁴⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 227.

⁵⁵⁰ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 64.

⁵⁵¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 151.

⁵⁵² İbn ‘Useymîn, *el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sıfâtillâhi ve Esmâillâhi’l-Husnâ*, s. 42.

⁵⁵³ Nisâ, 4/50.

⁵⁵⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 269, 609; Ayrıca bkz. c. II, s. 456.

İbn ‘Useymîn, tefsîrinde akîdevî konuların işlenişi açısından İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi te’vîle karşı olan âlimlerin tesiri altında olduğu görülmektedir. Bundan dolayı sıfatlardaki anlamları sadece zâhirîne hamlederek açıklamaya özen gösterir.⁵⁵⁵ Selefî anlayış gereği haberî sıfatları te’vîle müracaat etmeksizin bunların zâhirî ve hakikî anlamlarını temellendirmeye çalışır. Nassın anlamının anlaşıldığı yerde te’vîle kesinlikle sıcak bakmaz. Akîde konularında özellikle haberî sıfatların te’vîl edilmeyeceğine dair zâhirî mananın önemsenmesine yönelik vurgularını her defasında tekrarlar.⁵⁵⁶ O, Kur’ân’ın zâhirî ifadelerini esas alarak bu hükme varır. Yine o, Kur’ân’ın zâhirine, güneşin varlığı gibi açık bir şey ortaya çıkıncaya kadar sarılması gerektiğini hatırlatır. Aksi takdirde asla zâhirine aykırı manayı kabul etmeyeceğini vurgular.⁵⁵⁷ İbn ‘Useymîn’in temel yaklaşımı böyle olmakla beraber kendisi de bazen nassların zâhirî manalarını kabul etmez.⁵⁵⁸

İbn ‘Useymîn sadece itikâdî meselelerde değil, fikhî konularda da selefî anlayışı esas alarak açıklamalar yapmıştır. Doğrusu onun fikhî hususlarda bir taassubu yoktur.⁵⁵⁹ Bu konuya daha geniş bir perspektiften yaklaşır. Hanbelî mezhebinin fetvalarını esas almakla beraber çoğu zaman diğer mezheplerin icthatlarını da kabul eder.⁵⁶⁰ Hatta bağımsız olarak içtihatla bulunduğu meseleler de vardır. Ne ki tefsîrinde Ahmed b. Hanbel,⁵⁶¹ İbn Teymiyye⁵⁶² ve İbn Kayyim’in⁵⁶³ fikhî fetvalarına daha çok yer

⁵⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 13; c. XII, s. 111.

⁵⁵⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 84.

⁵⁵⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, 665-666.

⁵⁵⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 160-161; c. VI, s. 253, 368; c. VII, s. 166; c. X, s. 374; c. XIV, s. 151, 433; **el-Kavâidu’l-Muslâ fi Sıfatillâhi ve Esmâillâhi’l-Husnâ**, s. 12; Örneğin “*Allah da kendisine ve resûllerine gayba inanarak yardım edecekleri bilsin. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, mutlak güç sahibidir*” (Hadîd, 57/25) âyetinin zahirine göre hareket etmemiştir. Zira Allah’a yardımın mümkün olmadığını kendisi de belirtmektedir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 183. Sıfat âyetlerinde değil de başka âyetlerde zahirden vazgeçilmesini gerektirecek bir karinenin bulunması durumunda zahirin esas alınmayabileceğine dair açık bir kapı bırakır. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 507; c. XIV, s. 183.

⁵⁵⁹ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 753.

⁵⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 441, 491; c. IV, s. 116; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 742-743.

⁵⁶¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 89; c. VIII, s. 527; c. XI, s. 4.

⁵⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 141; c. IX, s. 576; c. XIV, s. 84.

⁵⁶³ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 742.

vermiştir.⁵⁶⁴ Bu minvalde söz konusu kişilerin fetvalarını ya kabul etmiş⁵⁶⁵ ya da fetvalarına karşı çıkmıştır.⁵⁶⁶

İbn ‘Useymin itikâdî konularda âyetlerin zâhirini önemseydiği kadar fikhî konularda da önemser.⁵⁶⁷ Bunu biz, “lafzın zâhirinin esas alınması” ilkesinden hareketle yaptığını düşünmekteyiz. Aslında bu ilke söz konusu olmasaydı, fikhî konularda İbn ‘Useymin özelinde Hanbelî fakihlerin daha geniş içtihatlar yapmaları mümkün olacaktı.

Onun içtihadına göre, şahitliğe çağrılanın şahitlik yapması âyetin zâhirine göre farz-ı ayndır.⁵⁶⁸ Sonuç olarak İbn ‘Useymin’in hem akîdevî hem de fikhî konularda lafzın zâhirini ilkesel olarak esas aldığı söylene bile buna ne derece uyduğu tartışılabilir.

İfade ettiklerimizin bir sonucu olarak İbn ‘Useymin, selefî kaygılarla tefsîr yapması sebebiyle bazı kavramları tefsîrinde ve kitaplarında çokça dile getirmiştir. Bu kavramlar sık kullanılanlardan az kullanılanlara göre tahrîf,⁵⁶⁹ te’vîl,⁵⁷⁰ ta’tîl,⁵⁷¹ tekyîf,⁵⁷²

⁵⁶⁴ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 92, 141; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymin el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 742.

⁵⁶⁵ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 119; c. IX, s. 576-577; **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 352.

⁵⁶⁶ el-Hüseyn, **el-Câmi li Hayâti’l-Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymin**, s. 97-99; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymin el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 742-743.

⁵⁶⁷ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 74.

⁵⁶⁸ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 292; Fakat bununla beraber İbn ‘Useymin’de de bazen sırf Kur’ân’ın zahiriyle hareket edilemeyeceğine dair örneklerle rastlamak mümkündür. “Kendilerine el sürmeden ya da mehir belirlemeden kadınları boşarsanız size bir günah yoktur” (Bakara 2/236) âyetinden sırf halvetin mut’ayı gerektirdiği anlaşılır. Ama sahâbe uygulamasında şâyet mehir kararlaştırılmamışsa halvet iddetin vücûbunda dokunmaya dâhil edilmiş, mehri misil verilmiştir. (İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, II, s. 120) Burada fikhî konularda temel espri lafzın zahirine göre amel etmek iken, bir delil bulunması durumunda bu temel ilkedен yorumla vazgeçilmiştir.

⁵⁶⁹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 37, 220, 380, 635; c. II, s. 135, 419-420, 460; c. III, s. 4, 28-29, 39, 45, 304, 334-335, 408, 463, 514; c. IV, s. 152, 243, 244, 467, 271, 445, 518; c. V, s. 113, 117, 242, 243, 246, 262, 299, 320, 439, 530, 662, 663; c. VI, s. 104-106, 168; c. VII, s. 462-463; c. XI, s. 306, 443; c. XII, s. 49-50, 66, 453, 455; c. XIII, s. 258; c. XIV, s. 132; **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 100; **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 3.

⁵⁷⁰ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 199, 597; c. II, s. 10-11; c. III, s. 210, 196, 428; c. IV, s. 171-172, 625; c. V, s. 265; c. VI, s. 175; c. VII, s. 115, 116; c. VIII, s. 259, 665, 666; c. X, s. 158-159, 538-539; c. XII, s. 388, 543; c. XIII, s. 214, 242, 258, 493.

⁵⁷¹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 12, 257, 456; c. III, s. 145, 501; c. IV, s. 398; c. V, s. 375, 629; c. VIII, s. 513-514; c. X, s. 99, 328; c. XII, s. 134, 387; c. XIII, s. 493; c. XIV, s. 101, 473.

⁵⁷² İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 237, 456; c. III, s. 408; c. IV, s. 153, 541; c. IX, s. 605; c. c. XII, s. 266; **İzale**, s. 34-36, 58-62.

temsîl,⁵⁷³ tevfiẓ⁵⁷⁴ ve ilhâd⁵⁷⁵ şeklinde sıralanabilir. Bu kavramların hepsi Allah'ın isim ve sıfatlarına ait yapılan yorumların neliğiyle alakalıdır.

2.2.2.2. Muhteva Bakımından Zengin Olması

İbn 'Useymîn çok farklı ilim dallarında öğrenim görmüş bir müelliftir. Özellikle ilim talebelerine yaptığı tefsîr derslerinde farklı ilim dallarının verileriyle âyetleri izah etmeye çalışmıştır. Genel tefsîr derslerinde daha çok akîde, fıkıh ve bazı fıkıh kâidelerinin hatırlatılması üzerinde dururken, dil ile ilgili tahlillerde ise asgari bilgiyle yetinmeyi yeğlemiştir. Özetle İbn 'Useymîn'in ilmî derinliğini tefsîrinde bulmak mümkündür.

“Fevâid” diye açtığı başlıklarda âyetten çıkarılabilecek ince meseleleri ortaya koymuştur.⁵⁷⁶ Özellikle akîde meselelerinin geniş izahını yapmaktan ve bid'ât fırkaları olarak tanımladığı mezheplerin fikirlerini vermekten imtina etmemiştir.⁵⁷⁷ Akîde meselelerinde Allah'ın isim ve sıfatları üzerinde detaylı bir şekilde durmuş, haberî sıfatların zâhirî manaları üzerinde kalmaları gerektiğine dair uyarılarını tekrarlamaktan geri kalmamıştır.⁵⁷⁸

Fıkıh konuları ve kâideleri yine *el-Kenzu's-Semîn*'de ele alınan hususlardır. İbn 'Useymîn zaman zaman farklı mezheplere ait fikhî bilgileri kısaca vermiş, çoğu zaman Hanbelî mezhebinin bazen de Hanbelî mezhebine aykırı olan fikhî anlayışı benimsemiştir. O, özellikle zihni meşgul eden güncel sorulara cevap bulmaya çalışmıştır.⁵⁷⁹

⁵⁷³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 126; c. II, s. 237; c. III, s. 408; c. IV, s. 153, 195, 400, 516; c. V, s. 130, 453; c. VIII, s. 486; c. IX, s. 605-606; c. XII, s. 66.

⁵⁷⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 355-356; c. IV, s. 400, 766; c. V, s. 130, 153, 439-440; c. XIII, s. 258.

⁵⁷⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 130, 439-440; c. VI, s. 157; c. XIII, s. 128, 188, 258.

⁵⁷⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. X, s. 142-146.

⁵⁷⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 409-410; c. XIII, s. 258.

⁵⁷⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 111.

⁵⁷⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 92.

Ayrıca İbn ‘Useymîn, hadîsten sonra selef kavline verdiği önem sebebiyle rivâyetlerle tefsîrini zenginleştirmeye gayret göstermiştir.⁵⁸⁰ Onun tefsîri irab açısından da oldukça zengindir. Kimi âyetlerin irap açısından tam bir tahlîlinin yapıldığını görmek mümkündür.⁵⁸¹

Buna karşın İbn ‘Useymîn, kısa ve yüzeysel de olsa fikhî ve kelâmî gibi farklı fikir serdedenlere tefsîrinde yer vermiş, ardında muhalif fikir sahiplerinin delillerini çürütmeye çalışmış ve onların batıl olduğunu temellendirme yoluna gitmiştir.⁵⁸² Haliyle bu, tefsîrinde zengin bir içeriğin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bununla beraber o, sözün daha uzamaması adına dinleyecileri/okuyucuları müstakil eser ve risaleleri okumaya yönlendirmiştir.⁵⁸³ Fakat -şifahi⁵⁸⁴ tefsîrin bir sonucu olsa gerek- tefsîrinde aynı konuda çok tekrar vardır. Zira o, farklı mekânlarda kitlelere yönelik tefsîr derslerini yapmış, muhatabın farklılaşmasını göz önünde bulundurarak daha önce tefsîr ettiğini değişik cümle ve üslûplarla tekrar anlatmak ihtiyacını sözlü hitabın doğası gereği hissetmiştir.⁵⁸⁵ Örneğin “semâvât” (gökler) kelimesinin cem‘ olduğunu, ard (yer) sözcüğünün ise Kur’ân’da müfret geldiğini fakat Talâk sûresinin 12. âyetinin yerin tabakalarına işaret ettiğini⁵⁸⁶ ayrıca sünnetin de yerin adedini sarîh olarak ifade ettiğini⁵⁸⁷ defalarca zikretmiştir.⁵⁸⁸ Ayrıca bu durum kaçınılmaz olarak tefsîrinin bazı yerlerine vaaz formunda bir nitelik de katmıştır. Doğal olarak sohbet havasında yaptığı

⁵⁸⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 8, 25.

⁵⁸¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 367; c. II, s. 121.

⁵⁸² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 415.

⁵⁸³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 401.

⁵⁸⁴ Müfessirimizin tefsîrinin şifâhî bir şekilde meydana geldiğini söylerken onun bizzat yazmamasını, tefsîrinin ders verdiği ortamda öğrencileri tarafından kayıt altına alınan ses veya görüntülü videolardan yararlanılarak yazılı materyal haline getirilmesini kastetmekteyiz. Bunu dua cümlelerinden (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 317), tekrarlardan (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 365), katî olarak söylenemeyen ifadelerinden (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 117; c. V, s. 421), sual-cevap şeklinde geçen diyaloglardan (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 532), sözüne ilk söylediği hali ile devam etmemesinden (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 516; c. III, s. 349), “dün tefsîri geçti” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 476; c. V, s. 345) vb. şeklindeki açıklamalarından anlamaktayız.

⁵⁸⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 507.

⁵⁸⁶ Yani onun da semavat gibi yedi kat olduğunu ifade etmek istemiştir.

⁵⁸⁷ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-Müsaka” 22/140 (1610), s. 657.

⁵⁸⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 173; Mağfîret kelimesinin etimolojik yapısını defalarca ele almıştır. Bkz. III, s. 275.

ilmî dersler tefsîrine yansımıştır.⁵⁸⁹ O, Kur’ân’ın hidâyet boyutunu önemseyip bunu vaaz üslûbuyla dile getirmiştir.⁵⁹⁰

2.2.2.3. Rivâyet ile Dirâyetin Beraber Bulunması

Tefsîrlerdeki rivâyet veya dirâyet ayrımını dikkate aldığımızda müellifimizin tefsîrinde her iki metodun da kullanıldığını söyleyebiliriz.

İbn ‘Useymîn’nin selefi anlayışa uygun olarak Kur’ân tefsîrinde kaynak itibariyle önceliği rivâyet tefsîrine vermiştir. Müfessirimizin rivâyet açısından dayandığı temel dayanakları Kur’ân, sünnet ve selef kavlidir. Dirâyet bakımından ise dil, fıkıh ve akîdevî görüşleri kendi mûlahaza ve tercihleriyle birlikte mûtalaa etmiştir.

İbn ‘Useymîn’in rivâyet türü tefsîr uygulamasında en bariz özelliği Kur’ân’ı Kur’ân’la,⁵⁹¹ hadîslerle⁵⁹² ve selefin görüşleriyle⁵⁹³ açıklamaya özen göstermesidir. O, sadece rivayetleri aktarmakla yetinmemiş, naklettiği rivayetleri anlamaya ve onlardan hükümler istinbât etmeye çalışmıştır. Müfessirimiz tefsîrinde, özellikle itikâdî konularda rivâyetlere bağlıdır. Nasslarda Allah’ın kendisi için bir kulağı olduğunu ne ispat ne de nefyettiğini dile getiren müellif, sem’in (işitmenin) ise ispat edildiğini açıklar. Bu durumda işitmenin olabilmesi için kesinlikle bir kulağa da ihtiyacın olmayacağını “ O

⁵⁸⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 417.

⁵⁹⁰ el-Berîdî, **Cuhûdu’s-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmî’l-Kur’ân**, s. 79; İbn ‘Useymîn kalbin katılaşması durumunda kişinin, Allah’tan Kur’ân’ı kalbin yumuşaması için istemesi gerektiğini belirtir. Bir vaazdan herkesin istifade etmesinin mümkün olmayacağını örneklerle anlatır (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 128). Bunun sonucu olarak da İslâm ümmetinin başına gelen belaların sebebini Müslümanlara bağlar. Ayrıca bunu maddî olaya da indirgemeyip Allah’ın emrinin zayı edilmesiyle açıklar (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 61). Bunun sebepleri olarak İbn ‘Useymîn şunları sıralar: a) Genel olarak Müslümanların îmânı zayıflamıştır. b) Allah’ın dîni üzerinde şu an doğru bir istikamet söz konusu değildir. c) Bizde dinin hâkimiyeti için dinî bir gayret kalmamıştır. Maalesef savaşanlar toprak veya cahilî ideolojiler için savaşmaktadırlar. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 136.

⁵⁹¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 67, 77, 84, 139; c. II, s. 57, 88, 164, 590; c. III, s. 136, 273, 317, 477; c. IV, s. 335, 343, 345; c. V, s. 427, 604; c. XII, s. 506; c. XIII, s. 560; c. XIV, s. 95, 113.

⁵⁹² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 186, 241-242; c. III, s. 138-139; c. IV, s. 135, 229-230, 297; c. V, s. 226, 389, 458, 604; c. IX, s. 581; c. X, s. 143.

⁵⁹³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 25, 29, 472; c. V, s. 548, 604; c. IX, s. 216; c. XIII, s. 250; c. XIV, s. 367, 423, 588; **Usûl fi’t- Tefsîr**, s. 26; **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 25.

gün yer, haberlerini anlatır”⁵⁹⁴ ifadesiyle belirterek nassın verdiği bilgiyle yetinmenin doğruluğunu aklî olarak da gerekçelendirir.⁵⁹⁵

İbn ‘Useymîn’in rivâyet tefsîri yöntemine örnek olarak orta namazın hadîste belirlendiği şekliyle ikinci namazı olduğu ve bu ifadenin başka bir şeyle tefsîr etmemesini verebiliriz.⁵⁹⁶ Mushafa dokunmak için önceleri kendisi abdestin şart olmadığına dair bir görüşü kabullenmişken, daha sonra sahâbi Amr b. Hazm’dan (v. 53/673) gelen “Kur’ân’a ancak tahîr olanlar dokunur”⁵⁹⁷ hadîsi sebebiyle abdestin vacipliğini benimsemiştir.⁵⁹⁸ Cimâ dışında kadına dokunmanın abdesti bozduğuna dair sünnette bir şey olmadığı⁵⁹⁹ gerekçesiyle böyle bir dokunmanın abdesti bozmadığı şeklindeki fikhî fetvayı kabul eder. Çünkü ona göre Hz. Peygamber bazı eşlerini öptüğü halde abdest almadan namaz kılardı.⁶⁰⁰

Selef-i sâlihînden bir meseleye dair herhangi bir rivâyetin olmaması durumu, müfessirimizi, hüküm verme konusunda daha temkinli görüş ifade etmeye sevketmiştir.

İbn ‘Useymîn, “وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِّنْكُمْ”⁶⁰¹

“Kadınlarınızdan fuhuş –zina- yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin” âyetinde geçen “الْفَاحِشَةُ” kelimesinin zina değil de “lezbiyenlik” olduğunu söyleyen Ebu’l-

Müslim Horâsânî’nin (v. 137/755) görüşüne karşı “وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا”⁶⁰²

“Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o son derece çirkin –fahiş- bir iştir ve çok kötü bir yoldur” âyetinde zinanın fahiş olduğunu ifade eden âyeti delil gösterir. Ardında Ebu’l-

⁵⁹⁴ Zilzâl, 99/4.

⁵⁹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 526.

⁵⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 125.

⁵⁹⁷ Ali b. Ömer ed-Dârukutnî, **Sünenu’d-Dârukutnî I-III**, Thk. ‘Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu‘avvis , Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût 1422/2001, “Kitâbu’t-Tahare” 45(428), c. I, s. 300.

⁵⁹⁸ ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 660.

⁵⁹⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 74.

⁶⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 77.

⁶⁰¹ Nisâ, 4/15.

⁶⁰² İsrâ, 17/32.

Müslim'in görüşünü sahâbe ve tabiûndan hiçbir kimsenin dile getirmemesi sebebiyle reddettiğini söyler.⁶⁰³

İbn 'Useymîn, itikâdî konuları selef anlayışına göre ispatlamak adına akli deliller de sunar. Âyetleri açıklamaya yönelik olarak Arapçanın imkânlarından istifade ettiği gibi fıkıh meselelerinde rivâyetin olmadığı yerlerde içtihat eder. Tefsîrinde her iki metodu kullandığına dair bilgilere ulaşmak mümkündür. İbn 'Useymîn, Firavun'un İsrailoğullarının çocuklarını boğazlayıp kadınlarını sağ bırakma sebebi olarak iki seçenek ortaya koyar. Birincisi ehl-i eserin, "bir çocuğun onun saltanatına zarar vereceğiyle ilgili kehanetin doğru çıkmaması için çocuklarının öldürüldüğü" şeklindeki yorumu; ikincisi ise ehl-i reyin, "erkeklerin öldürülmesiyle israiloğullarının zayıf bırakıldığı" şeklinde olan yorumudur. İbn 'Useymîn her iki görüşü de uzak bir ihtimal olarak görmez.⁶⁰⁴ Buradan İbn 'Useymîn'in dirâyet sahiplerinin yaklaşımlarını, sırf akıldan hareketle yaptıkları gerekçesiyle reddetmediğini; akli yorumları rivâyetlere, itikâdî ve geleneksel dinî anlayışa ters olmaması durumunda kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

Bu bağlamda diyebiliriz ki müfessirimizin eleştirel yönü tefsîrinin dirâyet boyutunu gösterir. Selefî kimliğiyle hareket etmesi hasebiyle kabullerine uymayan fikir ve anlayışları yermiş, gerektiğinde en ağır tenkîtlere yöneltmekten geri durmamıştır. Aslında onun, Allah'ın isim ve sıfatları konusu hariç diğer meselelere yaklaşımı taassupvari değildir. O, ortaçağda taassup sonucu Hanbelîlerin Şafiîlere, Şafiîlerin de Hanbelîlere saldırmalarını yanlış bulur. Bu bağlamda doğru fikre dayalı bir şeyi hizip haline getirmemiş; bir fikir yanlışsa onu reddedebilmiştir.⁶⁰⁵ Nitekim Celâleyn tefsîrine yazdığı ta'likleri arasında bazı itiraz noktaları vardır. Celâleyn'e itiraz ettiği noktalardan biri "فَأَنَابَكُمْ عُمًا بَعْمٌ لَّكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ"⁶⁰⁶ âyetinde geçen "لَا"nın zait

⁶⁰³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 88.

⁶⁰⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 468.

⁶⁰⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 346.

⁶⁰⁶ Âl-i İmrân, 3/153.

olup olmadığına ilişkindir. Celâleyn’de bu “لَا”nın zaid olduğu ifadesi mevcuttur. Mana Celâleyn’e göre şöyle olur: “Allah, kaçırmış olduğunuza ve size isabet edene üzülmenez için keder üstüne keder verdi.”⁶⁰⁷ İbn ‘Useymîn ise böyle bir anlamın uzak bir ihtimal olduğunu söyler. Bilakis Allah müminlerin üzülmemelerini sevmekte ve onları teselli etmektedir. Ona göre ise mananın şöyle olması gerekir: “Allah, kaçırmış olduğunuza ve size isabet edene üzülmemeniz için keder üstüne keder verdi.”⁶⁰⁸ Yine İbn ‘Useymîn, kendisinden yıllarca ders aldığı ve hayatında en çok etkisini hissettiği hocası Abdurrahmân es-Sa’dî’nin “وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ”⁶⁰⁹ “Onlar bir tuzak kurdular. Farkında değillerken Allah da bir tuzak kurdu” âyetindeki “mekr” kelimesini “mucâzât” (cezalandırma) ile tefsîr etmesini⁶¹⁰ yanlış bulur. Ona göre hocası bu manayı vermekle mekri (tuzak kurmayı) Allah’tan nefyetmeye çalışmıştır. Hâlbuki o, yerinde olan mekrin Allah için medih (övme) olduğuna inanır. O, mekrin Allah için mutlak anlamda kullanılması taraftarı değildir ancak şöyle denilmesini de kabul eder: “Allah tuzak kurana veya tuzağa müstahak olana mâkirdir. Bu durumda mekr Allah için medh sıfatı olur.”⁶¹¹ Aynı şekilde İbn ‘Useymîn, sünneti inkâr eden ve on dokuz mucizesi diye belirlediği bir varsayıma dayanarak Kur’ân’ın sıhhatini buna bağlayan Reşâd Halîfe’yi de (v. 1990) sert bir şekilde tenkît etmekten kaçınmamıştır. O, besmeledeki harflerin Reşâd Halîfe’nin iddia ettiği gibi on dokuz değil de yirmi tane olduğunu izah eder.⁶¹²

Sonuç olarak -daha sonra ilgili başlıklar altında ele alınacağı üzere- İbn ‘Useymîn’in tefsîrinin rivâyet ve dirâyet örneklerinin beraber sergilendiği tefsîrlerden biri olduğu rahatlıkla söylenebilir. O, rivâyetlere titizlikle uymayı önemseydiği kadar âyetlerde bulunan en küçük farklı mesajları dahi ortaya çıkarmaya önem vermektedir.

⁶⁰⁷ Celâluddîn el-Mahallî-Celâluddîn es-Suyûtî, **Tefsîru’l-Celâleyn**, Dâru’l-Hadîs, Kâhire 2001, s. 87.

⁶⁰⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 370-371; Başka eleştirileri için bkz. c. II, s. 436; c. VIII, s. 493-494.

⁶⁰⁹ Neml, 27/50.

⁶¹⁰ Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa’dî, **Tefsîru’l-Kerîmî’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân**, Thk. Abdurrahmân b. Mu‘allâ el-Luveyhik el-Menîrî, Dâru’s-Selâm, Riyâd 2002, s. 710.

⁶¹¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 121.

⁶¹² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 701-703.

2.2.3. Kur’ân İlimleri Açısından İbn ‘Useymîn Tefsîri

Kur’an’ın anlaşılabilmesi için bazı ilimlerin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bu sebeple ibn ‘Useymin de tefsîrinde Kur’an ilimlerinden bir çoğunu ele almıştır. Tefsirinde yaptığımız okumalara göre mecâz-hakikat, muhkem-müteşabih, hurûf-i mukatta‘a, nesh, müşkilü’l-Kur’an, kırâat, sebab-i nüzûl, mekkî-medenî âyetler, münâsebet ve ilmî i‘câz konuları üzerinde sıkça durmuştur.

Bunların dışındaki Kur’ân ilimlerinden çok az bahseder. Zaten bu gibi yerlerdeki yaklaşımı ekser müfessîrin dile getirdikleriyle aynıdır. Şunu da belirtelim ki maksadımız onun ulûmu’l-Kur’ân’la ilgili söylediği her şeyi aktarmak değildir. Dolayısıyla yukarıda ilkin sıraladığımız Kur’ân ilimlerini onun bakış açısıyla arz etmek, selefî anlayışını belirginleştirmek adına yeterli olacaktır.

2.2.3.1. Hakikat ve Mecâz

Hakikat, sözlükte mecâzın zıddı,⁶¹³ ıstılâhta ise lafzı asıl manasında kullanmaktır.⁶¹⁴ Hakikat üç kısma ayrılır: lügavî, şer‘î ve örfî hakikat. Salât kelimesinin lügat anlamı duadır. Ancak şer‘î hakikatte ise tekbîrle başlayıp selamla sona eren, bilinen akvâl ve ef‘âllerdir. Dabbe kelimesi örfî hakikatte hayvanlardan dört ayaklı olanlardır. Bu şekildeki bir taksimın faydası kelimenin kullanımına göre manasını tespit etmektir.⁶¹⁵

Mecâz kelimesi lügatte “جاز-يجوز” kökünden türemiş bir mastar yahut ism-i mekândır. Mastar mânasında kullanılırsa “bir yeri yürüyerek geçmek, mesafe kat etmek, intikal etmek”; ism-i mekân mânasında kullanılırsa “geçilen, kat edilen yer” anlamına

⁶¹³ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, **Sihâh**, “Hakk”, Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrût 1399/1979, c. IV, s. 1460.

⁶¹⁴ Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî, **Mu‘cemu’t-Ta‘rifât**, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Dâru’l-Fâdile, Kâhire 2004, s. 79.

⁶¹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Usûl min ‘İlmî’l-Usûl**, s. 19-20.

gelmektedir.⁶¹⁶ Istılâhta ise mecâz, herhangi bir karine sebebiyle kelimenin asıl manasının dışında kullanılmasıdır.⁶¹⁷

Arap dilinde ve Kur’ân’da mecâzın varlığı tartışmalarının kökleri hicri üçüncü asra kadar uzanır.⁶¹⁸ İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, Kur’ân’da mecâzın varlığını kabul ederken, azınlıkta kalan bir grup mecâzı reddetmiştir.⁶¹⁹ İbn Teymiyye’ye göre mecâz konusunu Mu’tezilî alimler “Allah’ın sıfatları” konusundaki görüşlerini desteklemek üzere ortaya atmışlardır.⁶²⁰ İbn ‘Useymîn de Kur’ân’da mecâzın varlığını reddeden âlimlerdendir.⁶²¹ Onun bu düşüncesi, dilsel ve itikâdî olmak üzere iki esasa dayanır. Dilsel gerekçeler ışığında mecâza konu olan âyetlere yaptığı izahlar, mecâzı kabul edenlerin izahlarıyla birebir örtüşmektedir. Bu sebeple, onun mecâza karşı çıkmasında dilsel gerekçelerden ziyade itikâdî kaygıları etkili olmuştur. Bu itikâdî kaygının en mühimi kanaatimizce Cehmiye ve Mu’tezile başta olmak üzere, haberî sıfatlarda mecâzı kullanarak te’vîl eden yaklaşımların varlığıdır.

Bu görüşler çerçevesinde İbn ‘Useymîn’e göre mecâzın Kur’ân’da olmadığından en büyük delillerinden biri, mecâzı kabul eden usûlcülerin söylemiş olduğu “Mecâzın nefyi -olumsuzlanması- mümkündür” hükmüdür.⁶²² Ona göre eğer biz Kur’ân’da mecâzın varlığını kabul edersek aynı şekilde Kur’ân’daki bazı âyetlerin nefyedilmesini de kabul etmiş oluruz ki bunu Kur’ân için düşünmemiz mümkün değildir. İbn ‘Useymîn’in bu itirazına bakılacak olursa o, mecâz taraftarlarının söylemiş olduğu “Mecâzın nefyi mümkündür” sözünü onların kastettiği mânada anlamamaktadır. Çünkü

⁶¹⁶ Râgıb el-İsfahanî, **Müfredâtu Elfâzi’l-Kur’ân**, Thk. Safvan Adnân Davûdî, Dâru’l-Kalem, Dimâşk 1430/2009, s. 211-212.

⁶¹⁷ el-Curcânî, **Mu’cemu’t-Ta’rifât**, s. 169-170; Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed el-Hâtib Kazvînî, **el-İzâh fî Ulûmi’l-Belâğa el-Me’anî ve’l-Beyân ve’l-Bedî**, Haşiyeler: İbrâhîm Şemsuddîn, Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, Beyrût 1424/2002, s. 202-205.

⁶¹⁸ İbn Teymiyye, **Kitâbu’l-İman**, Ta’lik ve Tashîh: Cemâ’at mine’l-Ulemâ, Dâru İbni’l-Haldûn, İskenderiyye Ty., s. 80.

⁶¹⁹ Abdullah Temizkan, **Râgıb el-İsfahânî’nin Kur’ân’ı Anlama ve Yorumlama Metodu**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008), s. 66; Ali Akay, “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân’ı ve Mecâzî Yorumları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Yıl: 8, c. 8, sy. 1, Ankara 2013, ss. 185-206, s. 187; Enver Arpa, **İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı**, s. 164.

⁶²⁰ İbn Teymiyye, **Mecmû’u Fetevâ**, c. XX, s. 404-408.

⁶²¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 157, 421.

⁶²² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 93.

mecâzı kabul edenler bunu, lafzın mecâzî mânaya yorumlanabilmesi için bir ölçü olarak belirlemişlerdir. Mecâz taraftarları mecâzın nefyedilebilmesi prensibi ile İbn ‘Useymin’in anladığı gibi, anlamın tamamen ortadan kaldırılmasını değil, kelimenin hakikî mânada kullanılmamasını kast etmektedirler.

Diğer taraftan İbn ‘Useymin’in, İbn Teymiyye’nin, “İslâm’a göre mecâz yoktur. Ne Kur’ân’da ne onun dışında Arap lügatında vardır. Çünkü eğer lafız has olan manaya delâlet ederse mecâz diye isimlendirilmez”⁶²³ şeklindeki sözünü aktarmasına baktığımızda, kendisi de mecâzı bu gerekçeyle kabul etmemiştir.⁶²⁴ İbn ‘Useymin, “فَيُخَيِّ بِه الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا” “Onunla yeryüzünü ölümünden sonra diriltmesi”⁶²⁵ âyetindeki dirilmenin yerin değil de yerdeki nebatın olduğunun kabulü durumunda, bundan mecâzın Kur’ân’da olduğu gerçeğinin ortaya çıkmayacağını ifade eder. Çünkü ona göre bir kelimenin manası ancak siyakla anlaşılır. “وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Göklerin ve yerin yaratılması onun âyetlerindendir”⁶²⁶ âyetinden muradın yerin kendisi iken, bahsedilen âyette ise yerin kendisi olmadığını şöyle açıklar: “Bu âyet yağmurla dirilmeyi, yağmurun olmaması durumunda ölmeyi bilen insanları muhatap almıştır. Hiç kimse çamur, kum ve taşın yağmursuzluktan dolayı ölümüne; yağmurun inişiyle de dirilişine inanıldığını söyleyemez.”⁶²⁷

Fakat İbn ‘Useymin, aklî olan bir durumun duyularla teşbîhini kabul etmektedir.⁶²⁸ “فِي كَالْحِجَارَةِ” “O -kalpleriniz- taş gibidir”⁶²⁹ âyetinde ona göre taş, somut; kalbin kasveti ise soyut bir durumdur. Burada kalp, et parçası olan kalp değil, haktan sapmış kalbin manevî katılığıdır. Bu manevî bir durum olup somut bir şeye

⁶²³ İbn Teymiyye, *Kitâbu'l-İman*, s. 81-84.

⁶²⁴ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 229.

⁶²⁵ Rûm, 30/24.

⁶²⁶ Rûm, 30/22.

⁶²⁷ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 77-78; Ayrıca bkz. c. I, s. 344; c. II, s. 203; c. VI, s. 55-56; c. VII, s. 176; c. VIII, s. 109, 531; c. XI, s. 388; c. XIII, s. 120; c. XIV, s. 94.

⁶²⁸ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 218.

⁶²⁹ Bakara, 2/74.

benzetilmiştir.⁶³⁰ İbn ‘Useymîn bunu Kur’ân’ın belâgatı olarak saydığı halde İbn Teymiyye’nin “Kur’ân’da mecâz yoktur” söylemini benimseyerek mecâzın varlığını kabul etmemiştir. Eğer İbn ‘Useymîn mecâzı kabul etmiyorsa, yağmuru da “Kur’ân” olarak kabul etmemesi gerekir. Kur’ân’da geçen tüm benzetme, takdîr ve misalleri olduğu gibi bırakması lazımdı. Kanaatimizce yağmur kelimesini “Kur’ân”; ra’dı (gök gürültüsü) “Kur’ân’ın tehditleri”; barkı (şimşek) “Kur’ân’ın va’idleri” şeklinde açıklıyorsa⁶³¹ bunu, Allah’ın haberî sıfatları hakkında da yapabileceği anlamına gelir.

İbn ‘Useymîn’in sözünü ettiğimiz açıklamalarına baktığımızda kendisi her ne kadar mecâz olarak belirtmese de teşbîh ve mecâz anlamına gelecek yorumlar yapmıştır. Bunları mecâz olarak ifade etmemesi, haberî sıfatların te’vîl edilmemesine yönelik bir tedbîr olduğunu düşünmekteyiz.

2.2.3.2. Muhkem ve Müteşabih

Kur’ân ilimlerinde ele alınan muhkem ve müteşabih meselesi, üzerinde tartışmaların olduğu konulardan biridir. Müfessirler, bunu genelde “*Bunlar Kitâbın anasıdır diğerleri de müteşabih*”⁶³² âyeti bağlamında ele almışlardır. Muhkem, “geri çevirmek, menetmek” anlamına gelen “ha-ke-me” kökünden gelir.⁶³³ Muhkem için yapılan tariflerin ortak noktası “kendisinde kapalılık bulunmayan, manasına açıkça delâlet eden âyetler” olması hususudur. Müteşabih ise teşabüh masterından gelir. Benzerlik ve ortaklığa delâlet ettiği için anlamda karışıklık çıkar.⁶³⁴ Müteşabih için şu farklı görüşler söz konusudur: “Müteşabih âyetlerin ilmi, Allah’a hâs olup onun dışında kimse anlamını bilemez.”,⁶³⁵ “Müteşabih bir çok anlama gelen veya kıyametin kopma zamanı gibi ilmi Allah’a mahsûs meselelerdir.”⁶³⁶ Müellifimizin yaklaşımını ele

⁶³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 218.

⁶³¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 90-92.

⁶³² Âl-i İmrân, 3/7.

⁶³³ Cevherî, **Sihâh**, IV, s. 1902.

⁶³⁴ Bkz. Muhammed Tâhir İbn ‘Aşûr, **Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr I-XXX**, Dâru’t-Tûnusiyye, Tûnus 1984, c. III, s. 154-156.

⁶³⁵ Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân**, Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru ‘Alemlî’l-Kutub, Riyâd 2003, c. IV, s. 9-10.

⁶³⁶ Suyûtî, **el-İtkân**, c. IV, s. 1336.

almadan önce bu kavramlardan kastının ne olduğunu tefsîrinden hareketle belirlemeye çalışalım. Genel olarak o, muhkemi anlamı açık olan âyetler,⁶³⁷ müteşabihleri ise anlamı hafî⁶³⁸ ve iki anlama ihtimali olan⁶³⁹ veya âlimlere göre manası ihtilaflı olan⁶⁴⁰ ancak ilimde derinleşmiş olanlara anlamı zahir olan âyetler şeklinde değerlendirmiştir.⁶⁴¹ İbn Teymiyye, “müteşabih âyetlerin manasını Allah’tan başka kimse bilemez” tezine şiddetle karşı çıkmıştır.⁶⁴² Bu sebeble diyebiliriz ki İbn ‘Useymîn, bu noktada da onun görüşlerini almıştır.

Evvela müfessirimiz, Kur’ân’da geçen muhkem ve müteşabih kavramlarının genel anlamda nasıl anlaşılması gerektiğine dair kendi yorumunu arzeder. Zümer sûresinin 23. âyetinde Kur’ân’ın tümünün müteşabih; Yûnus ve Hûd sûrelerinin 1. âyetlerinde ise tümünün muhkem olduğunun belirtilmesini İbn ‘Useymîn, bir çelişki olarak görülmemesi gerektiğine dikkat çeker.⁶⁴³ “İlimde derinleşmiş olanlar, bir çelişkinin olmadığını bilirler. Onlar şöyle derler: Kur’ân’ın içinde muhkem kelimesi geçen sözcüğe bitişik olmaksızın zikrettiği müteşabih kelimesinden murat, Kur’ân âyetlerindeki kemal ve güzellik bakımından âyetlerin birbirine benzerliğidir. Bu anlamda tüm âyetleri müteşabihtir.⁶⁴⁴ Âyetlerinin tümü belâgatlı, hayırlı ve emir ile yasaklarının hikmetli olması bakımından kâmilirdir. Âyetleri kemal, güzellik, sağlamlık ve haber verme gibi konularda birbirine benzerdir. Eğer aynı âyetin içinde müteşabih kelimesi zikredilmeksizin muhkem kelimesi zikredilmişse, bu durumda manâ şu olur:

⁶³⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 346

⁶³⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 136.

⁶³⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 12.

⁶⁴⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 507.

⁶⁴¹ İbn ‘Useymîn, **Şerhu'l-Kavâidi'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur’ân**, s. 73-76; Ayrıca bkz. Şah Veliyyullah Dihlevî, **el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr**, Çev. Abdullah Samed Afaraci, İ’tisam Yay., Ankara 2015, s. 156-157; A. Cüneyt Eren, **Tefsîr Okumalarına Giriş Küllî Kaideler**, Ensar Yay., İstanbul 2013, s. 170.

⁶⁴² İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XVII, s. 390-401.

⁶⁴³ İbn ‘Useymîn, **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, Medâru’l-Vatan, Suûdî Arabistan-‘Anize 1433/2012, s. 83.

⁶⁴⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 33.

Kur’ân’ın âyetleri açık ve sağlamdır; içinde herhangi bir çelişki yoktur. Haberlerinde yalan ve hükümlerinde yanlışlık yoktur.”⁶⁴⁵

Yukarıdaki durumdan farklı olarak İbn ‘Useymîn, Âl-i İmrân sûresinin yedinci âyetinde ifade edilen muhkemlik ve müteşabihlik durumunu ele alır.⁶⁴⁶ Seleften kimi âlimlerin, Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” ifadesinde إِلَّا اللَّهُ kelimesi üzerinde, kimilerinin de “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ” ifadesinde فِي الْعِلْمِ kelimesi üzerinde vakfedişlerini hatırlatır. Bu durakların, müteşabihin te’vîlinin Allah’tan başkasının bilip bilmemesine dair olduğu tespitini yapar. Eğer der İbn ‘Useymîn, “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ” kelimesi üzerinde durulursa müteşabihin te’vîlini sadece Allah’ın; “الْعِلْمِ” kelimesi üzerinde durulursa, ilimde râsih olanların da söz konusu âyetlerin hakikatini bileceği anlamı çıkar.⁶⁴⁷ Eğer âyetteki te’vîlden maksat tefsîr ise vasıl kırâatı evladır. Çünkü ilimde râsih olanlar müteşabih olanların tefsîrini bilirler. Bunlara gizli kalmaz. Eğer te’vîli âkıbet (sonuç), meçhûl gaye (bilinmeyen gaye) manasında kabul etsek, إِلَّا اللَّهُ üzerinde vakıf evladır. Çünkü bu müteşabihlerin âkıbeti ve işin döneceği şey, her yaratılmış için bilinmezdir. Te’vîlin tefsîr ve sadece Allah’ın bildiği meçhûl gaye manası Kur’ân’da vardır.⁶⁴⁸

Bu açıklamanın sonucu olarak İbn ‘Useymîn, âyetlerde çelişki vehmi uyandıran âyetleri müteşabih kapsamında ele almıştır. Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e (s.a.v.)

⁶⁴⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 33; c. II, s. 345, 351.

⁶⁴⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 33.

⁶⁴⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 347-348.

⁶⁴⁸ İbn ‘Useymîn Yûsuf sûresi 36. âyetinde “نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ” tefsîr anlamında; A‘râf sûresi 53 “هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا” ve Nisâ sûresi 59. âyetlerinde “وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا” akıbet anlamında kullanıldığını belirtir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 348-349.

yönelik “-Ey Muhammed!- Sen, sevdiğini doğru yola iletemezsin”⁶⁴⁹ ile “ve şüphesiz ki sen, dosdoğru olan yola götürüyorsun”⁶⁵⁰ âyetleri hakkında yaptığı açıklama bunu doğrular. Ona göre kalbinde bir eğrilik olanlar âyette bir çelişkinin olduğu vehmine kapılabilir. O, buradaki çelişki vehmini gidermeye yönelik izahlar yapar.⁶⁵¹ Müteşabih olarak gelen bu nassların muhkeme arz edilmesi durumunda hepsinin muhkeme dönüşeceğini belirtir.⁶⁵² Fakat doğrusu hangi âyetlerin muhkem hangilerinin müteşabih kabul edileceğine dair müfessirler arasında bir görüş birliği yoktur. İhtilafların çoğu da birinin muhkem kabul ettiğini diğerinin müteşabih kabul etmesi sonucu meydana gelmiştir. İbn ‘Useymîn, sıfat âyetlerinin zâhirî mana üzerinde kalması gerektiğini belirtirken, söz konusu âyetlerde zâhirî manayı veren âyetleri muhkem kabul eder. Te’vîl ehli ise bunun müteşabih olduğunu, muhkem olana “Onun benzeri yoktur”⁶⁵³ âyeti olduğunu söylemişlerdir.

Şunu da hatırlatmak gerekir ki İbn ‘Useymîn, müteşabihleri ikiye ayırmaktadır:

a) Hakikî müteşabihlik: Buna Allah’ın sıfatlarının hakikatini hiç kimsenin bilmediği örneğini verir. Fakat mana itibarıyla kesinlikle bilineceği vurgusunu yapar.⁶⁵⁴

b) Nisbî müteşabihlik: Müfessirimiz bunun bazı insanlar için söz konusu olacağını, ancak ilimde otorite olanlara ma’lûm olduğunu şöyle dile getirir: “Çünkü Kur’ân’da manası insanlara beyân edilmeyecek hiçbir şey yoktur.”⁶⁵⁵ Bunlar, insanların tamamınca değil de sadece bir kısmı tarafından müteşâbih olarak değerlendirilen

⁶⁴⁹ Kasas, 28/56.

⁶⁵⁰ Şûrâ, 42/52.

⁶⁵¹ “İlk âyetteki “hidâyet”ten kasıt, “kurtuluş hidâyeti”dir. Çünkü böylesi bir hidâyete, Allah’tan başka ne bir Peygamber ne de bir başkası yetkilidir. İkinci âyetteki “hidâyet”ten kasıt ise, “amaçlanan hidâyet”tir. Öyle ki böyle bir hidâyet, doğrudan Allah’ın kendisinden ve O’nun dışındaki herhangi bir varlıktan olabileceği gibi, Peygamberlerden hatta onlara mirasçı olan din âlimlerinden de olabilir.” Bkz. İbn ‘Useymîn, **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, s. 86; Ayrıca başka örnekler için bkz. **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 37; c. XII, s. 137; **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 41, 42, 44, 45.

⁶⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 35; c. II, s. 346, 354; c. IV, s. 67; **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, s. 85; Ayrıca bkz. Saîd Abdullatîf Fûde, **et-Tahbîr fî Tefsîri Selâsi Âyât mine’z-Zikri’l-Hakîm**, Dâru’n-Nûr, ‘Amman-Ürdün 1432/2011, s. 22.

⁶⁵³ Şûrâ, 42/11.

⁶⁵⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, 36; **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, s. 89.

⁶⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 5.

lafızlardır. Sözü geçen müteşâbihlerin anlamlarını, sadece ilim ve îmânları konusunda yeterli derecede derinleşmiş olan kimseler bilebilirler. Bunların dışında kalan diğer insanların ya ilimleri eksiktir ya talepleri yetersizdir ya da anlayışları kusurludur yahut da niyetleri kötüdür.”⁶⁵⁶ İbn ‘Useymîn’in söz konusu müteşâbihlerin herkese gizli kalamayacağını, aksi halde anlamı açık olmayan ya da kapalı olan bir şeyin indirilmesi gibi kabul edilemeyecek bir durumun ortaya çıkacağı kaygısını taşır. Sözü edilen müteşâbihlerin genel olarak, haberî-ilmî meseleler ile hikmetli-amelî meselelerde pek çok örnekleri bulunmaktadır. Bu meselelerin en büyüğü ise insanların kendileri hususunda görüş ayrılığına düştükleri konulardır.⁶⁵⁷

Netice itibariyle İbn ‘Useymîn’e göre Kur’ân’da artık ıstılâhî anlamda müteşâbihlik, râsih âlimler için söz konusu değildir. Hakikî müteşâbihlikte mananın değil, keyfiyetin bilinmemesi durumu devam edecektir. İbn ‘Useymîn, Kur’ân’ın “mubîn” sıfatından hareketle, başta hurûf-ı mukatta‘a olmak üzere âyetlerde anlamı bilinmeyecek hiçbir şeyin olamayacağı üzerinde çok durmuştur. Onun müteşâbih olarak belirlediği alan, kendisinden bahsedilen şeyin keyfiyetine dairdir. Keyfiyetin bilinmezliğini müteşâbih olarak kabul edip te’vîl yolunu bu nokta itibariyle kapalı tutar. Aslında o haberî sıfatların te’vîline ve üzerinde konuşulacak itikâdî bir konunun keyfiyetine dair açıklamalara karşı çıkar. Bunun dışında ise Kur’ân’ın müteşâbihlerinin ilimde derinleşen âlimler tarafından çok iyi bilineceği düşüncesine sahiptir.

2.2.3.3. Hurûf-ı Mukatta‘a

Hurûf, harf kelimesinin çoğulu olup mukatta‘a da “kesilmiş, ayrık” anlamındadır. Bir Kur’ân ilmi olan hurûf-ı mukatta‘a Kur’ân’ın bazı sûrelerinin kendisiyle başladığı harflerdir. Söz konusu harfler Arap alfabesinde tek başına telaffuz edildiği gibi okunurlar. İlk dönem âlimleri bu harflere anlam yüklemeye taraftar değilken selefî bir

⁶⁵⁶ İbn ‘Useymîn, **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, s. 90; M. Abid el-Cabirî, **Fehmu’l-Kur’ân I-III**, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay., İstanbul 2008, c. III, s. 226.

⁶⁵⁷ İbn ‘Useymîn, **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, s. 90.

âlim olan İbn Teymiyye ise mana verilmesine taraftardır.⁶⁵⁸ Müfessirler söz konusu harfler için çeşitli görüşler öne sürerler.⁶⁵⁹

Hurûf-ı mukata‘a’nın ne olduğuna ilişkin İbn ‘Useymîn şu üç görüşü zikreder: a) Bu harflerden muradın ne olduğunu Allah bilir. b) Ahir zamanda vuku bulacak bazı olay ve fitnelere birer rumûzdur. c) Herhangi bir manası yoktur.⁶⁶⁰

Öncelikle ifade edelim ki ona göre sûre başlarındaki hece harflerinin Arap lügatinde bir manası yoktur.⁶⁶¹ Bununla beraber, Allah’ın kelâmında insanların manasını anlamayacağı bir şeyin olmadığını kat’î olarak şöyle ifade etmektedir: “إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” *“iyice anlayasanız diye biz, onu Arapça bir Kur’ân yaptık”*⁶⁶² âyetinden çıkarılan mana, Kur’ân’ın Arap diliyle inmesi hasebiyle içinde anlaşılmayan kelimenin olamayacağıdır. Şâyet Kur’ân’da anlaşılmayan bir şey olsaydı, bu durumda Allah, manasını bilmediğimiz bir şeyi indirmiş olacaktı.”⁶⁶³

Dolayısıyla İbn ‘Useymîn, mukatta‘a harfleriyle müşriklere delil getirildiği kanaatindedir. Çünkü bu harfler, müşriklerin bildiği harflerdir. Buna rağmen müşrikler bu harflerle Kur’ân’ın bir mislini getirmekten aciz kalmışlardır.⁶⁶⁴ Müfessirimiz, bu yaklaşımın, İbn Kesîr’in, Mücâhid b. Cebr’den onun da Ahmed b. Hanbel’den aldığı bir yorum tarzı olduğunu belirttikten sonra, bunu kabul ettiğini söyler. Bu yorum tarzına göre Kur’ân, hurûf-ı mukatta‘a ile aynı harfleri kullanan Araplara meydan okumuştur.

⁶⁵⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XVII, s. 390-400.

⁶⁵⁹ Örneğin “Bulundukları sûrelerin isimleridir.”, “Kur’ân’ın isimlerindendir.”, “İki sûreyi birbirinden ayırmaktadırlar.”, “Kur’ân’ın icâzını göstermektedirler.”, “Kur’ân’a dikkat çekmektedirler.”, “Bu harflere yemin edilmiştir.”, “Bazı olayların tarihine işarettir.”, “Bazı kelimelerin anahtarı veya kısaltmasıdır.” ve “Bu harflerin manasını Allah’tan başka kimse bilemez.” gibi açıklamalar yapmışlardır. Bkz. Ebû Mansûr b. Muhammed el-Mâturîdî, **Te’vilâtu’l-Kur’ân I-XVIII**, Thk. Ahmed Vanlioğlu, Dâru’l-Mîzân, İstanbul 2005, c. I, s. 27-31; M. Zeki Duman-Mustafa Altundağ, “Hurûf-i Mukatta‘a”, **DİA**, Ankara 1998, c. XVIII, ss. 401-408, s. 401-403.

⁶⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 36.

⁶⁶¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 61-62

⁶⁶² Zührûf, 43/3.

⁶⁶³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 4-5.

⁶⁶⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 4, 9-10, 534.

Harflerin bu bağlamda herhangi bir manası yoksa da tahaddî gibi bir amacı taşımaktadır. İbn ‘Useymîn buna delil olarak hece harflerinden sonra Kur’ân’ın veya ancak vahiyle öğrenilecek bir şeyin zikrinin söz konusu edildiğini ortaya koyar.⁶⁶⁵

Ona göre ا, ب, ت ve ث gibi harflerle Araplara Kur’ân’ın i‘câzı gösterilmiş olmaktadır. Bu durumda Araplara yeni harflerle değil, onların kullandıkları ve bildikleri harflerle meydan okunmuştur. İbn ‘Useymîn bazı hurûf-ı mukatta’alardan sonra Kur’ân’a vurgu yapılmadığı gerekçesiyle “Kur’ân’ın i‘câzını gösterdiği” fikrine karşı çıkanlara, Kur’ân’la ilgili bir mesajın söz konusu olduğu düşüncesiyle cevap verir.⁶⁶⁶

Bu arada o, Mücâhid’den rivâyet edildiği söylenen “Bunlar hece harfleri olup Allah kelamına onunla başlamıştır. Herhangi bir manası yoktur” şeklindeki düşüncüyü tasvip etmez.⁶⁶⁷ Ayrıca bu hece harflerinin on dokuz tane olduğu bilgisinden hareketle Kur’ân’ın kelâmullah olduğuna dair sayısal bir i‘câz şeklinde delil getirenleri de eleştirir. Onlara göre besmele on dokuz harften müteşekkil olup, Müddesir sûresinin 30. âyetinin⁶⁶⁸ manasında saklıdır. İbn ‘Useymîn bunun yanlış olduğunu şöyle ifade eder: “Bu, kurallı değildir. Allah’ın bunu yapması imkânsız olmamakla beraber kesin böyledir demek yanlıştır. Kaldı ki bunda i‘câz yoktur. Bazıları hutbe ve kelâmlarını böyle yapmaktadır. Sonra besmele Kur’ân’da ilk inen âyet değildir. İlk inen âyet, ‘Alak

⁶⁶⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 361; c. XIII, s. 202-203.

⁶⁶⁶ “Meselâ Meryem sûresinin 1. âyetinden sonra Kur’ân’a dair lafız yoktur. Fakat bizden öncekilerin kıssalarının zikredilmesi söz konusudur.” şeklinde cevap verir. Meryem sûresi 2. âyetinde “*Bu, Rabbinin, Zekerîyya kuluna olan nimetinin anılmasıdır*” olduğu gibi. İbn ‘Useymîn aynı şekilde Rûm sûresi 2 “أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ” *“İnsanlar, “inandık”demeğe imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler*” için de aynı açıklamaların yapılabileceğini belirtir. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 62) Ayrıca Bakara sûresi 1-2; Âl-i İmrân sûresi 1-3; Â‘râf sûresi 1-2; Lokman sûresi 1 ile 2. âyetlerinde Kur’ân zikredilirken mesela Ankebût ve Rûm sûresi 1 ile 2. âyetlerinde -Kur’ân’ın zikredilmediği yerlerde- ise Kur’ân’ın lazımı olan “Kur’ân’a îmân eden imtihan edilir.” mesajı verilmiştir. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 35, 451; c. XII, s. 343) Ankebût sûresi 1 ile 2. âyetlerinde Kur’ân’a temessük edenin bir sıfatı olan sabır; Rûm sûresi 1 ile 3. âyetlerde vahyin özelliklerinden “ilmu’l-gayb” söz konusudur. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 269).

⁶⁶⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 35.

⁶⁶⁸ “Üzerinde on dokuz (görevli melek) vardır.”

sûresinin 1. âyetidir. Bismelenin harfleri de on dokuz değildir. Kur'ân yazılı olarak değil, sözlü olarak inmiştir. Böyleleri bazen harekeyi bir harf bazen bir harfi iki harf bazen de iki harfi bir harf şeklinde hesaplamışlardır.”⁶⁶⁹

Yine İbn ‘Useymîn, bazı muâsır âlimlerin “Bu harfler sûrelerin bir anahtarı gibidir. Sûrenin başında ل, م harfleri bulunuyorsa o sûrede çok ل ve م var demektir” şeklindeki yorumların da tenkide maruz kaldıklarını haber verir.⁶⁷⁰ Ayrıca o, “Hurûf-ı mukatta‘anın amacı dinleyicileri canlı tutmaktır” şeklindeki iddianın bazı açmazlarının olduğunu da şöyle dile getirir: “Eğer dedikleri gibi olursa, bunun tüm sûrelerde olması beklenir. Hâlbuki sûrelerin çoğu bu harflerle başlamamıştır. Aynı şekilde Medenî sûrelerde de hurûf-ı mukatta‘a olmaması gerekirdi. Çünkü Medenî sûrelerde Kur'ân'ın dinlenmemesi için gürültü koparacak hiç kimse söz konusu değildir. Ancak buna rağmen Medenî sûre olan Bakara sûresi hurûf-ı mukatta‘a ile başlamaktadır.”⁶⁷¹

Sonuç itibariyle İbn ‘Useymîn, bu harflerle tahaddînin olduğu fikrini Zemahşerî'nin kabul ettiğini hatırlattıktan sonra, selefi anlayışın şekillenmesinde en çok etkisi olan İbn Teymiyye'nin de bunu benimsediğini dile getirir. Yani bu tahaddî, “Ey Araplar! Kur'ân bu harflerden müteşekkildir. Siz de yapabiliyorsanız onun bir benzerini getirin” gibi bir mesajı içermektedir.⁶⁷²

2.2.3.4. Nesh

Nesh lügatte izale ve nakletmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise bir nassın hükmünü daha sonra gelen bir nas ile kaldırmak manasındadır.⁶⁷³ Bu konu tefsîr ilminde üzerinde hemfikir olunmayan bir konudur. Neshin Kur'ân'da olup olmadığı,

⁶⁶⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 36.

⁶⁷⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 4-5.

⁶⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 63.

⁶⁷² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 361; c. XII, s. 338-339; Ayrıca karşılaştırma için bkz. M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., Konya 2014, s. 419.

⁶⁷³ ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-Irfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, s. 138; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu‘cemu’t-Ta‘rifat*, Thk. Muhammed Sıddık Minşavî, Dâru'l-Fadîle, Kâhire 2004, s. 202; İbn ‘Useymîn, *el-Usûl min ‘İlmi'l-Usûl*, s. 51.

Kur’ân’da nesh varsa hangi âyetlerinin mensûh sayıldığı vb. meseleler tefsîr disiplini içinde sürekli tartışılan konular arasında yer almıştır. İbn ‘Useymîn de bu konu üzerinde tefsîrinde yer yer durmuş, konuyu kendi perspektifinden izah etmeye çalışmıştır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki İbn ‘Useymîn, ne “Kur’ân’da nesh yoktur” anlayışına katılmış ne de Kur’ân’da nesh olduğu söylenen âyetlerin sayısını artırmaya yönelik bir çabaya girişmiştir. İbn Kayyim’den “neshin on hükmü geçmediği”ni aktarmasına bakılırsa kendisi de Kur’ân’da çok az miktarda sayılabilecek âyetlerde neshin gerçekleştiği görüşüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷⁴

Öte taraftan İbn ‘Useymîn, haber olarak gelen nasslar için neshin mümkün olmayacağını belirtir.⁶⁷⁵ Buna her zaman ve mekânda geçerli olan tevhîd, îmân, ibadet ve ahlâk ilkelerini de ekler. Sayılan bu ilkelerin tersi olan şirk, küfür ve kötü ahlâkın tüm zaman ve mekânlarda kabih olduğunu söyler.⁶⁷⁶ Ona göre hadîs sahîh ise Kur’ân’ı nesheder. Fakat bunun asla örneğinden bahsedilemeyeceğinin altını çizer.⁶⁷⁷

Neshin çeşitlerini⁶⁷⁸ ele alan İbn ‘Useymîn, neshin tabîi ve imkân dâhilinde olduğuna inanır. Ona göre Allah’ın kevnî âyetleri değiştirmeye gücü olduğu gibi şer‘î âyetleri değiştirmeye de gücü vardır.⁶⁷⁹ Buna dair o, İslâm’ın ilk yıllarında insanların İslâm şeriâtının tedricî olarak gelmesi örneğini verir. Tevhîdin yerleşmesinden yıllar

⁶⁷⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 245.

⁶⁷⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 359.

⁶⁷⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl**, s. 53.

⁶⁷⁷ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 129.

⁶⁷⁸ a) Metni baki, hükmü mensûh: Bunun örneği olarak “قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ” “Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir” (Bakara, 2/144) âyetinin hükmü gereği ilk kâblenin değiştirilmesi gösterilir. b) Metni mensûh, hükmü baki: Buna ilişkin de İbn ‘Useymîn, recm âyetini gösterir. Fakat müfessirimiz, “Eş-şeyhu ve’s-şeyhetu iza zenayâ fercumûhumâ elbettete nekâlen minellâhi vallahu azîzun hakimun” (İhtiyar erkekle ihtiyar kadın zina ederlerse Allah’tan bir ceza olmak üzere onları recmedin. Allah, Azîz ve Hakîm olandır.) şeklinde olan ifadenin hükme mutabık olmaması hasebiyle sahîh olmadığını çünkü hükmün evlilikle alakalı olduğunu ihtiyarlıkla alakalı olmadığını düşünür. (Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 476-477). c) Metni ve hükmü mensûh: On emzirmenin beş emzirme ile nesh edildiğini söyler. On emzirme lafız olarak Kur’ân’da olmadığı gibi onunla amel de edilmez. Beş emzirme, lafzı olarak mensûhtur, hüküm olarak değil. On kelimesi hem metin hem de hüküm olarak mensûhtur. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 477).

⁶⁷⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 291.

sonra namaz, zekât, oruç ve hac vacip olmuştur. Müfessirimiz içkinin dört merhalede haram kılınmasını da bu bağlamda ele alır.⁶⁸⁰ Ona göre “وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ” “Benden önce gelen Tevrat’ı doğruluyacı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim”⁶⁸¹ ve “كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ” “Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in -Yakub- kendisine haram kıldığı dışında yiyeceklerin hepsi israiloğullarına helâl idi”⁶⁸² âyetleri neshi inkâr eden Yahudilere cevap niteliğindedir.⁶⁸³ Müfessir, Yahudilerin nesh hakkındaki görüşlerini aktarır. Yahudiler, Allah’ın cahillik ve sefihlikle nitelendirileceği kaygısıyla neshi inkâr ederler. Müfessirimiz ise maslahatın zaman ve mekân cihetiyle farklı olduğu anlayışından hareket eder. Durum böyle olunca, ümmet için maslahat devam ettiği sürece hükmün sübûtiyeti devam eder. Maslahat ortadan kalkınca nesh gerçekleşir. Bu, neshteki hikmetin gayesidir. İbn ‘Useymin sitemvari bir şekilde Yahudilere şöyle seslenir: “Ey İsrailoğulları! Et size helâl iken, zulmetmenizle sebebiyle Allah temiz olanı size haram kıldı. Sonra sizin şerî’atınız önceki şerî’atleri nesh etmiştir. Siz “nesh yoktur” diyerek şerî’atınızı batıl kıldınız. Çünkü şerî’atınız öncekini nesh etmiştir.”⁶⁸⁴ Yine müfessirimiz, “Şimdi ise Allah yükünüzü hafıfletti ve sizde muhakkak bir zaaf olduğunu bildi. Eğer içinizde sabırlı ve yüz kişi olursa iki yüz kişiye, bin kişi olursa, Allah’ın izniyle iki bin kişiye galip gelir. Allah, sabredenlerle beraberdir”⁶⁸⁵ âyetinin ve Hz. Peygamber’in kabir ziyaretini serbest bırakmasının⁶⁸⁶ açık bir şekilde neshi ispatladığını belirtir.⁶⁸⁷ Ümmetlerin

⁶⁸⁰ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 101-102.

⁶⁸¹ Âl-i İmrân, 3/50.

⁶⁸² Âl-i İmrân, 3/93.

⁶⁸³ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 101-102.

⁶⁸⁴ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 189.

⁶⁸⁵ Enfâl, 8/66.

⁶⁸⁶ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-Cenâiz” 11/36/106(977), s. 377.

⁶⁸⁷ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 189; c. V, s. 474.

çoğunun şerî'atlerde neshin olduğuna kail olduğunu ekler. Bakara sûresinin 106. âyeti⁶⁸⁸ ile 187. âyetinde⁶⁸⁹ geçen “فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ” “artık onlara yaklaşabilirsiniz” âyetlerini değerlendiren müfessirimiz, “فَالآنَ” ifadesini, ilk zamanda haram, şimdi ise helâl olduğu şeklinde neshin mevcûdiyetine delil olarak yorumlar.⁶⁹⁰ İbn ‘Useymîn Bakara sûresinin 115. âyeti⁶⁹¹ için yaptığı yorumdan onun, neshi, burada “Beytu’l-Makdis’in kible olmaktan çıkarılıp Ka’be’nin kible yapılması” şeklinde anladığını görmekteyiz.⁶⁹² Dolayısıyla bu durum, kendisinin Kur’ân’da neshin varlığını kabullendiğini göstermektedir. Ayrıca onun şu ifadeleri de bu fikri doğrulamaktadır: “İslâmiyetin ilk zamanlarında cimâda boşalma olmaması durumunda sadece cinsel organ yıkanır. Sonra bu neshedildi.”⁶⁹³ “Bazı Mekkî âyetler Medenî âyetlerle nesh olmuştur.”⁶⁹⁴ “Bakara sûresinin 284. âyeti sahâbeye zor geldi. Bir sonraki âyeti bunu neshetmiştir.”⁶⁹⁵ “Bakara sûresinin 106. âyetinde belirtilen nesh, şer’î neshtir, kevnî değil.”⁶⁹⁶

İbn ‘Useymîn, nesh için iki önemli şart ortaya koyar:

- a) Aralarında nesh olduğu söylenen iki nassın tarihini bilmek.
- b) İki nassı uzlaştırmamanın mümkün olmaması.⁶⁹⁷

İbn ‘Useymîn, üçüncü şart sayılabilecek nâsihin mensûh olandan delil olma bakımından daha güçlü veya ona benzer olması gerektiği görüşüne ise katılmaz. Çünkü

⁶⁸⁸ “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah’ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?”

⁶⁸⁹ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِيَّاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَّاسٌ هُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ إِلَهُكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ أَمْ يَكُنَّ عَيْنًا مِّنْ بَاطِلٍ” *Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar, size örtüdürler, siz de onlara örtüsünüz. Allah kendinize zulmetmekte olduğunuzu bildi de tövbenizi kabul edip sizi affetti. Artık eşlerinize yaklaşın.*”

⁶⁹⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 563; c. IV, s. 188.

⁶⁹¹ “Doğu da batı da Allah’ındır. Nereye dönersiniz Allah’ın yüzü işte oradadır.”

⁶⁹² İbn ‘Useymîn, **Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, s. 67.

⁶⁹³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 236.

⁶⁹⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 547.

⁶⁹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 305.

⁶⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 289.

⁶⁹⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 115-116.

o, neshi hüküm olarak düşünerek bu hükmün sübûtu için tevâtürü şart koşmaz.⁶⁹⁸ Tâberî'nin, neshin varlığıyla ilgili delil aranması gerektiğine dair görüşünü de onaylar.⁶⁹⁹ İki nass arasında uzlaştırma mümkün olduğunda bunu yapmayı vacip görür. Çünkü bunda her iki delilin de yürürlüğe girmesi söz konusudur. İkisini de yürürlüğe koymak birini iptal etmekten daha hayırlıdır.⁷⁰⁰

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn 'Useymîn, mümkün olduğunca âyetleri mensuh kabul etmekten uzak durmuştur. Bunun tabii neticesinde o, âlimlerin mensûh olduğuna inandıkları âyetleri değerlendirir.⁷⁰¹ Örneğin ona göre “ كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ ” “Sizden birinize *ölüp gelip çatdığı zaman, eğer geride bir hayır –mal- bırakmışsa anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması –Allah’a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı*”⁷⁰² âyeti mensûh değildir. Çünkü Allah bu âyette vâris olanı çıkarmış, vâris olmayanı bırakmıştır. Dolayısıyla söz konusu âyet miras âyetiyle çelişmemektedir. Çünkü bazen baba varis olmayabilir. Mesela baba, köle olduğunda çocuğuna vâris olamaz. Fakat ona vasiyet etmede bir beis yoktur.⁷⁰³ Kaldı ki seleften mensûh olduğuna dair rivâyet, neshi tahsîse ıtlâk etmelerindendir.⁷⁰⁴

Âyet yorumlarına baktığımızda İbn 'Useymîn'in, tahsîs fikrine de sıcak baktığını görmekteyiz. Bilindiği gibi Ebû Müslim el-İsfehânî (v. 322/934) neshi tahsîse hamletmiştir.⁷⁰⁵ İbn 'Useymîn, İsfehanî'nin neshi tahsîs olarak ifade etmesini, onun ile cumhûr arasındaki bir lâfzî ihtilaftan ibaret görür. Ama o, yine de buna nesh denilmesi

⁶⁹⁸ İbn 'Useymîn, **el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl**, s. 54.

⁶⁹⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 587; c. XIII, s. 384.

⁷⁰⁰ İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 131.

⁷⁰¹ Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 578; c. II, s. 38-39; c. IV, s. 187; c. V, s. 16.

⁷⁰² Bakara, 2/180.

⁷⁰³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 531.

⁷⁰⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 605; Ayrıca farklı bir âyetin değerlendirilmesi için bkz. c. I, s. 19.

⁷⁰⁵ Muhammed Râzî Fahrüddin b. 'Allâme Diyâuddîn 'Ömer, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî I-XI**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2005, c. I, s. 730-731; Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 150-166.

tarafıdır.⁷⁰⁶ Tahsîs imkânı olduğu müddetçe âyetin mensûh olduğu fikrine katılmamıştır.⁷⁰⁷

İfade etmek gerekir ki İbn ‘Useymîn’in neshe karşı tutumu mesafelidir. İlke olarak neshi kabul etmekle beraber neshin kapsamını daraltıcı bir yol izlemiştir. Kendisi daha çok cem yoluyla nesh meselesine çözüm getirme arayışı içinde olmuştur.⁷⁰⁸ Bazı âlimlerin mensûh olduklarını belirttikleri âyetlere getirdiği yorumlarda bunu görmek mümkündür. İbn ‘Useymîn bazı âlimlerin “Bu âyet mensûhtur” demelerini kolaycılık ve âcizlik olarak değerlendirir. Yani âyetlerin arasını cemedemeyenler, âyetleri mensûh olarak nitelemişlerdir. Buna karşın kendisi, tefsîrinde nassların arasını cemetmede titizlik göstermiştir. Çünkü o, neshin manasını, mensûh olanın artık terk edilmesi olarak görür. Dolayısıyla nesh meselesi cem imkânı olduğu müddetçe uygun değildir.⁷⁰⁹

2.2.3.5. Müşkilü’l-Kur’ân

Kur’ân ilimlerinde teâruz vehmi, iki âyetin birbirinin medlûlünü (anlamını) menetmesidir. Bu tür nasslar hakkında inceleme yapan ilim dalı “müşkilü’l-Kur’ân”dır. Mesela bir âyet bir şeyi ispatlarken diğer âyetin ise bunu nefyetmesidir.⁷¹⁰ Allah, Kur’ân âyetleri arasında herhangi bir çelişkinin olamayacağını belirtmiştir.⁷¹¹ Kur’ân ilimlerinde bu konu ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Zerkeşî⁷¹² ve Suyûtî⁷¹³ buna dair bir fasıl açıp bu konu üzerinde uzunca durmuşlardır. İbn ‘Useymîn, Şinkîti’nin bu minvalde

⁷⁰⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 474- 75. Ayrıca bkz. c. I, s. 291; c. III, s. 99; c. V, s. 481. Müfessirimiz, İsfahanî’nin neshin tahsîs olduğu yönündeki görüşünü şöyle aktarır: “Birinci hükmün muktezasının devamlılığı kıyamete kadardır. Eğer ilga edilirse bu, zamanla tahsîstir. Yani bu, tüm zamanlara şamil olduktan sonradır. Neshten önceki zamana ise hâs olur.” Fakat o, bunu zorlama yorum olarak görür. Ona göre nesh, lafız ve mana olarak hem Kur’ân’da hem de Sünnette mevcuttur. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 189.

⁷⁰⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 55.

⁷⁰⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 42.

⁷⁰⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 136-137; c. IV, s. 16-17; c. VIII, s. 245; c. XIII, s. 383-384.

⁷¹⁰ Bedruddîn ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân I-IV**, Thk. Muhammed Ebû Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâru’t-Turâs, Kâhire 1404/1984, c. II, s. 46 vd.; İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 38; **Usûl fî’t-Tefsîr**, s. 46.

⁷¹¹ Nisâ, 4/82.

⁷¹² ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, c. II, s. 45-67.

⁷¹³ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, **el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân I-VI**, Thk. Merkezu’d-Dirâsati’l-Kur’âniyye, el-Memleketu’l-‘Arabiyye es-Su’ûdiyye Ty., c. IV, s. 1470-1485.

“*Def’u İhâmi’l-İttirab ân Âyâtî’l-Kitâb*” adıyla bir kitap telif ettiğinden bahseder.⁷¹⁴ Bu kitâbı teâruz olduğu söylenen âyetlerin manasını cemedan en güzel kitap olarak görür.⁷¹⁵

Kur’ân’da hiçbir ihtilaf yoktur. Zâhirî teâruz vehmi, kişinin ya anlayışının eksikliğinden ya ilminin azlığından ya da niyetinin kötülüğündendir.⁷¹⁶ Müfessirimize göre Kur’ân âyetlerinin çelişki arz ettiği yönünde çabalayan biri, asla doğru bir neticeye ulaşamaz. Ayrıca kalbî bir hastalığa yakalanan kişiye açık olan âyetler dahi müşkil ve müteşabih olur.⁷¹⁷

Öncelikle İbn ‘Useymîn, teâruz konusunda bir ölçüt belirler. İki delil arasında çelişki olduğu söylenirse bu delillerin ikisi birden ya kesin veya zannî ya da biri kesin diğeri ise zannîdir. Bu şekliyle üç durum oluşur: Birincisi, delillerin ikisi de kesin olması halinde akıl, bunların gösterdiği anlamın gerçek olduğunu kesinlikle kabul eder. Dolayısıyla aralarında herhangi bir çelişkinin olması olanaksızdır. Müfessirimiz, söz konusu kesin iki delil arasında çelişki zannını ya her iki delilin de kesin olmamasına ya da birine bir anlamın, diğere başka bir anlamın yüklenmesine, dolayısıyla bu iki delil arasında gerçekte çelişkinin olmamasına bağlar.⁷¹⁸ İbn ‘Useymîn nesh olayında mensûhun hükmünün ortadan kalkması hasebiyle böyle bir çelişkiden bahsedilemeyeceğini belirtir.⁷¹⁹ İkincisi; her iki delil de ya delâlet ya da sübût bakımından zanniyse,⁷²⁰ bu durumda aralarında bir tercihe gider. Üçüncüsü; iki delilden biri kesin diğeri zanniyse, kesin olan delili kaale alır.⁷²¹

⁷¹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 401.

⁷¹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 167.

⁷¹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 345; c. IV, s. 460; c. V, s. 479; c. VIII, s. 700-701; c. XII, s. 8-9; *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 43; ‘*Akîdetu Ehi’s-Sünneti ve’l-Cemâ’at*, Müessesetü’s-Şeyh Muhammed Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Riyâd 1430/2009, s. 20; Ayrıca bkz. Abdulcelil Candan, *Kur’ân Okurken Zihne Takılan Âyetler*, Elest Yay., İstanbul 2007, s. 14, 16, 70, 99; Muhammed Aydın, “*Kur’ân Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi*”, SÜİFD, 3/2001, s. 123, 124.

⁷¹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 401.

⁷¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 200.

⁷¹⁹ İbn ‘Useymîn, *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 50.

⁷²⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 202.

⁷²¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 200; Ayrıca bkz. *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 14; *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 50.

İbn ‘Useymîn, bu yaklaşımıyla Kur’ân’da çelişki olamayacağını, zâhirî olarak çelişik görülenlerin hal, şahıs, zaman veya mekân farklılığına hamledilmesi gerektiğini düşünür.⁷²² Kitap ve sünnetten bir nassı, aralarında zıtlık olmadıkları müddetçe ve iki anlama da muhtemel ise, birini diğerine tercih etmez. Bunu Allah’ın kelâmındaki genişlikle değerlendirir.⁷²³ Ona göre haber veren bilgilerden birisinin gerçek dışılığı mümkün olmaması sebebiyle teâruz olmaz. Ayrıca hüküm ifade eden iki âyet arasında da teâruz meydana gelmez. Çünkü sonraki âyet diğerini neshetmiştir.⁷²⁴ Nesh olayının teâruz olmayacağı kanatında olan müfessirimiz, teâruz olduğunda aralarını cemetmeye çalışır ve bu açık olmadığında ise susar.⁷²⁵

Bu bağlamda da o, *el-Kenzu’s-Semîn* adlı tefsîrinde âyet ile âyet; âyet ile hadîs ve âyet ile vâkıa arasındaki teâruzun giderilmesine yönelik açıklamalara çok fazla yer vermiştir. Âyet ile âyet arasında bir çelişkinin olmadığını bazen çeşitli ihtimallerden bahsederek çözmeye çalışır. Örneğin “وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ” “Kıyamet günü Allah’a karşı yalan söyleyenleri görürsün, *أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ*” “*Yüzleri kapkara kesilmiştir*”⁷²⁶ âyeti yüzlerin karalığından bahseder. “يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ”

“O gün günahkarları, -gözleri korkudan donup- gömgök kesilmiş olarak haşredeceğiz”⁷²⁷ âyetinde ise gözlerin maviliğinden söz eder. Bu ikisinin bir arada nasıl değerlendirileceğini farklı ihtimalleri dile getirerek şöyle izah etmeye çalışır: “a) Kıyamet günü, kısa ve birleşik bir zaman değildir. Durumlar orada teâruz eder. Yani bir vakit siyah, bir başka vakit de mavi olabilir. b) Burada siyahtan murad maviliktir. Çünkü mavilik şiddetlenince siyaha döner. O halde mana birdir. c) İnsanlar suç ve küfürde farklıdır. Siyah veya mavi olma durumu küfür ve suçları ölçüsünceidir.

⁷²² İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 48.

⁷²³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 308.

⁷²⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 167; c. XI, s. 13.

⁷²⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 38.

⁷²⁶ Zümer, 39/60.

⁷²⁷ Tâhâ, 20/102.

Onlardan kiminin cürmü büyüktür, yüzleri siyah; hafif olanları ise mavidir. d) Tenleri siyah iken gözleri mavidir. Bu durum en büyük çirkinliktir.”⁷²⁸

Yine müfessirimiz, Kur’ân âyetleri ile hadîsler arasında tenâkuz vehmine sebep olan meseleleri açıklamada da çaba sarf etmiştir. Hadîs ile âyet arasında teâruz gibi görünen noktaları uzlaştırmaya çalışır.⁷²⁹ Bir hadîsin Kur’ân’daki bir âyete çelişki arz etmesi durumunda hadîsin senedine bakılması, senedinin bilinmemesi durumunda reddine karar verilmesi, bilinmesi durumunda ise münker olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıklar.⁷³⁰ İbn ‘Useymîn âyet ile hadîs arasında işkâl görülebilecek yerlerin açıklanmasına dikkat etmiştir. Mesela “وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا”⁷³¹ “Hiçbir kimse Allah’ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır”⁷³¹ âyetinde geçen “كِتَابًا مُؤَجَّلًا” ifadesi ile ölümlerin önceden kayıt altına alındığından bahsedilir. Bir hadîste de sıla-i rahmi gözetmenin rızkı artıracığı⁷³² belirtilir. İbn ‘Useymîn âyet ile hadîs arasında var olduğu düşünülen problemi şu açıklamayla aşmaya çalışır: “Ecelin uzaması rızkın genişlemesi gibidir. Ecel, insanın sıla-i rahimi yapması durumunda uzar. Bu durum, ‘Kişi, çocuğu olmasını istiyorsa evlensin’ dememize benzer. Bunun manası ‘İnsanın iki ömrü vardır’ demek değildir. Allah’ın yanında ma’lûm ve yazılıdır ki ömür sebebe bitişiktir.” Yani İbn ‘Useymîn ömrün uzamasını, şâriin sebeplere (sıla-i rahmi gerçekleştirmeye) teşvik etmesi gibi görür.⁷³³ O, burada hadîsi “ölümünden sonra hayırla anılması ve ömrünün bereketlenmesi” şeklinde yorumlayanlardan söz açar. Ona göre doğrusu ömrünün fiilî olarak uzamasıdır. Allah’ın

⁷²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 166-167; Âyet ile âyet arasındaki işkâlin çözümüne yönelik başka açıklamalar için bkz. c. I, s. 38-39, 66-67, 151, 419, 470, 517; c. III, s. 7, 11, 1821-182, 317; c. IV, s. 265, 468; c. VI, s. 14; c. XI, s. 13; c. XIV, s. 97, 106; c. XIV, s. 106; **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 46.

⁷²⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VII, s. 442.

⁷³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 523.

⁷³¹ Âl-i İmrân, 3/145.

⁷³² Buhârî, **el-Câmi‘u’s-Sahîh**, “Kitâbu’l-Edeb”78/8/12(5985), s. 1160.

⁷³³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 321-322.

yanında ma‘lûmdur ki bu adam, akrabasına sıla-i rahim yapacak, neticede ömrü uzayacaktır.⁷³⁴

Bunlara ilaveten belirtelim ki Kur’ân’ın açık lafzı ile vâkıanın çelişmesi asla mümkün değildir. Vâkıa ile bir çelişki görüntüsü ortaya çıktığı zaman, vâkıa denilen şey ya gerçekte alakası olmayan kuru bir iddiadır veya aksi durumda Kur’ân’ın lafzı bu çelişkide bizim anladığımız manaya delâlet yönünden sarîh değildir. Kur’ân’ın manaya delâleti açıksa ve vâkıanın hakikatı kesinse çelişki imkânsızdır.⁷³⁵ İbn ‘Useymîn’e göre vâkıada Kur’ân’ın açık lafzına aykırı hiçbir şey yoktur ve hiçbir zaman da olmayacaktır. İslâm düşmanlarının, yeni yapılan keşiflerle çelişiyor diye Kur’ân’ı karalamaları, ancak Allah’ın Kitâbını anlamadaki kusurlarından veya bu konudaki kötü niyetlerinden kaynaklanır.⁷³⁶

2.2.3.6. Kırâat

Okuma manasına gelen kırâat ıstılâhta "Kur'ân kelimelerinin edâ keyfiyetlerini ve farklılıklarını nakledenlerine nispet ederek bilmek" demektir.⁷³⁷ İbn ‘Useymîn için kırâat ilminin ayrı bir değeri vardır. Bu sebeple tefsîrinde kırâat farklılıklarına geniş yer vermiştir. O, kırâat farklılıklarını göstermekle yetinmemiş, kırâat farklılıklarından dolayı meydana gelen anlam inceliklerine ve irab durumlarına işaret etmiştir.⁷³⁸ Ayrıca kırâat farklılıklarından doğan fikhî mevzulardaki ihtilafları da ele almış ve yer yer kırâatler arasında tercihte bulunmuştur.

⁷³⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 322; Âyet ile hadîs arasında bir tearuzun olmadığına ilişkin yaptığı başka örnekler için bkz. c. II, s. 516-517; c. III, s. 182, 470, 497-498; c. V, s. 582; c. XII, s. 56-57.

⁷³⁵ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 41.

⁷³⁶ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, 42-43.

⁷³⁷ Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, **Muncidu’l-Mukriîn ve Mursidu’t-Tâlibîn**, Thk. Ali b. Muhammed el-‘Umrân, Yy. Ty., s. 49.

⁷³⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 48, 54, 57, 76, 185, 193, 237-238, 254, 275, 327, 344, 359, 411, 426, 468, 489, 505, 541, 551, 575, 634; c. II, s. 3, 10, 28, 48, 49, 57, 76, 101, 103, 118, 140 141, 144, 145, 149, 162, 195, 202, 209, 230, 244, 255, 259, 272, 304, 312, 373, 378, 419, 473, 486, 520, 535; c. III, s. 22, 43, 128, 188, 219, 374, 378, 395, 415, 483, 501; c. VI, s. 83; c. VII, s. 145; c. XIV, s. 427.

Müfessirimizin kırâat farklılıklarıyla ilgili olarak sürekli tekrarladığı ve çok önemli gördüğü nokta, avam tabakası önünde farklı kırâatlerle okumanın faydadan daha çok zarar getireceği halidir.⁷³⁹ Buna göre farklı kırâatleri dinleyenler, kırâat farklılıklarını ayırt edemediklerinden dolayı, Kur'ân'la alakalı yanlış bir kanaat sahibi olabilir veya okuyan kişiyi itham edebilir.⁷⁴⁰ Fakat kırâat farklılığı muhakkak öğrencilere öğretilmelidir.⁷⁴¹ Ona göre namazda sünnet olan, Hz. Peygamber'den gelen kırâatle okumaktır: "Birini okumak birini ise terk etmek, tam sünnet değildir."⁷⁴² Fakat bunun kırâatten olduğunu te'kît etmek gerekmektedir. Çünkü Kur'ân, Allah'ın kelâmıdır. Bir şey okunduğunda te'kît edilmezse, Allah'ın indirdiğine muhalif olursa, Allah'a yalan isnâd etmek söz konusu olacaktır."⁷⁴³ Neticede İbn 'Useymîn, kırâatların ihtilafını ibadetlerin ihtilafı gibi değerlendirir. İbadetlerde en faziletli olanı, bütün vecihleriyle sünnetle amel etmektir.⁷⁴⁴

İbn 'Useymîn kırâatlerin tevâtürle nakledildiğini,⁷⁴⁵ Mushâf'ın hattına uygun olan yedi mütevâtir kırâatin alınması gerektiğini ifade eder. Yedi kırâatın namaz, ahkâm ve ilmî haberlerde câiz olduğuna hükmeder.⁷⁴⁶ Kırâatin tevkifiliği üzerinde durur.⁷⁴⁷ Yedi harf ile yedi kırâatın aynı şey olmadığını dile getirir. Çünkü der İbn 'Useymîn, Kur'ân bir harf (Kureyş lehçesi) üzerine inmiştir. Mevcût olan kırâatler yedi harf değildir.⁷⁴⁸ Ona göre yedi harf şimdi malûm değildir. Hz. Osman, mushafların bir olmasına hükmetmiştir. Fakat yedi kırâat, Kureyş lehçesi üzerinde kalmıştır.⁷⁴⁹ İlk zamanlarda harflerin harekelenmemesi ve noktalanmaması sebebiyle farklı kırâatler resmi mushafta bir idi. İhtilaf ancak noktalama ve irabta olmuştur.⁷⁵⁰

⁷³⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 483; c. XIV, s. 55.

⁷⁴⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 58; c. III, s. 51, 216, 483; c. IV, s. 456.

⁷⁴¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 98.

⁷⁴² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 483.

⁷⁴³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 98.

⁷⁴⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IX, s. 358.

⁷⁴⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 483.

⁷⁴⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 168.

⁷⁴⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 86.

⁷⁴⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 483.

⁷⁴⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 66.

⁷⁵⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VI, s. 83.

Şimdi de İbn ‘Useymîn’in, tefsîrde kırâatleri kullanmadaki metodunu şu başlıklar altında ele alabiliriz:

a. Kırâatle fikhî anlayışa delil getirmesi: Müfessirimiz, hırsızlık yapılması durumunda kesilen elin, sağ el olduğunu Abdullâh b. Mes’ûd’un (v. 32/652) “فاقطعوا” (sağ ellerini kesiniz) kırâatından çıkarır. Ona göre kırâat, lafzıyla Peygamberden sabit ise de o, Kur’ân’dır. Kaldı ki sahâbenin tefsîri doğruya en yakındır.⁷⁵¹

b. Kırâatlerin değişmesiyle meydana gelen farklı manalara tefsîrinde yer vermesi: İbn ‘Useymîn’e göre farklı kırâatler tefsîrde mana açısından oldukça önemlidir. Çünkü kırâatlerin değişmesi ile âyetlerin tefsîrinin değiştiği durumlar vardır. Ona göre, kırâatler farklı olsa da her kırâat Kur’ân’dandır ve farklı kırâatlerden meydana gelen manaların tümü –birbirine zıt olmamak şartıyla- Kur’ân’ın bir anlamıdır.⁷⁵² O, “وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ”⁷⁵³ O, “ي” âyetinin tefsîrinde “النَّبِيَّ” kelimesinde iki kırâattan bahseder. “النبي” kelimesindeki “ي” harfinin hemze olmadan şeddeli oluşu ile “ي” ve “ا” harflerinin şeddeli olmayışı hali. O, birinci kırâata göre النبي kelimesinin “النَّبُو”dan türediği kanaatindedir. Bu kırâate göre peygamberlerin rütbelerinin yüksek olduğu vurgulanmış olmaktadır. İkinci kırâata göre de “النَّبَأُ”dan türetilmiştir. Buna göre peygamberler Allah’tan haber alanlardır.⁷⁵⁴

c. Farklı kırâatlerin ortaya çıkardığı manaları cem’ etmesi: Müfessirimiz, kırâatleri mana açısından birleştirmek mümkün ise bunu yapmaya çalışmıştır. “تَسَاءَلُونَ بِهِ” “والأَرْحَامَ” *“Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten*

⁷⁵¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 220.

⁷⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 220.

⁷⁵³ Al-i İmran, 3/21.

⁷⁵⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 194; Ayrıca bkz. c. I, s. 137.

sakının”⁷⁵⁵ âyetinde iki kırâatın olduğundan söz eder: a) “الأَرْحَامَ” şeklinde mansûb okunması durumunda “اللَّهِ” kelimesine atf edilmiş olur. b) “الأَرْحَامَ” şeklinde kesreli olması durumunda ise “بِهِ” de olan “ه”ye atfedilmiş olur. İbn ‘Useymîn iki kırâat arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı fikrini paylaşır. Ona göre bir kırâat diğerini ya açıklar ya da ikinci kırâat yepyeni bir mana ile gelir. Söz konusu âyette her birinin yeni bir mana için geldiğini söyler. Nasb kırâatında akrabalık bağlarının koparılmasından sakınılması; cerr kırâatında ise akrabalık hasebiyle saygı gösterilmesi manası vardır.⁷⁵⁶

d. Kırâat râvilerini belirtmedeki yaklaşımı: Müfessirimiz, kırâatleri zikrederken - hadîs tahrîclerinde olduğu gibi- genellikle kırâatlerin imâmlarını, derecelerini; mütevâtirliğini ve meşhûrluğunu zikretmemiştir.

e. Şaz kırâatler karşısındaki tutumu: Yedi mütevâtir kırâat dışındakilerin şaz kırâatler olduğu kanaatinde olan müellifimiz, şaz kırâatı namazda okumaz iken, ahkâm konusunda onunla (sahîh olması durumunda) istidlâl eder. Ayrıca İbn Teymiyye’nin “Sahîh olması durumunda namazda da okunabilir” görüşünü de aktarır.⁷⁵⁷

f. Farklı kırâatler aralasında tercih yapması: Müfessirimiz, zaman zaman âyette geçen kelimeyle ilgili farklı kırâatleri ve bu kırâatlere göre oluşan manayı belirttiikten sonra görüşünü ifade eder. Nisâ sûresinin 25. âyetinde “فَإِذَا أُخْصِنَ” ifadesinde iki kırâat vardır. “أُخْصِنَ” (hemzenin fetha ile olan) kırâatı اسلمن (teslim oluyorlar) manasını; أُخْصِنَ (hemzenin zamme ile olan) kırâati ise evlenmeleri durumunu açıklar. Yani zamme kırâatına göre bu nikâhla kadınların namuslarını korumalarını ifade etmektedir. İbn

⁷⁵⁵ Nisâ, 4/1.

⁷⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 7-8.

⁷⁵⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 251.

‘Useymîn her iki kırâatın aynı anlama geldiği kanaatindedir. Ancak “اسلمن” (Müslüman oldular) manasına gelmesini uzak bir ihtimal olarak görür. Çünkü âyetin siyaki mü’mine cariyeler hakkındadır.⁷⁵⁸

2.2.3.7. Sebeb-i Nüzûl

Âyetlerin nerede, ne zaman ve hangi sebepten dolayı inmiş olduğunu ifade eden ve Kur’ân ilimlerinden biri olan “sebeb-i nüzûl” ilmi, Kur’ân âyetlerinin doğru anlaşılıp tefsîr edilebilmesi için bilinmesi gereken en önemli hususlardan biridir. Tefsîr usûlü kitaplarında, sebeb-i nüzûl şöyle tanımlanmıştır: “Hz. Peygamber’e sorulan bir soru veya meydana gelen bir olay nedeniyle bir veya birkaç âyetin veyahut da tam bir sûrenin inişine sebep olan şeye denir.”⁷⁵⁹

Hemen söyleyelim ki müfessirimiz, genel olarak tefsîrinde sebeb-i nüzûl konusuna pek fazla değinmemektedir.⁷⁶⁰ Ama rivâyetleri önemsemesi hasebiyle tefsîrinde nüzûl sebeplerine dair az da olsa bazı rivayetler aktarmıştır.⁷⁶¹ O, âyetleri daha çok nüzûl sebebinde kendisi için indiği söylenilen şahıslara göre değil de genel insan özelliklerini göz önünde bulundurarak, her devirde bu özellikte insanların bulunabileceği kaydına göre tefsîr etmeye çalışır. Örneğin ‘Alak sûresinin 6 ve 7. âyetlerinde belirtilen “الانسان” kelimesinin muayyen bir şahıs olmadığı, bilakis cinsin murat edildiği kanaatindedir. Çünkü her insan, nefsinin müstağni görürse azar ve haddi aşar.⁷⁶²

Bilindiği üzere Kur’ân’daki âyet veya sûreler ekseriyetle bir sebebe bağlı olmadan inmiştir. İbn ‘Useymîn, bu sebeple nüzûlü ikiye ayırır: a) ibtidaî b) sebebî.⁷⁶³

⁷⁵⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 149.

⁷⁵⁹ Muhammed Abdül‘azîm ez-Zerkânî, **Menâhilü’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, Beyrût 1995, c. I, s. 89.

⁷⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 375.

⁷⁶¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 615, 620-621; c. III, s. 144; c. XIV, s. 127-128, 361-362; **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 45.

⁷⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 521.

⁷⁶³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 7; **Usûl fî’t-Tefsîr**, s. 10.

İbtidâi nüzûl, herhangi bir sebebe dayanmaz. Müfessirimiz âyetlerin çoğunun bu şekilde nâzil olduğunu belirtir. “İçlerinden, ‘Eğer Allah bize lütuf ve kereminden verirse mutlaka bol bol sadaka veririz ve mutlaka sâlihlerden oluruz’ diye Allah’a söz verenler de vardır”⁷⁶⁴ âyeti münafıkların durumuna ilişkindir. Fakat o, bu âyetin Sa‘lebe b. Hatîb için indiği şeklindeki bilginin sıhhatli olmadığı kanaatindedir.⁷⁶⁵ Onun bu yaklaşımından hareketle denilebilir ki sebep-i nüzûlde dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri, sahîh bir senetle gelen rivâyet ışığında âyeti anlamaya çalışmaktır.

Sebebî nüzûlde ise, adından da anlaşıldığı gibi, bir sebebin âyetin öncesinde olmasıyla alakalıdır. Bu sebep, bir sual olabildiği gibi açıklanmaya ihtiyacı olan bir olay da olabilir.⁷⁶⁶

İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde sebep-i nüzûle dair zikrettiği örneklerin bazıları şunlardır: Bedir savaşının nasıl çıktığını Âl-i İmrân sûresinin 123. âyeti tefsîrinde,⁷⁶⁷ Abdullâh b. Mektûm’la (v. 15/636) alakalı meseleyi ‘Abese sûresinin 1. âyeti tefsîri bağlamında,⁷⁶⁸ Arapların kendilerini harem ehli kabul etmeleri hasebiyle Arafat’a akın etmemeleri, Muzdelife’de Arefe günü durmalarını Bakara sûresinin 198. âyeti izahında,⁷⁶⁹ cahiliyye ehlinin menâsiklerini tamamladıklarında babalarını şerefle anmalarını Bakara sûresinin 200. âyetinin açıklamasında⁷⁷⁰ ele almıştır.

Bu arada esbâb-ı nüzûlü bilmenin faydalarını da müellifimiz kısaca şöyle ifade eder:

a) Âyetin doğru bir şekilde anlaşılması. Bu vesileyle mana keşfolunmuş, beyân ve izah gerçekleşmiş olur.⁷⁷¹

⁷⁶⁴ Tevbe, 9/75.

⁷⁶⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 12-13

⁷⁶⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 13.

⁷⁶⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 233 .

⁷⁶⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 361-362.

⁷⁶⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 615.

⁷⁷⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 620-621.

⁷⁷¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 523.

b) İfk hadîsesinde olduğu gibi Peygamberi savunmak için Allah'ın yardımının açıklanması. Allah'ın, Peygamber'in haremini koruduğu bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

c) Teyemmüm âyetinde olduğu gibi Allah'ın kullarını sıkıntılardan kurtardığının beyân edilmesi.

Şunu da ifade etmekte fayda vardır: İbn 'Useymîn, bazen sebep-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilecek rivâyetleri kaynak belirtmeden zikreder. “وَلَقَدْ عَفَا

عَنْكُمْ” “-Allah- muhakkak ki sizi bağışladı”⁷⁷² âyeti bağlamında bir şahıs ile Abdullâh b.

Ömer (v. 73/692) arasında, Hz. Osman'ın (v. 35/656) Uhud savaşına gitmemesine, Bedir gazvesinden geri kalmasına ve Rıdvan beyatında bulunmamasına ilişkin tartışmayı zikreder. Abdullâh b. Ömer, o kişiye “-Allah- muhakkak ki sizi bağışladı” âyetini okuyarak Hz. Osman'ın bağışlandığını hatırlatır.⁷⁷³ Hz. Peygamber'in Uhud savaşına çıkışını ve bununla ilgili olayları Âl-i İmrân sûresinin 121. âyetinin tefsîrinde kaynak göstermeksizin ele alır.⁷⁷⁴

İbn 'Useymîn, çoğunlukla “Âyetin lafzı umûmi ise, sebebin hususîliğine değil lâfzîn umûmîliğine bakılır” kâidesini anımsatır. Bu kural gereği ekseriyetle âyetleri umûm mana üzere yorumlar.⁷⁷⁵ Bunun, “sebeb-i nüzûlün tarihselliği ifade ettiği”ni⁷⁷⁶ dile getirenlere yönelik bir endişenin dışı vurumu olduğu söylenebilir. Rivayet edilen nüzûl sebepleri Kur'ân'ın ancak onda biri kadar olup Kur'ân'ı anlamada da vazgeçilmez değildir.⁷⁷⁷ Ayrıca bu, sebeplerin, Kur'ân'ın inmesi için belirleyici bir fonksiyona sahip olması anlamına da gelmez. Sadece bir etken konumunda olduğu söylenebilir.⁷⁷⁸ Kaldı

⁷⁷² Âl-i İmrân, 3/152.

⁷⁷³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 363.

⁷⁷⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 220-221; Ayrıca bkz. c. III, s. 233.

⁷⁷⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 169.

⁷⁷⁶ Bkz. Ömer Özsoy, *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Kitabiyat, Ankara 2004, s. 60-76.

⁷⁷⁷ Şehmus Demir, *Kur'ân'ın Yeniden Yorumlanması*, İnsan Yay., İstanbul 2005, s. 154.

⁷⁷⁸ Fethi Ahmet Polat, *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2000, s. 134-137.

ki Allah bizlere evrensel mesajlar vazederken bazen bunları belli tarihî meselelere getirdiği cevaplar olarak sunar. Yani evrensel ilkeleri tarihsel zarflar içinde verir.⁷⁷⁹

2.2.3.8. Mekkî-Medenî

Kur'ân yaklaşık olarak yirmi üç yıl zarfında nâzil olmuş ilahî bir hitaptır. Âyetlerinin nerede, ne zaman ve hangi şart ve ortamda indiğini bilmenin, âyetlerin manasını daha iyi anlama açısından önemi büyüktür. Bu sebeple Mekkî ve Medenî sûrelerin veya âyetlerin hangileri olduğu konusu, Kur'ân ilimleri arasında yer almaktadır. Genelde hicretten önce inen âyet veya sûrelere Mekkî, sonrasında nâzil olanlara da Medenî denmektedir.⁷⁸⁰

Kur'ân âyetlerinin bazılarının Mekkî, bazılarının Medenî olması, Kur'ân'ın peyderpey inmesiyle de alakalıdır. Bu sebepten olacak ki İbn 'Useymîn, Kur'ân'ın öncelikle peyderpey inmesinin hikmetlerini kısaca şu şekilde ifade etmektedir:

- a) Nebinin kalbini sağlam kılmak.
- b) Kur'ân'ı ezberletmek, Kur'ân'ın anlaşılmasını ve onunla amel etmeyi kolaylaştırmak.
- c) Kur'ân'ın nâzil olduğunu ve uygulama düşüncesini canlı tutmak.
- d) Kemal derecesine ulaşmaya kadar teşrîde tedricîlik.⁷⁸¹

Bu bilgilere ilave olarak İbn 'Useymîn, âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarının üslûp ve konu açısından birbirinden ayrılabilceği kanaatindedir. Mekkî âyetlerin üslûbu muhatapların ekseriyetinin müstekbir olmaları sebebiyle şiddetli ve kuvvetlidir. Medenî âyetlerde ise üslûp, muhatapların müslümanlar olmasına binâen açık ve kolaydır.⁷⁸² İbn 'Useymîn bütün sûrelerde sûrenin Mekkî mi, Medenî mi olduğu hakkında bilgi vermez.

⁷⁷⁹ Bkz. Şevket Kotan, **Kur'ân ve Tarihsellik**, Beyân Yay., İstanbul 2001, s. 296; Şahin Güven, **Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu**, Denge Yay., İstanbul 2005, s. 276; Muhsin Demirci, **Tefsirde Metodolojik Sorunlar**, İfav Yay., İstanbul 2012, s. 241; M. Said Şimşek, **Günümüz Tefsir Problemleri**, Kitap Dünyası Yay., Konya 2014, s. 295-296; Salim Ögüt, **Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı**, Rihle Kitap, İstanbul 2013, s. 114-115.

⁷⁸⁰ Mennâ' Halîl el-Kettân, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetu Vehbiyye, Kâhire 1995, s. 57.

⁷⁸¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 17- 18.

⁷⁸² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 16.

Bazı sûrelerde giriş bölümünde sûrenin nerede indiğini ele alır. Hicretten önce ineni Mekkî, sonrasında ineni ise Medenî olarak ifade eder. Müfessirlerin ekseriyetinin kabul ettiği Mekkî sûrelerin ayırt edici yönü, kısa ve üslûbunun kuvvetli oluşudur. Mekkî sûrelerin konuları genelde tevhîd ve ona taalluk eden şeylerdir. Medenî âyetler ise uzun ve kolaydır, konuları fer'î meseleler olan ibadet ve muamelâtla ilgilidir. Mekkî âyetlerde hitap daha çok “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” (*Ey insanlar!*) gibi umûmidir. Medenî sûrelerde ise ekseriyetle “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” (*Ey îmân edenler!*) hitabı bulunmaktadır.⁷⁸³

Dikkatimizi celbeden bir konu da İbn ‘Useymîn’in, tefsîr ilminde cumhûrun kanaatinin aksine “Asıl olan sûrenin ya tümüyle Mekkî ya da tümüyle Medenî olmasıdır” görüşünü ileri sürmesidir. Ona göre “Şu âyetler istisnâdır” denildiğinde delil istenir.⁷⁸⁴ Şahit olarak “Mekkî âyetler usûl-i dinden, bu âyet ise furûdan bahs etmesi sebebiyle Medenîdir” sözünü delil olarak değerlendirmez.⁷⁸⁵ Bu sebeple Kehf sûresindeki 1-8, 28, 107-110. âyetlerin Medenî olduğu görüşüne katılmamaktadır.⁷⁸⁶ İbn ‘Useymîn’e göre Mekkî sûrelerde münafıklarla ilgili âyetler bulunabilmektedir. Mekkî sûrelerde münafıklarla ilgili âyetlerin olmasının sebebini şöyle açıklar: “بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُحْتَمُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ” *“Hayır, -bu yakınmaları- daha önce gizlemekte oldukları şeyler onlara göründü -de ondan-. Eğer çevrilselerdi, elbette kendilerine yasaklanan şeylere yine döneceklerdi. Şüphesiz onlar yalancılardır”*⁷⁸⁷ âyetinde Allah, kıyamet gününden haber vermiştir ki o gün nifak hâsıl olacaktır. Yine Allah, Mekkî sûrelerde münafıkları zikretmiştir ki vaki olacağı zaman Müslümanlar tedbirli olsunlar, hazırlık yapsınlar.”⁷⁸⁸

⁷⁸³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 61; c. IV, 3.

⁷⁸⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 546; c. X, 3.

⁷⁸⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 201.

⁷⁸⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 97.

⁷⁸⁷ En‘âm, 6/28.

⁷⁸⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 96.

Son olarak İbn ‘Useymîn sûrelerin Mekkî veya Medenî olduğunu bilmenin faydalarını da özetle şöyle sıralar:

- a) Muhatabın değişmesi hasebiyle belâgat mertebelerinin ortaya çıkması.
- b) Teşrî hikmetinin zuhûru.
- c) Allah’a davet edenleri terbiye etmek.
- d) Nâsihi mensûhtan ayırmak.⁷⁸⁹

2.2.3.9. Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet

“نَسَبٌ” kökünden müfâ‘ale babından türetilmiş bir mastar olan münâsebet kelimesi, âyetler ve sûreler arasında icmâl-tafsîl, umûmîlik-husûsîlik, soyut-somut yahut bunlardan başka alaka çeşitlerinden birisiyle ya da sebep-müsebbeb, ‘illet-ma‘lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatı sağlamaktır.⁷⁹⁰

Müfessirimiz, *el-Kenzu’s-Semîn*’de âyet ve sûreler arasındaki münâsebebe oldukça fazla yer verir,⁷⁹¹ âyet ve sûreler arasında olduğu düşünülen tenâsübü güzel bir bahis olarak değerlendirir,⁷⁹² hatta bunu Kur’ân’ın bir belâgati olarak görür.⁷⁹³ Ona göre Kur’ân’ın bazı âyetlerinde münâsebet açıktır. Bazı âyetlerinde ise gizlidir. Âyetlerin tertibinin olduğuna ilişkin kâmil bir teslimiyet lazımdır. Çünkü âyetlerin tertîbi tevkîfî bir iştir, akıl işi değildir.⁷⁹⁴ Örneğin Bakara sûresinin 238 ve 239. âyetleri, namaza özen göstermekle alakalıdır. İbn ‘Useymîn bu âyetlerin kadınların iddetlerine dair gelen 240. âyetle alakasının ne olduğuna yönelik olarak şunları zikreder: “Âyetlerin tertîbi tevkîfidir. Aklın bunda bir payı yoktur. Allah ne irade ettiğini en iyi bilendir. Ayrıca bazı müfessirler bunun hikmetine de değinmiştir.”⁷⁹⁵

⁷⁸⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 17.

⁷⁹⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. I, s. 35.

⁷⁹¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 598.

⁷⁹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 78.

⁷⁹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 237.

⁷⁹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 179.

⁷⁹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 125.

Yukarıdaki açıklamalara rağmen müfessirimiz, münâsebeti çok önemseyerek ileri giden bazı anlayışları ise tenkît eder: “وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ” “Onlar ki bir saldırıya uğradıkları zaman aralarında yardımlaşırlar”⁷⁹⁶ âyetinde lafzî münâsebet vardır. Fakat “وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ” “Rabbinin huzurunda -hesap vermek üzere- duracağından korkan kimseye iki cennet vardır”⁷⁹⁷ âyetinin sonunun, münâsebet için “جَنَّاتٍ” şeklinde geldiğini, aslında bir cennet olduğunu söylemek yanlıştır.”⁷⁹⁸

İbn ‘Useymîn’in münâsebet konusundaki yöntemini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Sûreler arasındaki münâsebet: İbn ‘Useymîn bu bağlamda Kureyş sûresinin, öncesindeki Fîl sûresiyle bağlantısını örnek olarak sunar. Önceki sûrede Kâ’be’yi yıkmak isteyen fil ordusuna Allah’ın onları hezimete uğratmasının Mekke ehli açısından büyük bir nimet olduğu söz konusu edilmiştir. İbn ‘Useymîn’e göre burada ise Allah, Mekke ehline “yaz ve kış seyahatini kolaylaştırma” şeklinde olan bir başka nimetini beyân etmiştir.⁷⁹⁹

2. Bir âyetin bir önceki âyetle münâsebeti: İbn ‘Useymîn, “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ فِيلًا” “İmân edip salih ameller işleyenleri de ebedî olarak kalacakları, içlerinden ırmaklar akan cennetlere koyacağız. Allah, gerçek bir vaade bulunmuştur. Kimdir sözü Allah’ınkinden daha doğru olan?”⁸⁰⁰ âyetinin öncesiyile münâsebetini Kur’ân’ın mesânî

⁷⁹⁶ Şûrâ, 42/39.

⁷⁹⁷ Rahmân, 55/46.

⁷⁹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 611.

⁷⁹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 571.

⁸⁰⁰ Nisâ, 4/122.

olma özelliğiyle açıklar. Burada vaîd (korkutma) geldiğinde va'd da gelmiştir. Yani Allah, cehennemi zikredince cenneti de zikretmiştir.⁸⁰¹

3. Âyet içinde münâsebet: Müfessirimiz, “أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا” *“emanetleri ehline iade etmeniz”*⁸⁰² ile “وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ” *“insanlar arasında hükmettiğiniz zaman”* arasında özetle şöyle bir ilginin olduğunu kaydeder: “Âhkâm meseleleri içinde emanet konusu, ilk sırada yer alır. Mesela şahitlik konusu böyledir. İnsanlar arasında hüküm verirken, emanetlerin eda edilmesi öncelikli bir konuma sahiptir.”⁸⁰³ Müfessirimiz âyet içindeki münâsebeti dört farklı şekilde ele almıştır.

a. Âyetin başı ile sonu arasındaki münâsebet: Buna “fevâsılı’l-âyet” denmiştir. İbn ‘Useymîn âyetlerin başlarıyla sonları arasındaki münâsebeti dikkat çeker.⁸⁰⁴ Bunun faydası olarak iki önemli neden tespit eder: a) Fasılalara riayet şeklindeki lâfzî faydası b) Hasr ifade eden manevî fayda.⁸⁰⁵

“وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا” *“Onlar mağaralarında üç yüzyıl kaldılar. Buna dokuz daha eklediler”*⁸⁰⁶ âyetinin bu şekliyle ifade edilmesinin sebebini İbn ‘Useymîn, âyetin başındaki tenâsübten kaynaklandığını düşünmektedir. Bazı müfessirlerin bu âyetin tefsîriyle alakalı olarak “Şemsî takvime göre 300, kamerî takvime göre ise 309 yıl mağarada kaldıkları” şeklinde ifade ettikleri görüşün doğru olmadığını söyler. Ona göre Allah’ın bunu irade ettiğine şahit olamayız. Allah’ın yanında hesap bir olmakla beraber aylar ve yıllar, hilâl ile dir.⁸⁰⁷

⁸⁰¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 563; Ayrıca bkz. c. I, s. 107, 199, 488, 557, 568, 571; c. IV, s. 113; c. XIV, s. 93; c. X, s. 381; c. XIV, s. 93.

⁸⁰² Nisâ, 4/58.

⁸⁰³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 299.

⁸⁰⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 243, 301, 335, 363; c. II, s. 462; c. III, s. 364; c. VII, s. 137; c. XI, s. 256.

⁸⁰⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 428.

⁸⁰⁶ Kehf, 18/25.

⁸⁰⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 127.

b. Âyet sonlarındaki Allah'ın isimlerinin öncesiyle münâsebeti: İbn 'Useymîn'in münâsebet konusunda en fazla bu konuya yönelik açıklamaları olmuştur.⁸⁰⁸ Bunda Allah'ın isim ve sıfatlarının tefsîrine selefi yaklaşımının da payı olduğunu düşünüyoruz. Âyet, âyet içinde var olan hükümlere dair münasip gelen isimlerle sona erer.⁸⁰⁹ Âyetlerin hükümlere münasip Allah'ın isimleri ile sona ermesini Kur'ân'ın belâgatı olarak ifade eder.⁸¹⁰

İbn 'Useymîn, âyetin “فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ”⁸¹¹ denildikten sonra “وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ” şeklinde değil de “وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ” şeklinde gelmesini Hz. Peygamber'e bazen sözler bazen de fiillerle yapılan eziyetin farklılığına bağlar. Ona göre açık bir harb ilanı olmadığı için bu, kuvvet ve azîzlik diye ifade edilmemiştir.⁸¹²

c. Âyet içindeki takdîm ve te'hîrin münâsebeti: İbn 'Useymîn âyet içindeki cümlelerin birbirine takdîm ve tehirinin meydana getirdiği münâsebeti de dile getirir. “يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَعْفُو لِمَنْ يَشَاءُ”⁸¹³ “dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar” âyetinde ta'zîb mağfirete takdîm olmuştur. İbn 'Useymîn bunun hikmetini, kelâmın burada had ve cezalarla ilgili olmasıyla ilişkilendirir.⁸¹⁴

d. Âyette belli bir tertip üzere gelmeyen durum arasındaki münâsebet: İbn 'Useymîn, âyette mantıksal bir şekilde gelmeyen kelimeleri münâsebet ile aşmaya çalışır. O, “وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ”⁸¹⁵ “Secde et, rukû edenlerle beraber rukû et” âyetinde maslahat veya başka bir şeye riayet için tertîbin terk edildiğini söyler. Asıl olanın önce

⁸⁰⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 440, 495, 568, 571; c. II, s. 67; c. III, s. 86, 244, 424, 486; c. IV, s. 194, 292, 506, 594-595, 696; c. V, s. 221; c. IX, s. 13; c. XII, s. 376.

⁸⁰⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IX, s. 598.

⁸¹⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 237.

⁸¹¹ Bakara, 2/137.

⁸¹² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 374.

⁸¹³ Mâide, 5/40.

⁸¹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 238.

⁸¹⁵ Âl-i İmrân, 3/43.

rukû sonra secde olduğunu ifade ettikten sonra “Belki de onların zamanında namaz secdesi önce gelmekte idi” şeklinde denilmemesi gerektiğini de belirtir.⁸¹⁶

2.2.3.10. İlmî İ‘câz

İbn ‘Useymin; Kur’ân’ın üslûp, belâgat, fesâhat ve ahkâmı açısından mu‘cize olduğu kanaatindedir.⁸¹⁷ Bu noktadan hiç kimsenin Kur’ân’a meydan okuyamayacağını ifade eder.⁸¹⁸ Huruf-ı mukata‘a ile ilgili yaptığı değerlendirmede de sürekli bu düşüncesini dile getirir.⁸¹⁹

Görüldüğü gibi onun i‘câzu’l-Kur’ân meselesine ilişkin düşüncesi, müfessirlerin genel yaklaşımıyla örtüşmektedir. Ancak Kur’ân’ın yukarıda zikredilen yönlerinin yanı sıra kevnî âyetlerin i‘câz boyutu noktasında serdettiği düşünceler, onun i‘câzı, Kur’ân’ın söz konusu boyutlarıyla sınırlamadığını göstermektedir. Amacımız, nassların zahirine, özellikle akîde konusunda, sınıksız sınırlan İbn ‘Useymin’in, i‘câzu’l-Kur’ân meselelerinden biri olan ilmî i‘câzı onun perspektifinden ele almaktır.

İlmî i‘câz, Kur’ân âyetlerinin bilimsel yönünü ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu i‘câz türü, zaman zaman ortaya çıkan fennî gelişme ve icâtlar ile Kur’ân arasında bir ilişki kurmaktadır. Örneğin Bakara sûresinin 60. âyeti, Hz. Mûsâ’nın değneğiyle taş vurmasından, oradan on iki gözenin fışkırdığından bahsetmektedir. Söz konusu anlayış, bu âyetin mucizevî bir şekilde sondaj ve pompanın buluşu olarak görmektedir.⁸²⁰

Genel anlamda ilmî i‘câza ilişkin üç farklı anlayış süregelmiştir: İlmî i‘câzı tenkît edenler, ilmî i‘câzın sınırlarını geniş tutanlar ve ilmî i‘câz konusunda orta yolu takip etmeye çalışanlar.⁸²¹ Müfessirimiz, genel anlamda Kur’ân’da ilmî i‘câzın varlığını

⁸¹⁶ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 505.

⁸¹⁷ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 107.

⁸¹⁸ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 193.

⁸¹⁹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 361; c. XIII, s. 202-203.

⁸²⁰ Saîd Nursî, **Sözler**, Sözler Yay., İstanbul 1993, 248-249; Muhsin Demirci, **Tefsîr Terimleri Sözlüğü**, İfav Yay., İstanbul 2015, 105, 123.

⁸²¹ Zağlûl Râğîb Muhammed en-Neccâr, **Medhâl ilâ Dirâseti’l-İ‘câzi’l-İlmî fi’l-Kur’ân’il-Kerîm ve’s-Sünneti’n-Nübüvveti’l-Mütehhare**, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût 1430/2009, 85-121.

kabul eden alimlerdendir. Ona göre Kur’ân, icatlara umûmî lafızlarla delâlet etmektedir. Âyetlerin bu icatlara has lafızlarla delâlet etmesi durumunda, mananın sahâbe tarafından da bilinmesi gerekirdi.⁸²² O, bu yorumuyla Kur’ân’ın ilmî i’câzının açık olmadığını ancak işaret yoluyla zikredildiğini dile getirmeye çalışmıştır.⁸²³

İbn Useymîn, bilimsel nazariyelerden Kur’ân’a muvafık olanları kabul eder. Fakat Kur’ân’ı desteklemek için bunu yapmayacağını da altını çizer. Bilakis Kur’ân’ın onu ispat ettiğini belirtir.⁸²⁴

Ona matematik ve tıbbın öğrenilmesi hakkında soru sorulduğunda, “Müslümanlar onlara muhtaçtırlar, bu ilimlerin öğrenilmesi farz-ı kifayedir” şeklinde cevap vermiştir. Hatta ona göre bu ilimler, Müslümanların maslahatını gözetmesi bakımından Allah’a yakınlaştırır.⁸²⁵ İlim talibine faydalı olan ilimlerden alması gerektiği tavsiyesinde bulunan⁸²⁶ İbn ‘Useymîn de zaman zaman bazı meseleler karşısında bilim adamlarının bilgilerine müracaat etmiştir.⁸²⁷ Mesela sigaranın haramlığı konusunda doktorların verdiği bilgilerden istifade etmiş,⁸²⁸ “dağların kazık olması”⁸²⁹ durumuna ilişkin bir yorumu jeologlardan almıştır. Jeologlara göre dağların yerin içinde sağlam bir kökü vardır. Bundan dolayı dağlar sert olup kasırgalar bile onları sarsamamaktadır.⁸³⁰

Müfessirimiz, Kur’ân’ın zâhirî lafızlarına müracaat etmekle ilmî i’câzı açıklamaya çalışmıştır. İbn Useymîn, “وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ”⁸³¹ “Sizi sarsmaması için yeryüzünde sağlam dağlar meydana getirdi” âyetinden kimi müfessirlerin dünyanın döndüğü çıkarımında bulunmasını her ne kadar nazariyat

⁸²² İbn Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr*, 124.

⁸²³ İbn Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 200.

⁸²⁴ İbn Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 248-249.

⁸²⁵ İbn Useymîn, *Mecmû’u Fetevâ*, c. XXVI, s. 50, 57.

⁸²⁶ İbn Useymîn, *Mecmû’u Fetevâ*, c. XXVI, s. 54.

⁸²⁷ İbn Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 458-459; c. II, s. 436-437; c. III, s. 250-251, 406; c. IV, s. 384; c. VIII, s. 154-165; c. IX, s. 234; c. X, s. 452; c. XIV, s. 98, 414, 457.

⁸²⁸ İbn Useymîn, *Şerhu Manzumeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, 50.

⁸²⁹ Nebe, 78/7.

⁸³⁰ İbn Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 334.

⁸³¹ Nahl, 16/15.

açısından çok kuvvetli görse de kendisi bundan çok emin değildir. Yani bundan katî bir delilin çıkmayacağını söyler.⁸³² Dünyanın kendi etrafında değil de güneşin, onun etrafında dönmesi ile gece ve gündüzün meydana geldiği şeklindeki bilginin doğruluğuna inanmaktadır. Onun tek gerekçesi Kur’ân’ın zahirine olan bağlılığıdır. Elle tutulur, gözle görülür bir bilgi olmadıkça da bundan vazgeçmez.⁸³³ Yakînî bir bilginin ortaya çıkması durumunda ise âyetin te’vilini mümkün görür.⁸³⁴ İbn ‘Useymîn, uzak bir ihtimal de olsa âyetlerdeki lafızların zâhirinin aksine dünyanın döndüğü, bundan dolayı gece ve gündüzün oluştuğu bilgisinin ortaya çıkması durumunda güneşin döndüğüyle ilgili âyetlere şöyle mana vermenin gerektiğine inanır: “Güneş, insanın bakışına göre dönmektedir.”⁸³⁵ Ayrıca âyetlerin zâhirinin delâleti, zannîdir. Bu delâletten ancak ondan daha güçlü ve katî bir delille vazgeçilebilir.”⁸³⁶

İbn Useymîn ilmî i‘câz olduğuna inanılan bazı yorumlara karşı çıkar. Rahmân sûresinin 33. âyetindeki “يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” *“Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin uçlarından bucaklarından geçip gitmeye gücünüz yeterse geçip gidin. Büyük bir güç olmadıkça geçip gidemezsiniz”* ifadesini tahaddî olarak kabul eder. Bu âyetle füzeye işaret edildiğini kabul etmenin yanlışlığını irdeler. Fakat teknolojik gerçekliği de inkâr etmez. Âyetin “Yerin uçlarından kaçmaya güç yetirseler dahi gökyüzünde kaçmaya güç yetiremezler” manasını vermeyi amaçladığına dikkat çeker. Buradaki tahaddînin kıyamet günü olacağını da sözlerine ekler: “Rahmân sûresinin 33. âyetinde bir aciz bırakma söz konusudur. Yani hiçbiriniz bundan kaçamazsınız. Bunun füzeyle bir yere ulaşılabilmesine işaret ettiğini zanneden kişi yanılmıştır.”⁸³⁷

⁸³² İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 43-44; c. XIV, s. 8.

⁸³³ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 236-238; c. XIII, s. 44; c. XIV, s. 8.

⁸³⁴ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 665; c. X, s. 244; c. XII, s. 543; c. XIV, s. 8.

⁸³⁵ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 33-34; c. XIV, s. 8.

⁸³⁶ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 375; c. XIV, s. 8.

⁸³⁷ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 449; c. XIV, s. 104-105; Başka farklı örnekler için bkz. c. XIV, s. 542-543.

Öte taraftan onun ne reddettiği ne de onayladığı durumlar da söz konusudur. Dünyanın yaşına ömür biçenlerin sözlerini ne tasdik edebileceğini ne de yalanlayabileceğini belirtir.⁸³⁸ Bazen de ileride yanlış olarak ortaya çıkması mümkün olan bilgilere yer verir. Örneğin, “ *Orada –dünyada- yaşayacaksınız, orada öleceksiniz ve oradan –mahşere- çıkarılacaksınız*”⁸³⁹ âyetine dayanarak yaşama şartlarının sadece dünyada olmasını söylemesi buna örnek olarak verilebilir.⁸⁴⁰ Aslında söz konusu âyetten, insanlar için asıl yaşama yerinin dünya olduğu çıkarımı yapılabilir. Ancak sadece yaşamın burada olduğunu söylemek âyetlere bunu zorla söyletmeye çalışmak anlamına gelir. Kaldı ki uzaydaki cisimlerle ilgili her gün yeni bilgilere ulaşılmaktadır. Günün birinde bir gök cisminde insanların yaşayabileceklerine dair bilgiye ve imkânlarla ulaşılsa İbn Useymîn’in yaptığı yorumlarının hiçbir değerinin olmadığı anlaşılabacaktır. Hâlbuki onun bu noktada görüş belirtmemesi daha isabetli olurdu.

Sonuç olarak İbn Useymîn’in bu konuda mutedil olmayı tercih ettiği görülmektedir. Zira aşırı derecede bilimsel tefsîri savunanlara ve tümüyle reddedenlere ciddi anlamda eleştiriler getirmektedir. Müfessirimiz, ilmî verilerin, Kur’ân’ın lafzı çerçevesinde yorumlanması mümkünse bu manayı almada bir problem görmez aksi taktîrde ortaya konulan mananın kabul edilemeyeceğini dile getirir.⁸⁴¹

2.2.4. Tefsîr Yönteminin Ana Unsurları

Sözlük anlamı, beyân, keşf ve izah etme etrafında temerküz eden tefsîr kelimesi, istilâhî olarak “müşkil olan lafızdan murad olunan anlamı keşfetmek” manasına gelir.⁸⁴² Tefsîrin, Kur’ân’daki manaları belirginleştirmek ve ortaya çıkarmak anlamını alan İbn ‘Useymîn açıklamaları için “تفسير” kelimesini kullanmıştır.⁸⁴³

⁸³⁸ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 62.

⁸³⁹ A’râf, 7/25.

⁸⁴⁰ İbn Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 138.

⁸⁴¹ İbn Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, 98-99.

⁸⁴² Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Mürtedâ ez-Zebîdî, **Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Ali Şibri, Dâru’l-Fıkr, Beyrût 1994, c. IX, s. 49.

⁸⁴³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 468.

Başta belirtelim ki İbn ‘Useymîn’e göre Kur’ân’ı tefsîr etmek kolay bir iş değildir. Çünkü tefsîr faaliyetinde “Allah böyle murat etmiştir” diye şahitlik edilmektedir. Bunun için de delile ihtiyaç vardır. İbn ‘Useymîn ilkin rivâyetlere sonra aklî tefsîrlere müracaat etmek gerektiği kanaatindedir. Kişinin öncelikle Kur’ân’ı Kur’ân’la sonra sünnetle sonra sahâbe kavli ile daha sonra ise tabiûn büyüklerinin görüşleriyle tefsîr etmesi⁸⁴⁴ gerektiğini düşünen müfessirimiz, Kur’ân’ı Arap lüğatinin gereği ile tefsîr etmeyi de buna ekler.⁸⁴⁵ Ancak salt akılla ve reyle tefsîre sıcak bakmaz.⁸⁴⁶ Fıkhî konularda da olsa reyle tefsîr yapmanın yanlışlığından bahseder. Buna dair Rafizî olarak adlandırdığı şîî anlayışın fıkhî görüşünü ele alır. Şiîler, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” *“Ey îmân edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve –başlarınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın”*⁸⁴⁷ âyetinde Allah’ın, ayakların meshini murat ettiğini belirtmişlerdir. Ona göre bunlar nasb kırâatini ihmal ettikleri gibi sünnetin beyânını da dikkate almamışlardır.⁸⁴⁸

İbn ‘Useymîn’in bu açıklamasından, onun karşı çıktığı rey tefsîrinin aslında herhangi bir rivâyet olduğu halde bunun dayanak kabul edilmeyip akla göre hareket edilmesi sonucu yapılan tefsîr olduğu anlaşılır. Ona göre rey ile tefsîrin iki zararı vardır: Kelimeyi bağlamından kopararak tahrîf etmek ve yalan söylemek.⁸⁴⁹ İbn ‘Useymîn, rey ile tefsîri “dil”e dayanılarak yapılan tefsîrdan ayırır, rey ile yapılan tefsîri dile dayanılarak yapılan tefsîr olarak görmez.⁸⁵⁰ Halbuki bir kelimenin farklı anlamlarından birini tercih etmek de reydir.

⁸⁴⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 604.

⁸⁴⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 474.

⁸⁴⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 8.

⁸⁴⁷ Mâide, 5/6.

⁸⁴⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 455.

⁸⁴⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 455.

⁸⁵⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, 459.

Yukarıdaki sözlerinin devamında İbn ‘Useymin, tefsîrin öğrenilmesinden kastın basiretle Allah’a kul olmak olduğuna vurgu yapar.⁸⁵¹ Ona göre tefsîr, Kur’ân’ın manalarını beyân⁸⁵² olması hasebiyle ilimlerin en şerefli ve yükseğidir.⁸⁵³ Dolayısıyla tefsîr öğrenmek farzdır.⁸⁵⁴ Çünkü insan bununla Allah’ın kelâmını anlamaya çalışır. İlimler konularına göre üstünlük kazanırlar. İbn ‘Useymin, İmâm Ahmed b. Hanbel’in “Üç şeyin aslı yoktur: Siyer, tefsîr, meğâzî” sözünde yerilen tefsîrin senedi olmayan rivayetler için ifade edildiğini açıklar.⁸⁵⁵

İbn ‘Useymin’e göre dikkat çeken bir diğer husus, Kur’ân’ı tefsîr etmek isteyen biri onu öncelikle kendisi tedebbür etmelidir. Bu konuda henüz hiçbir şey bilmeyen çocuk gibi davranılamayacağına inanan İbn ‘Useymin, tefsîr yapan kişinin yaptığı yorumdan sonra müfessirlerin kitaplarına dönme sebebi olarak kişinin yanlış yapmasının önüne geçmeyi önerir.⁸⁵⁶ Müfessirlere müracaat etmeden Kur’ân’dan anladığı mana ile müfessirlerin verdiği mananın mutabıklığı durumunda, bunu bir nimet olarak değerlendirir. Kendi anladığı ile müfessirlerin verdiği mana arasında gidip gelmeyi bir kâide ve meleke haline getirilmesi gerektiğini savunur.⁸⁵⁷

Müfessirimiz, önceki hususa ilaveten tefsîri ikiye ayırmaktadır. Ona göre siyakından kat-ı nazar ederek lafzı açıklamak lafzî tefsîrdir. Manevî tefsîr ise lafzı, siyakına göre tefsîr etmektir. Mesela “وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ” “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın”⁸⁵⁸ âyetinde geçen “kuvvet” kelimesinin lâfzî tefsîr açısından manası, “zayıflığın zıddı”dır. Fakat Hz. Peygamber, “Kuvvet, -ok- atmaktır”⁸⁵⁹ demiştir. Buna göre kuvvetin manası lafza itibarla zayıflığın zıddı; mana

⁸⁵¹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 23

⁸⁵² İbn ‘Useymin, **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 23.

⁸⁵³ İbn ‘Useymin, **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 3.

⁸⁵⁴ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 22.

⁸⁵⁵ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 455-456; Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XIII, s. 346.

⁸⁵⁶ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 457, 474.

⁸⁵⁷ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 458.

⁸⁵⁸ Enfâl, 8/60.

⁸⁵⁹ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-İmaret” 33 52 167 (1917), s. 795.

itibariyle “atmak”tır. İbn ‘Useymin, Kur’ân’ı, söz konusu her iki tefsîr şekliyle de açıklamaya çalışmıştır.⁸⁶⁰

Bunun sonucu olarak İbn ‘Useymin, sıfat âyetlerinin ve hadîslerinin tefsîrinin iki şekilde yapıldığını söyler:

1) Makbul tefsîr: Bu, sıfatlara, Kitap ve sünnetin zâhirine ve Allah’ın şanına uygun anlamlar veren sahâbenin ve tabiûnun üzerinde olduğu tefsîrdir.

2) Makbul olmayan tefsîr: Bu da makbul tefsîrin aksine kabul edilmeyen tefsîrdir⁸⁶¹ ki İbn ‘Useymin, tefsîrinin çoğu yerinde buna yönelik ağır bir saldırıda bulunmuştur. Yani Kitap ve sünnetin lafızlarının zâhirine uygun olmayan te’vîl şekillerini bu şekilde değerlendirmiştir. Burada İbn ‘Useymin’in hatasının, kendi yaklaşımını mutlak doğru kabul etmesi, geri kalan anlayışları ise batıl olmakla suçlaması olduğunu düşünüyoruz.

İbn ‘Useymin, Kur’ân’ı tefsîr edenlerin durumlarını da şöyle arz eder: “Birinci kısım, bir şeye inanıp kelâmı ona göre yorumlayanlardır. Bu durum, hem itikâdî hem de fikhî meselelerde olabilir. Mesela tüm tevessül şekillerini câiz görmek isteyen biri “ يا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ” *“Ey îmân edenler!*

*Allah’a karşı gelmekten sakının, O’na yaklaştırmaya vesile arayın ve O’nun yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz”*⁸⁶² âyetini buna göre yorumlar. İkinci kısım, önceden bir fikriyatı olmayıp, kelâmı lafzın delâletine göre tefsîr edenlerdir. Üçüncü kısım ise lafza veya karineye bakar. Yani mütekellim, muhatabı göz önünde bulundurur.”⁸⁶³ İbn ‘Useymin birinci ve ikinci tarz tefsîr yapma şeklini yanlış, üçüncü durumu ise isabetli olarak bulur.

⁸⁶⁰ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 451, 464

⁸⁶¹ İbn ‘Useymin, **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 31.

⁸⁶² Mâide, 5/35.

⁸⁶³ İbn ‘Useymin, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 95-97.

İbn ‘Useymîn’in genel olarak tefsîre bakışını bu şekilde özetledikten sonra tefsîrinde kullanılan yöntemin ana unsurları olan Kur’ân, sünnet, selef kavli ve dil olgusuna daha detaylı bakmak gerekmektedir.

2.2.4.1. Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsîri

Kur’ân hiç şüphesiz İslâm şerî‘atının birincil ve en temel kaynağı⁸⁶⁴ olup hidâyet vesilesidir.⁸⁶⁵ O, sırf bir fıkıh kitâbı olmayıp insanı terbiye eden ve onun ahlâkını güzelleştiren eşsiz bir kitâptır.⁸⁶⁶ İbn ‘Useymîn, Kur’ân’ın hidâyet boyutunu genel ve özel olarak iki şekilde değerlendirir. Genel olan hidâyet vasfı tüm insanlığı muhatap alırken, özel olan yönü muttakilere öğüt olması cihetiyledir.⁸⁶⁷ Kur’ân, hidâyet isteyen kişi için açık bir beyândır.⁸⁶⁸

Bu nedenle İbn ‘Useymîn, Kur’ân’ın “tebyîn” ve “mubîn” özelliklerine çok atıfta bulunur.⁸⁶⁹ Kur’ân, Arapça olduğu halde Arap olmayanlara nasıl beyân olabileceğine dair gelen soruya “Kur’ân, onlara bir vasıta ile ulaşmıştır. Kendilerinin bizzat Kur’ân’ı Allah’tan almaları lazım değildir” şeklinde cevap verir. O, buna ilişkin olarak örnek mahiyette yabancı oldukları halde Basralıların imâmı Sîbeveyh (v. 194/809) ve “*el-Kâmûsu’l-Muhîr*” sahibi Fîrûzâbâdî’yi (v. 817/1415) gösterir. Fîrûzâbâdî’nin Arap olmamakla beraber, Arap dilinde kaynak olan bir kitâbı telif etmesi ona göre, Kur’ân’ın zâhirî açıdan da hükmünün doğruluğunu gösterir.⁸⁷⁰

Buradan hareketle müfessirimiz beyânı iki kısma ayırır: a) Mufasssal beyân: Allah, mirâs gibi hükümleri Kur’ân’da ayrıntılı olarak beyân etmiştir. Fakat bu tür mufasssal hükümler Kur’ân’da azdır. b) Mücmel beyân: Kur’ân’ın hükümlerinin çoğu bu türdendir.⁸⁷¹ Beyân bazen tahsîs üzere bazen de sebeplerini beyândır. Yanlız Kur’ân,

⁸⁶⁴ İbn ‘Useymîn, *Usûl fi’t-Tefsîr*, s. 7.

⁸⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 163.

⁸⁶⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 633.

⁸⁶⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 291.

⁸⁶⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 270.

⁸⁶⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 291; c. VII, s. 505; c. X, s. 143.

⁸⁷⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 290.

⁸⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 444.

şer‘î olmayanı tafsîl etmemiş onu insanların anlama kabiliyetlerine bırakmıştır. Dolayısıyla bunun gizli olmasının faydası insanların onu talep etmesini ve çalışmalarını salık vermektir.⁸⁷² Fakat Kur‘ân, şer‘î olan hükümlerden mücmel olanların sebeplerini ve yollarını açıklamıştır.⁸⁷³ Mesela zekâtın nisâbı Ku‘rân‘da yoktur. Ancak Kur‘ân, Peygamber‘in tebyîn özelliğini belirtmiştir.⁸⁷⁴ Her şeyin Kur‘ân‘da olduğu düşüncesi İbn ‘Useymîn‘de hakimdir. Yani onun nazarında Kur‘ân‘da bir hüküm, mücmel bir şekilde varsa dahi, başka bir açıklayıcı sebebe (sünnete) havale edilmesi hasebiyle aslında bu da mufasssal kapsamındadır.

Buna bağlı olarak İbn ‘Useymîn, Kur‘ân‘ın ya imân, ilim ve anlayış eksikliği ya da kötü niyetten dolayı beyân olma özelliğinin gizli kaldığını düşünür.⁸⁷⁵ Eğer Kur‘ân manası kapalı olan bir kitap olsaydı bu durum, insanların lehine bir hüccet olacaktı.⁸⁷⁶ Bazı insanların âyet veya hadîslerden çok faydalar istinbât ederken, bazılarının daha az yararlanmasını bununla açıklar.⁸⁷⁷ Eğer Kur‘ân‘da kıyamete kadar gelecek her şey açıklansaydı, Kur‘ân çok ciltlerden meydana gelecek, bu da insanların istifadesini zorlaştıracaktı. Fakat Kur‘ân‘daki kâideler sayesinde kıyamete kadar ortaya çıkacak meselelerin çözümüne imkân tanınmaktadır.⁸⁷⁸

Bu saikle İbn Teymiyye, Kur‘ân tefsîrinde ilk olarak yine Kur‘ân‘ın kendisine başvurulması gerektiğini savunur.⁸⁷⁹ İbn ‘Useymîn de Kur‘ân‘ın Kur‘ân‘la tefsîrinin önemli olduğunu “Sadece bazı âyetlerle hüccet getirmek küfürdür. Çünkü bir âyetin mutlakı olup başka yerde bu, takyîd edilmiş olabilir” şeklinde açıklamasıyla belirtmiştir.⁸⁸⁰ Ayrıca Kur‘ân‘ın Kur‘ân‘la tefsîrinin usûlde ilk sırada yer alma

⁸⁷² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 531.

⁸⁷³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 38-39.

⁸⁷⁴ Nahl, 16/44.

⁸⁷⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 757; c. VII, s. 458-459.

⁸⁷⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 445.

⁸⁷⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 757-758.

⁸⁷⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 487.

⁸⁷⁹ İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr**, s. 93.

⁸⁸⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 384.

gerekçesi, mütakellim olan Allah'ın Kur'ân'ın manasını en iyi bildiği düşüncesine dayanır.⁸⁸¹ Nitekim Allah, Kur'ân'ın anlaşılmasını çeşitli âyetlerde üzerine almıştır.⁸⁸²

Müfessirimiz bu sebeple aynı kategoride değerlendirilebilecek âyetleri bir arada zikretmeye çok önem atfeder. Böylece bununla doğru bir sonuca varmayı hedefler. Ayrıca bu, onun Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsîr etme kâidesini her zaman kullandığını da gösterir. O, Kur'ân'ı bütüncül okuma örneği olarak yerin, insan için “فراش”⁸⁸³ (döşek), “زلول”⁸⁸⁴ (boyun eğen) ve “مهاد”⁸⁸⁵ (istirahat yeri) olduğunu âyetlerle izhar eder.⁸⁸⁶

Görüldüğü gibi İbn ‘Useymîn, kelimenin farklı bir anlamının başka âyetlerde olabileceğini, tüm âyetleri sıraladıktan sonra âyetin manasını belirgin hale getirir.⁸⁸⁷ Âyeti âyetle irtibatlandırıp açıklamada yoğun çaba gösterir.⁸⁸⁸ Kur'ân'da geçen bir kelimenin manasının ne olacağına dair bilgiyi bir başka âyetten istidlâlle ortaya koyar. Örneğin “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” “Göğü yükseltti ve ölçüyü –mizan- koydu”⁸⁸⁹ âyetindeki “الْمِيزَانَ” kelimesinin “adalet” olduğuna “لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ” “Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde Kitâbı ve ölçüyü (mizan) indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler”⁸⁹⁰ âyetinden hareketle varır.⁸⁹¹

⁸⁸¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 8, 24; c. II, s. 590; c. V, s. 458; **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 127; Ayrıca bkz. Sabri el-Mutevallâ, **Menhecu Ehl-i Sünnet fî Fikri’l-Kur’âni’l-Kerîm**, Mektebetu Zehrai’s-Şark, Kâhire 2002, s. 102-117.

⁸⁸² Bakara, 2/187; Kıyamet, 75/19; En’âm, 6/105.

⁸⁸³ Bakara, 2/22.

⁸⁸⁴ Mülk, 67/15.

⁸⁸⁵ Nebe’, 78/6.

⁸⁸⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 98.

⁸⁸⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 67.

⁸⁸⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 77.

⁸⁸⁹ Rahmân, 55/7.

⁸⁹⁰ Hadîd, 57/25.

⁸⁹¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 95; Ayrıca bkz. vXIV, s. 113; c. XII, s. 506; c. I, s. 84.

Kanaatimizce Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinde içtihat yadsınamaz. Çünkü hangi âyetin hangi âyeti tefsîr ettiği yorumcunun dirâyetine bağlıdır. Dirâyet söz konusu olması durumunda ise mezhebî ve meşrebî kabuller baskın çıkar.⁸⁹² Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîri, tefsîr ameliyesi olarak bakılırsa rey; müfessirin kaynağı olarak da me'sûr tefsîrdir.⁸⁹³

O, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrine birinci derecede yer verir ve bu tefsîr yorumunu farklı şekillerde sıkça kullanır. Şimdi tefsîrinde çeşitli şekillerdeki kullanımını örnekleriyle vermeye çalışacağız.⁸⁹⁴

a) Mücmel olanı tafsîl etmesi: İbn 'Useymîn Kur'ân'da bir yerde mücmel olan âyetin başka yerde mübeyyen hale geldiğini belirtir.⁸⁹⁵ Örneğin “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ” Örneğin “أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ” *“Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın”*⁸⁹⁶ âyetinin “وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” *“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler”*⁸⁹⁷ âyetiyle açıklığa kavuştuğunu söyler.⁸⁹⁸

b) Mübhemi beyân etmesi: İbn 'Useymîn Kur'ân'da ve hadîslerde çoğu zaman belirtilmeyen mübhem âyetlerin açıklamasına dair bir belirlemede bulunmamıştır. “وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ” *“Bir vakit –Mûsâ'ya- Şu memlekete girin, dedik”*⁸⁹⁹ âyetinde geçen

⁸⁹² Öztürk, “Selefilik ve Tefsîr”, Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Ensar, İstanbul 2014, s. 202.

⁸⁹³ el-Berîdî, Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmî'l-Kur'ân, s. 180.

⁸⁹⁴ İbn 'Useymîn'in Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrine dair zikrettiği daha fazla örnekleri için bkz. el-Kenzu's-Semîn, c. I, s. 24, 301; c. II, s. 57, 164; c. III, s. 136, 273; c. IV, s. 335, 343, 345; c. V, s. 427, 458, 604; c. VII, s. 122; c. XIII, s. 560.

⁸⁹⁵ İbn 'Useymîn, el-Kenzu's-Semîn, c. II, s. 88.

⁸⁹⁶ Bakara, 2/231.

⁸⁹⁷ Bakara, 2/228.

⁸⁹⁸ İbn 'Useymîn, el-Kenzu's-Semîn, c. II, s. 88.

⁸⁹⁹ Bakara, 2/58.

“Ey ” “يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ” “Beytu’l-Makdis” olduğunu “القريه”nin “*kavmim! Allah ’ın size yazdığı kutsal toprağa girin*”⁹⁰⁰ âyetiyle izah eder.⁹⁰¹

c) Mutlak olanı takyîd etmesi: İbn ‘Useymin, “وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا” “Öyle bir günden sakının ki o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez. Hiçbir kimseden herhangi bir şefâat kabul olunmaz, fidye alınmaz. Onlara yardım da edilmez”⁹⁰² âyetinin zâhirinin şefâatı nefyettiğinin farkındadır. Kur’ân’a bütüncül bakılması durumunda mutlak olan bu durumun başka âyetlerde takyîd edildiğini açıklar. Kur’ân’a göre şefâat için üç şartın olduğunu, Necm sûresinin 26. âyetini delil göstererek şöyle sıralar: Şefâat edene ve kendisine şefâat edilenden Allah’ın razı olması ile şefâat konusunda Allah’ın izninin varlığı.⁹⁰³

d) Tercih edilen manayı kuvvetlendirmesi: İbn ‘Useymin, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîrine örnek ve pekiştirme bağlamında aynı anlama gelecek âyetleri de arz etmiştir. “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ” “Allah size gaybı bildirecek de değildir. Fakat Allah Peygamberlerinden dilediğini seçer (gaybı ona bildirir”⁹⁰⁴ âyetinde Allah’ın gaybı ancak Peygamberlerine bildireceği beyân edilmiştir. “عَالِمُ الْغَيْبِ” “O gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği Rasûller başka”⁹⁰⁵ âyetlerini bu minvalde zikretmiştir.⁹⁰⁶

⁹⁰⁰ Mâide, 5/21.

⁹⁰¹ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 184.

⁹⁰² Bakara, 2/48.

⁹⁰³ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 176.

⁹⁰⁴ Âl-i İmrân, 3/179.

⁹⁰⁵ Cinn, 72/26-27.

⁹⁰⁶ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 477; Farklı örnek için bkz. c. I, s. 77.

e) Kısa ve özlü anlatılan bir konunun, başka âyetlerle ayrıntılı olarak açıklanması: Bu husus genelde kıssalarla alakalıdır. Bir sûrede bazen bir konuya kısa bir şekilde değinilmekte iken, bir başka sûrede bunu daha teferruatlı görmek mümkündür. Dolayısıyla o konuyla ilgili tüm âyetlerin bir arada zikredilmesiyle konu bütünlüğü sağlanmış olacaktır. Müfessirimiz, Hz. Âdem'in Rabb'inden aldığı kelimelerin hangileri olduğunu “*Derken Âdem, -vahiy yoluyla- Rabbinden birtakım kelimeler aldı, -onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da- bunun üzerine tövbesini kabul etti*”⁹⁰⁷ âyeti ile “*قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا*” “*Dediler ki: Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz*”⁹⁰⁸ âyetinden belirlemeye çalışır.⁹⁰⁹

f) Zıt gibi görünen âyetler arasındaki çelişki vehmini gidermesi: İbn ‘Useymîn müşkil olarak nitelendirilen âyetler üzerinde durmayı ve buna dair çözümleme yapmayı kendisine adeta vazife kabul eder. “*إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعِيَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصَبَّرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُدْعِيكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ*” “*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, ‘Ben size ard arda bin meleklerle yardım ediyorum’ diye cevap vermişti. Evet, sabrettiğiniz ve Allah’a karşı gelmekten sakındığınız taktirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin meleklerle size yardım eder*”⁹¹⁰ âyetinde üç bin veya şarta bağlı olarak beş bin meleğin yardıma geleceği ifade edilmiştir. Ona göre söz konusu savaş Bedir’sse Allah, bu savaş için bin meleklerle yardım edeceğini buyurmuştur. Bu minvalde “*إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبُّكُمْ*”

⁹⁰⁷ Bakara, 2/37.

⁹⁰⁸ A‘râf, 7/23.

⁹⁰⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 139

⁹¹⁰ Âl-i İmrân, 3/124-125

” فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرَدِّفِينَ ” *“Hani sen müminlere, ‘Rabbinizin, indirilmiş bin meleklerle yardım etmesi size yetmez mi?’ diyordun”*⁹¹¹ âyetine yönelik olarak şöyle yorumların olduğunu bildirir: “Yardıma gelen meleklerin sayısı, Bedir savaşında da sürekli artırılmıştır. Yani şartlar tamamlandığında önce bin, sonra üç bin, daha sonra da beş bin melek gönderilmiştir. İkinci görüş ise şöyledir: Âl-i İmrân sûresinin 124. âyetinin Uhud savaşı için olduğu, Bedir savaşı için olmadığı görüşü söz konusudur. Çünkü Bedir savaşında şartlı bir şey yoktur. Uhud savaşında ise şart kılınma söz konusudur. Şart hâsıl olmamıştır ki meşrû olsun. Yani Müslümanlar Uhud savaşında Allah’ın şart koştuğu takva ve sabrı yerine getirmemişlerdir ki yardım da gerçekleşsin. Bundan dolayı bu görüş daha sahihtir. Her âyet farklı bir gazve için inmiştir.”⁹¹²

g) Âmm (umûmî) olanı tahsîs etmesi: İbn ‘Useymîn, daima âmm olan manayı tercih etmeyi yeğler. Çünkü o, âmm mananın diğer manaları kapsadığı görüşündedir.⁹¹³ ” فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَّعِيمٌ ” *“Ona rahatlık, güzel rızık ve Naîm cenneti vardır”*⁹¹⁴ âyetindeki “رَوْحٌ” ifadesine “rahatlık” ve “rahmet” manalarını verir. Ancak İbn ‘Useymîn rahmetin birinci manayı kapsadığını belirterek âmm olanı tercih eder.⁹¹⁵ Müellif bir delil ile âmm olan lafızdan vazgeçilebileceğini de belirtir:⁹¹⁶ ” وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ” *“Siz namaza çağırdığınız vakit”*⁹¹⁷ âyeti âmm geldiği halde bununla hâs kastedilmiştir. Örneğin bu âyette salât ifadesi âmmidir. Buna göre bayram, husûf ve kusûf gibi namazlarda da ezân okunmalıdır. Ama bununla hâs yani beş vakit namaz ve cuma namazı kastedilmiştir.”⁹¹⁸

⁹¹¹ Enfâl, 8/9.

⁹¹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 239; Başka örnekler için bkz. c. IV, s. 223.

⁹¹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 37.

⁹¹⁴ Vâkı‘a, 56/89.

⁹¹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 133.

⁹¹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 459.

⁹¹⁷ Mâide, 5/58.

⁹¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 340.

2.2.4.2. Kur'ân'ın Sünnet'le Tefsîri

İbn Teymiyye, sünnetten âyetlerin tefsîri hakkında bir delil varsa, başka şeylere başvurulmasını doğru bulmaz.⁹¹⁹ İbn 'Useymîn için de Kur'ân'dan sonra çok önemli görülen bir diğer kaynak sünnettir.⁹²⁰ Bundan dolayı sünnet ile Kur'ân'ı tefsîr etmeyi, ikinci sırada zikretmiştir. Zira Allah Rasûlü insanlar içinde Kur'ân'ı en iyi bilen mübellîğdir.⁹²¹ Allah, ona Kur'ân'ı teblîğ yanında tebyîn görevi de vermiştir.⁹²²

Peygamber'in teblîği de lafzın ve mananın teblîğini kapsar. Bundan dolayı Hz. Peygamber mücmel veya kapalı bazı âyetleri tefsîr etmiştir. Tefsîr etme şekli ya kavî ya da fiilî olmuştur.⁹²³

Bu saikle İbn 'Useymîn de diğer müfessirler gibi Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olarak Hz. Peygamber'in o âyetle ilgili sözlerine müracaat etmiştir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı ne kadar tefsîr ettiği konusu tartışmalıdır. İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı açıklamış olduğu görüşündedir.⁹²⁴ Fakat kanaatimizce İslâm tefekkür tarihi boyunca yüzlerce tefsîre bakılırsa Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı tefsîr ettiği ama hepsini tefsîr etmediği görüşünün daha doğru olduğu anlaşılabacaktır.

İbn 'Useymîn, sünnete bakışını ele almak istiyoruz. Müfessirimiz, sünnete azami derecede önem vermiştir. Eserlerinde sürekli "Kur'ân ve sünnet" ifadelerini kullanması da bunun bir ispatıdır. O, sünnete şüphe ile yaklaşanlara cevap vermeyi bir görev bilmiştir. Ona göre kim sünneti inkâr ederse şerî'atın büyük bir tarafını yıkmış sayılır. "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ"⁹²⁵ "Namazı kılın" emrinin ancak Rasûlullah'ın sünneti ile kâfi derecede beyân edilebileceğini belirtir.⁹²⁶ Onun nazarında sünnet Kur'ân gibi hüccettir. Sünneti

⁹¹⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, s. 93-94.

⁹²⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 10.

⁹²¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 8, 24.

⁹²² Nahl, 16/44.

⁹²³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 389.

⁹²⁴ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 220.

⁹²⁵ Ankebût, 29/45.

⁹²⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VII, s. 476-477.

kabul etmeyenler hakikatte Kur'ân'ı inkâr etmektedirler. Çünkü Kur'ân'da tafsîlât yoktur, tafsîlâtın çoğu sünnettedir.⁹²⁷

İbn 'Useymin'e göre Allah'tan olan her şey hikmettir. Bu hikmetin kapsamında sünnetin de olması aykırı bir durum değildir. Zira Allah, Peygamber'e hikmeti öğretmiştir.⁹²⁸ Bununla beraber İbn 'Useymin, sünnetin Allah'tan indirilmiş olma düşüncesinde bir problemin olduğu kanaatindedir. Çünkü sünnetin hepsi vahiy değildir. Bir kısmı vahiy ise de bir kısmı Allah'ın Rasûlünün ikrarlarıdır.⁹²⁹

İbn 'Useymin, Hz. Peygamber'in söz söyleme tarzına⁹³⁰ dair üç durum zikreder:

1. Peygamber'in Kur'ân'ı okuması.
2. Ona vahyedileni sünnet ile ifade etmesi.
3. Maslahat gereği ictihad ile beyânatta bulunması.⁹³¹

İbn 'Useymin, bu üç madde gereği sünneti Kur'ân'ı açıklayan, müşkil olan lafızlarını, mücmel ve mübhemlerini izah eden olarak görür.⁹³² Örneğin namaz ve zekât ibadeti, Kur'ân'da mücmel olarak zikredilmiş sünnet ise bunu mübeyyen hale getirmiştir.⁹³³ Yine mesela süt hala ve teyzenin haramlığı ile aynı şekilde hala ve teyzenin aynı çatı altında yeğeniyle beraber evliliklerinin yasaklanması da sünnetle sabittir.⁹³⁴

Binâenaleyh o, sahîh hadîslere olan itimadından dolayı “Hadîs sahîh ise Kur'ân'ı nesheder” açıklamasında bulunur. Fakat bunun asla örneğinin olmadığını da belirtir.⁹³⁵

⁹²⁷ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 701-703.

⁹²⁸ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 518.

⁹²⁹ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 535.

⁹³⁰ Necm, 53/3.

⁹³¹ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 27.

⁹³² İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 186.

⁹³³ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 425-426; c. X, s. 530.

⁹³⁴ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 135.

⁹³⁵ İbn 'Useymin, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 129.

İbn ‘Useymîn’in Kur’ân ile sünnet arasında bir bütünlüğün olduğunu temellendirmeye çalışmasını ifade etmek kayda değerdir.⁹³⁶

Sünnet hakkındaki genel yaklaşımı bu şekilde olan İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde hadîslerden çoğunlukla şu hususlarda yararlandığı görülmektedir:

a. Bilgisine ulaşamadığı konular için hadîslere müracaat eder: İbn ‘Useymîn açık bir şekilde bilgisine ulaşamadığı âyetlerin tefsîri için sünnete müracaat eder. “وَهُمْ فِيهَا”

”أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ“⁹³⁷ “Onlar için orada tertemiz eşler de vardır”⁹³⁷ âyetinde geçen “أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ” sıfat tamlaması için muhtelif açıklamalar yapılmıştır. Her biri için eşler mi vardır yoksa sadece tek bir zevce mi vardır? sorusu akla gelmiştir. O, sünnetin “her biri için dünya zevcelerinden veya Allah’ın cennette hûri diye yaratmış olduğu zevcelerden vereceğini” bildirdiğini aktarır.⁹³⁸

b. Nahvî bir değerlendirme için hadîsten istifade eder: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا

الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا”⁹³⁹ âyetinde geçen “أَوْ” bağlacının “ve” manasına

gelip gelmediği tartışma konusu olmuştur. İbn ‘Useymîn bir hadîste “أَوْ” bağlacının “ve” anlamına geldiğinden hareketle temellendirme yapar. “و ان كنتم مرضى او على سفر او جاء

”احد منكم من الغائط“ âyetinde ona göre “أَوْ” kelimesinin tenvî’ için gelmesi müşkildir.

⁹³⁶ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 581.

⁹³⁷ Bakara, 2/25

⁹³⁸ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 297.

⁹³⁹ Nisâ, 3/43.

Burada “أو” (veyahut) kelimesi “و” (ve) manasındadır. Arap dilinde “ve” manasına geldiği yerler vardır. İbn ‘Useymîn bir hadîste⁹⁴⁰ “أو” kelimesinin çeşitleme için değil “و” için olduğunu delil olarak gösterir. Görüldüğü gibi Arap dilindeki bir nahvî değerlendirme için hadîsten istifade etmiştir. Âyetin manası bu durumda ona göre “و او” şeklinde olur.⁹⁴¹

c. Mutlak olan âyeti takyîd için hadîsle istidlâl eder: İbn ‘Useymîn, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

“Ey îmân edenler!” “أَمُّوْا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ

Kazandıklarınızın iyilerinden ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın”⁹⁴² âyetinin sırf zâhirînin alınması durumunda “yerden çıkan az veya çok her şeyin zekâtının verilmesi gerektiğini” söyler. Lakin sünnet onu beş vesk⁹⁴³ ile sınırlandırmıştır.⁹⁴⁴

d. Âmm olan âyeti tahsîs etmek için hadîsi zikreder: “ثُمَّ تُؤَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ

“Herkes kazandığının karşılığı tastamam ödenir”⁹⁴⁵ âyeti kişinin dünyada ne

kazandıysa ona bunun tastamam ödeneceğini belirtir. Bazı âlimler bu âyetle akrabaya sevap namına hiçbir şeyin hediye edilemeyeceğine delil sayar. İbn ‘Useymîn sünnetin bunu tahsîs ettiği görüşündedir. “Kim üzerinde oruç olduğu halde ölürse velisi onun

⁹⁴⁰ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban el-Horâsânî, **el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, Thk. Halîl b. Me'mun Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrût 1425/2004, “Kitâbu'r-Rekâik” 7/9 (972), s. 366.

⁹⁴¹ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 229-230.

⁹⁴² Bakara, 2/267.

⁹⁴³ Yaklaşık olarak 652 kilogramdır. Bkz. Cengiz Kallek, “Vesk”, **DİA**, Ankara 2013, c. XLIII, ss. 70, s. 70.

⁹⁴⁴ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 241-242; Ayrıca bkz. c. I, s. 530; c. V, s. 226.

⁹⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/161.

yerine oruç tutar”⁹⁴⁶ hadîsini bu minvalde ele alır. Aynı şekilde hac ve sadakaya dair sünnette bilgi vardır. İbn ‘Useymîn, Ahmed b. Hanbel’in tamimi öngördüğünü, ölülerin Müslüman olması durumunda niyeti ne ise sevabın ona ulaşacağını haber verir.⁹⁴⁷

e. Âyette geçen anlamı belirginleştirmek için hadîslerde kelimenin hangi anlama geldiğine bakar: İbn ‘Useymîn bir âyetteki kelimenin anlamına ilişkin iştikâk ilminden istifadeyle bilgiler arzeder. Anlamı belirginleştirmek için hadîslerde kelimenin hangi anlamda kullanıldığı tespit etmeye çalışır. Örneğin “بايدي سفرة” “Yazıcı –meleklerin- ellerinde”⁹⁴⁸ âyetinde geçen “سفرة” kelimesinin “melekler” olduğunu söyledikten sonra onlara niçin “sefere” denildiğini izah eder. Kelimenin “الْكُفَر”den geldiğini söyleyenler bu meleklerin yazıcılar olduğundan; “الْكُفَر”den geldiğini düşünenler kitap manasına geldiğinden;⁹⁴⁹ “الْكُفَر” şeklinde anlayanlar, Allah ile yaratılanlar arasında elçi olma durumlarından hareketle bu sonuçlara varmışlardır.⁹⁵⁰ Son verilen mana için Ebû Rafî’in “Hz. Peygamber, Hz. Meymûne ile evlenmeden önce ben ikisi arasında elçi (الْكُفَر) idim”⁹⁵¹ şeklindeki hadîsini delil olarak getirir.

f. Tarihi olayları açıklarken hadîs rivâyetlerinden istifade eder: İbn ‘Useymîn, bazen âyetlerin daha iyi anlaşılması için siyerden hareketle bilgiler aktarır. “انهم يكيّدون”

⁹⁴⁶ Buhârî, **el-Câmi‘u’s-Sahîh**, “Kitâbu’s-Savm” 30/42(1952), s. 371.

⁹⁴⁷ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 419.

⁹⁴⁸ ‘Abese, 80/15.

⁹⁴⁹ Cum‘a, 62/5.

⁹⁵⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 363-364.

⁹⁵¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, **el-Câmi‘u’l-Kebîr I-VI**, Thk. Beşşâr ‘Avvad Ma‘rûf, Dâru’l-Garb el-İslâmî, Yy. 1996, “Babu Ma Cae fî Kerahiyeti Tezvîci’l-Muhrim” 841, c. III, s. 190.

”كيدا“ *”Bir tuzak kuruyorlar”*⁹⁵² âyetinin tefsîrinde Hz. Peygamber’in öldürülmesi için Mekke müşriklerinin aldığı karar sürecini ve sonraki gelişmeleri nakleder.⁹⁵³

g. Âyete ters düştüğüne inandığı hadîsleri verir: İbn ‘Useymin, “وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ جَعَلَ” *”Rabbin dileyseydi, insanları -aynı inanca bağlı- tek bir ümmet yapardı. Fakat Rabbinin merhamet ettikleri müstesna, onlar ihtilafa devam edeceklerdir”*⁹⁵⁴ âyetlerinden hareketle ihtilafın rahmet olduğuna dair hadîs olarak belirtilen sözün sahîh olmadığını belirtmiştir. Ona göre hadîsin sahîh olması durumunda âyette belirtilen ihtilaf etmenin günah olmaması lazımdı.⁹⁵⁵

h. Âyette müphem olan lafzın manasını hadîsle açıklığa kavuşturur: “لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا” *”Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli –el-hüsna- ve bir de fazlası –ziyade- vardır”*⁹⁵⁶ âyetinde geçen “الحسنى”nın “cennet”; “زيادة”nin ise “Allah’ın vechine nazar” olduğunu hadîsle temellendirir.⁹⁵⁷

1. Âyetin verdiği bilgiye hadîsten dayanak bulur: İbn ‘Useymin hadîs ile “اللَّهُ الَّذِي” *”Allah yedi göğü ve yerden bir o kadarını yarattandır”*⁹⁵⁸ âyetinde söz konusu olan gök ile yer arasındaki benzerliğin sıfat açısından mı yoksa adet açısından mı olduğuna açıklık getirir. İstidlal ettiği hadîste Hz. Peygamber, zulmün sonucunu belirtirken dolaylı olarak bunu aktarmıştır. Bahsedilen

⁹⁵² Târik, 86/15.

⁹⁵³ Bkz. İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 436-437.

⁹⁵⁴ Hûd, 11/118-119.

⁹⁵⁵ Bkz. İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 405; Ayrıca bkz. c. V, s. 523.

⁹⁵⁶ Yûnus, 10/26.

⁹⁵⁷ Bkz. İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 24; c. V, s. 458.

⁹⁵⁸ Talâk, 65/12.

hadîste “zulme başvurarak başkasına ait bir karış toprağı alan kişinin Kıyamet Günü Allah’ın onu yedi yerin altına koyacağı”⁹⁵⁹ bildirilir.⁹⁶⁰

i. Âyette belirtilen kavramın hadîste geçtiğı şekliyle anlamını şerh eder: İbn ‘Useymîn, “وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ”⁹⁶¹ âyetinde geçen “şeyâtîn” kelimesinin neleri kapsadığına dair yaptığı açıklamaları teyit için bir hadîs zikreder. Hz. Peygamber’in “Siyah köpek, şeytân’dır”⁹⁶² ifadesinin “çirkinlik ve saldırganlığa binâen cins için söylendiğı” şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Aynı şekilde azgın adam için de “Bu, falanın oğlunun şeytanıdır” denilmektedir.⁹⁶³

k. Âyetteki hasrın maksud olmadığını hadîsle belirtir: İbn ‘Useymîn’e göre “إِنَّمَا”⁹⁶⁴ *“Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni haram kıldı”*⁹⁶⁵ âyetindeki hasr edatı olan “إِنَّمَا” maksûd değildir. Çünkü başka âyetlerde bunların dışında haram kılınanlar vardır. Ayrıca Hz. Peygamber yırtıcı tırnakları ve kuşlardan gagası olanların da etini yasaklamıştır.⁹⁶⁶ Netice itibariyle İbn ‘Useymîn, Kur’ân ve sünnetin delâletiyle söz konusu âyetteki hasrın maksûd olmadığını ifade etmek istemiştir.⁹⁶⁶

2.2.4.3. Kur’ân’ın Selef Kavliyle Tefsîri

Selefilik düşüncesinde Kur’ân ve sünnetten sonra Kur’ân’ın tefsîrinde başvuru üçüncü önemli kaynak selef kavlidir. İslâm alimlerinin çoğunluğu, “selef” derken sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîni kastetmişlerdir. Çünkü bu üç neslin, din anlayışlarının

⁹⁵⁹ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-Musâkât” 22/30/139 (1610), s. 657.

⁹⁶⁰ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 141.

⁹⁶¹ Bakara, 2/14.

⁹⁶² Ebû Abdillâh İbn Mace Muhammed b. Yezîd el-Kervînî, **Sünenu İbn Mâce**, Thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî, Dâru’l-İhyai’l-Kutub, Yy. 2009, “Kitâbu’s-Sayd” 28/ 4 (3210), s. 1071.

⁹⁶³ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 83.

⁹⁶⁴ Bakara, 2/173.

⁹⁶⁵ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’s-Sayd ve’z-Zebâih” 34/ 3/16 (1934), s. 801.

⁹⁶⁶ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 491-492.

sâfiyetleri, dine bağlılıkları ve dini korumadaki hassasiyetleri yüksek düzeyde olduğu düşüncesi hâkim olmuştur. Hz. Peygamber'in bu üç neslin hayırlı olduklarına ilişkin hadîsi⁹⁶⁷ de bunda önemli bir etkidir.

İbn Teymiyye, Kur'ân ve sünnette tefsîre dair bulamadığı bilgi için sahâbenin alimleri ve büyükleri konumundaki zatların -özellikle ilk dört halifenin- sözlerine yani "selef" diye adlandırdığı tabakaya müracaat etmeyi önemser.⁹⁶⁸ İbn 'Useymin de selefi geleneğin bir takipçisi olarak selef kavline çok önem atfetmiştir. Özellikle akîde konularında selefi bir kriter olarak kabul etmiş ve yaklaşımlarını dinî bir kâide haline getirmiştir. O, selefin dindeki itibarı ve âhiretteki konumunun, ümmet arasında farklı bir yerde olduğuna ilişkin Vâkıa sûresinin 13 ilâ 14. âyetlerinin⁹⁶⁹ tefsîrinde değinir. Buna göre cennette girecek olanların çoğunun bu ümmetin ilk nesli olduğunu söyler.⁹⁷⁰

Burada işaret edelim ki müellifimiz, selefin Kur'ân tefsîrine dair ihtilafının az olduğu kanaatindedir.⁹⁷¹ Yeni ortaya çıkan teknik icatların Kur'ân'la bağlantısını kurmak isteyenlerin yaptıkları yorumların, selefin sözüne aykırı düşmemesi noktasında gerekli ehemmiyetin verilmesini yorumun kabulü için şart koşar. Fakat selefin zaten teknik icatlara yönelik bir sözünün olmadığı açıklamasını da zikreder.⁹⁷² Bazı selefin hilafına zikredilen şeyleri ise bu düşüncelere binâen zayıf görüş olarak nitelendirir.⁹⁷³ Selefin, Kur'ân lafızlarının manalarını öğrenme gayelerinin Allah'ın muradına göre amel etmeye imkân bulmak olduğunu söyleyen İbn 'Useymin, selef sözlerini aktarmaya çok rağbet etmiştir.⁹⁷⁴

Öyle görünüyor ki Kur'ân'ın manasının geniş olduğuna inanan müellif; sahâbe, tabiûn veya tebe-i tabiîn tarafından serdedilen görüşleri örnek mahiyetinde yaptıkları

⁹⁶⁷ Müslim, **Sahîh Müslim**, "Kitâbu Fedâili's-Sahâbe" 44/52/210 (2533), s. 1023.

⁹⁶⁸ İbn Teymiyye, **Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr**, s. 95.

⁹⁶⁹ "Onların çoğu öncekilerden, azı da sonrakilerdendir."

⁹⁷⁰ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 116.

⁹⁷¹ İbn 'Useymin, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 28.

⁹⁷² İbn 'Useymin, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 124.

⁹⁷³ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 111.

⁹⁷⁴ İbn 'Useymin, **Usûl fi't-Tefsîr**, s. 23-24.

açıklamalar olarak değerlendirir.⁹⁷⁵ Seleften âyetlerin tefsîri hakkında vârit olan görüşlerin bazıları çeşitlilik (tenevvu') ihtilafı iken bazıları da zıtlar ihtilafıdır. İbn 'Useymin'e göre seleftin tefsîri birbirine zıt olduğunda iki görüş arasında bir tercihte bulunmak gerekmektedir. Tenevu' ihtilafı gerçekte ihtilaf değildir. “فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ” “Onlardan nefislerine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu, büyük lütuftur”⁹⁷⁶ âyetini bu konuda örnek olarak verir. Söz konusu âyette geçen “nefsine zulmetme”yi bazıları namazı vaktinden bir başka vakte tehir edenler; bazıları da “nefsini tezkiye etmeyenler” şeklinde açıklamışlardır.⁹⁷⁷ Yani İbn 'Useymin, selef kavilleri arasında ortaya çıkan görüşleri bir zenginlik olarak telakki etmektedir. Bundan dolayı Kur'ân ifadelerinin umumî alınması taraftarıdır. O, İbn Abbâs'ın “وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ” “Aralarındaki bütün bağlar kopacaktır”⁹⁷⁸ âyetinde geçen “الاسباب” (sebepler) kelimesine “المودة” (sevgi) diye tefsîr etmesini örnek olarak verir.⁹⁷⁹

İbn 'Useymin, tefsîrinde selef kavramını çokça zikretmiş, çoğu zaman seleften kastın hangi tabaka ve ismin olduğunu belirtmemiş, “selef şöyle dedi” diyerek sözünün doğruluğunu pekiştirmek istemiştir. Bununla beraber sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîne ait bazı kavillerden yararlanarak tercihini belirttiği yerlere de rastlamak mümkündür.

Kuşkusuz Hz. Peygamber'den sonra insanların en âlimi sahâbe neslidir. Çünkü sahâbe, başkalarından daha çok Kur'ân'ı anlamaya yatkındır.⁹⁸⁰ Zira Kur'ân onların

⁹⁷⁵ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 102.

⁹⁷⁶ Fatır, 35/32.

⁹⁷⁷ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 608.

⁹⁷⁸ Bakara, 2/166.

⁹⁷⁹ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 472.

⁹⁸⁰ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 548.

diliyle ve kendi asırlarında inmiştir. Onlar, hakkı talepte insanların en sadıklarıdır.⁹⁸¹ İbn ‘Useymîn, “Eğer bir hayrın faili sahâbe ise başkası onların sevabına ulaşamaz. Ahir zamanda her ne kadar sevaplar kat kat verilse de hiç kimse sahâbe mertebesine çıkamaz” diyerek sahâbenin dindeki konumlarına dikkat çekmeye çalışmıştır.⁹⁸² Çünkü Hz. Peygamber sahâbeye bir şeyi emrettiğinde onlar, bunun vacip mi sünnet mi olduğuna bakmadan “işittik, itaat ettik” demişlerdir.⁹⁸³

İbn ‘Useymîn sahâbeden özellikle ilim sahiplerinin ve tefsîre ilgi gösterenlerin kavlini delil olarak almış,⁹⁸⁴ sahâbe kavlinin muhâlefet olmadıkça hüccet oluşuna dair şu gerekçeleri özetle zikretmiştir:

1. Sahâbenin akîdesi sâlimdir.
2. Sahâbe Allah’ın sözünü anlamaya en yatkın kişilerdir ve bu durum başkalarında olmayan bir haldir.
3. Onların zamanında hevaya dayalı fikirler baskın değildir ve kendileri hidâyet üzerindydiler.⁹⁸⁵

Fakat bununla beraber sahâbe kavlinin hüccet oluşu İbn ‘Useymîn’in nazarında mutlak değildir. O, sahâbeden müçtehit olanın hüccetini delil sayar. Bunu Hz. Peygamber’in “Benden sonra Hulefâ-i Râşidîn’in Sünnetine uyunuz”⁹⁸⁶ hadîsine dayandırır. Bu arada İbn ‘Useymîn “Hulefâ-i Râşidîn”i dört halife olarak değil de bir vasıf olarak görür. Hz. Peygamber’in ardından gelenleri de bu kapsamda değerlendirir.⁹⁸⁷ Ondan anladığımız kadarıyla Hulefâ-i Râşidîn’in fakih olması şarttır. Hz. Peygamber’e gelip Müslüman olmuş, ardından kavmine bir iki hadîs öğrenerek dönmüş olan sahâbenin sözü onun yanında hüccet değildir. Fakat böyle bir sahibinin

⁹⁸¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 25.

⁹⁸² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 149.

⁹⁸³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 644.

⁹⁸⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 8, 25.

⁹⁸⁵ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 192-195.

⁹⁸⁶ Ebû Dâvud Süleymân b. Eş‘es el-Ezdî es-Sicistânî, **Sünenu Ebû Dâvud I-VII**, Thk. Şuayb el-Arnevût-Muhammed Kamil Kurebli-Abdüllâtîf Hirzullâh, Dâru’r-Risâle el-‘Alemyye, Dimaşk 1430/2009, “Babu fî Lüzûmi’s-Sünnet” 6 (4607), c. VII, s. 16.

⁹⁸⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 250.

rivâyetini de makbul sayar. Şâyet der, İbn ‘Useymîn, aynı ilmî seviyede olan sahâbe ihtilaf etmişse birinin görüşünü tercih etmek gerekir. Onun sahâbe sözünü mutlak hüccet kabul etmeyeceğinin önemli kriterlerinden biri de Kitap ve sünnete aykırılığı söz konusu olması durumundadır. O, sahâbe arasında dört halifeye çok farklı bir yer ayırmıştır. Sahâbeden birinin sözü, dört halifeden birinin sözüne ters düşmesi durumunda dört halifenin sözünü tercih etmiştir.⁹⁸⁸

O, sahâbe kavlinin hüccet olduğuna şöyle bir gerekçe daha gösterir: “Sahâbe, Allah’tan veya Hz. Peygamber’den gelen bir beyan olmaksızın daha peygamber sağ iken bir meseleye ilişkin içtihad eder de yaptıklarını ta’dîl edici bir nass gelmemişse bu, sahâbenin yaptığının doğruluğunu gösterir. Çünkü Allah yanlışın süregitmesine izin vermezdi.”⁹⁸⁹

Bu arada İbn ‘Useymîn, Ahmed b. Hanbel’in sahâbenin sözünün nassa aykırı olmadığı müddetçe delil kabul edilmesi gerektiğine dair rivâyetini aktarır. Fakat müellifimiz, sahâbe sözleri birbirine muhalif ise bu görüşlerden doğruya yakın olduğuna inandığını alır.⁹⁹⁰

Böyle olmakla beraber müfessirimize göre sahâbenin tefsîri az denilecek miktardadır. Bunun sebebi de Kur’ân’ın onların diliyle inmesi ve dillerinde herhangi bir değişikliğin olmaması, buna bağlı olarak Kur’ân manalarını çok iyi bilmeleridir. Fakat onlardan sonra dil değişime uğramış, dolayısıyla tefsîr yapma ihtiyacı da haliyle artmıştır. Ayrıca sahâbenin niyetinin selameti ve onların zamanında hevaya dayalı dine yaklaşımların nadir olması sebebiyle tefsîrlerinin azlığı söz konusudur.⁹⁹¹ Yaşadıkları dönemde Kur’ân nâzil olduğu halde, sahâbe bazen Kur’ân’ı tefsîr etmekten çekinmiştir. Mesela Hz. Ebûbekir’e (v. 12/634) “﴿﴾”⁹⁹² kelimesinin anlamı sorulduğunda “Hangi yer

⁹⁸⁸ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 192-195.

⁹⁸⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 316-317.

⁹⁹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 25.

⁹⁹¹ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr*, s. 25.

⁹⁹² ‘Abese, 80/31.

beni barındırır, hangi gök beni gölgeler” diyerek açıklamaya ilişkin çekingenliğini ifade etmiştir.⁹⁹³ Müfessirimiz, bazı kişilerin İbn Abbâs gibi Kur’ân’ı tefsîr etme çabasına hayret eder. O, yapılan tefsîrin Allah’ın muradı dışında olması durumunda, tefsîr eden kişinin Allah’a karşı yalancı pozisyonuna düşeceği kaygısını taşır.⁹⁹⁴

Şunu da söyleyelim ki İbn ‘Useymîn sahâbeden gelen haberleri zaman zaman yorumlamaya da çalışmıştır. Örneğin Hz. Cabir’den (v. 78/697) gelen bir rivâyette ilk inen beş âyetin Müddessir sûresinin âyetleri olduğuna dair haberi, ‘Alak sûresinin ilk beş âyetinden sonra gelen ilk âyetler şeklinde yorumlar. Ya da ‘Alak sûresinin Hz. Peygamber’in nübüvveti; Müddessir sûresinin ise onun risaletiyle ilgili ilk beş âyet olduğu şeklinde bir açıklama yapar.⁹⁹⁵

Fıkîhî konularda da İbn ‘Useymîn, sahâbenin yaptığından hareketle hükmün neticesini belirler. İçki yasağı ile ilgili âyet nâzil olunca sahâbenin içki fiçilerini sokağa döktüklerine dair gelen rivâyetler vardır. O, buradan hareketle içkinin necis olmadığı çıkarımını yapar. Zira necis olması durumunda sahâbe içki fiçilerini sokağa dökmeyeceklerdi. Ayrıca kaplarını yıkadıklarına dair herhangi bir şey vârit olmamıştır. Kısacası ona göre içkinin necaseti manevîdir. Buna göre yaralarda alkol kullanmak câiz olup içkiden sakındırma, içkinin içilmesiyle alakalıdır.⁹⁹⁶

el-Kenzu’s-Semîn’de sahâbenin yaptığı tefsîr örneklerini göstererek selef kavlini önemseydiğine dair bilgileri arz etmek istiyoruz. O, “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” “veyahut kadınlara dokunmuşsanız”⁹⁹⁷ âyetindeki “لامستم” ifadesini İbn Mesud’a (v. 30/650) dayanarak “cimâ” olarak tefsîr etmiştir.⁹⁹⁸ İbn Abbâs’ın (v. 68/687), “ثُمَّ أَمَانَةٌ فَأَقْبَرُهُ” “Sonra onu

⁹⁹³ Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, Fecr Yay., Ankara 2005, s. 22-23.

⁹⁹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 163.

⁹⁹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 12.

⁹⁹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 513-514.

⁹⁹⁷ Nisâ, 4/43.

⁹⁹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 25; *Usûl fi’t-Tefsîr*, s. 26.

öldürdü ve kabre koydu”⁹⁹⁹ âyetinde geçen “فَأَقْ” “onu kabre koydu” ifadesi için “أَكْرَمَهُ بِدَفْنِهِ” “onu defnetmekle ona ikram etti” şeklinde yorum yaptığını aktarır. İbn ‘Useymîn’in ölünün kabre konulmasının faydasını açıklarken İbn Abbâs’ın bu yorumunu göz önüne aldığını görmekteyiz. Ona göre kişi defnedilmekle örtülmüş olur. Bu, ona bir ikrâm ve ihtirâmdır. Eğer insan cüssesi sair leşler gibi çöplüğe atılsaydı bu tutum, ölüye ve ölü sahibi için büyük bir tahkîr olurdu. Fakat Allah defin işlemini kullarına gerekli kılmıştır.¹⁰⁰⁰ İbn ‘Useymîn’in bu açıklamalarına bakılarak onun selef olarak adlandırdığı ilk nesillerin yorumunu önemseyip bunlara şerh yaptığı da söylenebilir.

İbn ‘Useymîn sadece sahâbe kavlini değil onların uygulamalarını da bir hükmün neliği için delil getirmiştir. Mesela “وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ” “Onlara Kur’ân okunduğu zaman secde etmezler”¹⁰⁰¹ âyetinden istidlâl eden bazı âlimler tilavet secdesinin vacipliğine hükmetmişlerdir. Ancak İbn ‘Useymîn bunun vacib olmadığı kanaatindedir. Her ne kadar İbn Teymiyye, Ebû Hanîfe’nin vacip hükmünü kabul etmişse de kendisi sahîh diye nitelendirdiği bir habere göre aynı kanaatte değildir. Söz konusu haberde Hz. Ömer, minberde Nahl sûresini okuduktan sonra iner, secde eder fakat ikinci cuma bunu yapmaz. Bunun sebebini soranlara da bunun farz olmadığını isteğe bağlı olduğunu belirtir. Bu durumu sahâbeden hiç kimse inkâr etmemiştir. Ona göre Hz. Ömer’in uygulaması da uyulması emredilen bir sünnettir. Netice itibariyle o, racih kavli esas alarak tilavet secdesinin vacipliğini benimsemez, sünnet-i müekkede olduğu sonucuna varır. Secde âyetinin okunması durumunda bunun sabah-akşam, gece-gündüz uygun bir vakitte yapılabileceğini de hatırlatır.¹⁰⁰²

⁹⁹⁹ ‘Abese, 80/21.

¹⁰⁰⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 367.

¹⁰⁰¹ İnşikâk, 84/21.

¹⁰⁰² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 411.

Müfessirimiz, sahâbenin tefsîr örneklerinden nasıl yararlanmışsa, sahâbeden tefsîr almayı önemseyen tabiûn büyüklerinin sözlerinden de yararlanmışır.¹⁰⁰³ Zira tabiûn, sahâbenin öğrencileridir. Onlardan ilimlerini ve marifetlerini almışlardır. Bu saikle müfessirler, tabiûndan tefsîr adına rivâyet edilenlere önem atfetmişlerdir. İbn ‘Useymîn de tabiûndan gelen rivâyetleri almış, buna büyük bir değer vermiştir. Çünkü tabiûn, sahâbeden sonra en hayırlı nesildir. Bu nedenle İbn ‘Useymîn nezdinde tabiûn nesli, Arap dilinin, kendi dönemlerinde henüz yeterince bozulmaması ve ihlâslarına herhangi bir noksanlık arız olmaması sebebiyle Kur’ân’ı anlamada sonrakilere nazaran en çok itibar edilecek nesildir.¹⁰⁰⁴ Fakat sahâbe devrinde fetihlerin arttığı da inkar edilemez bir gerçektir. Bunun sonucu olarak Arapça’ya yabancı dilden kelimeler karıştı, haliyle dile bir hâlel gelmeye başladı. Heva ve fitne çıkarmak gayesiyle reye müracaat etme de arttı. Bu sebeple İbn ‘Useymîn tabiûn dönemindeki ihtilafın sahâbe döneminkinden fazla olduğunu yadırgamaz, bu dönemde istidlâlin ve istinbâtın fazla oluşunu da zarurî bir iş olarak değerlendirir. Çünkü nassın hüküm vermediği yeni durumlar ortaya çıkmıştır.¹⁰⁰⁵ O, özellikle tefsîrde tabiûnun büyüklerine müracaat edilmesi vurgusunu tekrarlar. Sahâbeden gelen bir tefsîrin bulunamaması durumunda, Mücâhid b. Cebr (v. 103/721) gibi tabiûn büyüklerine müracaat edilmesinin gerekliliğini vurgular. Çünkü der, İbn ‘Useymîn, Mücâhid, tefsîrde sahâbenin en büyüğü olan İbn Abbâs’tan almıştır.¹⁰⁰⁶ Özetle onun tefsîrde tabiûnun büyüklerine müracaat etme sebebi, tabiûnun sahâbeye olan yakınlıkları sebebiyledir. Sahâbeden gelen rivayeti alan ile almayan tabiûnu bir görmez. Şayet tabiûn, görüşünü sahâbeye isnat etmemişse bu, onun nazarında mutlak bir hüccet değildir. Ancak o, tabiûnun sözlerini doğruya en yakın görüşler olarak değerlendirir.¹⁰⁰⁷ Müfessirimiz, tabiûndan tefsîrde meşhur olanları

¹⁰⁰³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 8.

¹⁰⁰⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 25; **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 26; Ayrıca bkz. Mehmet Sürmeli, **Sahâbenin Kur’ân Anlayışı**, Mavi Yay., İstanbul 2006, s. 49.

¹⁰⁰⁵ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 25-27.

¹⁰⁰⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 604.

¹⁰⁰⁷ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 140.

sıralar.¹⁰⁰⁸ Bazen müfessirlerin anlayışlarını ne sahâbeden ne de tabiûndan kimsenin dile getirmedigini söyleyerek reddeder.¹⁰⁰⁹

Sonuç olarak ona göre hakikî ilim ya Peygamberden ya da âlim sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiûnden nakledilendir. Şâyet sahâbe, tabiûn veya tebe-i tabiûnden nakledilen bir şey batıl ise o, bunu reddeder fakat tevakkuf edilmesi gereken yerde de durur.¹⁰¹⁰

2.2.4.4. Kur'ân'ın Dil ile Tefsîri

Allah, insanların iyi anlamaları için Kur'ân'ı apaçık bir Arapça ile indirdiğini haber vermiştir.¹⁰¹¹ Bu durum, Tevrat'ın İbrânîce, İncil'in Arâmîce ile nâzil olması gibidir. Peygamberlere verilen kitaplar o toplumun dili üzere nâzil olmuştur.¹⁰¹² Dolayısıyla Kur'ân'ın iyi anlaşılması, indiği Arap dilinin tüm inceliklerini bilmeye bağlıdır. Çünkü belâgatın zirvesinde olan Kur'ân'ın mucizeliği birinci sırada dil yönüyledir.

İbn 'Useymîn Arapça'nın, Kur'ân tefsîrindeki yerinin öneminin farkındadır. Kur'ân, sünnet ve sahâbe kavli arasında bir kelimenin manasını bulmaması durumunda dilsel açıklamaları esas almıştır.¹⁰¹³ Yani denilebilir ki İbn 'Useymîn için Kur'ân, sünnet ve selef kavlinden sonra dördüncü kaynak dildir. O, âyetlerdeki kelimeleri lügat, nahiv ve belâgat açısından ele almış ve değerlendirmiştir.

Müellif, akîde ve fıkıh gibi konuların açıklanmasına önem atfettiği gibi Kur'ân'ın iyi anlaşılabilmesi için dile de bir o kadar önem vermiş ve zaman ayırmıştır.¹⁰¹⁴ Onun, Kur'ân'da geçen bir fiilin olduğu şekliyle ifade edilmesini, Kur'ân'ın apaçık bir Arapça'yla ve Arapların âdetini göz önünde bulundurarak inmesi ile¹⁰¹⁵ veya kelâmdaki

¹⁰⁰⁸ İbn 'Useymîn, **Usûl fi't-Tefsîr**, s. 38-39.

¹⁰⁰⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 88.

¹⁰¹⁰ İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 9-10.

¹⁰¹¹ Yûsuf, 12/2.

¹⁰¹² İbrâhîm, 14/4.

¹⁰¹³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 458.

¹⁰¹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 332; c. IV, s. 126; c. XIII, s. 254; c. XII, s. 146, 155.

¹⁰¹⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 117; Ayrıca bkz. Hasan Yılmaz, **Semantik Analiz Yönteminin Kur'ân'a Uygulanması**, Kurav Yay., Bursa 2007, s. 168.

mübalâğayı Arap lüğâtinin üslûbû gereği ile açıklaması,¹⁰¹⁶ dile ilişkin gayretini yansıtmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi müellifimiz sarf ve nahiv açısından değerlendirmelerini çoğunlukla tefsîrinde kaynak olarak zikrettiği ve istifade ettiği İbn Mâlik'in *Elfîyyesi*'nden hareketle yapar. O, kelimeleri incelemeye ve açıklamaya önce kökenini göstererek başlar. Sonra lüğatta ve Kur'ân âyetlerindeki kullanımlarını belirterek devam eder. Daha sonra varsa belâgat bakımından değerlendirir. Dil alanına giren lüğât, sarf-nahiv ve belâgat konularını onun bakış açısıyla örneklerle verdiğimiz zaman bunu daha iyi görebileceğiz.

2.2.4.4.1. Lüğât ile Tefsîr

Kelimenin ifade ettiği değişik anlamları vermeyi önemseyen İbn 'Useymîn, bu bilgisinin kaynağını vermemiştir. Müfessirimizin Kur'ân'da geçen kelimelerin açıklamasında kullandığı usûlû maddeler halinde şöyle verebiliriz:

1. Kelimenin kök ve dilsel manasını verir: İbn 'Useymîn'in, tefsîrinde, üzerinde durduğu ve yöntem haline getirdiği noktalardan biri kelimelerin kök anlamını ve âyetin içinde kazandığı manayı vermesidir. ¹⁰¹⁷ “لَا يَأْتُونَكُمْ خَبَالًا” *“Onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar”* âyetinde geçen “يَأْتُونَ” ifadesini izah etmekle başlar. Ona göre bu kelime “gayret sarf etmek” anlamındadır. “الخبال” ise düşüncedeki ve akıldaki bozukluktur. Bundan dolayı insanlar, akıllı ve görüşü bozuk bir adam için “O, habaldır” derler. Buna göre âyetin manası “Söz konusu kişiler, tüm çabalarını işlerinizin fesadı için harcarlar” demektir.¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 221, 386.

¹⁰¹⁷ Âl-i İmrân, 3/118.

¹⁰¹⁸ Bkz. İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 214.

2. Kelimenin tahlîlini yapar: İbn ‘Useymîn, tefsîrinde kelimenin manasının tahlîlini yapmaya da yoğun bir çaba gösterir. O, önce kelimenin manasını beyân eder, sonra tahlîline geçer. “¹⁰¹⁹قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ” “Dediler ki: Şüphesiz biz sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık” âyetinde geçen “تَطَيَّرْنَا” için şöyle der: “Yani mana “تَشَاءَمْنَا” dır (uğursuzluğa uğradık); “تَطَيَّرَ” fiili “الطَّيَّرَ” kelimesinden alınmıştır. Çünkü Araplar, alınacak bir kararın uğurlu olup olmayacağını kuşlarla tespit etmeye çalışıyorlardı.”¹⁰²⁰

3. Kelimenin manası için vücûh ve nezâire müracaat eder: İbn ‘Useymîn yine kelimelerin manalarının açıklanmasına da yönelik vücûh ve nezâir ilminden de çokça istifade etmiştir. Nisâ sûresinin 24. âyetinde geçen “الْمُحْصَنَاتُ” ifadesini vücûh ve nezâir bağlamında ele almıştır: “الْأَحْصَانُ” kelimesi çeşitli anlamlara gelir. Kur’ân’da hür, iffetli ve evli olanlar anlamında kullanılmıştır. Nisâ sûresinin 25. âyetinde hürler; Nûr sûresinin 23. âyetinde iffetli olanlar; Nisâ sûresinin 24. âyetinde ise evliler anlamında kullanılmıştır.”¹⁰²¹ Bununla birlikte İbn ‘Useymîn’in tüm kullanım şekillerini vermediğini de sadece bir kısmını zikrettiğini söylemek mümkündür.

4. Kelimenin manasını belirgin hale getirmek için kelimelerin karşıtlarını göz önünde bulundurur: İbn ‘Useymîn, kelimelerin karşıtlıklarından hareketle de manayı belirgin hale getirmeye çalışır. O, kelimelerin zıtlarıyla mananın temeyyüz edeceği kanaatindedir. Bazı kelimelerin manasını beyân etmek zorlaştığında kendisi zıt manaya bakar. Mesela şu örnek bu bağlamdadır. “¹⁰²²إِنْ جَحَّتْ بُرُكَاؤُكُمْ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ تُكْفَرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ” “Eğer size yasaklanan -günah-ların büyüklerinden

¹⁰¹⁹ Yâsîn, 36/18.

¹⁰²⁰ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 399; Ayrıca bkz. c. I, s. 618; c. XIV, s. 435.

¹⁰²¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 133; Ayrıca bkz. c. I, s. 365.

¹⁰²² Nisâ, 4/31.

kaçınırsanız, sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi güzel bir yere koyarız” âyetinde “الكبائر” kelimesinin de geçtiği “سيآت” kelimesinin anlamını tespit şöyle tespit eder.

“الكبائر” kelimesi “كبيرة” kelimesinin cem‘i iken “سيآت”, “سيئة” kelimesinin cem‘idir.

“سيآت” kelimesinden kasıt “الصغيرة”dir. Buna ilişkin İbn ‘Useymîn söz konusu âyette

önce “كبائر” sonra da “سيآت” kelimesinin geçmesini delil olarak gösterir. Ona göre

kebâir kelimesinin manası ma‘lûmdur, seyyiât kelimesi ise kebâirin zıddıdır.¹⁰²³ Yani kebâir, büyük günahları; seyyiât ise küçük günahları ifade eder.

5. Kelimeye bilinen manayı verir: Kelimeye Araplarca manası yaygın olan manayı vermesi İbn ‘Useymîn’in yöntemlerinden biridir. Maruf olandan kasıt özellikle Kur’ân nâzil olduğunda, Arapların verdiği manadır. Bununla ilgili İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde örnekler mevcuttur. Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetlerinde geçen “مِثْقَالَ ذَرَّةٍ”

taamlaması için şunları ifade eder: “Zerre ağırlığından kasıt şudur; maruf olduğu üzere bu, karıncanın küçüğüdür. Zerreden murat bazılarının şimdi iddia ettiği değildir. Çünkü bu, o zaman maruf değildi. Allah insanlara ancak anladıkları ile hitap eder. Zerre kelimesi azlık için bir darb-ı meseldir.”¹⁰²⁴

6. Kelimenin manası için kâidelerden istifade eder: Müfessirimiz, kelime manalarının açıklanması için bazı usûlî kâidelerden yararlanır. Burada kullandığı bir kâideyi şöyle verebiliriz: “Nasslarda asıl olan, bir delilin hilafına bir başka delil sabit olmayıncaya kadar bunun malûm ve mefhûm olana hamledilmesidir.” İbn ‘Useymîn bu kâideyi Bakara sûresinin 35. âyetini tefsîr ederken verir. Hz. Âdem ve Hz. Havvâ’nın içinde meskûn olduğu cennet ya muttakilere vaad edilen cennettir ya da çok ağaçları ve bostanları olan yeryüzündeki bir bahçedir. İbn ‘Useymîn’e göre doğrusu, onun

¹⁰²³ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 174; Farklı kelime karşıtları için yaptığı açıklama için bkz. c. I, s. 57; c. III, s. 411; c. I, s. 210.

¹⁰²⁴ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 542-543.

muttakilere ebedîyen vaad edilen Me'vâ cenneti oluşudur. Çünkü “cennet” kelimesi mutlak kullanıldığında ilkin ma'lûm olan mana akla gelir.¹⁰²⁵

7. Kelimenin ifade ettiği farklı anlamları belirttikten sonra tercih ettiği görüşü verir: Onun Arafât kelimesi için farklı manaları vermesi sözcüğün etimolojik yapısından hareketledir: a) İnsanlar o yerde günahlarını itiraf ederler. Allah'tan bağışlama dilerler. b) İnsanlar o mekânda tanışır. c) Hz. Cebrâil, Hz. Âdem'e menâsikleri öğrettikten sonra o da “bildim” demiştir. d) Bu mekânda Hz. Âdem ve Hz. Havvâ birbirlerini tanımışlardır. e) Başka yere nazaran o yer yüksektir. Yüksek olan da “عرفا” diye isimlendirilir. İbn 'Useymin bu seçenekler arasından sonuncusunu tercih eder. Ancak birincisini de önemser.¹⁰²⁶

8. Kelimenin manası için icmâdan söz eder: İbn 'Useymin kelimenin manası için tefsîrlerde âlimlerin icmâsından bahseder: “Takva, الوقاية'den alınmıştır. Aslı “وقى” olan takva, وقاية'nin müennesidir. Vikâye, insanın kendisine zarar verecek şeyden kendisini korumasıdır. Tefsîrler takva hakkında, ‘Allah’ın azabından, emirleri yapmak ve nehiylerinden kaçınmak suretiyle korunmak’ manası üzerinde icmâ etmişlerdir.”¹⁰²⁷

9. Kelimeler arasındaki nüansı vermeyi önemser: İbn 'Useymin kelimeler arasındaki farklılığa değinmeden geçmemiştir. “إِنْ تَمَسَّكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ”¹⁰²⁸ “Size bir iyilik dokunursa bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse ona sevinirler” âyetinde geçen “مس” ile “أصاب” fiillerinin kullanım farklılığını ele alması bu tutumuna güzel bir örnektir: “Bazı âlimler, ‘مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ

¹⁰²⁵ Bkz. İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 134-135.

¹⁰²⁶ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 612-613; Ayrıca bkz. c. I, s. 123-124, 548.

¹⁰²⁷ Bkz. İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 136.

¹⁰²⁸ Âl-i İmrân, 3/120.

فَمِنْ تَفْسِكَ¹⁰²⁹ ‘Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindendir’ âyetinde ‘اصاب’ kelimesinin cümlede hem olumlu hem de olumsuz olarak geçmesine bakarak ‘مس’ ve ‘اصاب’ fiillerinin sadece tabirde farklı olduğunu belirtmişlerdir. Bazı âlimler de aralarındaki farkı ‘مس’ fiilinin ‘اصاب’ fiilinden daha hafif olmasına yormuştur. Buna göre inkarcılar, Müslümanlara gelen az bir iyilikten dolayı da olsa fenalaşırken, kötülükten ise sevinç duymuşlardır. Bu fark ‘إِنْ تَمَسَّكُمْ’ kavline nispetledir. Fakat ‘وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا’ kavli nispetiyle bu fark ele alınırsa, bu durumda onların ferahları, ancak kötülük şiddetli olduğunda söz konusu olur. Bu, hallerine ters bir şey ortaya çıktığında böyledir. Buna binâen ‘مس’ ve ‘اصاب’ fiillerinin tek bir manada olması tercih edilir. Tabirin farklı olması tenbih amacına matûftur.¹⁰³⁰

10. Şiire dayanarak kelimenin anlamını açıklar (şiirle istişhâd): Sahâbe dönemine dayanan şiirle istişhat, İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde müracaat ettiği önemli bir unsurdur.¹⁰³¹ Onun, tefsîrinde şiirlerinden istifade ettiğini açık bir şekilde ifade ettiği bazı isimler şunlardır: Hansa (v. 25/645),¹⁰³² Hassân b. Sâbit (v. 63/682),¹⁰³³ İmâm Şafî (v. 205/820),¹⁰³⁴ Mütenebbî (v. 354/965),¹⁰³⁵ Ebû'l-A‘lâ Ma‘arrî (v. 449/1057),¹⁰³⁶ İbn Mâlik (v. 673/ 1274)¹⁰³⁷ ve İbn Kayyim (v. 751/1350).¹⁰³⁸ İbn ‘Useymîn çoğu zaman

¹⁰²⁹ Nisâ, 4/79.

¹⁰³⁰ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 218-219.

¹⁰³¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 93, 102, 132, 171, 319, 345, 410; c. III, s. 205, 300, 352, 407.

¹⁰³² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 220, 267; c. XIII, s. 399;

¹⁰³³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 497.

¹⁰³⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 117.

¹⁰³⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 568; c. IV, s. 635; c. X, s. 14; c. XIII, s. 133.

¹⁰³⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 226.

¹⁰³⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 508-509.

”قال الشاعر الجاهلي“¹⁰³⁹ ”أحد الشعراء كان يقول في شعره“

(cahiliyye dönemi şairi dedi ki)¹⁰⁴⁰ ve ”قال شاعر العرب“ (Arap şairi dedi ki)¹⁰⁴¹ diyerek

bazı kelimelerin ne manaya geldiğine dair şiirlerden destek alır. Örneğin ”وَلَهُ الْجَوَارِ“

”المُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ“¹⁰⁴² ”Denizde akıp giden dağlar gibi yüksek gemiler de

O’nundur” âyetinde geçen ”اعلام“ kelimesinin ”dağ” anlamına geldiğine şu şiiri delil

göstererek cevap bulur: ”وَأَنْ صَحْرًا لَتَأْتُمْ الْهُدَاةَ بِهِ كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ“ (Yol bulmaya

çalışanlar, Sahr (adındaki adam)’a uyarlar. Sanki o, başında ateş olan dağ gibidir.)¹⁰⁴³

11. Kelimenin manasının izharı için kelimenin lügavî çekimine müracaat eder:

Mesela ”عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“¹⁰⁴⁴ âyetinde geçen ”صراط“ kelimesinin ism-i mef’ûl

manasında olduğunu söyler. Çünkü ”فِعَال“ vezni genellikle ism-i mef’ûl manasında gelir.

”مفروش“ ”مغروس“ ”مبني“ ”فراش“ ”غراس“ ”بناء“

belirtikten sonra açıklamalarına şöyle devam eder: ”Sırat, fi’âl vezninde olup ism-i

¹⁰³⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 114.

¹⁰³⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 311.

¹⁰⁴⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 334 ; c. IV, s. 227; c. XI, s. 292; c. XIII, s. 603.

¹⁰⁴¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 106.

¹⁰⁴² Rahmân, 55/24.

¹⁰⁴³ Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 100; İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 100; Ayrıca bkz. c. I, s. 65; c. III, s. 235; c. IV, s. 96; c. XIV, s. 127, 137, 476; **Şerhu’l-Âkide’ti’s-Seffârîni ed-Durreti’l-Mudiyye fî Akdi Ehli’l-Firketi’l-Mardiyye**, Medâru’l-Vatan, Muessesetu’ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Riyâd 1426/2005, s. 353-359.

¹⁰⁴⁴ Yâsîn, 36/4.

mef'ûl manasındadır. Sırat, sûratle geçmek demektir. 'صرط اللقمة' cümlesi 'Sûratle lokmayı yuttu' demektir. Yolun geniş olması durumunda ancak sırat ile ifade edilir.”¹⁰⁴⁵

12. Kelimenin müteaddî ve lazım olması itibariyle mana değişikliğini belirtir: “وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ”¹⁰⁴⁶ “kardeşlerine dediler ki” âyetinin tefsîrinde müfessirimiz “ل” harf-i cerin “قَوْل” mastarı için tadiye mi (geçişlilik) yoksa başka bir mana için mi olduğunu tartışır. Ona göre bu, başka bir mana olup kavl mastarının tadiyesi değildir. Buna dair şöyle bir gerekçe ileri sürer: “Çünkü onların kardeşleri ölmüş veya öldürülmüştür. Dolayısıyla onlara sözü yöneltmeleri mümkün değildir. Fakat ‘ل’ harf-i ceri, ‘ي’ harf-i ceri manasında olursa anlam ‘kardeşleri hakkında derler’ şeklinde; ‘عَنْ’ harf-i ceri manasında olursa ‘kardeşlerinden -şöyle- bahsederler’ şeklinde olur.”¹⁰⁴⁷

2.2.4.4.2. Sarf-Nahiv ile Tefsîr

Kur’ân, Arapça olarak nâzil olan son ilâhî vahiydir. Bundan dolayı onun mesajını anlamak için sarf ve nahiv ilmini de bilmeye ihtiyaç vardır. *el-Kenzu’s-Semîn*’de sarf ve nahve dair bolca örnekleri bulmak mümkündür. İbn ‘Useymîn’in tefsîrini önemli kılan özelliklerinden biri de Kur’ân âyetleri hakkında irabına önem vermesidir. O, öğrencilerine Kur’ân âyetleri üzerinde tatbîkî olarak filolojik açıklamalar yapar.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁵ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 363-364.

¹⁰⁴⁶ Âl-i İmrân, 3/156; Münafıklar, kimi zaman bahaneler ileri sürerek savaşa çıkmazlardı. Savaşa gidip ölenler için ise “Yanımızda olsaydılar ölmezlerdi.” şeklindeki ifadeleriyle de halk arasında fitne çıkarmaya çalışırlardı. Burada İbn ‘Useymîn’in tartıştığı şey, münafıkların “kardeşler” olarak nitelendikleri kişilere hitaplarının nasıllığına dairdir. Hitapları ölenlere midir yoksa ölenler hakkında kendileri gibi olanlara mıdır? Müfessirimiz, bu durumu, harf-i cerrlerin birbiri yerine göre kullanılabilmesiyle ve kelimeye kattığı geçişlilikle açıklamıştır.

¹⁰⁴⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 387-388. Başka örnek ve açıklamalar için bkz. *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 127.

¹⁰⁴⁸ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 732.

İbn ‘Useymîn, nahvî tercihlerde Kûfelilerin görüşüne açık bir şekilde bağlılığını ifade eder. Onların nahvî açıklamalarını Basralılarınkine nazaran daha kolay olarak görür.¹⁰⁴⁹ Fakat çok nadir de olsa Basralıların görüşünü de aldığını biliyoruz. Nahivciler ihtilaf ettiğinde İbn ‘Useymîn sözlerin en kolayına tabi olur.¹⁰⁵⁰ Zaman zaman bir dil âlimi gibi nahvin kâidelerini örneklerle hatırlatır.¹⁰⁵¹ Bununla ilgili olarak “قال” ve “قيل” şeklinde sarfa ve nahve dair bilgileri zikreden müfessirimiz, ihtimallerin birbirini nefyetmedikleri sürece sahîh olduğuna kanidir.¹⁰⁵²

Fakat müfessirimiz, nahivcilerin Kur’ân’a uygun olmadığını düşündükleri görüşlerini de sıkı bir şekilde reddeder.¹⁰⁵³ Mesela “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ” *“Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın”*¹⁰⁵⁴ âyetindeki “مَا”yı “مَثْنً” şeklinde açıklayanların te’vîllerini zayıf olarak bulan İbn ‘Useymîn, “مَا”nın hem kadının şahsı hem de vasıflarını kapsama özelliği olması ve bu durumun da erkeğe netice itibariyle hoşnutluk vermesi sebebiyle geldiğine değinir.¹⁰⁵⁵ Müfessir, “مَثْنً وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ” âyetine nahivcilerin “Yani ikişerli veya üçerli veya dörderli evlenin” manasını verdiklerini söyler. Aslında bu, “İkişerli ve üçerli ve dörderli evlenin” demek değildir. Bu son mana dokuz nikâhın cevazı anlamına gelir. Kaldı ki bu mananın verilmesi, Arap dili uslûbuna da aykırıdır. Zira “Elmalar kalabalığa ikişer, üçer ve dörder dağıtıldı” denildiğinde bu ifade bir kısmına iki, bir kısmına üç, bir

¹⁰⁴⁹ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Elfiyye İbn Mâlik**, İşraf: Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1434/2013, c. I, s. 20.

¹⁰⁵⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 588.

¹⁰⁵¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 115-116.

¹⁰⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 361.

¹⁰⁵³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 376; **Şerhu Elfiyye İbn Mâlik**, c. II, s. 473; **Takrîbu’l-Baykûniyye bi Şerhi’l-‘Useymîn fî Suâl ve Cevâb**, İ’dâd: Abdülmecîd b. Selâme el-Neccâr, Yy. Ty., s. 8; Mahfûz, **el-Cuhûdu’n-Nahviyye**, s. 260.

¹⁰⁵⁴ Nisâ, 4/3.

¹⁰⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 16.

kısmına da dört elmayı verdiler anlamındadır.¹⁰⁵⁶ İbn ‘Useymîn bazılarının dokuza kadar olan evliliklere cevaz vermelerini hadîslerden de deliller getirerek sahîh olmadığını söyler. Ona göre âyet, kişiye iki, üç veya dörde kadar evlenebileceğine dair bir seçme özgürlüğünü sunmaktadır.¹⁰⁵⁷

Ama müfessirimiz bazı âyetlerde makbul gördüğü nahivcilerin görüşlerini aktarırken farklı yaklaşımlar içinde de olmuştur. O, farklı görüşleri aktardıktan sonra bazen herhangi bir tercihte bulunmaz. Örneğin “لْيَأْكُلْ” fiilinin başında olan “ل” için iki farklı dil ekolünün yaklaşımlarını zikreder: “Kûfelilere göre ‘ل’ harf-i ta’lîlden sonra gelen fiil, ya lam-ı ta’lîl ile ya da Basralılara göre gizli olan ‘أَ’ ile mansûbtur.”¹⁰⁵⁸

Müfessirimiz burada bu açıklamayı yapmakla yetinmiş, hangisinin daha kabule şayan olduğuna değinmemiştir. Bazen de yaklaşımlardan birini kabule daha yakın olarak görür. Müfessirimiz, “وَلَا يَحْزُنَكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ” “*Küfürde yarışanlar seni üzmesin*”¹⁰⁵⁹ âyetinde geçen “يُسَارِعُونَ” fiilinin neden “فِي” harf-i ceri ile geldiği, “الِي”

harf-i ceri ile gelmediğini tartışır. Burada iki yaklaşım sözkonusudur: a) “فِي”, “الِي” anlamındadır. Yani fiil için münasip bir harf takdîr edilir. b) Harf için münasip bir manaya fiil tahvîl edilir. Yani “وَلَا يَحْزُنَكَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ فِي الْكُفْرِ مُسْرِعِينَ” şeklinde bir takdîre gidilir. İbn ‘Useymîn bu iki yaklaşımdan ikincisinin daha dakîk ve derin bir anlam yüklü

¹⁰⁵⁶ Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, Çelik-Şura Yay., Ty. İstanbul, c. II, s. 471.

¹⁰⁵⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 18 .

¹⁰⁵⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 445.

¹⁰⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/176.

olduğu görüşündedir. “يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ” cümlesinin “müsara‘a”yı ve bir şeye girişi de içerdiği kanaatindedir.¹⁰⁶⁰

İbn ‘Useymîn’in nahvî açıklamalarında tek başına kaldığı yerler de bulunmaktadır. Örneğin “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” “O’ndan başka ilah yoktur”¹⁰⁶¹ âyetinde “la li nefyi’l-cins” için yaptığı izahlar bu minvaldedir. Ona göre burada takdîrin şöyle olması gerekmektedir: “لا معبود حق الا هو”. İbn ‘Useymîn, “دَلِيلٌ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ” “Bu böyle. Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. O’nu bırakıp da taptıkları ise batılın ta kendisidir. Şüphesiz ki Allah yücedir, büyüktür”¹⁰⁶² âyetinden hareketle söz konusu âyetteki “حق” kelimesini takdîr etmektedir. Nefyi cinsin “موجود” şeklinde kullanılan haberinin takdîrini hata olarak değerlendirir. Bunun sebebi olarak iki noktayı gösterir:

1) Allah dışında ilâhlar varmış vehmini uyandırması.

2) Allah dışında ibadet edilen ilâhların Allah olmasını iktiza etmesi.¹⁰⁶³

İbn ‘Useymîn sürekli nahvî kâideleri de hatırlatarak âyetlerin tahlilini irab açısından yapar. “أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ” “Gece saatlerinde ayakta duran -namaz kılan-, Allah’ın âyetlerini okuyan topluluk”¹⁰⁶⁴ âyetinin tefsîrinde “يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ” cümlesini “أُمَّةٌ” tamlaması için sıfat olarak belirler. Ona göre bunun hal cümlesi olması da câizdir.

¹⁰⁶⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 467-468.

¹⁰⁶¹ Bakara, 2/163.

¹⁰⁶² Hâcc, 22/62.

¹⁰⁶³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 455.

¹⁰⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/113.

Çünkü “Nekre olan kelime vasıflandırıldığında ikincisi sıfat veya hal olabilir” şeklinde nahvî bir kâide vardır.¹⁰⁶⁵

Aslında *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîri irab açısından oldukça zengindir. Müfessirimiz neredeyse âyette geçen cümlelerin irab açısından tam bir tahlilini yapar.¹⁰⁶⁶ Hemen herkesin bildiği nahiv kâidelerini dahi anlatır.¹⁰⁶⁷ Hatta bazen işkâl var diye âyetin nahiv ve irabını açıklamaya çalışır. Örneğin Âl-i İmrân sûresinin 161. âyetinde geçen “يَأْتِ” fiilinin meczum olduğunun alametini sonundaki “ي” harfinin düşmesi olarak gösterir.¹⁰⁶⁸

Öte taraftan İbn ‘Useymîn akîde konularının ispatında, bağlı olduğu selefî ekole uygun nahvî açıklamalar yapmaya gayret sarfeder. Örneğin “أَأَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ” “Göktekinin sizi yere geçivermeyeceğinden emin mi oldunuz? -o zaman- bir de bakarsanız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor”¹⁰⁶⁹ âyetindeki “ي”nin “علي”nin anlamında olduğunu nahiv açısından ispatlamaya çalışır. Çünkü “ي” harf-i cerinin asli anlamında alınması durumunda Allah’a mekân izafe etme gibi tenzîhe aykırı bir durumun ortaya çıkması söz konusudur.¹⁰⁷⁰ “لن”in sonsuza dek istikbâli tekîdle nefyi gerektirmediğini ifade etmesi de rû’yetullâhın âhirette mümkün oluşuna dair olan inancı sağlama almak içindir.¹⁰⁷¹ Yine o, Hanbelî fikhın bir şartı olarak abdestte meshin tüm

¹⁰⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 198.

¹⁰⁶⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 121.

¹⁰⁶⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 276.

¹⁰⁶⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 415, 432.

¹⁰⁶⁹ Mülk, 67/16.

¹⁰⁷⁰ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Âkîdeti’l-Vâsitiyye*, c. I, s. 398-399.

¹⁰⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 503-504; c. XII, s. 457.

başı kapsadığına dair hükümden dolayı “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “başınızı meshedin”¹⁰⁷²

âyetindeki “ب” harfi cerinin “tab‘îz” için olmadığını söyler.¹⁰⁷³ İbn ‘Useymîn’in “وَجَاءَ

رَبُّكَ”¹⁰⁷⁴ “ve Rabbin geldi” âyetinde رَبِّ kelimesine herhangi bir muzaf takdîr etmemesi

de selefi anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira “Rabbin gelmesi”nin onun şanına uygun olacağını söyleyerek selefi yaklaşımını korur.¹⁰⁷⁵

İbn ‘Useymîn; munkatı’ ve muttasıl istisnayı,¹⁰⁷⁶ haberin, mef’ûlu bihin ve cer-mecrûrun, mukaddem olduğunda hasrı ifade ettiğini,¹⁰⁷⁷ harf-i cerlerin manalarını,¹⁰⁷⁸ ism-i işaretler için farklı dilsel tercihlerin olabileceğini,¹⁰⁷⁹ zamirlerin durumunu,¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷² Mâide, 5/6.

¹⁰⁷³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 55.

¹⁰⁷⁴ Fecr, 89/22.

¹⁰⁷⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 473.

¹⁰⁷⁶ O, “لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى” “Onlar size eziyetten başka zarar veremezler” (Âl-i İmrân 3/111) âyeti bağlamında “إِلَّا أَذًى” ifadesinde munkatı’ ve muttasıl istisnayı ele alır: “Bazıları muttasıl istisnanın istisnâda asıl olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre âyette takdir edilecek hafz bulunur. Bu durumda cümle “لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا ضَرًّا” şeklinde olur. Bu hissi düşmanlık veya malın alınması şeklinde bir zarar olmayıp sadece eza vermektir. İkinci görüş istisnanın munkatı’ olma durumudur. Mana “لَنْ يَضُرُّوكُمْ” şeklinde vücut bulur. Bu, netice itibariyle eziyetten mutlaka zararın olmasını gerektirmez. Çünkü zarar Allah’a ulaşamaz. Fakat eziyet hâsıl olur. Buna şöyle somut bir örnek verir. Soğan yemiş bir adamdan kişi rahatsızlık duyar. Fakat bu, kişiye zarar veremez.” Sonuçta İbn ‘Useymîn burada mustesnanın munkatı’ olmasını kabullenir. Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 184.

¹⁰⁷⁷ Örneğin der İbn ‘Useymîn, “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” “Ancak sana kulluk ederiz” (Fâtiha 1/4) âyetinde إِيَّاكَ’nin mukaddem olması tahsîsi belirtmek içindir. Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 172.

¹⁰⁷⁸ “فَأَنَابَكُمْ عَمَّا بَعَثَ” “Allah size keder üstüne keder verdi” (Âl-i İmrân, 3/153) âyetinde “ب”nın musahebe, mübadele ve عَلَي harf-i cerr manalarını zikreden İbn ‘Useymîn, her üç mananın da ihtimal dâhilinde olduğuna işaret eder. Ancak kendi görüşünü de belirtir. Ona göre burada “ب” harf-i cerri bedel içindir. Yani mana “Peygamberi üzmeniz sebebiyle size gam isabet etti.” şeklinde olur. Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 369; Ayrıca bkz. c. I, s. 326, 356; c. III, s. 150, 186, 202, 233.

¹⁰⁷⁹ İbn ‘Useymîn ذَالِكَ ile ilgili bazı nahvî açıklamalar yapar. “ذَالِكَ” ismi işaretinde “كَ” için farklı dilsel tercihlerin var olduğuna değinir. Ona göre buradaki “كَ” zamiri muhatap tekil, çoğul, müzekker veya

mübteda ve haber arasındaki uyumu,¹⁰⁸¹ ibdâl ve i'lâl kâidelerini,¹⁰⁸² muzari' fiilin başına gelen سوف ile س arasındaki farkı,¹⁰⁸³ ma'rife ile nekrenin halini,¹⁰⁸⁴ "و" in bazen "و" anlamına geldiğini,¹⁰⁸⁵ atıf harflerini,¹⁰⁸⁶ temyîzi,¹⁰⁸⁷ edatları,¹⁰⁸⁸ zamirleri,¹⁰⁸⁹ te'kât

müennes olsun fark etmez hitabın herkese yöneltilmesi daha doğrudur. Dolayısıyla mana şöyle olur: "Ey muhatap insan!" Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 63-64; Ayrıca bkz. c. I, s. 87; c. II, s. 575-576; c. III, s. 279-280, 464-465.

¹⁰⁸⁰ İbn 'Useymîn zamirlerin uyumuna dikkat çeker. Bununla ilgili takdirler tespit eder. Örneğin "وَلَا تَكُونُوا" "Onu ilkin inkâr eden olmayın" (Bakara, 2/41) âyetinde kâfir kelimesinden önce "firak" diye bir takdir yapar. Taki "وَلَا تَكُونُوا" ifadesi cem şekline uysun. Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 148.

¹⁰⁸¹ İbn 'Useymîn "أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "Onlar kurtulanların ta kendileridir" (Bakara, 2/5) ifadesi bağlamında "Muşaru ileyh olup, mübtedadır; hum zamir-i fasldır. İrabta yeri yoktur. الْمُفْلِحُونَ, mübtedanın haberidir" açıklamasını yapar. Bu açıklamasından sonra "Neden siz, "هم" zamirini ikinci mübteda; buna göre "المفلحون" ifadesini de ikinci mübtedanın haberi; dolayısıyla "هم المفلحون" cümlesini de ilk mübtedanın haberi kalmıyorsunuz?" şeklinde varit olan soruyu şöyle cevaplandırır: "Bunun denilmesi durumunda zamir-i fasl gözden kaçırılmış olur." İbn 'Useymîn Şu'ârâ sûresi 40. âyetle de bunu temellendirir: "لَعَلَّنَا نَتَّبِعَ السَّحَرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ" "Umarız, üstün gelirlerse sihirbazlara uyarız, dediler" (Şu'ârâ, 26/40) âyetinde zamir-i fasl eğer mübteda olsaydı "إِنْ كَانُوا هُمُ" şeklinde gelmesi gerekirdi ki taki "الغالبون" ifadesi "هم" zamininin haberi olsun." Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 151.

¹⁰⁸² İbn 'Useymîn bir kelimele problemlili gibi görülen durumları bazen ibdal ve i'lâl kaideleriyle aşmaya çalışır. Bilinen odur ki cem-i müzekker sâlimin vav'ının öncesinde damme olmasıdır. مُسْلِمُونَ denilir, مُسْلِمُونَ denilmez. Buna aykırı gibi olan "وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ" "Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer mümin iseniz üstün olan sizsiniz" âyetinde geçen "وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ" ifadesinin "انتم" şeklinde gelmemesini şöyle açıklar: "الْأَعْلَوْنَ"nin müfredi اعلی'dir. Elif; iki sakın vav ve nundan dolayı hazfedildi. Elif hazfedildiğinde hareke öncesinde bulunan fetha üzerinde kalır. Eğer sen onu dammedersen orada mahzûf bir elifin olduğunu beyân etmemiş olursun. Fethayı mahzûf olan elife delâlet olsun diye bırakırsın." Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 293.

¹⁰⁸³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 121.

¹⁰⁸⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 207, 218.

¹⁰⁸⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 58.

¹⁰⁸⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 69, 173; c. III, s. 272.

¹⁰⁸⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 325.

¹⁰⁸⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 325, 360.

¹⁰⁸⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 45-47, 89, 103, 116, 205; c. III, s. 26, 364.

harflerini,¹⁰⁹⁰ isim ve fiil cümlelerini,¹⁰⁹¹ münâdâyı,¹⁰⁹² hurûf-ı müşebbehe bi'l-fiili,¹⁰⁹³ leyse ve kardeşlerini,¹⁰⁹⁴ kabl ve ba'd'ın hallerini¹⁰⁹⁵ vb. sarf¹⁰⁹⁶ ve nahve¹⁰⁹⁷ dair meseleleri tefsîrinde âyetler bağlamında ele alır.

2.2.4.4.3. Belâgat İle Tefsîr

Kur'ân, Hz. Peygamber'e verilmiş en büyük mucizedir. Allah, her peygamberi devrinin şartlarına ve en çok revaçta olan durumlarına uygun düşecek bir mucizeyle desteklemiştir. Hz. Mûsâ'yı (a.s.), sihrin o günkü toplumda çok etkisi olması sebebiyle sihirbazların sihrini iptal edecek bir mucizeyle; Hz. Îsâ'yı (a.s.) döneminde tıp alanında ilerlemenin olması hasebiyle Allah'ın izniyle ölüleri diriltmesi gibi bir mucizeyle teyit etmiştir. Son nebiyi de edebiyat ve söz söyleme sanatının geliştiği bir zaman diliminde Arap toplumunun belâgatlarının çok üstünde bir kelâm olan Kur'ân'la göndermiştir.¹⁰⁹⁸

Bu gerekçeyle Kur'ân müfessirleri, söz konusu durumu göz önünde bulundurarak Kur'ân'ın belâgat yönüne değinmeyi ihmal etmemişlerdir. Çünkü Kur'ân'ı anlamının yollarından biri de belâgat ilmini iyi bilmekten geçmektedir.

Kur'ân'ın icaz yönlerinin tümüyle mucizliğini teyit eden İbn 'Useymîn, bunları dört maddede özetler:

1. Kur'ân'ın üslûbunun kuvveti, güzelliği, belâgatı ve fesahatı yüksek düzeyde olup okunması bıkkınlık vermemektedir.

2. İnsan, Kur'ân'ı düşünerek her okuduğunda daha önce ortaya çıkmayan manaları keşfetmektedir.

¹⁰⁹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 79; c. XIV, s. 128.

¹⁰⁹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 78.

¹⁰⁹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 237, 348.

¹⁰⁹³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 556-557; c. III, s. 145.

¹⁰⁹⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 396.

¹⁰⁹⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. X, s. 172.

¹⁰⁹⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 64, 84, 237; c. III, s. 34; c. XIV, s. 181.

¹⁰⁹⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 54, 55; c. III, s. 34; c. IV, s. 17; c. XII, s. 126.

¹⁰⁹⁸ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 226; c. V, s. 196.

3. Kur'ân'ın verdiği haberler, vâkıyanın doğruluğuna şahitlik etmektedir. Dünya ve âhiret maslahatını sağlayan ahkâmı mükemmel düzeydedir.

4. Kur'ân, kalplere tesir etmektedir. Selef-i sâlihîn yeryüzünün doğu ve batısına onunla sahip olmuşlardır.¹⁰⁹⁹

İbn 'Useymîn bu taksimatıyla hiç kimsenin Kur'ân'ın haberlerinin doğruluğu, kıssalarının faydası, hükümlerinin adaleti ve ifadelerinin belâgatı açısından Kur'ân'a meydan okuyamayacağını da belirtmek istemiştir.¹¹⁰⁰

Yine müfessirimizin belâgat konusunda Zemâhşarî'yi övmesi, bir çok âyetin tefsîrinde onun "*el-Keşşâf*" isimli eserinden istifade etmesi¹¹⁰¹ ve Kur'ân belâgatına dair bazı incelikleri aktarmadan geçmemesi,¹¹⁰² onun belâgatı önemseydiğini gösterir. Biz, *el-Kenzu's-Semîn*'de yer yer belâgata temas ettiği meseleleri arz edeceğiz.

Bilindiği gibi Kur'ân, bazı kıssalarda inkârcı tiplerin sözlerini aktarmıştır. Belâgatçılar inkârcıların ağızlarından çıkan sözlerin belâgat durumunu tartışmışlardır. "Firavun'un sözü nasıl i'câz özelliğine sahip olur?" şeklinde gelen bir soruya İbn 'Useymîn, "Allah onun sözünü lafzıyla değil manasıyla hikaye etmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'da okunan şey Allah'ın kelâmı olup mucizedir"¹¹⁰³ şeklinde cevap verir.

Her ne kadar diğer semâvî kitaplar bir üslûp üzere olabilse de Kur'ân, i'câzı olan bir kitap olması sebebiyle bunlardan farklıdır.¹¹⁰⁴ İbn 'Useymîn Kur'ân üslûbunun neden gâibten iltifata ya da iltifattan gâibe geçtiğine dair bilgi vermeyi önemsemiştir. Onun kanaatine göre bu, hitapta bir sanat ve intibahtır. Kur'ân'ı dinleyen bir kişi, üslûp farklılaşması durumunda uyanır, bu, üslûbun bir çizgi üzerinde olması gibi olmaz.¹¹⁰⁵

İbn 'Useymîn, "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ"

¹⁰⁹⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 107.

¹¹⁰⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 193.

¹¹⁰¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VI, s. 179.

¹¹⁰² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 66.

¹¹⁰³ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 107.

¹¹⁰⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VI, s. 31.

¹¹⁰⁵ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 218.

وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ¹¹⁰⁶ âyetinde merfu gelen “الْمُوفُونَ” ifadesinin ardında nasb gelen “الصَّابِرِينَ” ifadesinde belâgat olduğunu, çünkü yeknesaklıkta bir tenbîh olmadığını, ama bu şekilde gelince böyle olabileceğini vurgular.¹¹⁰⁷

Şurasını hatırlamak gerekir ki İbn ‘Useymîn, selefî anlayışın zorunlu sonucu olsa gerek, Arap lüğatinde ve Kur’ân’da mecâzın olmadığı görüşündedir.¹¹⁰⁸ Ama buna rağmen¹¹⁰⁹ “إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ”¹¹⁰⁹ âyeti için yaptığı açıklamaya bakılırsa belâgatte beyân ilminin bir unsuru olan mecâzı kabul ettiği görülecektir: “Küfür alınıp satılabilen bir eşya değildir. ‘İştira’ (satın almak) burada ihtiyar ile diğer tarafı terk etmektir. Bazı belâgat âlimlerine göre bu cümlede meknî istiâre ile mecâz veya tebe-i tasrîhî mecâz vardır. Küfür, alınıp satılan eşyaya benzetilmiştir. Müşebbeh bih hazf edilmiş, levazımı olan ‘satın almak’ ona işaret kılınmıştır. Buna göre istiâre meknîdir. Tebe-i tasrîhî manası şudur: İstiare, fiil ile veya ism-i fâil ile yerinde cari olur. Mesela burada ‘اشْتَرُوا’, ‘اختاروا’ manasındadır. İhtiyar, şirâya (satın almak) teşbîh edilmiştir. Sonra şirâ lafzından müştak kılınmış (اشْتَرُوا) tebe-i tasrîhî istiâre yoluyla kullanılmıştır.”¹¹¹⁰

¹¹⁰⁶ Bakara, 2/177.

¹¹⁰⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 510; Ayrıca bkz. c. III, s. 515; c. VI, s. 8.

¹¹⁰⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 421.

¹¹⁰⁹ Âl-i İmrân, 3/177.

¹¹¹⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 472; Ayrıca “ Bu teşbih, ondan (eşek sesinden) tenfiri iktiza etmektedir” sözü için bkz. c. IX, s. 273.

Müfessirimiz, yeri geldiğinde istiâre,¹¹¹¹ kinâye,¹¹¹² hazf,¹¹¹³ teşbîh,¹¹¹⁴ îcâz,¹¹¹⁵ tekrâr,¹¹¹⁶ te'kîd,¹¹¹⁷ takdîm-te'hîr,¹¹¹⁸ ihtisâr,¹¹¹⁹ cinâs,¹¹²⁰ ta'lîl¹¹²¹ ve zamirin izhârı¹¹²² gibi belâgat konularını ayetler ışığında işler. Ayrıca me'âni ilmine dair açıklamalar yapar. Harf-i cerlerin ayet içindeki belâgat yönlerine dikkat çeker,¹¹²³ fiilin mazi-müzârî veya malum-meçhul gelme sebebini zikrederek¹¹²⁴ bir ifadenin Kur'ân'da niçin böyle geldiğine değinir.¹¹²⁵

¹¹¹¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 263; Ayrıca bkz. c. II, s. 476.

¹¹¹² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 58, 117; c. IX, s. 560, 564.

¹¹¹³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 80, 222; c. III, s. 263.

¹¹¹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 197-200; Ayrıca bkz. c. XI, s. 80.

¹¹¹⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 258-259; c. I, s. 604.

¹¹¹⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 42; c. III, s. 399; c. IV, s. 528; c. V, s. 576.

¹¹¹⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 364, 428.

¹¹¹⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 203; Ayrıca bkz. c. IV, s. 54.

¹¹¹⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 370.

¹¹²⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 403.

¹¹²¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 478.

¹¹²² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 249.

¹¹²³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 201.

¹¹²⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 244; c. II, s. 22.

¹¹²⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 387-389.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ‘USEYMİN TEFSİRİNİN BOYUTLARI

Müfessirimizin çeşitli ilimlere ait yetkinliği hasebiyle tefsîrinde farklı boyutların olduğunu görmek mümkündür. Onun selefî düşüncesinin daha çok akîde ve yer yer bazı fikhî konulara yansıdığını düşünerek tezimizin üçüncü bölümünü bunlara dair yaklaşımını belirginleştirmeye ayırdık.

Konuları açıklarken görüleceği üzere, İbn ‘Useymîn tefsîrinde ağırlıklı olarak selefî düşüncenin günümüz dünyasında bir açıklayıcısı ve savunucusu rolünü üstlenmiş gibi hareket etmiştir. Özellikle akîde konularında selefliği temellendirirken pek müsamaha göstermeyip kendileri dışındaki görüş sahiplerini ağır bir şekilde farklı nitelermelerle dışlamıştır. Fakat onun akîdedeki bu tutumu fikhî konularda yumuşamıştır.

3.1. KELÂMÎ BOYUT

3.1.1. Kelâm Eleştirisi

Selefî tefsîr özellikleri bölümünde, Kelâm ilminin eleştirisinin öncelikle selefler tarafından yapıldığını açıklamaya çalıştık. Ayrıca orada konunun akışı gereği müfessirimizin de yaklaşımına kısmen değinmiştik. Burada ise “kelâmî boyut” başlığı altında kelâm ilmine yaptığı eleştirileri daha detaylı bir şekilde ele alacağız.¹¹²⁶

¹¹²⁶ Müfessirimiz, kelâm ilmine olan güvensizliğinden dolayı her ne kadar aşağıda ele alacağımız konuların izah edilmesi için “kelâm” değil de “akîde” lafzını kullanıyorsa biz, doğruluğuna kanaat ettiğimiz kelâm kelimesini kullanacağız.

Kelâm ilmini “kelâmcıların bulup geliştirdikleri, onların, Kitap ve sünnetin nasslarından yüz çevirmelerine neden olan ve inanç esaslarına ilişkin sonradan uydurdıkları her şey” olarak nitelendiren¹¹²⁷ İbn ‘Useymîn, bu ilmin öğrenilmesini gereksiz görür. Bazı selefin “kelâmı bilmemek ilimdir” şeklindeki yaklaşımlarını aktarır. Çünkü ona göre kelâm ilmi sahibini felaketlere götürür. Kelâm âlimlerinin “yaşlı kadınların dini üzere öldüğünü” iddia eder.¹¹²⁸ Kelâm âlimlerinin ortaya koyduğu düşüncenin faydasının olmadığı kanaatini taşır.¹¹²⁹ O, kelâm ilmine karşı olduğuna inandığı İmâm Şafî’nin sözünü¹¹³⁰ aktarır.¹¹³¹ Fakat İmâm Şafî birçok rivâyette kelâm ilmini zem ettiği halde, onun kelâmî tartışmalarda bulunduğu da sabittir.¹¹³² Bizce İmâm Şafî’nin zem ettiği kelâm, daha çok sahibini bir neticeye ulaştırmayan ve faydadana çok zararı söz konusu olan kelâmdır. Yoksa onun, İslâm’ın inancını sağlam temellere dayandırmaya çalışan kelâm ilmine karşı çıktığını söylemek mümkün değildir.

Müfessirimiz sözü edilen anlayışından dolayı kelâmî konuların tartışmasına girmez. Allah için "cisimdir veya değildir" denilemeyeceğini belirterek kelâm âlimlerinin önerme ve temellendirmelerle meseleyi ayrıntılı ele alması gibi konulara girmez. Hatta bu tür konulara dalmayı kalbi katılaştıran hususlar olarak görür.¹¹³³ O, kendi yöntemlerinin kâfi ve ikna edici olduğunu iddia eder.¹¹³⁴ Kur’ân’ın yeterli olduğu hususunu şu cümlelerle dile getirir: “Kur’ân, ilimlerin en açık, bereketli ve geniş olanıdır. Hidâyete onunla ulaşılır. O varken mütekellimlerin ve felsefeyle uğraşanların yalanlarına ihtiyaç duyulmaz.”¹¹³⁵ İbn ‘Useymîn, hidâyetin ancak nâzil olan Kitap’tan sağlanabileceğini, mütekellimlerin boş konuşmalarından elde edilemeyeceğini belirtir.

¹¹²⁷ İbn ‘Useymîn, **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 82.

¹¹²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 63.

¹¹²⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VII, s. 123.

¹¹³⁰ Müfessirimizin İmâm Şafî’ye ait olduğunu söylediği söz şudur: “Bu, Kitabı ve sünneti terkedip kelâm ilmine dönenlerin cezasıdır.” İmâm Şafî’nin kelâm ile ilgili olumsuz sözleri için bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, **Adâbu’s-Şâfiî ve Menâkibuh**, Thk. Abdulgânî Abdulhâlik, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003, s. 137-145.

¹¹³¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 124.

¹¹³² Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 153.

¹¹³³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 122.

¹¹³⁴ İbn ‘Useymîn, **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 42.

¹¹³⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 232-237; c. VIII, s. 612.

Şöyle bir çağrıda bulunur: “Sizin için hayırlı olan, insanlara Allah’ın Kitâbını açıklamandır. Allah’a götüren yol, Allah’tan gelen mesajlar ile olur.”¹¹³⁶

Fakat bununla beraber İbn ‘Useymîn, cedel ilminin öğrenilmesine¹¹³⁷ ve herkesin kelâm okumasına karşı çıkmamıştır. Onun anlayışına göre muhakkik âlimler, batıl fikirleri bilip cevap verebilmek için mantık, felsefe vb. kitapları okumuşlardır. Bu okumalar ise ancak ilimde derin bilgiye sahip olanlar için geçerlidir.¹¹³⁸ Felsefe ve kelâm ilminin ehline cevap vermek için öğrenilmesi durumunda hükmü farklılaşır. Bu cihetten söz konusu her iki disiplinin öğrenilmesini gerekli görür.¹¹³⁹ Bizce bu bir paradokstur. Zira öğrenilmesi istenilmeyen bir ilim ve onun argümanları, yüksek düzeyde bir âlim için de olsa faydası olmayacaktır. Söz konusu âlimin bu ilmi öğrenmesi de istenmemelidir. Karşıtlarına silahlarıyla cevap verebilmek için öğrenilmesi gerektiği şeklindeki bir mazeret de doğru değildir. Bu argüman ve silahlar doğru kabul edilmediğine göre, öğrenilmesi de gereksizdir. Nitekim İbn ‘Useymîn gibi kelâmın argüman ve temellendirmelerine karşı gelmiş bir müfessir dahi kelâmın ispat ve terminolojisini kullanmaktan geri durmamıştır.¹¹⁴⁰

Öte yandan müfessirimizin kelâma karşı çıkmasının bazı gerekçeleri vardır. Onu kelâmcılara karşı dozu yüksek bir tepkiye iten asıl neden, kelâmcıların akıl-nakil ilişkisi bağlamındaki metodik tercih ve görüşleridir. Filozof ve kelâmcıların başından beri meşgul oldukları akıl-nâkil ilişkisi, onun da üzerinde ısrarla durduğu bir husustur. O, kelâmcıların akîdelerinin usûlünü akıl üzerine bina etmeleri neticesinde, nassın bulunması durumunda usûlü akılla te’vîl etmenin yanlışlığını dile getirir.¹¹⁴¹ Ehl-i sünnet kelâmının ortaya çıkmasıyla akıl, naklin gerisinde bırakılsa da naklin ışığında akıl da kullanılmaya başlanmış ve aklî izahlar da yapılmıştır. Selefiyye nakil karşısında akla hiç

¹¹³⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 174.

¹¹³⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 180; c. X, s. 564.

¹¹³⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 478; Ayrıca bkz. c. VI, s. 90.

¹¹³⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 72.

¹¹⁴⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 657-658; c. II, s. 188; c. V, s. 443; c. XIII, s. 270; Ayrıca bkz. c. IX, s. 361; c. VII, s. 494.

¹¹⁴¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 415; Ayrıca bkz. c. IV, s. 665.

rol vermezken Mu‘tezile kelâmcıları tam tersine aklı ön planda tutmuş nakli akla tabi kılmıştır. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise Mu‘tezile gibi düşünmemekle beraber, onlar da naklin yanında akla önemli bir yer vermişler ve nakli akıl ile izah etme yoluna gitmişlerdir.

Kanaatimizce İbn ‘Useymîn’in akîdede aklın kullanılmasına karşı çıktığı mesele daha çok aklın akîde konularını belirlemeye çalışması ve akla yatkın olmadığı düşünülen yerlerde nassları te’vîl etmede acele etmesidir. Yoksa belirlenmiş akîdevî konular için aklın imkânının seferber edilerek temellendirilmesine bizzat İbn ‘Useymîn de gitmiştir. Bu tutumuyla onun İslâm akîdesini temellendirmek için yoğun çaba sarf eden mütekellimlere yönelik eleştirilerinin dozunu aştığı da söylenebilir.

Kelâmcıların ilahî sıfatlar konusundaki değerlendirmeleri, İbn ‘Useymîn’i şiddetli eleştirel söyleme iten bir başka sebeptir. Zira o, Kur’ân ve sahîh rivâyetlerde Allah’a nispet edilen sıfatların te’vîl edilmeden ve mecâza hamledilmeden doğrudan zâhirî manasına göre anlaşılması gerektiğini düşünür.¹¹⁴²

İbn ‘Useymîn’in kelâma dair olumsuz bazı düşüncelerini şöyle sıralayabiliriz:

a) Sahâbenin sormadığı şeyi sormak bid‘âttir. Bu ilimde hayır olsaydı Allah sahâbeye ilham ederdi. Onu Peygambere sorarlardı ki tebeyyün etsin.¹¹⁴³ Halbuki selef âlimlerinden Mâlik b. Enes (v. 179/795) şüphecilere cevap vermekten uzak kalmayı tercih ederken, Hz. Ali (v. 40/661), Abdullâh b. Abbâs (v. 67/687) ve Abdullâh b. Mes’ûd (v. 31/652) gibi âlimler ise cevap vermeyi yeğlemişlerdir.¹¹⁴⁴

b) İbn ‘Useymîn hem kelâmcıların sahîh ve zayıfı ayırmadan hadîs hakkındaki olumsuz yaklaşımlarını hem de bilinen sahîh bir hadîse muhâlefet ettiği halde hadîsin lafzını te’vîl ederek sıhhat için uygun görünen yaklaşımı eleştirir.¹¹⁴⁵

¹¹⁴² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 350.

¹¹⁴³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 37; Ayrıca bkz. c. VIII, s. 666.

¹¹⁴⁴ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 152.

¹¹⁴⁵ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 155.

c) O, kelâmcıların Allah'ın ulûhiyyeti hakkındaki sözlerinin sadece rubûbiyyet etrafında döndüğünü vurgular. Bunu büyük bir noksanlık olarak görür. Bununla beraber buna “Allah'tan başka hak mabûdun olmadığı” şeklinde bir inancın dâhil edilmemesi durumunda, kişinin tevhîd üzerinde ölmeyeceği fikrini ileri sürer.¹¹⁴⁶ İbn Teymiyye'nin, “Müşrikler, tevhîdi yanlış anlayan mütekellimlerden daha hayırlıdır”¹¹⁴⁷ sözünü zımnen kabul edercesine nakletmesi cidden çok ağır bir itham olmuştur.

d) ” يحيى و يميت ”¹¹⁴⁸ “ihya eder ve öldürür” ifadesinde İbn ‘Useymîn, Allah'ın ihtiyarî fiilinin olduğunu, oysa kelâm âlimlerinin bunu bir illete bağladığını belirtir.¹¹⁴⁹

e) O, insana ait bilginin eksik olduğunu söz konusu etmek için filozof ve mütekellimlerin rûh kavramı hakkındaki farklı tanımlamalarına yer verir. Rûhun bir ağırlığa sahip olduğunu, “Rûh kabzedildiğinde kefene sarılır, göz onu takip eder”¹¹⁵⁰ hadîsinden hareketle kelâmcıların anlayışlarını yalanlamak ister.¹¹⁵¹

3.1.2. Kelâmî Bazı Meselelere Yaklaşımı

Bu bölümde İbn ‘Useymîn'in kelâm ilmine göre Kur'ân'a yaklaşımını izah etmeye gayret göstereceğiz. Müfessirimizin selefî bakış açısını bu bölümde belirgin bir şekilde bulmak mümkündür. Zira kelâm sahası İbn ‘Useymîn özelinde selefî anlayışın, temel tartışmalarını yaptığı bir alandır.

Müfessirimiz, tefsîrinde kelâm sahasındaki tartışmalı konuları dile getirmiş, genelde akîde ile ilgili açıklamasında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi selefî çizgide olduğu düşünülen âlimlerin yaklaşımlarını esas almış ve onlardan nakiller yapmıştır.

¹¹⁴⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 407; Ayrıca bkz. c. VIII, s. 386; c. XI, s. 51, 54.

¹¹⁴⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 182; Ayrıca bkz. c. XI, s. 340.

¹¹⁴⁸ Yûnus, 10/56.

¹¹⁴⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 199; Ayrıca bkz. c. XII, s. 341.

¹¹⁵⁰ Müslim, *Sahîh Müslim*, “Cenâze” 9 (921), s. 409-410.

¹¹⁵¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 197.

İbn ‘Useymîn’in *el-Kenzu’s-Semîn*’inde akâid konularından daha çok tevhîd, îmân-sâlih amel ilişkisi, Allah’ın esmâ ve sıfatları, haberî sıfatlar, Allah’ın harf ve seslerden müteşekkil bir şekilde konuştuğu, Kur’ân’ın mahlûk olmadığı, bid‘ât olan fiiller, şefâat, istiğâse, tevessül ve rû’yetullâh gibi konular etrafında sözü tekrarladığını ve vurgular yaptığını müşahade etmekteyiz. Biz, onu diğer itikâdî mezhep anlayışlarından farklı kılan noktaları tespit etmeye ve değerlendirmeye tabi tutacağız. İbn ‘Useymîn’in tüm kelâm konularını irdelemek gayemiz değildir. Kaldı ki araştırmamızın sınırları da buna imkân tanımamaktadır. Şimdi öncelikle onun îmânla ilgili meseleleri nasıl ele aldığını, daha sonra da önemseddiği akîdeye ilişkin bazı meseleleri tefsîrinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.2.1. İmân

Genelde âlimler, ıstılâhî olarak îmânı “Hz. Peygamber’in Allah tarafından getirdiklerini tasdik ve takrîrden ibarettir” şeklinde tarif etmektedirler.¹¹⁵² İbn ‘Useymîn ise îmân kavramının Kur’ân’da Allah’ın varlığına, rubûbiyyetine, ulûhiyyetine, esmâ ve sıfatına inanma anlamında kullanıldığını sürekli olarak hatırlatır.¹¹⁵³ Bunlardan birisinin inkârı demek tümünün inkârı anlamına gelir.¹¹⁵⁴ Hatta yalnız başına îmân kelimesinin îmânın tüm rûkûnlarıyla beraber¹¹⁵⁵ inkiyad, istislâm ifade ettiği gibi kalp ve organların amelini dahi kapsadığı kanaatindedir.¹¹⁵⁶

İbn ‘Useymîn, Kur’ân’da geçen “Ey îmân edenler!” ifadesinin şu anlamları muhtevi olduğunu zikreder: “ 1. İmân, Allah’ın emrettiğini kabul etmeye; yasaklarından kaçınmaya götüren şeydir. 2. İmânın muktezası olan mezkûr şeyi kabul etmeye bir işarettir. 3. Kabul etmemek îmânda noksanlığın alametidir.”¹¹⁵⁷

¹¹⁵² Sa‘duddîn et-Teftazânî, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye*, Mektebetu’l-Büşrâ, Pakistan 1430, s. 290.

¹¹⁵³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 187.

¹¹⁵⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 619.

¹¹⁵⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 253; c. IV, s. 307.

¹¹⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 382; *Şerhu Selâseti’l-Usûl (Üç Temel Esas ve Şerhi)*, s. 172.

¹¹⁵⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 341.

Buradan anlaşıldığı gibi müellif, Kur’ân’da geçen îmân kelimesinin içinde takrîr kabul ve itaat olduğu düşüncesindedir.¹¹⁵⁸ Şer’î olarak îmânı “التصديق مع القبول و الاذعان” (kabul ve itaatle beraber tasdik etmektir) şeklinde ifade eder.¹¹⁵⁹ İzandan kasıt itaat etmektir.¹¹⁶⁰ Müfessirimizin, Ebû Talib’in (ö. m. 619) durumuna sürekli dikkat çekmesi, bu düşüncesinin bir sonucudur. Onun kanaatine göre Ebû Talib ikrâr ettiği halde itaat ve kabul etmemiştir.¹¹⁶¹ Netice itibariyle İbn ‘Useymîn; imanın tarifini geniş tutmuş, îmânı, “itikâd etmek; lisan, organlar ve kalbin ameli ile bunu doğrulamak” şeklinde görmüştür.¹¹⁶² O, îmân için şöyle bir tarif de yapmıştır: “Îmân, Kur’ân’ın haberlerini tasdik etmeyi, emirlerine uymayı ve nehiyelerinden kaçınmayı gerektirir. Çünkü o, bizim için şerî‘at ve minhâctır.”¹¹⁶³

Îmânın tanımı ve içeriğine ilişkin bu kısa girişten sonra müellifin îmân-sâlih amel ile îmân-büyük günah arasındaki ilişkiye dair yaklaşımını ele almak istiyoruz.

3.1.2.1.1. Îmân-Sâlih Amel İlişkisi

Selefî anlayışın en önemli özelliklerinden biri, îmân-amel birlikteliğiyle hayatın her alanını dinin kapsamı içinde değerlendirmedir.¹¹⁶⁴ İbn ‘Useymîn’in tefsîrinde en çok üzerinde durduğu konulardan biri de îmân ile sâlih amel arasındaki ilişkisi olmuştur.¹¹⁶⁵

O, Kur’ân’da îmân ile sâlih amelin beraber veya ayrı ayrı zikredilmesine binâen böyle bir mülahazayı serdedir.¹¹⁶⁶ Onun anlayışına göre Kur’ân’da îmân, sâlih amel

¹¹⁵⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 229; c. II, s. 211, 398, 537, 600; c. III, s. 254, 472-473; c. XII, s. 73; c. IV, s. 435, 704.

¹¹⁵⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 281; c. II, s. 310; c. III, s. 179, 254, 472-473; c. VIII, s. 39; c. XII, s. 46.

¹¹⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 46.

¹¹⁶¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 254 ; c. II, s. 21, 43, 254, 310, 398, 523, 537; c. III, s. 179, 254, 535; c. IV, s. 704; c. V, s. 101; c. VII, s. 507; c. XIII, s. 284.

¹¹⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 372; c. II, s. 7; c. III, s. 473; c. VIII, s. 460; **Fethu Rabbi’l-Berîyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 100.

¹¹⁶³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 71; **Fethu Rabbi’l-Berîyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 100.

¹¹⁶⁴ Mehmet Zeki İçcan, “Selefilğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi”, **e-Makalat Mezhep Araştırmaları**, VI/2 2003, s. 165.

¹¹⁶⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 21, 32, 199.

olmadan mutlak olarak zikredilirse sâlih ameli de kapsar.¹¹⁶⁷ Eğer sâlih amelle beraber zikredilirse îmân kalpte; sâlih amel ise organlarda olur.¹¹⁶⁸ İbn ‘Useymîn aynı şeyi îmân ile İslâm arasındaki farka değinirken de ifade eder. Kur’ân’da îmân ile İslâm’ın ayrı ayrı gelmesi durumunda, aralarında bir farkın olmayacağını, dinin tümünü kapsayacağını; bir arada gelmesi durumunda ise İslâm’ın, görünen; îmânın ise içteki teslimiyeti ifade ettiğini söylemiştir.¹¹⁶⁹ Özetle onun nazarında îmân ile İslâm kelimeleri bir arada ise farklı anlamda; farklı yerlerde ise aynı anlamdadır.¹¹⁷⁰

Yukarıdaki mülahazalardan da Allah’ın, Kur’ân’da îmânı sâlih amele takdîm ettiği anlaşılmaktadır.¹¹⁷¹ Çünkü sâlih amel îmân üzerine mebnidir. Yani amelin îmân olmadan bir faydası yoktur.¹¹⁷² İbn ‘Useymîn buna ilaveten amelsiz îmânın da olamayacağını belirtir. İmân ile sâlih amel arasında sıkı bir irtibatın veya vazgeçilmez bir boyutun olduğunu vurgular.¹¹⁷³ O, sadece îmânın kâfi olmamasını sâlih amelin îmânı olgunlaştırma, onun doğruluğuna şahit olma ve en önemlisi onu gerekli kılması özelliğiyle açıklamıştır.¹¹⁷⁴ Müellif, sâlih amel ile îmân arasındaki ilişkiyi “Ameller, Ehl-i Sünnete göre îmândandır”¹¹⁷⁵ sözüyle özetlemiştir. “وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ”¹¹⁷⁶ âyetinde amellerin zikredildiği konusunda Ehl-i Sünnetin ittifak ettiğini belirtmiştir. “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ”¹¹⁷⁷ “Allah îmânınızı boşa çıkaracak değildir”¹¹⁷⁷ âyetinde namazın “îmân” olarak nitelendirildiğini

¹¹⁶⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 647; c. X, s. 486; c. XIV, s. 422.

¹¹⁶⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 397

¹¹⁶⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 647; Ayrıca bkz. **Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, s. 60.

¹¹⁶⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 595, 597; c. III, s. 137, 140-141; c. V, s. 44, 634; c. XII, s. 82-83, 476; c. XIII, s. 529; **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 101.

¹¹⁷⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 253.

¹¹⁷¹ ‘Asr, 103/3.

¹¹⁷² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 292.

¹¹⁷³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 554; c. IX, s. 38-39.

¹¹⁷⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 566.

¹¹⁷⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 276.

¹¹⁷⁶ Mâide, 5/5.

¹¹⁷⁷ Bakara, 2/143.

açıklayarak amellerin îmândan bir cüz olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.¹¹⁷⁸ Amellerin îmândan sayılmasını, onun îmân kaynaklı olmasına bağlamıştır.¹¹⁷⁹ Sünnetten delili ise “Hayâ, îmândandır”¹¹⁸⁰ hadîsi olmuştur. Müfessir, söz konusu hadîste “yoldan eziyet veren şeyleri kaldırmak” fiili; “hayâ”yı ise kalbî amel olarak alır. Yani onun anlayışı, amelin hem söz hem fiil hem de kalbin eylemi olması doğrultusundadır.¹¹⁸¹ “Bazı selef” dediği kişilerden, “Cennetin anahtarı lâ ilâhe illallâh değil mi? denilmiş, evet, fakat anahtar dişsiz açar mı?” şeklindeki sözlerini, îmân ile sâlih amel arasındaki güçlü ilişkiye dair bir anekdot şeklinde not düşmüştür.¹¹⁸²

İbn ‘Useymîn, kalbi îmânın mahalli olarak kabul eder.¹¹⁸³ Fakat îmânın neticesinin teslim ve inkiyâd şeklinde ortaya çıkması gerektiğine inanır. Ona göre bu ikisi ile din tamam olur. Kalp ile organlar arasındaki bağlantıyı şöyle ifade eder: “Kim zâhiren teslimiyet gösterir fakat îmân etmezse münâfıktır. Îmân eder, teslim olmazsa kibirlidir. İkisi birleşirse hakiki mümindir.”¹¹⁸⁴ Îmân bâtinen Allah’a teslimiyettir. Kişinin îmânın gerektirdiği şeye inanması gerekir. Îmân, İslâm’dan üstündür. Çünkü îmân İslâm’ı gerektirir, tersi ise doğru değildir. Her îmân edenin ameli, îmânına göre olması gerekir. Takvanın göğüste olması organlarda da olmasını iktiza eder.”¹¹⁸⁵ Hasan Basrî’ye göre îmân temenni olmayıp kalpte vakardır ve ameller de onu tasdik eder.¹¹⁸⁶ İbn ‘Useymîn, Hasan Basrî’nin, kalp amelinin kaynak olması hasebiyle zâhirî olan organların amelinden daha fazla önemsenmesine dair şu sözünü aktarması manidardır: “Allah’a yemin olsun ki Hz. Ebû Bekr (v. 13/634), Haricîleri namaz ve oruçla değil, ancak kalpteki îmânın kökleşmesiyle geçmiştir. Zaten îmân kalpte kökleşirse insanı amele taşır.”¹¹⁸⁷

¹¹⁷⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 393, 388; c. V, s. 52.

¹¹⁷⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 394.

¹¹⁸⁰ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Kitâbu’l-İman” 2/3 (9), s. 26.

¹¹⁸¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 90.

¹¹⁸² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VII, s. 99.

¹¹⁸³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 245.

¹¹⁸⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 452.

¹¹⁸⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 502.

¹¹⁸⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 29; c. III, s. 308.

¹¹⁸⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 434.

Buna binâen müfessirimiz, îmânın gereği olan sâlih amellerin yerine getirilmediği müddetçe kişiye fayda vermeyeceği uyarısında bulunur.¹¹⁸⁸ O, sâlih ameli, ağacı sulamaya benzetir. Ağaç sulanmaması durumunda kuruyacaktır. Başka bir örnekte ise şunları ifade eder: “Âhiret gününe îmân ettiği halde onun için bir hazırlıkta bulunmayan kişinin iddiası, hazırlık konusuna muhalif davrandığı ölçüde nakıstır. Yanında bir tohum olana ‘Bugün yağmur yağacak’ denildiğinde, şâyet bu söze inanmazsa, o tohumu toprağa atmayacaktır.”¹¹⁸⁹ Ona göre İslâm’ı sırf akîdeye hasretmemek gerekir. İslâm akîde ve ameldir. Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanlardan amel yönünde farklı olması gerektiğini de şöyle açıklar: “Yahudi ve Hıristiyanlar; Allah’a, âhiret gününe, Allah’ın yaratıcı ve müdebbir olduğuna, dirilişe îmân etmektedirler. Onların bu akîdeleri fâsittir. Çünkü akîdenin sâlih amele mukarin olması gerekir. Onlar, ‘amele hacet yok’ diyorlar. Bundan dolayı âyette “وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ” “ve Peygambere uyduk”¹¹⁹⁰ denilmiştir.”¹¹⁹¹

İbn ‘Useymîn’in sıkça ele aldığı konulardan biri de îmânın artması ve eksilmesi meselesidir. Bu konunun îmân-sâlih amel ilişkisiyle de bağlantısı vardır. Ona göre îmânın artacağını gösteren her nass, aynı zamanda eksilebileceğini de gösterir.¹¹⁹² Terside böyledir.¹¹⁹³ Delil olarak âyet ve hadîslerle istidlâl eden İbn ‘Useymîn sahâbeden de bazı sözler aktarır. O, îmânı kalp ile tasdik, dil ile ikrar, organlarla amel etmek şeklinde gördüğünden,¹¹⁹⁴ îmânın artması ve eksilmesini bunun zorunlu bir sonucu olarak kabul etmiştir.

Kanaatimizce İbn ‘Useymîn, îmân ile sâlih amel arasındaki ilişkiye vurgu yaparak, îmânın gereğinin yapılmasını temin etmeye çalışmıştır. Fakat onun, “ameli

¹¹⁸⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 268; c. VIII, s. 187; c. XIII, s. 50.

¹¹⁸⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 514.

¹¹⁹⁰ Al-i İmran, 3/53.

¹¹⁹¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 542.

¹¹⁹² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 70.

¹¹⁹³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 288; c. III, s. 445, 475; **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 102.

¹¹⁹⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 216, 253, 538; c. IV, s. 250, 461, 625; c. V, s. 90.

îmânın cüzü sayması” Mu‘tezile’nin îmân ile sâlih amel arasında gördüğü amel ile îmân arasındaki ilişki gibi değildir. Biz müellifin bu sözünü îmânın muhakkak sâlih ameli gerektirmesine, onu eyleme dönüştürmesi gerektiğine yönelik bir yönüyle terğîb diğer yönüyle de terhîb nitelikli olarak söylemiş bir söz olarak nitelendirmektediriz. Onun amelleri terk etme konusunda namaz kılmayı terk etme dışında hiç kimseyi tekfîr etmemesi bunu doğrulamaktadır. Îmânı olduğu halde günah işleyenler de onun nazarında günahkâr bir Müslümandır: “Allah’ın şerî‘atını tazîm ettiği halde, ameli terk eden ile şerî‘atla alay eden arasında fark vardır. Birincisi âsî, ikincisi ise kâfirdir.”¹¹⁹⁵

3.1.2.1.2. Îmân-Büyük Günah İlişkisi

Îmân ile büyük günah ilişkisi, îmân ile sâlih amel arasındaki ilişkiye bağlı bir durumdur. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Useymîn, her ne kadar îmân ile ameli birbirinden ayırmayıp ameli îmânın bir cüzü gibi kabul etse de netice itibarıyla Mu‘tezile veya Haricîlerin aynı konudaki anlayışına benzer bir yaklaşım içinde de olmamıştır.¹¹⁹⁶

Onun nazarında günahlar îmânın zayıflığına delâlet eder,¹¹⁹⁷ îmâna zarar verir,¹¹⁹⁸ hidâyetten uzaklaştırır,¹¹⁹⁹ kalpleri katılaştırır, karartır ve kirletir. Hatta küfre dahi götürebilir.¹²⁰⁰ Müfessir, büyük günahın sınırlarına dair çeşitli tanımlamaları verdikten sonra, Ahmed b. Hanbel’in mülahazasına şu şekilde yer verir: “Büyük günah, dünyada bir had veya âhirette bir va‘îd olarak belirlenendir. Mesela zina, hırsızlık ve kazf büyük günahlardır. Yine kişinin elbisesini yerde sürüklemesi de böyledir.” İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’nin de büyük günah tanımını zikreder: “Kendisine dînî veya dünyevî ceza terettüp eden şey, büyük günahdır. Fakat nasslarda salt haram veya nehiy olduğu belirtilen hüküm, küçük günahdır.”¹²⁰¹ Müfessirimiz, İbn Teymiyye’nin bu tanımları

¹¹⁹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 91-92; c. IV, s. 178.

¹¹⁹⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 527; c. III, s. 257.

¹¹⁹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 230.

¹¹⁹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 538.

¹¹⁹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 86.

¹²⁰⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 195, 271; c. III, s. 226; c. VI, s. 151.

¹²⁰¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 226; c. III, s. 278, 536.

kadar farkı belirtici bir tarife rastlanmadığını da belirtir.¹²⁰² Yani nasslarda “lanet”, “gazap”, “îmânın nefyi” ve “ondan teberri” gibi durumlarda özellikle ceza terettüp eden şeyler büyük günah; “Böyle yapma!” ve “Bu sana haramdır” şeklinde ifade edilip ceza gerektirmeyenler ise küçük günahdır. Mesela der İbn ‘Useymîn, (bir amaç için insanları) aldatmak büyük günahdır. Çünkü buna özel bir ceza terettüp etmekte ve ondan teberri söz konusudur. Kişinin nefsi için istediğini kardeşi için istememesi; komşusuna ikram etmemesi; komşusuna düşmanlık yapması da aynı şekilde büyük günahdır.¹²⁰³

İbn ‘Useymîn, büyük günahın îmânla alakasını bu bağlamda tartışmaya açar. Mesela Haricîlerin “İnsan ya kâfirdir ya da mümindir” sözlerinin doğru olup olmadığını soranlara şöyle cevap verir: “Haricîlerin mezheplerinin doğruluğuna delil yoktur. Çünkü mümin, îmandan çıkarmayan bir şey yaptığında kötülük vasfı mutlak üzere ona uygun düşmez. Bilakis o, güzellik grubundandır. Lakin onda bu kötülük sebebiyle de bir çirkinlik vardır. Bu güzellik durumu, kötülük durumuna galebe çalmıştır. Tıpkı kâfir olanın iyilik yapması; cömert, cesaretli, güler yüzlü olması gibi övülen fiilleri yapması. Bunlar îmân hasletleridir fakat onun inkar çirkinliği bu güzel hasletlerin tümünden daha büyüktür.”¹²⁰⁴

“*Kim bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir*”¹²⁰⁵ âyeti Haricîler ile Ehl-i Sünnet arasında tartışma konusu olmuştur. Haricîler bununla adam öldürenin kâfir olduğunu, çünkü ancak kâfir olanın ebedî cehennemde kalacağı; Ehl-i Sünnet ise söz konusu fiili işleyen cehennemde uzun süreli kalacağı şeklinde yorumlamıştır.¹²⁰⁶ Bu konuya ilişkin yaklaşımını Nisâ sûresinin 93. âyetinde geçen “المكث،” “خالداً فيها” ifadesi çerçevesinde sunan müfessirimize göre

¹²⁰² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 175-178; c. XIII, s. 355.

¹²⁰³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 39-40.

¹²⁰⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 480-481.

¹²⁰⁵ Nisâ, 4/93.

¹²⁰⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 475; c. V, s. 195.

(kalmak) anlamındadır. Çünkü ابدأ kelimesi ile tavsîf edilmemiştir.¹²⁰⁷ Bu durumda bir nefsi öldüren kişinin ebedî olarak cehennemde kalmayacağı anlamına gelir. Fakat İbn ‘Useymîn, “öldürdüğü kişinin kanını helâl görmemesi durumunda ebedî kalmayacağı”nı ifade eden görüşü doğru bulmamıştır. Çünkü bu durumda öldürse de öldürmese de kişinin kâfir olacağını belirtir.¹²⁰⁸ İbn ‘Useymîn, Ehl-i Sünnet olarak kabul ettiği anlayışın büyük günahın îmânla alakasına dair şu kanaatte olduğunu açıklar: “Büyük günah işleyen ateşe girer, fakat orada ebedî olarak kalmaz. Şâyet nasûh tövbe etse Allah’ın affına bağlıdır.”¹²⁰⁹

Müfessirimiz, bu konu bağlamında yanlış gördüğü anlayışları eleştirir. O, “*Onlardan nefsinde zulmeden vardır*”¹²¹⁰ âyeti bağlamında Haricîleri ve Mu‘tezile’yi reddeder. Büyük veya küçük günahın İslâm’dan çıkarmadığını net bir şekilde ifade eder.¹²¹¹ Kişinin, örneğin, oruç tutmaması ve hac etmemesi gibi günahlarda îmândan çıkmayacağını söyler. Onun kanaatine göre “وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ” “*Kim inkâr ederse -bu hakkı tanımazsa-, şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir*”¹²¹² âyetinde haccı yapmayana yönelik olarak kullanılan küfür, büyük küfür değildir. Salât için denilen, “Kim namazı terk ederse kâfir olur”¹²¹³ ifadesi hac için söylenmemiştir.¹²¹⁴ İbn ‘Useymîn, Nisâ sûresinin 115. âyeti bağlamında Rasûle karşı gelmeyi¹²¹⁵ ve hiyaneti¹²¹⁶ ceza terettüp ettiği için büyük günah olarak görür.

Müfessirimiz her ne kadar günahların İslâm’dan çıkarmadığını söylese de dinî emirlere muhâlefetin, istihzanın bir türü olduğunu şöyle örneklendirir: “Sen Allah’ın

¹²⁰⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 443.

¹²⁰⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 444; c. V, s. 567.

¹²⁰⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 189.

¹²¹⁰ Fatır, 35/32.

¹²¹¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 295-296; c. X, s. 311.

¹²¹² Âl-i İmrân, 3/97.

¹²¹³ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitabu’l-İmân”, 1/35/134 (82), s. 61.

¹²¹⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 173; Namazı terk edenin kâfir olup olmayacağına dair tefsîrinin fikhî boyutu kısmında ele alacağımızdan dolayı burada değerlendirmesini yapmayacağız.

¹²¹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 544.

¹²¹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 516.

hükümünün kendisine ait büyük Rab olduğuna îmân ettikten sonra isyan edersen, sanki bu azametle istihza etmiş olursun. Bir kral seni bir şeyden nehyettikten sonra, sen onun gözü önünde bu emre muhâlefet edersen, sanki onunla alay etmiş gibi olursun. Dolayısıyla masiyet Allah’la istihzanın bir çeşididir.”¹²¹⁷

İbn ‘Useymîn, özetle Haricîleri ve Mu‘tezile’yi büyük günah meselesinde eleştirir. Zira Haricîler, büyük günah işleyeni îmânın sınırları dışına çıkarırken, Mu‘tezile ise îmân ve küfür arasında bir yerde olduklarını iddia eder. Fakat onların hepsi büyük günah işleyen kişinin, ebedî olarak ateşte kalacağı konusunda ittifak etmiştir.¹²¹⁸ İbn ‘Useymîn’nin bu konudaki tavrı kebâir sahibini “îmânıyla mü’min” veya “fasık” veya da “îmânı nakıs mü’min” şeklinde nitelemektir.¹²¹⁹

3.1.2.2. Tevhîd

Tevhîd lügatte “bir şeyi birlemek” anlamına gelen “وحد” fiilinin mastarıdır. Istilâhta ise “Allah’ı birlemek, şerîk ve nazîrden tenzîh etmek” anlamındadır.¹²²⁰ Suûdilerin önemli âlimlerinin beraber hazırlamış oldukları “Hısnu’t-Tevhîd” adlı eserde ise tevhîd geniş bir şekilde şöyle tanımlanmıştır: “Allah’ın rab ve ilah olarak tek olduğunu, onun zatından başka birinin böyle olmadığını, onun güzel isimleri ve yüce sıfatları olduğunu benimseyip Muhammed’in (s.a.v.) nebî ve nebîlerin sonuncusu olduğuna inanarak onun Allah’tan getirdiğine uymaktır.”¹²²¹ Bu tanıma dikkat ettiğimizde Allah’ın rab ve ilah oluşuna, isim ve sıfatlarına dikkat çekildiğini görmekteyiz. İbn ‘Useymîn de tevhîdin tanımını geniş bir minvalde ele almış, bu kapsama amelin tevhîdle alakasını da dahil etmiştir.

¹²¹⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 93.

¹²¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 527.

¹²¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 127.

¹²²⁰ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, c. III, s. 450.

¹²²¹ Komisyon, *Hısnu’t-Tevhîd (Tevhîd Kalesi)*, Çev. Mustafa Özcan, İnsanlar Yay., İstanbul 2010, s. 25.

İbn ‘Useymîn ilk önce tevhîtte hem red hem de kabulün bir arada olması gerektiğine¹²²² şu ifadeyle dikkat çeker: “Beraberinde kabul bulunmayan bir red, mutlak bir inkârdır. Beraberinde red bulunmayan bir kabul de başkasının ortaklığına (şirk) mani değildir. Yani tevhîd, nefiy ve ispatı içermedikçe tevhîd olmaz.”¹²²³

Bu saikle müfessirimiz, tevhîdin anlam ve önemini yeri geldikçe anlatmıştır. Ona göre kişinin kendi ilahı ve mabudu; onun isimleri, sıfatları ve fiilleri; kevnî ve şer‘î ahkâmı; şer‘atını ve yaratmasının hikmetleri ve sırları konusunda basiret üzere olması için tevhîd ve akîde ilmini araştırması ve öğrenmesi gerekir.¹²²⁴ Onun için tevhîttan bahsetmek en önemli meseledir.¹²²⁵ Bu sebeple olacak ki âyetlerde tevhîde aykırı görülebilecek noktalar üzerinde uzun uzun durmuştur. “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ”

“Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının”¹²²⁶ âyetini “İnsanın Allah’tan başkasından istemesi câiz mi?” sorusuyla açıklamaya çalışır. Eğer bundan maksat, Allah’ı tezkîr ise bunda bir problemin olmadığını, aksi takdîrde bir sorunun olacağını söyler.¹²²⁷ Denilebilir ki müfessir tefsîrini yaptığı âyetlerde böyle açıklama yapabileceği açık bir kapı bulması durumunda, tevhîd konusuna ve şirkten sakındırmaya vurgu yapmadan geçmemiştir.¹²²⁸

“وَيَايَا فَارِثُونَ” “Yalnız benden korkun”¹²²⁹ âyeti bağlamında kişinin canavardan ve düşmandan korkmasının tevhîde zarar getirip getirmeyeceğini sorgular. İbn ‘Useymîn’in kanaatine göre bu korku, tevhîde zarar vermez. Çünkü söz konusu durum Hz. İbrâhîm ve Mûsâ’da da vaki olmuştur: “Hz. İbrâhîm; misafirlerinin yemek yemediğini, Hz. Mûsâ ise sihirbazların asalarını ve iplerinin hareket ettiğini görünce korkmuştur. Bu korku

¹²²² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 110-111.

¹²²³ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 9; Ayrıca aynı minvalde ifadeler için bkz. **Şerhu Mukaddimeti’t- Tefsîr**, s. 104.

¹²²⁴ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 119.

¹²²⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 253.

¹²²⁶ Nisâ, 4/1.

¹²²⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 10-11.

¹²²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 234-235.

¹²²⁹ Bakara, 2/40.

tabîdir. Korkmamasını beklemek ise teklif-i mâlâ yutâk olur.”¹²³⁰ İbn Abbâs’tan “ وَمَا

”حَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ“ *“Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye*

*yarattım”*¹²³¹ âyetinin sonundaki “لِيَعْبُدُونِ” ifadesinin “لِيُوحِّدُونِ” (beni birlesinler)

anlamına geldiğini naklederek¹²³² selefin de tevhîde verdiği önemi göstermeye çalışmıştır.¹²³³

Şunu belirtelim ki tüm kâinat Allah’ın vahdaniyetine lisan-i hal ile şahitlik etmektedir.¹²³⁴ İbn ‘Useymîn kelâmcıların burhân-ı temânu‘ isimlendirdikleri delili şöyle açıklar: “Eğer ilah taaddüd etmiş olsaydı dünya istikamet bulmazdı. Aklî olarak bir yolculukta cemaatten mesul olanlar çoksa, iş, istikamet üzere olur mu? Kainat insicam halindedir, tenakuz halinde değildir. Bu, müdebbirin birliğine delâlet eder.”¹²³⁵

Bu arada müfessirimiz tefsîrinde, üç tür tevhîde sıkça atıfta bulunur ve bunların anlamını açıklar. Ona göre bu üç tevhîd: 1. Ulûhiyyet 2. Rubûbiyyet 3. İsim ve sıfatların tevhîdidir. O, bu taksimin araştırma, inceleme, âyetler ve hadîsler üzerinde düşünme neticesinde oluşturulduğunu söyler.¹²³⁶ Bu üç tevhîd türünün tefsîrinde sıkça işlenmesi sebebiyle, bunları ayrı ayrı ve geniş olarak anlatmak gerekmektedir.

¹²³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 147; Benzer değerlendirmeler için bkz. c. I, s. 467, 596.

¹²³¹ Zâriyât, 51/56.

¹²³² Bkz. Seyyid Muhammed Sıddık Hasan el-Kannûcî el-Buhârî, **ed-Dînu’l-Hâlis I-IV**, Tashîh, Tahrîc: Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1415/1995, c. I, s. 14.

¹²³³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 107; İbn ‘Useymîn’in tevhîde verdiği önemi bir fikir vermesi için şu cümlelerinde de görmek mümkündür: “Kevnî âyetlere yemin etmek haramdır. Çünkü bu, Allah’tan başkasına yemindir.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 493), “Hayvanı boğazlama esnasında Hz. Peygamber’e salâvat getirilmemeli.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, IX, s. 627), “İstiaze ancak Allah’a yapılır.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 214), “Kişi Allah’ın ismiyle hayvanı keser de amacı başkasına yakın olmaksızın bunun yenilmesi haramdır. Çünkü bu şirktir.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 495), “Tevhîd ancak tağuttan kaçınmakla ve ihlâsla tamamlanır.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 100), “Tevhîd nefis tezkiyesidir. Hakikî muvahhidin kalbi daima Allah’la beraberdir; şer’î ve kevnî hükme razıdır.” (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 22).

¹²³⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 405.

¹²³⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 430.

¹²³⁶ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 9.

3.1.2.2.1. Ulûhiyyet Tevhîdi

İbn ‘Useymîn’in üzerinde geniş ve ciddi uyarılarla durduğu tevhîd şekli ulûhiyyet tevhîdidir. Ulûhiyyet tevhîdini “Allah’ı ibadetlerle birlemek” şeklinde tanımlar. Onun kanaatine göre müşriklerin saptıkları tevhîd türü budur. Peygamberler, Allah’tan başkasına ibadet etmesinler diye çoğunlukla kavimlerini bu tevhîd konusunda düzeltmeye çalışmışlardır. Onun nazarında bu tevhîdi ihlâl eden kimse, rubûbiyyet ile isim ve sıfatlar tevhîdini ikrar etse bile müşrik ve kâfirdir.¹²³⁷ Çünkü ulûhiyyet tevhîdi; rubûbiyyet ve esmâ ile sıfat tevhîdini gerektirir.¹²³⁸

Bu çerçevede İbn ‘Useymîn, kelâmcıları tevhîdin bu türüne gerekli mana ve değeri vermedikleri gerekçesiyle eleştirir. Ona göre mütekellimlerin hepsi tevhîdi sadece rubûbiyyet tevhîdi şeklinde tefsîr etmektedirler: “Mütekellimler diyorlar ki tevhîd, Allah’ın zatında bir olduğuna; ef‘âlinde şerîki ve sıfatlarında benzeri olmadığına inanmandır.” Müfessirimiz, onların bu üç tanımda ulûhiyyet tevhîdini zikretmedikleri kanaatindedir. Yani kelâmcıların “Allah’ın ulûhiyyetinde şerîki olmadığı”nı demediklerini; müşriklerin de rubûbiyyet tevhîdini ikrar ettikleri halde Peygamber’in onların şirkine hükmettiğini belirtmiştir.¹²³⁹ Hâlbuki Hz. Yûsuf’un zindan arkadaşlarını rubûbiyyete çağırması;¹²⁴⁰ elest bezminde Allah’ın “Ben Rabbiniz değil miyim?”¹²⁴¹ diye sorması bize gösteriyor ki, ulûhiyyet tevhîdi kadar rubûbiyyet tevhîdi de önemlidir. Peygamberler rubûbiyyet tevhîdine de davet etmişlerdir. İbn ‘Useymîn’in, tevhîd gibi bir konuda ehl-i kelâma yönelik bu ağır eleştirilerini, niyet okuma ve belli bir zihniyet çerçevesinde yaptığını düşünüyoruz. İslâm düşünce tarihi boyunca kelâm ehli, tevhîde zarar gelmemesi için büyük gayretler göstermişlerdir. Dolayısıyla İbn ‘Useymîn’in onlara yönelik olarak “ulûhiyyeti birlemedikleri” eleştirisi doğru değildir. Onun bid‘ât ve batıl ehli diye nitelendirdiği Haricî ve Mu‘tezile gibi mezheplerin dahi büyük günahın îmânla ilişkisine dair anlayışları, ulûhiyyet tevhîdine yönelik aşırı veya mutedil bir

¹²³⁷ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkâni’l-İslâm*, s. 12-13; İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 386-387.

¹²³⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 534; *Şerhul Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 27.

¹²³⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 51; c. XII, s. 182; Ayrıca bkz. c. VIII, s. 675-676.

¹²⁴⁰ Yûsuf, 12/39.

¹²⁴¹ Â‘râf, 7/172.

kanaatın ve söylemin olduğunu gösterir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bu konuya ilişkin söylemlerinin olmadığını, kendi tanımlaması üzerinden bir sonuca gitmesi doğru olamaz. Bununla beraber, kelâmcılar tevhîd konusunu bir açıdan ele almışlardır. Yani Allah'ın zatı itibariyle “bir olduğu”nu temellendirmek temel gayeleri olmuştur. Kaldı ki, tevhîdi bu şekilde üçe ayırmak da yeni bir sınıflamadır.¹²⁴² Peygamber, sahâbe ve tabiûn döneminde böyle bir ayırımın yapıldığına şahit olunmamıştır. Her ne kadar rab ve ilâh kavramları sözlüklerde farklı anlamlarda ele alınmışsa da bu kavramlar, Kur'ân¹²⁴³ ve sünnette¹²⁴⁴ yakın anlamlarda kullanılmıştır.

İbn 'Useymîn, ulûhiyyet ile Allah'a ibadet arasında sıkı bir bağ olduğu vurgusunu sürekli ifade eder.¹²⁴⁵ Ulûhiyyet makamına bakan kişinin Allah'a kulluk etmesi, ona yaklaşması; rubûbiyyet makamına bakanın ise muhâlefetten uzak kalması gerektiği vurgusunu yapar.¹²⁴⁶ Kısa bir şekilde ulûhiyyet tevhîdini şöyle formüle eder: “Allah'ın ulûhiyyetine îmân, ‘lâ ilâhe illallâh’ cümlesine inanmaktır. O da, لا معبود بحق ‘ (Allah'tan başka hiçbir hak mabud yoktur) anlamına gelir.¹²⁴⁷ Yani ona göre ulûhiyyet tevhîdi, ubûdiyyet tevhîdidir.¹²⁴⁸ O halde ibadet tevhîdini de açıklamak gerekmektedir. İbadetin aslı, boyun eğmekten gelmektedir.¹²⁴⁹ Istilâhî olarak ise

¹²⁴² İrfan Eyibil'in bu üç tabirin ilk kullanımı, tarihi gelişimi ve kazandığı anlamlara ilişkin yazdığı bir makaledeki bilgilere göre tevhîd-i ulûhiyyet ve tevhîd-i rubûbiyyet tabirleri erken dönemlerde kullanılmaya başlanmıştır. Çünkü Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde ve Ebû'l-Muîn Neseî' de (ö. 507/1115) de bu tabirleri bulmak mümkündür. Her ne kadar bu tabirler İbn Teymiyye öncesi metinlerde geçse de İbn Teymiyye'nin yüklediği manaları muhtevî değildir. Bkz. İrfan Eyibil, “Tevhîd-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, **Kelâm Araştırmaları**, 11:2 (2013), ss. 181-194, s. 186.

¹²⁴³ Firavun kendini hem rabb (Nâzi'at, 79/24) hem de ilah (Şu'ârâ, 26/29) olarak göstermiştir.

¹²⁴⁴ Hz. Usame harpte “lâ ilâhe illallâh” diyen birisini korkudan söyledi diye öldürmüş, Hz. Peygamber şiddetle onu tenkît etmiştir. (Ebû Dâvud, **Sünenu Ebî Davûd**, “Babu Ala Ma Yukatelu el-Muşrikûn” 102 (2643), c. IV, s. 278). Bu rivâyette tevhîdin ve şirkin herhangi bir taksimi söz konusu değildir. Bu taksimattan yola çıkılarak Müslümanların müşrik kapsamına dahil edilmesi kabul edilemez.

¹²⁴⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 383.

¹²⁴⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 302.

¹²⁴⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 164; c. VII, s. 187; **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 9.

¹²⁴⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 291; Ayrıca bkz. Muhammed b. Abdülvehhâb en-Necdî, **Kitabu't-Tevhîd**, Thk. Ebû Malik er-Reyyasî Ahmed b. Ali b. Musennâ el-Kufeylî, Mektebetu 'İbâdi'r-Rahmân, Mısır 1429/2008, s. 27.

¹²⁴⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 232.

müfessirimiz ibadeti şöyle tanımlar: “İbadet, Allah’ın şerî‘atında sabit olan şekil üzere emirlerini yaparak ve yasaklarından kaçınarak muhabbet ve tazîm ile onun önünde küçülmek, alçalmak ve eğilmektir.”¹²⁵⁰ Kısaca İbn ‘Useymîn, ibadetin kapsayıcı bir kelime olduğunu, Allah’ın sevdiği ve razı olduğu, gizli ve açık bütün sözlere ve fiillere teşmil edilebileceğini söyler.¹²⁵¹

Bu bağlamda İbn ‘Useymîn’in ibadet kabul ettiği bazı durumlara da göz atmakta fayda vardır. O, “إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ” “*Bana kulluk etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir halde cehenneme gireceklerdir*”¹²⁵² âyetini delil göstererek duanın ibadet olduğunu belirtir. Bu âyette “عن دعاء” ifadesinin yerine, “عن عبادة” ifadesini delil göstererek¹²⁵³ Allah’ın emrine aykırı hareket edene itaat etmeyi,¹²⁵⁴ Allah’a muhabbeti,¹²⁵⁵ bazı durumlarda yemek yemeyi,¹²⁵⁶ Hıristiyan din adamlarının Allah’ın haramlarını helâl, helâllerini haram kılıp insanların onlara uymasını,¹²⁵⁷ ve Allah’tan korkmayı¹²⁵⁸ da ibadet olarak değerlendirir.

İbn ‘Useymîn’i esas alarak ifade etmek gerekirse seleflerin ulûhiyyet tevhîdine dair görüşleri, sonu tekfire kadar varan bazı aşırı söylemlerin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu konunun dolaylı olarak îmân-sâlih amel ilişkisi ile alakası varsa da prensipte ulûhiyyet kavramına getirilen tanımla da irtibatı vardır.

¹²⁵⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 483; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 51.

¹²⁵¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 80; c. II, s. 531; Ayrıca bkz. c. I, s. 55.

¹²⁵² Mü’min, 40/60.

¹²⁵³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 192.

¹²⁵⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 500; Ayrıca bkz. c. XI, s. 189.

¹²⁵⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 469.

¹²⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XI, s. 119-120.

¹²⁵⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 46.

¹²⁵⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 279.

3.1.2.2.2. Rubûbiyyet Tevhîdi

İbn ‘Useymîn, rubûbiyyet tevhîdini “yaratma, mülkiyet ve tedbîr konularında yüce Allah’ı bir olarak kabul etmek” şeklinde tarif eder. Bunun delili olarak “*Yaratma da emir de ona aittir*”¹²⁵⁹ âyetini gösterir. Ona göre yaratmak bu âyette bellidir. Emretmek ise çekip çevirmek ve yönetmek demektir. Mülk konusunda ise “*Semâvât ve yerin mülkü Allah’a aittir*”¹²⁶⁰ âyetine işaret eder.¹²⁶¹

Rubûbiyyet tevhîdi, Allah’ın yaratıcı, mâlik ve müdebbir olduğunu kapsar.¹²⁶²

Bunları biraz müfessirimizin bakış açısıyla açmakta fayda vardır:

1. Allah’ın yaratmada birlenmesidir: Şüphesiz tek başına yaratıcı olan Allah’tır.¹²⁶³ Müfessirimiz burada daha çok kulların fiillerinin durumunu ele alır. Ona göre kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah’tır.¹²⁶⁴ Bunu şu şekilde temellendirir: “Kulun fiili kendisinden kaynaklanması sebebiyle bir sıfatı gibidir. Kaldı ki kulu da Allah yaratmıştır. Bir şeyin yaratıcısı ise o şeyin sıfatlarının da yaratıcısıdır. Ayrıca kulun fiili kesin bir irade ve tam bir kudret ile hâsıl olur. İrade ve kudreti de Allah yaratmıştır. Dolayısıyla sebebi yaratan, sebep olunan şeyin de yaratıcısıdır.”¹²⁶⁵ Öyleyse Allah’tan başkasının yaratması ancak bir şeyi değiştirmek ve bir şeyin sıfatını başka bir sıfata dönüştürmek iledir.”¹²⁶⁶

2. Allah’ın mülkte birlenmesidir: Gerçek ve kapsayıcı anlamda mutlak mülk ve hükümlerlik sahibi yalnızca Allah’tır.¹²⁶⁷ İbn ‘Useymîn buna ilişkin şöyle bir açıklama yapar: “Sonuçta Allah’tan başkasına mülkün nispeti görecelidir. Ayrıca başkasının mülk

¹²⁵⁹ A’râf, 7/54.

¹²⁶⁰ Câsiye, 45/27.

¹²⁶¹ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vâsitiyye*, c. I, s. 21.

¹²⁶² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 53, 409; c. II, s. 531, 542; c. IV, s. 6; c. V, s. 186, 403; c. VI, s. 16, 20; c. X, s. 239; c. XI, s. 339; c. XII, s. 109; c. XIII, s. 27; c. XIV, s. 163; *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fi Tefsîri’l-Kur’ân*, s. 27.

¹²⁶³ Fâtır, 35/3; Nahl, 16/17.

¹²⁶⁴ Saffât, 37/96.

¹²⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 17; c. XIII, s. 246, 279; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 10.

¹²⁶⁶ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 11.

¹²⁶⁷ Mülk, 67/1; Mü’minûn, 23/88.

sahibi olması eksik, kayıtlı ve şartlı bir mülkiyettir.¹²⁶⁸ Kaldı ki kişi, ancak Allah'ın izin verdiği şekilde tasarruf edebilir.”¹²⁶⁹

3. Allah'ın yönetme ve idarede birlenmesidir: Yegâne müdebbir Allah'tır. Yarattıklarını idare eden odur, gökleri ve yeri o evirip çevirir.¹²⁷⁰ Yaratılmışların yönetimi ise dar ve sınırlıdır.¹²⁷¹

Müfessirimiz, bu tevhîd türünün ulûhiyeti,¹²⁷² ulûhiyetin de rubûbiyeti gerektirdiğini söyler.¹²⁷³ Allah'ı rab olarak kabul etmenin neticesini de şöyle açıklar: “Kişinin Allah'ın emrine aykırı davranmaması,¹²⁷⁴ onun ahkâmını ve onunla amel etmeyi kabul etmesi,¹²⁷⁵ Allah'ın kazasına razı olması,¹²⁷⁶ ondan başkasına dua¹²⁷⁷ ve ibadet etmemesidir.”¹²⁷⁸ İbn ‘Useymîn, Allah'ın rubûbiyetini müşriklerin kabul ettiğini tekrarlar,¹²⁷⁹ rubûbiyetin ikrarı ile insanın İslâm'a girmediğini ve peygamberlerin rubûbiyeti ikrar edenlerle savaştığını vurgular.¹²⁸⁰ Yani sadece rubûbiyetin yeterli olmadığını kanıtlamaya çalışır.¹²⁸¹

Müfessirimiz, rubûbiyet tevhîdinin iki çeşidinden de bahseder:¹²⁸² a) Genel rubûbiyet: Bu tür tevhîd, tüm mahlûkata şâmil olup¹²⁸³ menfaatlerin celbi, zararların

¹²⁶⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 106.

¹²⁶⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 572-573; *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 11.

¹²⁷⁰ A'râf, 7/54.

¹²⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 54; *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 12.

¹²⁷² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 398, 425; c. IX, s. 155; c. XIII, s. 53.

¹²⁷³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 302, 306, 531; c. V, s. 422; c. XII, s. 538.

¹²⁷⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 54.

¹²⁷⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 400; c. V, s. 398; c. XIII, s. 284.

¹²⁷⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 703.

¹²⁷⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 213, 357, 489.

¹²⁷⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 441.

¹²⁷⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 513; c. VIII, s. 168, 54, 663; c. X, s. 474.

¹²⁸⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 181, 538.

¹²⁸¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 64; Ayrıca karşılaştırma için bkz. Abdul‘azîz b. Abdillâh b. Bâz, *Tuhfetu'l-İhvân bi Ecvibeti Muhimme Tete'elleku bi Erkâni'l-İslâm (İslâm Esasları ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar)*, Çev. Muhammed Şahin, Yy. Ty., s. 40.

¹²⁸² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 70, 336, 410; c. II, s. 477; c. III, s. 241; c. VI, s. 12; c. X, s. 419, 503.

¹²⁸³ Meryem, 19/93; Fâtiha, 1/1.

defi konusunda insanın Allah’a güvenmesidir.¹²⁸⁴ b) Özel rubûbiyyet: Özel bir yardımdır.¹²⁸⁵ Ona göre tevhîdin bu iki türü Â‘râf sûresinin 121 ile 122. âyetlerinde geçmektedir.¹²⁸⁶ Genel rubûbiyyette mutlak tasarruf tüm yaratılmışlarda söz konusudur. Özelde ise mutlak tasarrufla beraber inâyet, yardım ve teyîd gibi durumlar da vardır.¹²⁸⁷

3.1.2.2.3. İsim ve Sıfatlarda Tevhîd

Her ne kadar “isim ve sıfatlarda tevhîd” şekli, rubûbiyyet tevhîdi içinde zikredilebilirse de müellifimizin taksimatını göz önünde bulundurarak ayrı bir başlık altında ele almak gerekmektedir.

Hiç şüphesiz yaratılan varlıklardan hareketle müşahede edilenlerin bir yaratıcılarının olması gerektiğini, sâlim akıl sahipleri kabul etmişlerdir. Fakat bu yaratıcının hangi sıfatlara sahip olduğunu ise vahiy belirlemiştir. Allah, Kur’ân’da kendisini isim ve sıfatlarıyla tanıtmıştır. Çünkü onu duyularla idrak edemeyiz.

Bilindiği üzere isim ve sıfat tevhîdi, Allah’ın Kitâbında ve Peygamber’in diliyle kendisini isimlendirdiği isimlerde ve vafettiği sıfatlarda onu birlemektir. İbn ‘Useymin, bu tevhîd şeklinin ancak isim ve sıfatları tahrîf ve ta‘tîl etmeden ayrıca tekyîf ve temsîle tabi tutmadan kabul etmekle gerçekleşeceğini belirtirken,¹²⁸⁸ ehl-i kıbleden bazı toplulukların tevhîdin bu türünden saptığını iddia eder.¹²⁸⁹

Onun kanaatine göre İslâm mezheplerinde bazıları nefye, İslâm’dan çıkacak ölçüde aşırılığa gitmiş, bazıları da orta yolu takip etmiştir. Onun nazarında selefın izlediği yol, en sâlim yoldur. Çünkü der, o; selef, Allah’ı, onun kendini isimlendirdiği ve vasıflandırdığı isim ve sıfatlarla; tahrîf, ta‘tîl, tekyîf ve temsilde bulunmaksızın hakîkî manalarıyla isimlendirmiş ve vasıflandırmıştır. Allah’ın isimleri konusunda eğer

¹²⁸⁴ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 546.

¹²⁸⁵ Furkân, 25/1.

¹²⁸⁶ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 115.

¹²⁸⁷ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 31.

¹²⁸⁸ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 456; c. III, s. 408; c. IV, s. 153; c. IX, s. 605.

¹²⁸⁹ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 143; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 13.

bahsedilen isim bir harf-i cerle müteaddî ise üç şeye; eğer lazımî ise iki şeye inanmak gerektiğini belirtmiştir. Allah'ın ismi bir harf-i cerle müteaddî ise,

1. O ismin Allah'ın isimlerinden olduğu,

2. Bir sıfatı tazammun ettiği veya gerektirdiği,

3. Bu sınıftan çıkan hükmün ispatının gerektiği anlaşılır. Mesela “Hâlık” isminin tazammun ettiği sıfat, yaratmadır. Müstelzimi ilim ve kudrettir. Allah'ın mahlûkatı yaratması ise hükümdür.¹²⁹⁰

Müfessirimiz, “*Ancak onları ele geçirmenizden önce tevbe edenler bunun dışındadırlar. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı, çok merhamet edici olduğunu bilin*”¹²⁹¹ âyetini bu minvalde ele alarak fikhî bir sonuca da ulaşır. Allah'ın isimlerinin bir harf-i cerle müteaddî olmalarının bir vasfı gösterdiğinden hareketle, yakalanmadan tevbe edenlerin had cezasından kurtulacakları sonucunu, âyetin sonunda gelen Allah'ın “Gafûr” ve “Rahîm” ismiyle açıklar. Çünkü âyette geçen bu iki ismin manaları itibariyle onların günahlarının bağışlandığına işaret olarak yorumlar.¹²⁹²

Yukarıda verilen açıklamalara ek olarak İbn ‘Useymîn, Allah'ın isim ve sıfatları konusunda Mu'tezile¹²⁹³ ve Eş'ârîlerin¹²⁹⁴ yaklaşımlarını dile getirdikten sonra onlara yönelik eleştirilerini sıralar. Onun, *el-Kenzu's-Semîn*'de en çok üzerinde durduğu konuların başında isim ve sıfatlarda Allah'ın tevhîdi meselesi gelir. Tefsîr usûlünde dahi sıfatlar meselesini geniş olarak tartışır. Zâhir ehli ve Mu'tezile'yi Allah'a isim isnat edip de manayı kabul etmemelerinden dolayı eleştirir.¹²⁹⁵ Bu meselede çoğu mezhep anlayışlarını bid'âtle, tahrîf ehli olmakla ve sapmakla itham eder. Kanaatimizce bunun sebebi İbn ‘Useymîn özelinde selefi olduğunu düşünenlerin, kendilerini hakkın tek

¹²⁹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 456; c. II, s. 116, 470-471; Ayrıca farklı isim ve açıklamaları için bkz. c. II, s. 344; c. III, s. 89, 253; c. VIII, s. 574, 661; c. XII, s. 256, 409, 495; c. XIII, s. 99-100, 208, 267.

¹²⁹¹ Mâide, 5/34.

¹²⁹² İbn ‘Useymîn, *el-Kavâidu'l-Muslâ fî Sıfâtillahi ve Esmâillâhi'l-Husnâ*, s. 13.

¹²⁹³ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 409-410.

¹²⁹⁴ Bkz. İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 258; *Şerhu'l-'Akâidetü'l-Vâsitiyye*, c. I, s. 31-33.

¹²⁹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 409-410; *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, s. 33.

temsîlcisi olarak görmeleridir.¹²⁹⁶ Kanaatimizce hiçbir grubun, sahip oldukları görüşlerinden dolayı başkalarını dalâlet, fîsk ve bid‘âtle nitelemeye, onlara düşmanca davranmaya sebep olacak dinî dayanakları yoktur.¹²⁹⁷

3.1.2.3. Haberî Sıfatlar

İbn ‘Useymin, haberî sıfatlar konusunda âyet ve hadîslerde Allah’a uzuv isnâdı olarak düşünülebilecek kavramları ele almıştır. Tefsîrine baktığımızda neredeyse bütün mesaisini haberî sıfatların izahına ayırdığını görürüz. Onun haberî sıfatlara ilişkin belirlediği kâide ve temel yaklaşım şeklini ortaya koyduktan sonra, örnek mahiyetinde Allah’ın ulviyyeti (gökte oluşu) meselesi üzerinde duracağız.

İbn ‘Useymin haberî sıfatları “Yed (el) ve ayn (göz) gibi bize nispetle boyutları olan ama Allah’a nispetle boyut olarak isimlendirilemeyecek olan sıfatlar” şeklinde tanımlar.¹²⁹⁸

Haberî sıfatlar konusunda öncelikle belirtmek gerekirse İbn ‘Useymin, bunları mutlak anlamda müteşabihlerden saymaz. Onun tabiriyle haberî sıfatlar “meçhûl-ma‘lûmdur”. Yani bir açıdan ma‘lûm, bir başka açıdan ise meçhûldur. Ma‘lûm ve meçhûl olma durumlarını özetle şöyle izah eder: “Bir açıdan ma‘lûmdur. Zira Allah’ın bize istifade etmeyeceğimiz meçhûl bir işle kendisinden bahsetmesi ve bizi muhatap alması mümkün değildir. Allah’ın keyfiyeti bize meçhûldur. Allah’ın elinin keyfiyetini bilmiyor ve hakikatini idrak edemiyoruz.”¹²⁹⁹ Kısaca İbn ‘Useymin müteşabihler gibi haberî sıfatların manaları ve hakikatleri açısından farklı bir şekilde değerlendirilebilecekleri kanaatindedir.

Ona göre sıfat âyetlerinin ve hadîslerinin manalarını başta Hz. Peygamber olmak üzere Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osmân, Hz. Ali, İbn Mes’ûd ve İbn Abbâs gibi sahâbenin ve tabiûnun fakih olanları bilmekteydiler. O, “selefin yolu eslem, halefin yolu

¹²⁹⁶ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 240.

¹²⁹⁷ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 193.

¹²⁹⁸ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 147.

¹²⁹⁹ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 349.

ahkemdır” sözünü yalan olarak kabul eder. Selefîn yolunu hem eslem hem de ahkem olarak niteler.¹³⁰⁰

Bu açıklamaları esas kabul eden İbn ‘Useymîn, insanlardan selefîn mezhebini tefvîz yani mananın bilinmemesi şeklinde zannedenlerin yanlışlığını, Hz. Peygamber’in “Allah biri diğerini öldürüp cennete giden iki adama güler”¹³⁰¹ hadîsindeki “güler”in manasını bilmemesini doğrudan uzak bir ihtimal olarak nitelendirir.¹³⁰² Müellifin buna dair verdiği örnek şöyledir: “Mesela yüzün manasını biliriz fakat Allah’ın yüzü ve keyfiyeti ma‘lûm değildir. Mahlûkatın gözü bilinmektedir, çeşitli tabakalardan, damarlardan oluşmaktadır. Fakat Allah’ın gözü hakkında bu şekildedir dememiz mümkün değildir. Çünkü bu, bize meçhûldür. Öyleyse hakikati ma‘lûm değildir. Gözün manası, nazar ve görmenin kendisiyle hâsıl olup bilinen bir şeydir.” İbn ‘Useymîn, sıfat âyetlerinin manasının bilinemeyeceğinin kabul edilmesi durumunda, neredeyse Kur’ân’ın yüzde otuzunun anlaşılamayacağı iddiasındadır.¹³⁰³ O, haberî sıfatlara zâhirî anlamlarından hareketle mana verilmesi neticesinin, teşbîhe düşme tehlikesini doğuracağını sezmiş olmalı ki söz konusu sıfatların insanlarınki gibi olmadığını ve keyfiyeti hakkında herhangi bir şeyin söylenemeyeceğini söylemek zorunda kalmıştır. Onun, Allah’ın sıfatlarına “bilâkeyf” kaydıyla inanması, onu teşbîh ithamından kurtarmıştır. Fakat İbn ‘Useymîn örneğinde seleflerin yaklaşımı, tamamen cismanîlik fikrini de akıldan silememektedir. Somut unsurlar söz konusu olduğunda insan zihni, daima şu veya bu şekilde bir cisim tasavvur edebilir.¹³⁰⁴ Unutulmamalıdır ki Kur’ân, somut ilah anlayışına sahip bir topluma inmiştir. Dolayısıyla Kur’ân, Allah’ı tanıtmada somuttan soyuta gidiş yöntemini tercih etmiştir. Bu tanıtım, onların idrak ve anlayışına daha uygundur. Fakat Kur’ân zamanla ispat ile tenzîh arası bir yol seçmiştir. Selbî sıfatlar bu anlamda Allah’ın cismanî olması fikrinin önüne geçmektedir. Haberî sıfatları,

¹³⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 349

¹³⁰¹ Mâlik b. Enes, **el-Muvatta**, Thk. Muhammed Fûâd Abdûlbâkî, Dâru İhyai’t-Turâsî’l-‘Arabî, Beyrût 1406/1985, “Babu’ş-Şuhedâ fî Sebîlillah”14/28, s. 460.

¹³⁰² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 350.

¹³⁰³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 350.

¹³⁰⁴ Zübeyir Bulut, **Hanbelî Akâid Sistemi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003), s. 276.

din dili ve Arapça gramerine uygun ele almak gerekmektedir. Çünkü sınırsız olan Allah'ın, kendini sınırlı olan insana tanıtması, haberî sıfatlar ile olması tabiidir. Nitekim günlük hayatta kullanılan beşerî terimlerle Allah'tan bahsetmek mümkündür.¹³⁰⁵

Müfessirimizin haberî sıfatlarda kabul ettiği temel ilkeleri, tefsîri ve kitaplarından hareketle şu şekilde tespit etmek mümkündür:

1. Haberî sıfatlar Allah'ın şanına yaraşır şekilde hakîkî anlamda olup yaratılmışların sıfatlarına benzemezler.¹³⁰⁶
2. Haberî sıfatları hakîkî manalarından başka bir manaya te'vîl etmek tahrîftir.¹³⁰⁷
3. Haberî sıfatlarda keyfiyete dair sual sormak bid'attır.¹³⁰⁸
4. Haberî sıfatlar tevkîfidir.¹³⁰⁹
5. Beş delil (Kitap, sünnet, icmâ, akıl ve fitrât) ile haberî sıfatların zâhirî manalarının kastedildiği temellendirilebilmektedir.¹³¹⁰
6. Haberî sıfatların zâhirî anlamlarının kastedildiğine ilişkin icmâ vardır.¹³¹¹
7. Haberî sıfatların keyfiyeti bilinemez.¹³¹²
8. Haberî sıfatlar kemâl bildirirler.¹³¹³
9. Haberî sıfatları zâhirî üzere bırakmak selefin yoludur.¹³¹⁴

İbn 'Useymîn, yukarıda sıraladığımız ilkeler çerçevesinde insana ait düşünülebilen istihzâ (alay etme),¹³¹⁵ istihyâ (utanma),¹³¹⁶ gazap etme,¹³¹⁷ mekr (hile

¹³⁰⁵ Şahin Güven, **Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu**, Denge Yay., İstanbul 2005, s. 182, 318; Mesut Okumuş, **Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 139.

¹³⁰⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 35, 36-37, 86, 113-114, 198; c. II, s. 547; c. V, s. 355; c. IX, s. 614; c. XII, s. 478.

¹³⁰⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 86, 199; c. II, s. 10-11; c. IV, s. 244, 446; c. XII, s. 478.

¹³⁰⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 474.

¹³⁰⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 10-11.

¹³¹⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 391-392; c. XIII, s. 295-298.

¹³¹¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 355; c. VI, s. 175, 368; c. XII, s. 194, 386; c. XIII, s. 213.

¹³¹² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 195; c. IV, s. 446.

¹³¹³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 85.

¹³¹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 12.

¹³¹⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 83, 85.

¹³¹⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 113-114; c. IX, s. 614.

¹³¹⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 198, 199, 253; c. III, s. 191, 195, 196, 423; c. IV, s. 445-446; c. V, s. 196, 355, 453-454.

yapma),¹³¹⁸ saht (kızma),¹³¹⁹ hud‘a (aldatma),¹³²⁰ gelmek,¹³²¹ ayn (göz),¹³²² vech (yüz),¹³²³ isbe‘ (parmak),¹³²⁴ kabz (tutma),¹³²⁵ istivâ (yerleşme),¹³²⁶ ta‘accüb (hayret etme)¹³²⁷ ve yed¹³²⁸ gibi haberî sıfatları açıklar. Biz tezimizin sınırlarını düşünerek sadece Allah’ın ulviyyeti (gökte oluşu) konusunu onun izah ve temellendirme şekliyle vermek istiyoruz:

İbn ‘Useymîn, Allah’ın yüce olmasının iki kısımda değerlendirilebileceğini izah eder: Sıfatlarının ve zatının yüce oluşu.¹³²⁹ Şunu hemen belirtelim ki Allah’ın sıfatlarının yüce oluşu hakkında bir tartışma mevcûd değildir. Çünkü İslâm itikâd mezhepleri, her bakımdan kemâl sıfatların en yücesinin Allah’a ait olması gerektiği konusunda hemfikirdir.¹³³⁰

Öncelikle İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye gibi,¹³³¹ selef mezhebinin Allah’ın zatı itibariyle mahlûkatının fevkinde olduğuna inandığını açıklar. Ona göre Kitap, sünnet,

¹³¹⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 547, 548, 558-559.

¹³¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 423; c. V, s. 43.

¹³²⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 219; c. IV, s. 639.

¹³²¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 10-11, 12; c. XIV, s. 474.

¹³²² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 36; c. X, s. 543.

¹³²³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 255, 257; c. VI, s. 175; c. VIII, s. 448; c. XIII, s. 262; c. XIV, s. 101.

¹³²⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 464.

¹³²⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 551.

¹³²⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 121-122; c. II, s. 355; c. IV, s. 244; c. VII, s. 162; c. VIII, s. 486; c. XIV, s. 143; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, 84; *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 41.

¹³²⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 501, 503.

¹³²⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 14, 36; c. V, s. 368-369; İbn ‘Useymîn, *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 58-60; *Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vasitiyye*, c. I, 291-308; *Şerhu Lum’ati’l-İ’tikâd*, s. 49-51; *el-Kavâidu’l-Muslâ*, s. 77-78.

¹³²⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 184-185; *Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 32; *Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vasitiyye*, s. 388.

¹³³⁰ Saîd Abdullatîf Fûde, *el-Farku’l-Azîm Beyne’t-Tenzîh ve’t-Tecsîm*, Dâru’r-Râzî, ‘Ammân-Ürdün 1425/2004, s. 17.

¹³³¹ Fûde, İbn Teymiyye’nin Allah’a fevkiyyeti isnad ettiğini söyler. Ona göre böyle bir isnad etme, yaratılmışların Allah’ın alt kısmında kalması anlamına gelir. Ayrıca fevkiyyeti mekânsal değil de kuvvet ve güç açısından ele almanın daha doğru olduğunu açıklar. Yani Allah, hakimiyet ve yönetme bakımından tüm yaratılmışların üstündedir. Bkz. Fûde, *Nakzu’r-Risâleti’t-Tedmiriyye*, Dâru’r-Râzî, ‘Ammân-Ürdün 1425/2004, s. 97-98.

icmâ, fibrât ve akıl, açık bir delâletle Allah'ın yüce oluşunu haber vermektedir.¹³³² Müfessire göre “Göktekinden emin mi oldunuz?”,¹³³³ “O, kullarının üstünde mutlak hâkimiyet sahibidir”,¹³³⁴ “Üzerlerinde hâkim ve üstün olan Rablerinden korkarlar”¹³³⁵ ve “O, Âlî'dir (yücedir)”¹³³⁶ âyetleri sarahaten bu gerçekliği ortaya koymaktadır.¹³³⁷ O, bazı şeylerin Allah'a yükseldiğini, Allah'ın katından indiğini belirten âyetlerin¹³³⁸ de ancak onun yüksekte oluşuyla açıklanabileceğini belirtir. Mesela “Güzel sözler ona yükselir”,¹³³⁹ “Melekler ve ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir”¹³⁴⁰ ve “Bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde ona yükselir”¹³⁴¹ âyetlerinin bu minvalde olduğunu düşünür. Kur'ân için ifade edilen inzâl kelimesinden hareketle nüzûlün, ancak yukarıdan olacağı dolayısıyla Allah'ın yukarıda olması gerektiği sonucuna ulaşır.¹³⁴²

Fakat bazı âyetlerin İbn ‘Useymîn’i zor durumda bıraktığını söylemekte de fayda vardır. Bu durumda İbn ‘Useymîn, düşüncesinin lehine te’villerde bulunmak durumunda kalmıştır. Allah'ın gökte de yerde de ilâh olduğunu ve gizliyi, açığı bildiğini belirten âyetlere¹³⁴³ getirdiği açıklama bunu doğrular mahiyettedir. Âyet, Allah'ın gökte ve yerde hâkimiyetinin olduğunu vurgularken İbn ‘Useymîn, bu âyetten yola çıkılarak Allah'ın yerde de olacağı anlamına varılamayacağı şeklinde bir açıklama yapar. Onun açıklaması özetle şöyledir: “Şüphesiz Allah gökte de yerde de kendisine ibadet edilen ilahdır. Bir

¹³³² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 352-353; c. IV, s. 199, 533; c. V, s. 455-457, 580; c. XII, s. 17, 296, 391-392, 486-487; c. XIII, s. 212-213, 295-298; **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 76; **Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vâsitiyye**, c. I, s. 178, 388.

¹³³³ Mülk, 67/16; Bu âyette gökte olandan kasıt meleklerdir. “مَنْ” kelimesi tekil olmakla beraber anlam olarak çoğuldur.

¹³³⁴ En‘âm, 6/18.

¹³³⁵ Nahl, 16/50.

¹³³⁶ Bakara, 2/255.

¹³³⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 184-185; **İzâletu’s-Settâr**, s. 10-11.

¹³³⁸ Fâtır, 35/10; Me‘âric, 70/4; Secde, 32/5; Fussilet, 41/42; Tevbe, 9/6.

¹³³⁹ Fâtır, 35/10.

¹³⁴⁰ Me‘âric, 70/ 4.

¹³⁴¹ Secde, 32/5.

¹³⁴² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 255, 497, 504; c. IV, s. 534, 622; c. V, s. 284; **İzâletu’s-Settâr**, s. 10-11; **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 32.

¹³⁴³ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (Zuhruf, 43/84); وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (En‘âm, 6/ 3).

tefsîre göre ise şöyle denmiştir: Bu âyetin ilk bölümü ‘O, göklerde olan ilahtır’ cümlesiyle bitmekte, daha sonra ‘Yerde sizin gizlinizi ve açığınızı bilir’ cümlesiyle yeni bir cümle başlamaktadır. Öyleyse Allah’ın göklerin üstünde olması, onun sizin yeryüzündeki gizlinizi ve açığınızı bilmesine engel değildir. Her ne kadar kendisi zatıyla gökte ise de ilahlığı her ikisindedir. Bunun benzeri tıpkı şu sözdür. Falanca adam Mekke’de de emîrdir, Medine’de de. Yani o her ne kadar bunlardan birinde bulunuyorsa da, emîrliği her iki şehirde de geçerlidir. Dil ve örf bakımından da bu doğru bir tabirdir.”¹³⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn ‘Useymîn, selefî anlayışı doğrultusunda nassları te’vîl etmektedir. Aslında âyet Allah’ın tüm kâinatta hükümrân oluşunu ifade ediyorken, “gökte de ilah odur” âyetinin lafzına daha çok itibar ederek bir bütün olarak âyetin devamında da düşünülmesi gereken mefhûmu göz ardı etmiştir. Buna sebep olan âmilin, selefî dairenin içinde kalarak Kur’ân’a bakışı olduğunu düşünmekteyiz. O, “Allah bunu şöyle ifade edemez miydi?” deyip te’vîl yapılmaması konusunda her defasında uyarılarda bulunduğu halde, burada kendisi te’vîl yapma ve Allah’ın âyetteki muradını tespit etmeye çalışmıştır. Onun mantığıyla hareket edilirse, âyet-i Kerîmenin takdîrinin şöyle olması gerekirdi: O gökte olduğu halde, göklerde ve yerde ulûhiyyet ona aittir. Ama âyetin zâhiri, Allah’ın göklerde ve yerde zatıyla olduğuna delâlet etmektedir. Genel İslâm inancını göz önünde bulundurarak Allah’ın hükümrânlık ve saltanatının göklerde ve yerde cari olduğu yargısına ulaşabiliriz.

3.1.2.4. Bid‘ât ve Tekfîr

Bid‘ât ve tekfîr meselesi özelde İbn ‘Useymîn genelde selefî kesim tarafından çokça gündeme getirilen bir konudur.¹³⁴⁵ İbn Teymiyye toplumun ıslâhı için özellikle bid‘ât ve hurafelerle mücadele etmiştir.¹³⁴⁶ Onun bu tavrı sonradan ortaya çıkacak

¹³⁴⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 172; *Fethu Rabbi’l-Berîyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye*, s. 35-36; *Şerhu’l-‘Akîdeti’l-Vâsitiyye*, c. I, s. 399.

¹³⁴⁵ Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, *Hükümü’l-İntimâ ile’l-Firek ve’l-Ahzâb ve’l-Cema‘ati’l-İslâmiyye*, Dâru’l-Harameyn, Kâhire 1426/2006, s. 42.

¹³⁴⁶ Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, Fecr Yay., Ankara 2002, s. 61.

Vehhâbi anlayış için de bir referans olacaktır.¹³⁴⁷ Aynı yaklaşım İbn ‘Useymîn’de de mevcuttur. Bu sebeple biz önce bid‘âtı, sonra da tekfir konusunu müellifimizin bakış açısıyla değerlendirmek istiyoruz.

Lügat olarak bid‘ât, bir şeye başlamak, onu ihdas etmek ve inşa etmek manasına gelir. İbn Manzur, dinin tamamlanmasından sonra ortaya çıkarılan ve dine izafe edilen şeylere bid‘ât denildiğini ifade etmektedir.¹³⁴⁸ Müfessirimiz ise bid‘âtı “Allah’a, O’nun meşrû kılmadığı şekilde ibadet etmektir”¹³⁴⁹ şeklinde tanımladıktan sonra buna ilişkin şu âyeti delil olarak sunar: “*Yoksa onların (müşriklerin) Allah’ın izin vermediği bir dini meşrû kılan ortakları mı var?*”¹³⁵⁰ Buna İbn ‘Useymîn şunu da ekler: Allah, Peygamber ve Râşid Halifelerin üzerinde bulundukları yoldan başka bir yol üzere ibadet etmektir. İbn ‘Useymîn ikinci tanımı şu hadîse dayandırır: “Sizden kim, benden sonra yaşarsa (dinde) çok ihtilaflar görecektir. Bu sebeple benim sünnetime ve benden sonraki doğru yolu bulmuş Râşid Halîfelerimin sünnetine uyun. Azı dışlınızla tutarcasına onlara sımsıkı tutunun. Dîne sonradan sokulan şeylerden şiddetle sakının. Çünkü dîne sokulan her yenilik bid‘ât, her bid‘ât ise dalâlettir.”¹³⁵¹ İbn ‘Useymîn’in bid‘ât tanımını netice itibariyle şöyle yaptığını görmekteyiz: “Allah’ın dinini alakadar eden herhangi bir söz, Allah’ın Kitâbında, Peygamber’in sünnetinde, sahâbe, tabiûn ve onlara en güzel şekilde uyanların sözünde gelmemişse, o söz bid‘âttir. Çünkü muhdestir.” Bu tanımın tefsîr, şer‘î ahkâm ve akîde alanlarında da geçerli olduğunu belirtir.¹³⁵²

el-İbda‘ kitâbının mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla o, şer‘î atın tüm çağlar için yeterli olması itibariyle bid‘âte amansız bir şekilde karşı çıkar. Zira sonradan dine herhangi bir eklemenin yapılmasını reddeder. Çünkü Kur’ân’da hem dinin usûlüne hem de furûuna yönelik beyânat söz konusudur. Bu durumda herhangi bir müdahale, dini

¹³⁴⁷ Nihat Şahin, **Vehhâbîlikte Bid‘ât Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2005), s. 34.

¹³⁴⁸ Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânu’l-‘Arab I-XV**, Dâru Sâdr, Beyrût 1414/1994, c. VIII, s. 6.

¹³⁴⁹ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 93.

¹³⁵⁰ Şûrâ, 42/21.

¹³⁵¹ Ebû Dâvud, **Sünenu Ebî Davûd**, “Babu Fî Luzûmi’s-Sünnet” 6 (4607), c. VII, s. 16-17.

¹³⁵² İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 109-123.

değiştirmek anlamına gelir.¹³⁵³ Ona göre sosyal hayata ilişkin ihtiyaçları Kur’ân, ya nass ya imâ ya mantûk ya da mefhûm olarak zikretmiştir. İbn ‘Useymin bunu “*Sana bu Kitâbı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik*”¹³⁵⁴ âyetinde, “Kitap’ta her şeyin beyân edilmesi” şeklinde ifade edilen nassa dayanarak açıklamıştır.¹³⁵⁵ Kitapta namazın rekâtlarının dahi bulunmasını ancak, Hz. Peygamber’e uymayı emreden âyet¹³⁵⁶ bağlamında anlaşılabilirliğini söylemiştir. İbn ‘Useymin böylece sünnetin de vahiyden olduğu gerçeğinin kabul edilmemesi durumunda, bid’âtı anlamının zorluğunu ima etmiştir.¹³⁵⁷

İbn ‘Useymin, Hz. Peygamber’in vefatından sonra Allah’a yakınlaştıracı herhangi bir amelin kalmadığını ifade etmiştir. Zira Hz. Peygamber bunların tümünü beyân etmiştir. Hz. Peygamber bu beyân şeklini ya sözüyle ya fiiliyle ya takrîriyle ya kendisi bir konuyu açarak ya da herhangi bir soruya cevap vererek yerine getirmiştir.¹³⁵⁸ Yani İbn ‘Useymin, insanların ibadet, muamelât ve yaşayışlarında ihtiyaç duyacakları şeyin mutlaka Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulduğu kanaatindedir. Buna, “*اليَوْمَ*

”*أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا*” *Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerimdeki nimeti tamamladım, sizin için din olarak İslâm’a razı oldum*”¹³⁵⁹ âyetini delil getirir. İbn ‘Useymin’e göre bid’ât, iyi niyetle ortaya atılsa dahi dalâlettir.¹³⁶⁰ Hatta bunda dini ta’n etme, dini tamamladığını söyleyen, Allah’a yalan isnâd etme gibi bir anlamın gizli olduğuna işaret eder.¹³⁶¹

¹³⁵³ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 492.

¹³⁵⁴ Nahl, 16/89.

¹³⁵⁵ İbn ‘Useymin, *el-İbdâ‘ fî Beyâni Kemâli’s-Şer’ ve Hatari’l-İbtida’*, Ettiba’etu’s-Sahafe, Cidde 1410/1990, s. 4-6.

¹³⁵⁶ Nisâ, 4/80; Haşr, 59/7.

¹³⁵⁷ İbn ‘Useymin, *el-İbdâ‘*, s. 7-8.

¹³⁵⁸ İbn ‘Useymin, *el-İbdâ‘*, s. 8.

¹³⁵⁹ Mâide, 5/3.

¹³⁶⁰ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 428; c. V, s. 659; c. X, s. 22; c. XIV, s. 186, 422.

¹³⁶¹ İbn ‘Useymin, *el-İbdâ‘*, s. 9-10.

Ona göre başta akîde olmak üzere söz ve fiillerde bid‘ât çeşitleri vardır:

1. Akîdede bid‘ât: Bu tür bid‘ât, temsîl veya ta‘fîl düşüncesindedir.¹³⁶²

2. Sözlerdeki bid‘ât: Sünnette vârit olmamış tesbîhât, tehlîl, tekbîr veya dualar uydurmaktır.¹³⁶³

3. Fiillerdeki bid‘ât: Zikir esnasında alkış çalmak; taabbud diye tilavet esnasında baş sallamak, Hacerü’l-Esved ve Rûkn-i Yemanî dışında Ka‘be’yi, Peygamber’in kabrini, Peygamber’in minberini, Baki mezarlığının kapısını mesh etmek, Recep ayının ilk cuma gecesinde Reğaib namazı diye bin rekât namazı kılmak. Ona göre bu eylemler Allah’a değil yakınlaştırmaya, O’ndan uzaklaştırmaya sebep olur. Çünkü şer‘in getirmediği şeyi getiren mübtedi‘ ve zâlimdir. Allah onu kabul etmez.¹³⁶⁴

Diğer taraftan İbn ‘Useymîn, Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber’le alakalı bid‘âtlerin ortaya konduğunu esefle anlatır. Hadîste “tüm bid‘âtler”in yerildiğine dikkat çeker. Bunun üzerine bid‘âtlerin üçe veya beşe ayırlamayacağının kesin olarak altını çizer. O, Hz. Peygamber’in “tüm bid‘âtler” ifadesini, bid‘âtleri iyi ve kötü ayıranlara karşı kesin bir cevap teşkil edeceğinden mükerreren bahseder. Hz. Ömer’in terâvih namazını düzenlemesinin ardından sarf ettiği sözlere de şöyle açıklık getirir: “Hz. Ömer’in sözünün Rasûlün sözüne aykırı olması mümkün değildir. Hz. Ömer’in “نعمت البدعة” (ne güzel bidat) ifadesi, aslı olan bir şeyde Müslümanları tek bir imâmın arkasında toplamasıdır. Yani göreceli bir bid‘ât söz konusu olup, inşâî ve mutlak bir bid‘ât ortada mevcûd değildir. Çünkü Peygamber döneminde zaten terâvih kılınılmaktaydı. Sadece Hz. Ömer, terk edilmiş bir sünneti ‘sonradan’ ihya etmiştir.”¹³⁶⁵

İbn ‘Useymîn, sonradan ortaya çıkan eşyaların bid‘âtliğinin söz konusu olamayacağını açık bir şekilde dile getirir. Meşrû vasıtaların şer‘at tarafından onaylanacağına “وسائل المشروع مشروعة” (meşrû vesileler, meşrûdur) kâidesini zikrederek

¹³⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 492-493; Ayrıca bkz. c. IV, s. 659.

¹³⁶³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 324.

¹³⁶⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 492-493.

¹³⁶⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 167; c. VIII, s. 655; **el-İbdâ‘**, s. 10-18.

düşüncesini ifade eder. Tabi bunun aksi, meşrû olmayan vasıtaların meşrû olmayacağıdır. Medreselerin ve kitap tasniflerinin Peygamber döneminde olmadığı bir gerçektir. Fakat bunlar birer vasıta dırlar. Şerre aracılık ediyorlarsa şer, hayra aracılık ediyorlarsa hayır olurlar.¹³⁶⁶ İbn ‘Useymîn, gelenek ve göreneklere tâbi olan, dünyalık şeyleri lügat olarak bid‘ât diye adlandırsa da şer‘î olarak bunlara bid‘ât demez.¹³⁶⁷ Bir şeyin Peygamber zamanında olmaması durumunda bunun şimdi kullanılmasını bid‘ât olarak nitelendirenleri araç ile amacı birbirinden ayıramamakla suçlar. Ona göre meşrû araçlar câizdir. Kayıt altına alınan Kur‘ân‘ı dinleme örneğini, kendisini ibadete sevk etmesi hasebiyle meşrû addeder. Mikrofon ile ezan okumaya da¹³⁶⁸ asr-ı saadette yoktu diye bid‘ât denemez.¹³⁶⁹

İbn ‘Useymîn, selefin yolunun iyilik yapmak isteyenlere kâfi geleceği üzerinde de durur. O, “... سنة حسنة”¹³⁷⁰ hadîsinde geçen “سنة حسنة” sıfat tamlamasının Peygamber’in sünnetinde varid olmayan şeyi ihdâs etmek anlamına gelmeyeceğini ısrarla vurgular.¹³⁷¹ İbn ‘Useymîn bid‘ât-ı hasene diye iyilik yapmak isteyenlere, selefin yoluna sarılmalarını tavsiye eder. Bu yolun yeterli olduğunu belirtir.¹³⁷² Bid‘âtın, Allah‘ın dininde ortaya konması durumunda, sünnetin bir mislinin zayı olacağı uyarısını yapar.¹³⁷³ Ona göre bid‘âte bid‘âtle mukabelede bulunamayız. Ancak sünnetle mukabele edebiliriz.¹³⁷⁴

¹³⁶⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 167; *el-İbdâ‘*, s. 18-19.

¹³⁶⁷ İbn ‘Useymîn, *Mecmû‘u Fetâvâ*, II, s. 292.

¹³⁶⁸ İbn ‘Useymîn, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur‘ân*, s. 41; Ayrıca bkz. *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 47-48.

¹³⁶⁹ Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *el-La Mezhebiyye Ahtaru Bid‘ât Tuheddidu’s-Şerî‘atel - İslâmiyye*, Mektebetu’l-Farabi, Müessesetu’r-Risâle, Dimaşk 1407/1987, s. 11.

¹³⁷⁰ Muhammed b. Ali b. Âdem b. Mûsâ el-Esyûbî el-Valvî, *Şerhu Süneni’n-Nesâi el-Musemmâ Zegîretu’l-Ukbâ fî Şerhi’l-Muctebâ I-XLII*, Dâru’l-Mi‘rac ed-Devliyye, Riyâd 1416/1996, “Babu’t-Tahrîdi ala’s-Sadaka”66 (2554), c. XXIII, s. 38.

¹³⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, 167; *el-İbdâ‘*, s. 20-21; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 171.

¹³⁷² İbn ‘Useymîn, *el-İbdâ‘*, s. 24.

¹³⁷³ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Mukaddimet’t-Tefsîr*, s. 109-123; *el-İbdâ‘*, s. 25.

¹³⁷⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 133.

Müfessirimiz, iki kıstasla da ihdas edilenin değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kur'ân ve sünnette yer almayan, her ihdas edilen şey batıldır. O, bid'âte olan karşıtlığından olsa gerek “اعْبُدُوا رَبَّكُمْ” “*Rabbinize ibadet ediniz*”¹³⁷⁵ âyetinden, ancak şerî'at ve vahiy yoluyla nasıl ibadet edeceğimizin belirlenebileceği anlamını da istinbât eder.¹³⁷⁶ Selefî yaklaşımından hareketle “يَنْكُم مِّنِّي هُدًى فِيمَا يَأْتِ” “*Benden size bir hidâyet gelirse*”¹³⁷⁷ âyetinden bid'âtlerin batıllığını ispatlamaya çalışır.¹³⁷⁸ O, Bakara sûresinin 112. âyetini¹³⁷⁹ açıklarken niyetin tek başına Allah'a kullukta yeterli olmayacağını, kişinin kulluktan sapmaması gerektiğini de belirtir.¹³⁸⁰ O, sahâbe hayatından bazı tablolarla da bu fikrini desteklemeye çalışır.¹³⁸¹

Doğrusu İbn 'Useymin örneğinden hareketle diyebiliriz ki seleflerin bid'ât yorumları¹³⁸² hayatı olabildiğince zorlaştırmıştır. Mesela “elhamdülillah” lafzı küfür ve

¹³⁷⁵ Bakara, 2/21.

¹³⁷⁶ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 98.

¹³⁷⁷ Bakara, 2/38.

¹³⁷⁸ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 143.

¹³⁷⁹ “Hayır, öyle değil! Kim ihsan derecesin yükselerek özünü Allah'a teslim ederse, onun mükafatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”

¹³⁸⁰ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 306-307; Ayrıca bkz. İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 231, 542, 577; c. II, s. 428; c. V, s. 91; c. VI, s. 154, 416; c. VII, s. 100, 137, 196; c. VIII, s. 80, 420; c. IX, s. 169-170; c. X, s. 21; c. XI, s. 360; **el-İbdâ'**, s. 24; **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 93.

¹³⁸¹ İbn 'Useymin, **İzale**, s. 73-80.

¹³⁸² İbn 'Useymin'in bid'ât saydığı bazı durumlar şunlardır: 1. Namazı bitirdikten sonra elleri kaldırıp dua etmek meşrû değildir. İnsanın namazın içinde dua etmesi namazdan çıktıktan sonra dua etmesinden daha faziletlidir. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 339) 2. Dinî bayramların dışında kutlanan tüm gün ve geceler. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 174-176) 3. Mevlit kutlamaları. (İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 33; **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 172, 174; **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 94-95. İbn 'Useymin “Zikrin mutlak oluşu, vacip olduğunu gösterir. Her insanın rabbini zikretmesi gerekir. Her mecliste Allah'ı zikretmemesi, Peygambere salâvat getirmemesi kıyamet gününde hasarettir.” dediği halde ibadet kastıyla olmayan ama belki bir etkinlik olarak değerlendirilebilecek mevlit kutlamalarını bid'ât kabul etmesi bu sözleyle çeliştiği kanaatindeyiz. Bkz. İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 426-427. 4. Duaların Fâtiha ile sona erdirilmesi, konuşmanın Fâtiha ile başlanması, bazı münâsebetlerde Fâtiha'nın okunması. (İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 49) 5. Cuma namazından sonra öğle namazı kılmak. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 389) 6. Definden sonra yapılan telkin. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 404) 7. Ölünün evinde (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 416) ve kabir başında Kur'ân'ı (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 404) veya Fâtiha sûresini okumak. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 415) 8. Ramazan ayında tekrar tekrar umre yapmak. (İbn 'Useymin, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 538) 9. Nafile sa'y yapmak caiz değildir. Çünkü sa'y ancak hac

şirk olmayan her durumda söylenebilen bir lafızdır. Geçirmeden sonra “el-hamdülillah” lafzının rivâyette olmamasını gerekçe göstererek bunu yasaklamak¹³⁸³ yeterli bir sebep değildir. Kişinin geçirmesi durumunda “elhamdulillâh” demesinin yasak olduğunu belirten bir nass da yoktur. İbn ‘Useymîn, özellikle ibadetler konusunda dar bir bid‘ât anlayışına sahip olmakla beraber, tefsîrinde kendisi de belli bazı virdlerin edinilebileceğini söyler. Ona göre günde iki cüz Kur’ân okumak berekettir. Dolayısıyla bir ayda onu iki kere hatmetmek nimettir.¹³⁸⁴ Ayrıca birçok eş adayının bir gece ve düşün yemeğinde evlenmelerini güzel bir sünnet olarak değerlendirir.¹³⁸⁵

Belirtmek gerekir ki selefî çizgide olanlar, muayyen bir tarzda ve belli vakitlerde yapılan zikir, ibadet ve duaları bid‘ât kapsamında ele almışlardır.¹³⁸⁶ Hâlbuki Allah’ın seyir halindeki faziletli melekleri, zikir meclislerine tabi olurlar. Şüphe yok ki bu zikir meclisi ancak belli durum ve vakitlerde olmaktadır. Fakat bu hususta bir delil bulunmamakta ve mahdut muayyen vakitlerde yapılmasını gerekli kılan bir emre de rastlanılmamaktadır.¹³⁸⁷ İbn ‘Useymîn de aslında bazı şeyler için bir sınırın tespit edilmediğini belirtmektedir. Mesela terâvih namazı, sınırı bildirilmeyen bir ibadettir. Hz. Peygamber buna sınır koymamıştır.¹³⁸⁸ Bizce İbn ‘Useymîn’in -dinde ortaya konulmuş

ve umre ibadetinin içinde meşrûdur. (İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 540) 10. Makam-ı İbrâhîm’de dua etmek. (İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 545) 11. Güzel koku süründükten sonra salavat getirmek. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 325) 12. Besmelenin öncesinde “اعوذ بالله من النار و من كيد الفجار و من غضب الجبار العزة لله و لرسوله و للمؤمنين” demek. (İbn ‘Useymîn,

el-Kenzu’s-Semîn, c. XIII, s. 534) 13. Hz. Peygamber’e Fâtiha okumak, Allah’ın هو diye bir isminin olduğuna inanmak ve bunu zikretmek (huveyi ‘o hazırdır, kaybolmaz şeklinde yorumlayanların Arap diline yalan ithamda bulunduğunu belirtir), Peygamber’e “اللهم صل على سيدنا محمد عدد ما في علم الله”

şeklinde salâvat getirmek. (İbn ‘Useymîn, **İzale**, s. 52-55) 14. Şiîlerin Âşûrâ gününü, hüzn günü kabul etmeleri. (İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 109-123) 15. Eve girdiğinde iki rekât namaz kılmak. Geçiren kişinin her defasında elhamdulillah demesi. (İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 95-96) 16. Umreyi Ramazan’ın 27. gecesine hasretmek. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 531)

¹³⁸³ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 95-96.

¹³⁸⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 473.

¹³⁸⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 21.

¹³⁸⁶ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 191.

¹³⁸⁷ Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 192.

¹³⁸⁸ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 352.

bir ibadet nazarıyla değil de- ucu açık bir alan olarak bazı cemaatlerin, tarikatların veya meşreplerin yaptıkları dua, zikir ve evradlara da bu nazarla bakması gerekirdi. Kaldı ki sözü edilen kesimler, yaptıklarına Kur'ân, sünnet veya selef-i sâlihîn'den bir gerekçe bulmuşlardır. Zira Kur'ân ve sünnete muhalif olmayan, meşrû olmadığına dair emâre bulunmayan ve dindenmiş gibi gösterilmeyen şeyler konusunda müsamahalı davranmak, mutedil olmanın gereğidir. Müfessirimizin bid'ât konusundaki hassasiyetini anlamakla beraber, bazı konularda aşırıya varan açıklamalarda bulunduğunu da ifade etmek gerekir.

Selefi anlayışta olanların fikirsel olarak muhalif gördüklerine karşı başvurdukları silahlardan biri de tekfirdir. Bir Müslümâna küfür nispet etmek anlamına gelen bu kavramı, bid'ât başlığıyla beraber ele almamızda fayda mülahaza ettik. Öncelikle belirtmek gerekir ki müfessirimizin tekfir konusundaki yaklaşımı, diğer seleflere nisbeten esnektir. Bid'ât konusunda sıkı davrandığı kadar tekfir konusunda sıkı davranmadığı, hatta hoşgörülü bir tavır sergilediği söylenebilir.¹³⁸⁹

Hemen belirtelim ki İbn 'Useymîn, şartlarının oluşmamasına rağmen tekfiri öne çıkaranların tehlikede olduğuna dikkat çeker.¹³⁹⁰ Bu meselede aceleci tavrın yanlışlığını dile getirir.¹³⁹¹ Müfessire göre İslâm'a intisap eden bir kimse hakkında asıl olan, şer'î bir delil gereğince kendisine Müslüman demeye devam etmektir. Onu tekfir etmek câiz değildir.¹³⁹² Bunda iki büyük sakınca vardır: Birincisi, hüküm konusunda Allah'a ve tekfir ettiği kimseye iftirada bulunmaktır. Tekfir hükmünü Allah'a nispet etmek veya etmemek bir şeyin haram olduğuna hükmetmek veya etmemek gibidir. İkincisine gelince, burada da bir Müslüman'ı kendisine zıt bir vasıfla nitelendirme ve küfürden beri olduğu halde onun kâfir olduğunu söyleme tehlikesi bulunmaktadır.¹³⁹³ Birisinin küfürle itham edilmesi durumunda, onun hakkında kanı ve malının mübah görülmesi; cennete girmesinin haram kabul edilmesi; karısının nikâhının fesh olacağına hükmedilmesi;

¹³⁸⁹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XI, s. 264; c. XIII, s. 152-153.

¹³⁹⁰ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 266.

¹³⁹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 464

¹³⁹² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 615.

¹³⁹³ İbn 'Useymîn, *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 137.

akrabalarından hiç kimsenin ona vâris olunmaması; cenaze namazının kılınmaması; Müslümanlarla beraber defnedilememesi gibi sonuçları beraberinde getirir.¹³⁹⁴

Ona göre tekfir hükmünü vermeden önce iki şeye bakmak gerekir: Kitap ve sünnetin bunun bir tekfir sebebi olduğuna delâlet edip etmediği¹³⁹⁵ ve tekfirin belirlenen şahıs için uygun olup olmadığı.¹³⁹⁶ Bu şartların en önemlilerinden söz konusu kişinin doğru olduğu söylenilen şer‘î bir şeye muhâlefetinin küfrü gerektirdiğini bilmesidir.¹³⁹⁷ Doğrusu İbn ‘Useymîn’in bu iki şarta ne kadar riâyet ettiği tartışılabilir. O, İbn Teymiyye’den nakille tekfir etmekten, fâsık ve isyankâr ilan etmekten sakınmak gerektiğini vurgular. Bir kişiyi küfürle itham etmek için dînî bir delilin olması zorunluluğunu açıklar. Selef-i sâlihînin bir meselede ihtilaf etmesi durumunda kendisinin küfürle itham yoluna yeltenmediğini de sözlerine ekler.¹³⁹⁸

Bu arada İbn ‘Useymîn, ma‘lûm bir şahsın ne cennetlik¹³⁹⁹ ne de cehennemlik¹⁴⁰⁰ sayılabileceğini her imkân bulduğunda tekrarlar. Çünkü hiç kimsenin âkıbeti hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. O, kâfir olduğuna inanılan bir şahsın âkıbeti bilinmediğinden dolayı “ateştedir” gibi bir hükmün kullanılmaması gerektiğinin altını çizer. Müfessirimiz bu düşüncesiyle umûmî lafızların kullanılmasının muayyen bir kişiyi itham etmekten daha temkinli olduğu sonucuna varır.¹⁴⁰¹ O, Hz. Ömer’den “Fılan şehittir, demeyiniz. Allah yolunda öldürülen şehittir deyiniz” rivâyetini aktarır¹⁴⁰² ve bundan dolayı zâlimlerden de olsa lanet etmekten sakınılması gerektiğini tavsiye eder.¹⁴⁰³ Kâfir olarak ölenlere dahi lanet okunamayacağına şu sözleriyle yer verir: “Ona lanet etmeyiz. Bu, ölüleri sebbetmektir. Eğer lanete müstahak ise lanetlenirler. Değilse

¹³⁹⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 464-465.

¹³⁹⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 157; c. VIII, s. 614; c. XIII, s. 144, 152-153.

¹³⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 264-266; **el-Kavâidu’l-Muslâ**, s. 86-87.

¹³⁹⁷ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 138.

¹³⁹⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kavâidu’l-Muslâ**, s. 88.

¹³⁹⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 568; c. X, s. 394.

¹⁴⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 357.

¹⁴⁰¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 576; c. XI, s. 264-266.

¹⁴⁰² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 408.

¹⁴⁰³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 445.

geri döner. Lanet umûm üzere olur.”¹⁴⁰⁴ Hz. Peygamber’in ancak “kişilerin durumu belli olduktan sonra, kâfirlerin liderlerine lanet ettiği” açıklamasını yapar. Ma’lûm olan kişi belki de dost olabilir, İslâm’a girmesi için muayyen kâfire hidâyeti için dua edilir. Lanet edilmez.¹⁴⁰⁵

Sözlerinin bağlamından da anlaşıldığı gibi müfessirimiz, kendilerine muhâlefet edeni tekfîr etmez. Ona göre müçtehit hata etse de mağfûrdur. Bununla onları tekfîr etmez. Fakat, “Hak tebeyyün ettikten sonra hevasına tabi olan tekfîr edilir”¹⁴⁰⁶ açıklamasını da yapar. Kanaatimizce zaten hak tebeyyün etse hiçbir ihtilaf noktası kalmayacaktır. Hiçbir İslâm âlimi içtihat ettiğinin bâtil olduğunu bilerek o ictihadı üzerinde kalmış değildir. Velew ki itikâdî konular olsa dahi âlim biri, doğruluğuna inanarak bir ictihatta bulunmuşsa, bu içtihadından dolayı tekfîr edilmesinin doğru olmadığına kanaat etmekteyiz.

Şurası bir gerçek ki İbn ‘Useymîn, dinden çıkaran ile çıkarmayan küfrün olduğunu İbn Abbâs’ın “كفر دون كفر”¹⁴⁰⁷ “küfürden daha aşağı bir konum” sözüne dayandırır.¹⁴⁰⁸ Dinden çıkarmayan küfre, “Onu öldürmek küfürdür”¹⁴⁰⁹ hadîsiyle örnek verir. Buna göre Müslüman’ı öldürmek dinden çıkarmayan küfürdür. Fakat bu, daha aşağı derecede bir küfürdür. Bunun delili olarak İbn ‘Useymîn, birbirleriyle savaşan iki taife Müslüman’ı mümin olarak niteleyen Hucurât sûresinin 9. âyetini¹⁴¹⁰ gösterir. O, hadîsten de “İnsanlardan iki sınıf var ki onlarda küfür var. Nesebe ta’n etmek, ölü üzerine ağıt yakmak”¹⁴¹¹ delilini arz eder. Ona göre küçük küfür, dinden çıkarmaz. Büyük küfür ise dinden çıkarır.¹⁴¹²

¹⁴⁰⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 251-252; c. V, s. 117.

¹⁴⁰⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 524.

¹⁴⁰⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 190.

¹⁴⁰⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, c. VIII, s. 464-465.

¹⁴⁰⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 259.

¹⁴⁰⁹ Tirmizî, *el-Câmi‘u’l-Kebîr*, “Babu Ma Cae Sibabu’l-Mü’mini Fusûk” 15 (2635), c. IV, s. 376.

¹⁴¹⁰ “Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşarlarsa aralarını düzeltin.”

¹⁴¹¹ Müslim, *Sahîh Müslim*, “Kitâbu’l-İmân” 1/121 (67), s. 58.

¹⁴¹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 206.

Müfessirin küfür saydığı durumlardan şu örnekleri vermek mümkündür: Allah'ı ve Rasûlünü yalanlayan,¹⁴¹³ Allah'a ve Rasûlüne söven,¹⁴¹⁴ melekleri hayır, şeytanları ise şer kuvvetleri olarak gören,¹⁴¹⁵ Hz. Peygamber'in getirdiğini kerih addeden,¹⁴¹⁶ puta secde eden,¹⁴¹⁷ Allah'ın insanın geleceğine dair ilmini kabul etmeyen,¹⁴¹⁸ gayb bilgisine sahip olduğunu iddia eden,¹⁴¹⁹ namazı terk eden,¹⁴²⁰ inanç özgürlüğünün olması gerektiğini benimseyen,¹⁴²¹ Müslümanları çeşitli isimlerle yaftalayan, örneğin "Bu dervişler ne toplumu ne de dünyayı bilen gericidirler" diyen,¹⁴²² sâlih insanları amellerinden dolayı alay konusu edinen¹⁴²³ ve sihir yapan.¹⁴²⁴

İbn 'Useymîn'in küfür saymadığı bazı şeylere örnek olarak da şunları zikredebiliriz: Sâlih ameli bırakan,¹⁴²⁵ haram işleyen,¹⁴²⁶ yaptığı veya söylediği bir şeye gerekçe bulan,¹⁴²⁷ küfür beldesinde yaşaması sebebiyle haram olmadığı zannıyla puta secde eden,¹⁴²⁸ kızdığı veya aşırı sevinçte elfâz-ı küfür kullanan,¹⁴²⁹ sünneti tatbîk etmeyi kerih gören¹⁴³⁰ ve küfre zorlanan.¹⁴³¹

¹⁴¹³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 464; c. V, s. 407; c. VIII, s. 614.

¹⁴¹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 405; c. V, s. 408; c. XIII, s. 499.

¹⁴¹⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 492.

¹⁴¹⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 464.

¹⁴¹⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 408.

¹⁴¹⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 351, 534.

¹⁴¹⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. X, s. 18, 154.

¹⁴²⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 408; c. VI, 107.

¹⁴²¹ İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 195.

¹⁴²² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 92.

¹⁴²³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. X, s. 431.

¹⁴²⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 280.

¹⁴²⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 464.

¹⁴²⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 410.

¹⁴²⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 265; c. XIII, s. 214; İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 140; İbn 'Useymîn, İmâm Ahmed'in rivâyetlerinden birinde Haricîleri tekfir etmediğini söyler. Çünkü onlar Müslümanların kanlarını te'vîl ile mübah addederlerdi. Kendilerini Allah'a yakın hissederlerdi. Haricîler, Müslümanların hak üzerinde olmadıklarını düşünürlerdi. Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 409-410.

¹⁴²⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 410; c. XI, s. 263; İbn 'Useymîn, Muhammed b. Abdilvahhab'ın; Ahmed el- Bedevî'nin ve Abdülkâdir Geylânî'nin kabrini sanem edinmişleri cehalet sahibi olmaları sebebiyle tekfir etmediğini anımsatır. Burada ona göre cehaletin fer' ile asılda olması arasında bir fark yoktur. (Bkz. c. XII, s. 356). Fakat İbn 'Useymîn tekfir edilmeme durumunun kendisine bunun şirk olduğu öğretilinceye kadar olduğunu belirtir. (c. V, s. 410). Cehaletin bir mazeret olduğuna dair görüşü için bkz. c. V, s. 410; c. XI, s. 264-266.

¹⁴²⁹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 409.

¹⁴³⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 464.

¹⁴³¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 614; İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 139.

Netice itibariyle diyebiliriz ki bid‘âtla yaftalamak konusunda gâyet rahat olan İbn ‘Useymîn, tekfîr etmede bu tavrını sürdürmemiş, olaylar ve meseleler karşısında daha temkinli davranmış ve küfürle itham etmekten kendisini alıkoymuştur. İbn ‘Useymîn, tekfîr etmeme noktasında gösterdiği gayreti bid‘âtla itham etmemek için de sarf etseydi, kanaatimizce çok daha isabetli olacaktı. Akâidin temel esasları ile ilgisi olmayan mevzûlarda, farklı görüş sahiplerini bu sebeple “kâfir” veya “bid‘âtçı” diye nitelemek doğru olmasa gerektir.¹⁴³²

3.1.2.5. Halku’l-Kur’ân Meselesi

Kur’ân’ın yaratılıp yaratılmadığı meselesi tartışmalıdır. İbn Teymiyye, İmâm Ahmed’in Kur’ân’ın mahlûk oluşu hakkındaki fikrini savunmuştur.¹⁴³³ İmâm Ahmed, Kur’ân’ın yaratıldığı fikrini kabul etmesi için zorlanmış fakat bu görüşü kabul etmediğinden, çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. İbn ‘Useymîn, İmâm Ahmed’in bu konuda direnmesini hayranlıkla takdîr eder.¹⁴³⁴ İbn ‘Useymîn, başta Cehmiyye ve Mu‘tezile olmak üzere Eş‘ârîleri bu mesele itibariyle kıyâsıya eleştirir.

Öncelikle müfessirimizin ifadeleriyle Mu‘tezile ve Eş‘ârîlerin bu konudaki yaklaşımlarını özetle arz etmek faydalı olacaktır: “Mu‘tezile’ye göre Allah’ın kelâmı tıpkı şimşegin sesi gibi yaratılmıştır. Kelâm, Allah’tan ayırdır. Allah, teşrif için kelâmı kendisine nispet etmiştir. Eş‘ârîlere göre ise Allah’ın kelâmı nefsinde kaim bir manadır, dolayısıyla işitilemez. Ayrıca ses ve harf şeklinde de değildir. Allah, nefsindeki manayı ifade etmek için sesleri yaratmıştır.” Mu‘tezile ve Eş‘ârîlerin yaklaşımlarını bu şekilde zikreden İbn ‘Useymîn, ehlu’l-hakk’ın (selef ve onlara tabi olanlar) ise Allah’ın kelâmı için “Allah, işitilen ses ve mürettep harfle konuşur. Kelâm ancak bu vecihle akledilir” ifadesini kullandıklarını söyler.¹⁴³⁵

¹⁴³² Gazzâlî, **Faysalu’t-Tefrika Beyne’l-İslâmi ve’z-Zendika**, Thk. Mahmûd Beycû, Dimaşk 1413/1993, s. 53; Fûde, **es-Selefiyyetu’l-Mu‘âsır ve Eseruhâ fî Teşâtî’l-Müslimîn**, Yy. Ty., s. 7.

¹⁴³³ Ebû Zehre, **İbn Teymiyye**, s. 178.

¹⁴³⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 259.

¹⁴³⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 119-120.

Yukarıdaki açıklamalardan sonra müfessirimizin konuya dair izahlarına geçebiliriz. O, Kur'ân'ın kesinlikle yaratılmadığı kanaatindedir.¹⁴³⁶ Gerekçesi de bir kelâm olan Kur'ân'ın vasıf olması hasebiyledir. Dolayısıyla vasıf, mevsufla kaim olur.¹⁴³⁷ Gökten inen suyu,¹⁴³⁸ sekiz çift hayvanı,¹⁴³⁹ ve demiri¹⁴⁴⁰ aynî olması sebebiyle mahlûk kabul eden İbn 'Useymîn, Kur'ân'ın ise vasıf ve Allah'ın bir sıfatı gereği olmasından hareketle mahlûk olmadığı, ezeli olduğu fikrindedir.¹⁴⁴¹ Buna "Fâilin sıfatı veya mevsûfun sıfatı onun lâzimesidir" ilkesinden varır.¹⁴⁴² "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" *"Allah her şeyin yaratıcısıdır"*¹⁴⁴³ âyetinden a'yân ve vasıfların "şey" olması hasebiyle yaratıldıkları manasını çıkaranlar olmuştur. Bu mantıkla Kur'ân'ın da "şey" ve mahlûk olduğu sonucuna varanları eleştirir. Allah ve Kur'ân'ı bu âyetin umûmîliği içine dâhil etmez, bu umûmîlikten hâssın kastedildiği çıkarımını yapar.¹⁴⁴⁴ Yine İbn 'Useymîn "لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ" *"Yaratma da emir de onundur"*¹⁴⁴⁵ âyetinden Kur'ân'ın yaratılmadığını istidlâl eder. Çünkü ona göre burada "yaratma" kelimesi "emir" kelimesinden ayrılmıştır. Dolayısıyla Kur'ân, emir türünden olup yaratılmış değildir.¹⁴⁴⁶

Onun kanaatine göre Kur'ân'ın yaratıldığı fikri şer'atın tümünü iptal etmek anlamına gelmesi hasebiyle ilhâdın en kötüsüdür.¹⁴⁴⁷ Çünkü "Kur'ân mahlûktur" denilmesi durumunda "Allah semâyı yarattı" manasındaki gibi olur ki semâda emir ve

¹⁴³⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 103; c. XII, s. 538-539.

¹⁴³⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 175; c. XIII, s. 188, 232-233.

¹⁴³⁸ Furkân, 25/48.

¹⁴³⁹ Zümer, 39/ 6.

¹⁴⁴⁰ Hadîd, 57/25.

¹⁴⁴¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. II, s. 93-94, 352, 335; c. IV, s. 255, 509; c. V, s. 397; c. VIII, s. 625; c. XII, s. 9-11; c. XIV, s. 130.

¹⁴⁴² İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 402.

¹⁴⁴³ Bkz. Ra'd, 13/16.

¹⁴⁴⁴ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 281; c. VI, s. 69; Ayrıca karşılaştırma için bkz. Ahmed b. Hanbel, *er-Red 'ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, s. 113-116.

¹⁴⁴⁵ Â'raf, 7/54.

¹⁴⁴⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIII, s. 401; *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, s. 19.

¹⁴⁴⁷ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XII, s. 135; c. XIII, s. 188.

nehiy yoktur.¹⁴⁴⁸ İbn ‘Useymîn, Eş‘ârîlerin, “Kur‘ân’ın, Allah’ın nefsinde kâim mana olduğu” görüşünü de kabul etmez. Bu konuda Eş‘ârîleri hedef alır.¹⁴⁴⁹ Ona göre “nefsinde kâim olan mana” kelâm değil, bilgidir.¹⁴⁵⁰ Bunu Mu‘tezile’nin sözünden daha çirkin olmakla itham eder.¹⁴⁵¹ O, kelânullâhın fiilî ve zatî sıfat olduğuna inanır. Çünkü kelânullâh kemal sıfattır. Ezelî ve ebedî olarak bununla vasıflanmıştır. Allah’ın dilediği zaman konuşması, bu sıfatın fiilî olduğunu gösterir. İbn ‘Useymîn, kelânullahı Allah’ın zatında kaim bir mana olarak belirten Eş‘ârîlerin yanılğı içinde olduğunu düşünmektedir. O, İbn Teymiyye’nin bu konuya ilişkin kitâbından bahseder.¹⁴⁵² Ona göre İbn Teymiyye bu fikri çürütmüştür.¹⁴⁵³ Eş‘ârî ve Mu‘tezile’nin mushaflardakinin mahlûklığı üzerinde ittifak ettiğini söyler. Netice itibariyle İbn ‘Useymîn, Ahmed b. Hanbel’i de şahit tutarak Allah’ın kelâmının mahlûk olmadığı ve Allah’tan bir sıfat olduğu kanaatine ulaşır. Allah’ın mütেকellim olması, aslî itibariyle zatî, fertler itibariyle fiilî sıfatlarındandır. Allah bir şeyin olmasını dilediğinde onun “ol” emri, iradesinden sonradır. Bu, fertler itibariyle Allah’ın kelâmının fiilî sıfat olduğuna delildir.¹⁴⁵⁴ İbn ‘Useymîn, “Allah’ın kelâmının hadîs olamayacağını, çünkü bu durumda Allah’ın da hadîs olması sonucunun ortaya çıkacağını” söyleyenlerin endişelerinin yersizliğini de özetle “Havadislerin Allah’la kıyamından Allah’ın hadîs olması lazım gelmez”¹⁴⁵⁵ açıklamasıyla cevaplar.

Kur‘ân lafzının ise yaratılıp yaratılmadığına ilişkin meselede İbn ‘Useymîn kararsızdır. Bu durumda çeşitli tafsîlât ve tahminlerden hareketle bir sonuca gitmeyi dener. O, “Lafız ile kulun kendi fiili olan telafuzu kastedilmişse, bu yaratılmıştır” der. Çünkü hem kul hem de fiili yaratılmıştır. Yok eğer lafız ile söylenilenin kendisi kastedilmişse, bu, Allah’ın kelâmı olup yaratılmamıştır.¹⁴⁵⁶

¹⁴⁴⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 402; c. V, s. 375; c. XIII, s. 232-233, 317.

¹⁴⁴⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 136, 221; c. II, s. 207, 314; c. III, s. 56; IV, s. 569; c. V, s. 474, 619; c. VIII, s. 611; c. IX, s. 11; c. X, s. 131; c. XII, s. 343.

¹⁴⁵⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 583.

¹⁴⁵¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 619; c. X, s. 508; c. XII, s. 582; c. XIII, s. 189, 282.

¹⁴⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 169.

¹⁴⁵³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 444.

¹⁴⁵⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIII, s. 190.

¹⁴⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 421- 422.

¹⁴⁵⁶ İbn ‘Useymîn, **Fethu Rabbi’l-Beriyeye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 70.

Selefi çizgi dışında kalan İmâm Mâturîdî ve Eş'ârî gibi diğer Ehl-i Sünnet mensupları ise Kur'ân-ı Kerîmi mana ve lafız itibariyle ayrı ayrı düşünerek bir hükme varmaya çalışmışlardır. Buna göre Kur'ân'ın, Allah'ın zatı ile kaim bulunan manası yani lafızlardan soyutlanmış aslı, ezeli olup mahlûk değildir. Kelâm-ı nefsî diye adlandırılan bu manayı insanların idrak alanına indiren Kur'ân'ın lafızları, harf ve ses ile mahlûktur.¹⁴⁵⁷ İbn 'Useymin, Ehl-i Sünnet kelâmcıları ile "Kur'ân mahlûk değildir" önermesinde ortak bir fikri paylaşıyorken, "Kur'ân'ın lafzı, harf ve ses şeklinde mahlûktur" çıkarımını ise sert bir şekilde tenkît eder. Mâturîdî ve Eş'ârîlerin son tahlilde Mu'tezile'nin düşüncesine uyduklarını iddia eder.

"Kur'ân'ın yaratılması" meselesiyle ilişkilendirilebilecek bir konu olan "Allah'ın ses ve harflerle konuştuğu" meselesi de İbn 'Useymin'in tefsîri boyunca bu minvalde ele aldığı bir meseledir. Bu sebeple burada konuya değinmekte fayda vardır. O, Allah'ın kelâmının kendisine yaraşır ve bir mümâselet olmayacak şekilde olduğunu söyler.¹⁴⁵⁸ "Allah'ın dilediği zaman dilediği gibi harf ve sesle konuştuğu"nu yeri geldikçe tekrarlar.¹⁴⁵⁹ Allah'ın konuşması ona göre konuşmanın cinsine göre zatî bir sıfat, ayrı ayrı sözler olarak da fiilî bir sıfattır.¹⁴⁶⁰ Müfessirimiz bu meyanda delil olarak getirdiği âyetlerden,¹⁴⁶¹ konuşmanın Allah'ın dilemesine bağlı olduğu, ayrı ayrı sözler olarak sonradan oluştuğu ve sesin ancak konuşma sayesinde gerçekleştiği sonuçlarını çıkarır.¹⁴⁶²

¹⁴⁵⁷ Seyfuddîn Amidî, **Gayetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm**, Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1404/2004, 104-105, s. 268; Ayrıca bkz. Şamil Öcal, "Kelamullahın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", **İslâmiyat Dergisi**, c. II, sy. 1, Ankara 1999, ss. 61-84, s. 75-77.

¹⁴⁵⁸ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 188, 322; c. II, s. 209; c. IV, s. 568; c. VI, s. 83; c. X, s. 309.

¹⁴⁵⁹ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 220, 273; c. II, s. 206, 214; c. V, s. 613, 661; c. VI, s. 119; c. VIII, s. 221, 323; c. X, s. 570-571; c. XII, s. 113, 582; c. XIII, s. 200, 259; Bu konuda onun İbn Teymiyye'nin tesiri altında olduğunu söylemek mümkündür. Fûde, İbn Teymiyye'nin kelimullahı "harf ve seslerden müteşekkîl" şeklinde ele aldığını dile getirir. Bkz. Fûde, **el-Kâşifu's-Sağîr**, s. 309 vd.

¹⁴⁶⁰ İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 499; c. III, s. 35.

¹⁴⁶¹ Nisâ, 4/164; Âl-i İmrân, 3/55; A'râf, 7/143; Meryem, 19/52.

¹⁴⁶² İbn 'Useymin, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 221; **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 65-66.

İbn ‘Useymîn, “قال الله” “Allah dedi ki”, “يا” “Ey!” gibi ifadelerden Allah’ın harf ve duyulan sesle konuştuğu kanaatindedir.¹⁴⁶³ Müellif bu kelimelerin harflerden teşekkül ettiğini, Allah’ın işitilen bir kelâmı, harf ve sesle konuştuğunu, bunun Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’ın fikri olduğunu vurgular.¹⁴⁶⁴ Bu düşünceye karşıt anlamına gelen “Allah’ın kendinde kâim nefsi bir mana ile konuştuğu” fikrini kabul etmez. Ona göre bu, “kavl” olarak isimlendirilmez. Aslında o, “وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ” “*kendi nefislerinde derler*”¹⁴⁶⁵ âyetinde bir kavlin (sözün) kişinin kendi nefsinde olabileceğini bildirir. Fakat bunun takyîdi gerekir, der. Bu açıklamasıyla Eş‘ârîlerin kelâm-ı nefsi hakkındaki görüşlerine karşı çıkar. Eş‘ârîler ona göre şöyle derler: “Allah’ın kelâmı, nefsinde kaim olan nefsi kelâmıdır. O ezelidir, sonradan olmaz.” Müfessirimiz bunun kelâmullahı inkâr mahiyetini taşıdığı kanaatindedir. Eş‘ârîlere olan kırılganlığından Mu‘tezile’nin daha hayırlı olduğunu ifade eder.¹⁴⁶⁶ Aslında bu durum, âyetlere literal bakmanın beraberinde getirdiği bir sonuçtur. Bazı kelimelerin bu anlamı gerektirdiğini söylemek şahidi, gaibe kıyâslamak gibi zaman zaman İbn ‘Useymîn’in de “Yaratılanlar ile yaratan arasında fark vardır” şeklinde eleştirdiği pozisyona düşmesi anlamına gelmektedir. Allah emirlerini, yasaklarını ve mesajlarını Peygamberlerine veya emri altında olan varlıklara istediği bir yolla aktarmaya kâdirdir. “قال” gibi fiillerden hareketle bunu ses ve harflerle konuşmaya bağlamak, Kur’ân’ın Zilzâl sûresinin 4. âyetinde geçen “*yerin haberlerini anlatması*” hakikatini de doğru okumamaya sevkeder. Bu, Kur’ân’ın bir üslûbu ve belâgatın zirvesinde olan bir kelâmın gereğidir. İbn ‘Useymîn’in de zaman zaman hatırlattığı gibi Kur’ân, Arapların söz sanatlarını göz önünde bulundurarak inmiştir.

Yine İbn ‘Useymîn, Allah ve melekler arasında geçen diyaloglardan da Allah’ın sözünün harf ve sestten meydana geldiği değerlendirmesine ulaşır. Bu yaklaşımı da selef-

¹⁴⁶³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 131, 135, 215, 347; c. II, s. 570; c. X, s. 131; c. XI, s. 351-352.

¹⁴⁶⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 140; c. XII, s. 361-362.

¹⁴⁶⁵ Mücadele, 58/8.

¹⁴⁶⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 560.

i sâlihîn'in (sahâbe, tabiûn, tebe-i tabiîn, onlara uyanlar) görüşü olarak belirtmektedir. Bu genellemeci tavır -esefle belirtelim ki- kendini hakikatın temsilcisi olarak gören tüm anlayışların özellikle de seleflerin tavrıdır. Hâlbuki İslâm düşünce tarihinde Allah'ın mütekellim oluşunu ses ve harf olmadan açıklayanların sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Nitekim kelâm âlimleri, Allah'ın ulûhiyyet ve tevhîdine hâlel gelmesin diye, kelâm sıfatının sıfat ve harfle ortaya çıkmadığı konusunda neredeyse hemfikirdirler. İbn 'Useymîn, diyaloglar ve meleklerin işitmeleri hasebiyle bu kanaattedir. Bu diyaloglar bizim künhüne vakıf olamadığımız, sadece Allah'ın bildiği bir şekilde olabilir.¹⁴⁶⁷ Aslında İbn 'Useymîn, bağlı olduğu selefi anlayış gereğince gaybî bir mesele olan bu diyalogların nasıllığına dair sükût etmesi ve yorum yapmaması gerekirdi.¹⁴⁶⁸ فَقَالَ هُمْ

اللَّهُ مُؤْتُوا”¹⁴⁶⁹ “Allah onlara ‘ölün’ dedi” âyetinde İbn 'Useymîn, gerçekleşenin kevnî emir olduğu düşüncesindedir. Hâlbuki âyetin zâhirî esas alınrsa, Allah'ın bizzat sesinin burada binlerce kişi tarafında işitilmesi gerektiğine kendisinin karar vermesi lazım gelir. O, daha önceki yaklaşımlarının aksine, söz konusu âyetle ilgili bir açıklama yapmıştır. Müfessirimiz, yaptığı bu açıklamaya rağmen, Allah'ın kelâmının müretteb harflerden oluştuğunu söylemekte ısrar eder. Bunu da “Allah'ın kelâmı, nefsiyle kaim bir manadır” diyenleri redd etmek için zikreder. “بِرْ شَيْءٍ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” “Bir şeyi dilediği zaman, onun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir”¹⁴⁷⁰ âyetinde de Allah'ın irade ettiği gibi konuşabildiğini belirtmesi, bizce kelâmulhâlin mahiyeti hakkında İbn 'Useymîn'in bir zihin karmaşası içinde olduğunu göstermektedir. “كن” (Ol!) emrinin mücmel olduğunu, Allah, eğer yağmurun yağmasını dilemişse sadece “كن” demeyeceğini, bunu irade edeceği bir siğayla gerçekleştireceğini belirtmesi

¹⁴⁶⁷ Mesut Okumuş, **Kur'ân'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzalî Örneği**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, s. 76.

¹⁴⁶⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 126.

¹⁴⁶⁹ Bakara, 2/243.

¹⁴⁷⁰ Yâsîn, 36/82.

de seleflerin gaybî konularda sem'î olanla yetinmek şeklindeki ilkesiyle çeliştiği kanaatindeyiz.¹⁴⁷¹

İbn ‘Useymîn, “أَلَا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا” “*Senin için alamet, insanlarla üç gün konuşamaman, ancak işaretleşebilmendir*”¹⁴⁷² âyetiyle ilgili remz kelimesinin kelâm olup olmadığını, müfessirlere göre farklı anlamlara geldiğini belirttikten sonra kendisi, “remz”i, nefîste olanı haber verdiğinden kelâm olarak kabul eder. Fakat bunu, ses olan kavîl kapsamına dâhil etmez.¹⁴⁷³ İbn ‘Useymîn, âyetteki istisnanın munkatı‘ olduğunu belirtmekle remzi, kelâm olarak ancak acizlik durumuna hasr eder.¹⁴⁷⁴ “يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ” “*Allah’ın kelâmını işitirler*”¹⁴⁷⁵ âyetinden hareketle zâhirî anlamda Allah’ın sözünün işitildiğinden bahsetmez.¹⁴⁷⁶

Hayret edilecek bir nokta da İbn ‘Useymîn’in, müşriklerin, “Allah bizimle konuşmalı değil mi?”¹⁴⁷⁷ şeklindeki iddiasını, Allah’ın harf ve işitilen ses ile konuştuğu meselesine delil getirmesi ve bunu “Allah’ın kelâmı kendisinde kâim olan bir manadır” görüşünden daha hayırlı görmesidir.¹⁴⁷⁸ Burada müşriklerin her iddialarının doğru olduğu şeklinde bir anlam ortaya çıkmasına ilaveten, tevhîd anlayışına uygun olarak kelâmullah meselesini ele alan mütekellim ve İslâm filozoflarını müşrikler kategorisinde değerlendirmek ithamı da söz konusudur. Şayet İbn ‘Useymîn, bağlı olduğu selefi anlayış doğrultusunda hareket etseydi, halef çizgisinde kelâmullahın neliğine ilişkin söz sarf edenlerin de haklı olabileceklerine yönelik açık bir kapı bırakacaktı.

Buraya kadar yaptığımız alıntı ve açıklamalardan anlaşılıyor ki kelâm konusunda seleflerin “Allah’ın bir kelâmı olduğu ve bu kelâmın bir organdan çıkmamak ve

¹⁴⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 137-138.

¹⁴⁷² Âl-i İmrân, 3/41.

¹⁴⁷³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 496.

¹⁴⁷⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 500.

¹⁴⁷⁵ Bakara, 2/75.

¹⁴⁷⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 220.

¹⁴⁷⁷ Bakara, 2/118.

¹⁴⁷⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 324.

insanlardakine benzememekle beraber, işitilebilen bir ses ihtiva etme özelliğinin bulunduğu” şeklinde özetlenebilecek olan görüşü tamamen bu konudaki âyet ve hadîslerin zâhirî manaları üzere kabulünün tabîî bir sonucudur.¹⁴⁷⁹ Allah’ın kelâmının harf ve sesle olduğu düşüncesi, havâdislerin Allah’la kıyamı fikrinin kabulüne götürebilir.¹⁴⁸⁰ Halbuki seleften hiç kimse böyle dememiştir. Ayrıca Allah’ın kullandığı ses ve harflerin bizimkine benzemediğini söylemek de tenzîh için yeterli değildir.¹⁴⁸¹

3.1.2.6. Rü’yetullâh

Rü’yetullâh meselesi, Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasındaki tartışmalı meselelerden biridir. Mu‘tezile, dünyada olduğu gibi âhirette de Allah’ı görmenin mümkün olmadığını savunmuş, görülebileceğine delâlet eden nassları görüşlerine uygun olacak şekilde te’vîl etmiştir.¹⁴⁸² Ehl-i Sünnet ise Allah’ın dünyada görülemediği konusunda Mu‘tezile ile hemfikir iken, nasslardan hareketle âhirette hakikatini Allah’ın bildiği bir şekilde görülmenin gerçekleşeceği konusunda onlardan ayrılır.¹⁴⁸³

Doğrusu müfessirimiz İbn ‘Useymîn, bu konuda Ehl-i Sünnet çizgisi dışına çıkmamıştır. Fakat onun Ehl-i Sünnetten ayrılan yönü, İbn Teymiyye’de olduğu gibi¹⁴⁸⁴ “bir cihette Allah’ın görülebileceği” düşüncesi üzerindeki kararlılığıdır.¹⁴⁸⁵ Rü’yetullâhın nass ve icmâyla sabit olduğu konusunda emindir. En‘âm sûresinin 31. âyetinde ifade edilen “لقاء الله” tamlamasının ancak karşı karşıya gelmeyi gerektirdiğini,

¹⁴⁷⁹ Zübeyir Bulut, **Hanbeli Akâid Sistemi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003), s. 310-311.

¹⁴⁸⁰ Uveys, **İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen**, s. 157.

¹⁴⁸¹ Uveys, **İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen**, s. 160-161.

¹⁴⁸² Ahmed b. Hanbel, **er-Red ‘ala’l-Cehmiyye**, s. 129; Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İsam Yay., İstanbul 2011, s. 288-299.

¹⁴⁸³ Seyfuddîn Âmidî, **Gâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm**, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiye, Beyrût 1424/2004, s. 148; **Ebkâru’l-Efkâr fî Usûli’l-Dîn I-IV**, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1424/2003, c. I, s. 412-413.

¹⁴⁸⁴ Saîd Abdullatîf Fûde, İbn Teymiyye’nin rü’yetullâh konusunda daha çok mücessime-müşebbihe’nin fikirleri istikametinde düşündüğünü söyler. Ayrıca Ehl-i Sünnet’in ise rüyetullahı maddî olgulardan uzak tutarak açıklamalar yaptığından söz eder. Bkz. Saîd Abdullatîf Fûde, **el-Kâşifu’s-Sağîr ân Akâidi İbn Teymiyye**, Dâru’r-Râzî, ‘Ammân-Ürdün 1420/2000, s. 49-51.

¹⁴⁸⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 147; Bkz. Ahmed b. Hanbel, **er-Red ‘ala’l-Cehmiyye**, s. 129-134.

“إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ”¹⁴⁸⁶ “*Rablerine bakarlar*” âyetinin “Allah’ın sevabına bakar” şeklinde

te’vîl edilmesi durumunda, bunun zâhirî tahrîf anlamına geleceğini, dolayısıyla Allah isteseydi bunu ifade edebileceğini söyler. Sünnetten de buna dair “ Dolunayı gördüğünüz gibi Rabbinizi göreceksiniz”¹⁴⁸⁷ hadîsini; icmâ olarak da sahâbenin hiç birisinden zâhirîn hilafına bir söz vârit olmamasını delil gösterir.¹⁴⁸⁸ “ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ ”

“يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ”¹⁴⁸⁹ “Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder” âyetinin Allah’ın

görüleceğine delâlet ettiğini “En has olanın nefyi (idrakin olmaması), umûmun yokluğunu (rüyetin olmayacağını) istilzam etmez”¹⁴⁹⁰ mantık kâidesinden hareketle bu sonuca varır. Onun anlayışına göre burada nefyedilen rüyet, idrak edilmenin mümkün olmamasıdır.¹⁴⁹¹ Eğer görülme mümkün olmasaydı “Gözler onu göremez” denirdi. A’râf sûresinin 143. âyetindeki “لَنْ تَرَانِي” “*Beni göremezsın*” ifadesini Hz. Mûsâ için dünyada görülmenin mümkün olmadığına yormuştur.¹⁴⁹² İbn ‘Useymîn yakîn veya kalb ile görmek şeklinde olan yorumların ise bâtıl bir görüş olduğunu söyler.¹⁴⁹³

Yukarıdaki açıklamalarına uygun olarak tefsîr tarihinde önemli görülen bazı şahıslara eleştirilerini de arzeder. Mesela Zemahşerî’nin belâgat sahasında önemli bir kişi olduğunu öncelikle belirtir. Onun Âl-i İmrân sûresinin 185. âyetine¹⁴⁹⁴ getirdiği yorumunu paylaşır. Söz konusu âyetten Zemahşerî, cennete girmek ve ateşten

¹⁴⁸⁶ Kıyâme, 75/23.

¹⁴⁸⁷ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Kitâbu’t-Tevhîd” 97/24 (7434), s. 1416.

¹⁴⁸⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 104-106; Ayrıca bkz. c. I, s. 161; c. II, s. 63, 257.

¹⁴⁸⁹ En‘âm , 6/103.

¹⁴⁹⁰ Şemsuddîn Ebu’s-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfehânî, *Beyânu’l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbn Hâcîb I-III*, Thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dâru’l-Medîd, Cidde 1406/1986, c. I, s. 138-139.

¹⁴⁹¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 503-504; c. XIV, s. 395.

¹⁴⁹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 503-504; c. XII, s. 457.

¹⁴⁹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIV, s. 396.

¹⁴⁹⁴ “Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa gerçekten kurtuluşa ermiştir.”

kurtulmaktan daha büyük kurtuluş olmayacağı sonucunu çıkarmıştır.¹⁴⁹⁵ İbn ‘Useymîn kelâm olarak bunu güzel bulduğunu söylemekle beraber burada gizli olarak Zemahşerî’nin rü’yetullâhı inkâr ettiğini söyler. Çünkü Allah’ı görmek ancak en büyük şeydir.¹⁴⁹⁶ Yine Sa’dî “يريدون وجه الله”¹⁴⁹⁷ âyetinde geçen “وجه الله” için “نوابه”¹⁴⁹⁸ (onun sevabını isterler) şeklinde tefsîr ederken, İbn ‘Useymîn buna sahîh değil diyerek karşı çıkar. Bunun ehl-i bid‘ât muharriflerin işi olduğunu belirtir. Doğrusunun ise Rablerini görmekle alakalı olduğuna kanaat eder.¹⁴⁹⁹ Ona göre Allah’ın vechinden kasıt, Allah’ın zatıdır. Bu da rü’yetullâha işarettir.¹⁵⁰⁰

Âhirette Allah’ın görüleceğine dair hiçbir şüphesi olmayan İbn ‘Useymîn’in, Hz. Peygamber’in dünya gözüyle dahi Allah’ı görmediği konusundaki fikri de nettir. “Rabbini gördün mü?” sorusuna Hz. Peygamber, “Ben bir nûr gördüm, nûru gördüm”¹⁵⁰¹ sözünü “Rü’yeti engelleyen nuru gördüm” şeklinde şerh eder. İbn Abbâs’ın ispatladığı rüyetin kalbe ait rü’yet olduğu kanısındadır. Onun kanaatine göre İbn Abbâs, dünyada Allah’ı görmenin mümkün olmadığını A’raf sûresinde açıkça belirtildiğini söyler. Rüyetin uykuda sâbit dünyevî gözlerle olmasının, “rüyet” diye isimlendirilemeyeceğini vurgular. Manevî ilerlemede insanın bazen sanki Allah’ı müşahade eder gibi bir dereceye ulaştığının da bunda etkisi olduğunu düşünür. İbn Teymiyye’nin “Rüyada mümin Allah’ı görür” sözünü de bu minvalde değerlendirir.¹⁵⁰²

Allah’ı âhirette normal gözlerle görmeyeceğimiz söylenebilir. Muhammed Abduh bunun keyfiyeti ve tarifi mümkün olmayan bir görme şekli olduğunu belirtir. Böyle bir görme, ancak Allah’ın âhret yurdundakilere mahsûs kıldığı bir bakışla veya

¹⁴⁹⁵ Cârullah Ebi’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğevâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Akâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl I-VI**, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu’avvid, Mektebetu’l-Abîkân, Riyâd 1418/1998, c. I, s. 670.

¹⁴⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 507; c. IV, 82; **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 101-102.

¹⁴⁹⁷ “Ama Allah’ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirsiniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır.” Bkz. Rûm, 30/39.

¹⁴⁹⁸ Sa’dî, **Teyâsîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân**, s. 754.

¹⁴⁹⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 132.

¹⁵⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 142, 147.

¹⁵⁰¹ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-İmân” 1/78/292 (178), s. 98.

¹⁵⁰² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 675-677

dünya hayatında bilinen görme duyusunun değişmesiyle meydana gelebilir.¹⁵⁰³ Zira öteki âlemin kanunları müşahede edilen dünyamızın kanunlarından farklıdır. Dolayısıyla dünyayı âhirete kıyâslamak batıl bir yaklaşımdır.¹⁵⁰⁴

3.1.2.7. Şefâat, Tevessül ve İstiğase

İbn ‘Useymîn, bütün eserlerinde tevhîde sürekli atıflar yapmış, ona zarar verdiğini düşündüğü meselelerde çok hassas davranmış, kimi zaman karşıt görüştekilere ağır eleştiri ve ithamlarda bulunmuştur. Şefâat, tevessül ve istiğâse konularının tevhîd açısından önemleri yadsınamaz. İbn ‘Useymîn, tefsîrinde buna dair vurgularını sıkça tekrarlamıştır. Nihai olarak her üç meselenin tevhîd açısından değerlendirilebilmesi hasebiyle, aynı başlık altında zikretmeyi uygun bulduk. Sırasıyla bunları İbn ‘Useymîn’in perspektifinden ele almaya çalışacağız.

Şefâat, şef (شفع) kelimesinden alınmıştır. Şef, tek anlamına gelen vitr kelimesinin zıddıdır. Biri iki, üçü dört yapmak gibi, çift kılmak demektir. Istilâhî anlamı ise bir yararı celp veya bir zararı def etmek için başkasına aracılık yapmaktır.¹⁵⁰⁵ Bu, şefâat eden için bir keramet ve onun faziletinin beyânıdır. Şefâat edilene ise rahmet ve ihsandır.¹⁵⁰⁶

Bu minvalde İbn ‘Useymîn, Haricîler ve Mu‘tezile’nin büyük günah sahibinin ateşte ebedî kalacaklarına inanmaları sebebiyle, ateşten şefâat ile çıkmalarını imkânsız gördüklerine dikkat çeker.¹⁵⁰⁷ O, bu kanaatte olmayıp şefâatin, ümmetin kebâirlerini dahi kapsayacağına inanır.¹⁵⁰⁸ Eğer şefâatin faydası olmasaydı, onu nefy etmek sahîh olmazdı, der. Mutlak faydası olsaydı istisna edatı gelmezdi. Öyleyse Allah’ın izniyle

¹⁵⁰³ Muhammed Abduh, **Risâletu’t-Tevhîd**, Thk. Muhammed Âmmare, Dâru’ş-Şurûk, Beyrût 1414/1994, s. 181.

¹⁵⁰⁴ Yûsuf el-Kardâvî, **Keyfe Nete‘amelehu Me‘es’s-Sünneti’n-Nebeviyye**, Dâru’ş-Şuruk, Kâhire 2002, s. 195.

¹⁵⁰⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 334; c. IV, s. 413; c. X, s. 93; **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 112-113.

¹⁵⁰⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 93.

¹⁵⁰⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 183; c. VI, s. 172.

¹⁵⁰⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 404.

faydası vardır.¹⁵⁰⁹ Yine ona göre eğer şefâat olmasaydı “لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا” “Şefâatin tümü Allah içindir”¹⁵¹⁰ denmezdi.¹⁵¹¹

Belirtmek gerekir ki İbn ‘Useymîn, şefâat konusunda İbn Teymiyye ile aynı düşünceyi paylaşır. O, “وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” “Hiçbir kimseden herhangi bir şefâat kabul olunmaz”¹⁵¹² âyetinin zâhirinin şefâatı nefyettiğinin farkındadır. Kur’ân’a bütüncül bakılması durumunda mutlak olan bu durumun, başka nasslarca takyîd edildiğini açıklayan müfessirimiz, sahîh olan şefâat için üç şart ileri sürer: Birinci şart, Allah’ın şefâatçıdan; ikinci şart, Allah’ın şefâat edilenden razı olmasıdır. Üçüncü şart ise Allah’ın şefâatçiye şefâat iznini vermesidir.¹⁵¹³ Ona göre bu üç şart, “وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى” “Göklerde nice melek var ki onların şefâatleri dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah’ın izin vermesi dışında bir işe yaramaz”¹⁵¹⁴ âyetinde özetlenmiştir. O, şefâatin olacağını inkâr etmez fakat şefâatin yalnızca Allah’ın istemesi ile olabileceğini vurgular: “Ey Allah’ın Rasûlü, Allah’ın yanında bana şefâat et’ demek câiz değildir. Çünkü o, buna mâlik değildir. Ancak Allah’ın izniyle şefâat edebilir. ‘Şefâat et’ denildiğinde ‘Şefâat, Allah’ındır’ denilmesi lazımdır. Belki şu denilebilir: Allah’ım! Onu hakkımda şefâatçi kıl.”¹⁵¹⁵

Şefâat konusuyla ilgili meselelerden biri de tevessüldür. Tevessül, “توسل-یتوسل” fiilinin mastarıdır. Maksadına ulaştıracak sağlıklı bir vasıtayı edinmek anlamına gelir. Kelâm ve tasavvuf âlimleri, tevessül meselesini tartışagelmışlerdir. Tasavvuf erbabı

¹⁵⁰⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 96.

¹⁵¹⁰ Zümer, 39/44.

¹⁵¹¹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 213.

¹⁵¹² Bakara, 2/48.

¹⁵¹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 176; c. X, s. 97.

¹⁵¹⁴ Necm, 53/26.

¹⁵¹⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XII, s. 209-211.

tevessülün tüm türlerini kabul ederken, kelâm alimleri ise şahıslarla tevessül yapmayı ya reddetmişler ya da buna mesafeli durmuşlardır.

Öncelikle İbn ‘Useymîn, vesîlenin Allah’a yakınlık anlamına geldiğini ve müfessirlerin “الْقَرَبُ إِلَيْهِ” (arayın) ifadesini “ابْتَغُوا”¹⁵¹⁶ âyetinde geçen “وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ” (ona yakınlaşmak) şeklinde tefsîr ettiklerini aktarır. Yani bu, “Sizi Allah’a yaklaştıracak şeyi talep ediniz” anlamına gelir. O da Allah’ın emrine imtisal, nehyinden ictinaptır. Yani söz konusu âyetteki vesîlenin sonraki âlimlerin kabul ettiği “vesîle” olmadığını söyler. Ona göre vesîlede öne çıkması gereken nokta, Allah’a yakınlaştıran namaz, sıdk ve oruç gibi amellerdir.¹⁵¹⁷

Aslında İbn ‘Useymîn için önemli olan, vesîlelerin ya şer‘î ya da tecrübe olarak sabit olmasıdır. Kişinin boynuna bir şeyi asmasını bu sebeple onaylamamıştır. Kişinin boynuna taktığı şeyden dolayı bir yararı ummasını tevehhüm olarak görür. Balın yenilmesini ise şifa için hem şer‘î açıdan hem de tecrübe yönünden doğru bulur.¹⁵¹⁸

Dolayısıyla İbn ‘Useymîn tevessülü, iki kısma ayırır: Sahîh ve sahîh olmayan tevessül. Sahîh olan tevessül için altı madde sıralar:

“1. Allah’ın isimleriyle tevessüldür.”¹⁵¹⁹ Bunun birinci şekli, genel olarak Allah’ın bütün isimleriyle tevessül etmek¹⁵²⁰ iken, ikinci şekli ise özel bir ihtiyaca uygun düşen bir isimle tevessül etmektir.¹⁵²¹ Mesela kişinin rızık isterken “Ya Rezzâk!” demesi gibi.¹⁵²²

¹⁵¹⁶ Mâide, 5/35.

¹⁵¹⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 210; Ayrıca bkz. Yavuz Köktaş, **Kur’ân’a Aykırı Görülen Hadisler**, İnsan Yay., İstanbul 2014, s. 53.

¹⁵¹⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 369.

¹⁵¹⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 387; c. XIV, s. 92.

¹⁵²⁰ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 177.

¹⁵²¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 351-352.

¹⁵²² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 366.

2. Allah’a sıfatlarıyla tevessül etmektir.¹⁵²³ Yine bunun birinci şekli, genel olarak bütün sıfatlarıyla yapılan tevessülken, ikinci şekli de özel bir sıfatla yapılanıdır. Hadîste şöyle denilmiştir: “Ey Allah’ım! Rahmetinle yardım diliyorum.”¹⁵²⁴

3. Kişinin Allah’a ve Rasûlüne olan îmânı ile tevessül etmesi¹⁵²⁵ ve şöyle demesidir: Allah’ım! Sana ve senin Peygamber’ine îmân ettim. Beni bağışla ve beni başarılı kıl.¹⁵²⁶

4. Sâlih bir amelle Allah’a tevessül etmektir.¹⁵²⁷ Mağaraya sığınan üç kişinin¹⁵²⁸ iyilik, iffet ve vefa gibi eylemleriyle tevessül etmeleri sayesinde kayanın çekilmesi ve oradan çıkmaları buna örnektir.¹⁵²⁹

5. Kişinin içinde bulunduğu durumu dile getirerek Allah’a tevessül etmesidir.¹⁵³⁰ Hz. Mûsâ’nın şu sözü bunun örneğidir:¹⁵³¹ “Rabbim! Doğrusu bana indireceğin her hayra muhtacım.”¹⁵³²

6. Sâlih bir kişinin kabul olunacağı ümit edilen duasıyla Allah’a tevessül etmesidir.¹⁵³³ Sahâbe, Nebî’nin kendileri için Allah’a genel ve özel olarak dua etmesini isterlerdi.¹⁵³⁴ Mesela ‘Ukkâşe b. Muhsin “Allah’a dua et de beni onlardan kılsın” demesi üzerine Peygamber, “Sen onlardansın” demiştir.¹⁵³⁵ Kişi “Peygamber’e olan muhabbetim” hürmetine derse bu câizdir. Çünkü Peygambere muhabbet, sâlih bir

¹⁵²³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 321, 362.

¹⁵²⁴ Tirmizî, **el-Câmi’u’l-Kebîr**, “Babu Ma Cae fî Akdi’t-Tesbîh bi’l-Yed” 91 (3524), V, s. 497.

¹⁵²⁵ Âl-i İmrân, 3/193.

¹⁵²⁶ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 178-179.

¹⁵²⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 538.

¹⁵²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 369.

¹⁵²⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 540; c. IV, s. 368.

¹⁵³⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 289.

¹⁵³¹ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 179-180

¹⁵³² Kasas, 28/24; Enbiyâ, 21/83.

¹⁵³³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 368.

¹⁵³⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 370; İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 180.

¹⁵³⁵ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-İmân” 1/94/371 (218), s. 116.

ameldir.¹⁵³⁶ Neticede İbn ‘Useymîn, bu tevessüllerin tümünü hakikî birer sebep olarak görür.¹⁵³⁷

Müfessirimiz tevessülde sahîh olmayan kısım için de özetle şu açıklamaları yapar: “Dinde vesîle olduğu sabit olmamış bir şeyle tevessül etmek doğru değildir. Mesela kişinin, ölmüş olan birinden kendisi için Allah’a dua etmesini istemesi böyledir. Bu; meşrû, sahîh ve geçerli bir tevessül değildir. Bir kimse öldüğü zaman ameli kesilir, hiçbir şey yapamaz hale gelir. Sahâbe, ölümünden sonra Peygamber’den dua talep ederek Allah’a tevessül etmemişlerdir. Hz. Ömer, yağmur duasında Allah’a niyaz ederek ‘şimdi de peygamberimizin amcası ile sana tevessül ediyoruz’ demiştir.¹⁵³⁸ Sahîh olmayan tevessüllerden birisi de bir kimsenin Peygamberimizin makamıyla tevessül etmesidir.¹⁵³⁹ Peygamber’in makamının Allah’a tevessül etmekle alakalı, dua edene nispetle hiçbir faydası yoktur.”¹⁵⁴⁰ Medine’de Hz. Peygamber’e yönelip karın ağrısından şifa bulanların, bunu Peygambere bağlamalarını ise insanların bir imtihanı olarak görür. Ona göre bu tür söylentiler doğru olsa da şifayı Allah’tan bilmek gerekir.¹⁵⁴¹

İbn ‘Useymîn’e göre sâlih bir insanın nefsini de tevessül ederek kişinin “Allah’ım! Ben filanla senden istiyorum” demesi doğru olmayıp haramdır.¹⁵⁴² Câiz olmayan tevessül şekli, onun nazarında Allah’la istihzâdır.¹⁵⁴³ O, şehitlerin insan için Allah’tan isteyemeyeceklerinden ve cevap veremeyeceklerinden hareketle, onlarla tevessülü şirk olarak görür. Ona göre peygamberler ve velilerle olan tevessül de bu şekildedir.¹⁵⁴⁴ İbn ‘Useymîn’in bu konuda da sert açıklamalar yaptığını görmekteyiz. Mümin olduğunu söyleyen kimseyi bu şekilde şirkle itham etmek aşırı bir yaklaşımdır.

¹⁵³⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 371.

¹⁵³⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 541.

¹⁵³⁸ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 181-182.

¹⁵³⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 226.

¹⁵⁴⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 538; c. IV, s. 370; c. XII, s. 371; **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 182.

¹⁵⁴¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 163.

¹⁵⁴² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 368.

¹⁵⁴³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XI, s. 400.

¹⁵⁴⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 425.

Fakat kendisi de Kehf sûresinin 82. âyetinin tefsîrinde, sâlih babadan dolayı Allah'ın onun çocuklarına ikram ettiğinden bahseder.¹⁵⁴⁵

Bu konuda bizce İbn 'Useymîn'in özellikle zat ile tevessülde bulunmaya müsamahasız karşı çıkması mutedil bir yaklaşım olmamıştır. Tartışmalı olan bu konuda tevessül edenleri küfür ve şirkle itham etmemek ama en iyisinin de kişinin kendi ameliyle Allah'a yaklaşması gerektiğini vurgulamak daha doğru olsa gerektir.

Bir diğer mesele olan istiğâse (istimdâd, istiâne), kişinin gaip birisinden şiddetli sıkıntı ve helaktan kurtulmak için yardım talep etmesidir.¹⁵⁴⁶ Bu konuda tasavvuf çevreleri, tevessülü kabulün bir sonucu olarak düşündükleri istiğâse hakkında olumlu kanaat belirtmişlerdir.¹⁵⁴⁷ Doğrusu İslâm âlimlerinin ekseriyeti bu konuda temkinli olunması gerektiğini açıklamışlar ve tevhîde zarar vereceği kaygısıyla istiğâseye mesafeli durmuşlardır.¹⁵⁴⁸ Selefi çevreler ise istiğâseyi kabul edenleri şirk ve küfürle itham etmişlerdir.¹⁵⁴⁹ Müfessirimiz de istiğâsenin kabul edilmesinin îmâna zarar vereceğini sıklıkla dile getiren selefi âlimlerden biridir.¹⁵⁵⁰

Öncelikle İbn 'Useymîn, istiğâsenin iki çeşidi olduğunu söyler. Buna göre tevhîde dayalı istiânede kişi Allah'a dayanır, etrafındakilerden sakınır. Allah'la müşareke manasına gelebilecek istiânede ise eğer yardım istenilen kişi diri ve kâdir olsa bu, ibadet olmaması sebebiyle câizdir. Kabir sahibinden yardım dilenmesi gibi eğer kişi, kâdir değilse ondan yardım istenilmesi câiz değildir.¹⁵⁵¹ İbn 'Useymîn bunun haram belki de büyük bir şirk olduğu uyarısını yapar. Çünkü kabirde olan kişi hiçbir şeyi ondan

¹⁵⁴⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VII, s. 178.

¹⁵⁴⁶ İbn 'Useymîn, **Şerhu Selaseti'l-Usûl (Üç Temel Esas ve Şerhi)**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Gureba Yay., İstanbul 2014, s. 147.

¹⁵⁴⁷ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, **et-Tabâkâtü's-Süfîyye**, Thk. Ahmed el-Şerbâsî, Kitabu's-Şu'eb, 1419/1998, s. 29; Abdülkerîm el-Küşeyrî, **Küşeyrî Risâlesi**, Çev. Ali Arslan, Alperen Yay., Ankara 2003, s. 9, 40; Süleymân Uludağ, "İstimdad", **Tasavvuf**, sy. 8, Ankara 2002, ss. 9-26, s. 10.

¹⁵⁴⁸ Ahmet Ögke, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", **Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. VI, ss. 183-199, s. 198-199; Şahban Yıldırım, "Şatibî'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhi Temelleri", **Kelam Araştırmaları**, XI/2 (2013), ss. 129-138, s. 130; Uludağ, "İstimdad", s. 20.

¹⁵⁴⁹ Uludağ, "İstimdad", s. 21.

¹⁵⁵⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 56, 157.

¹⁵⁵¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 288; Daha geniş bilgi için bkz. **Şerhu Selaseti'l-Usûl (Üç Temel Esas ve Şerhi)**, s. 142-144.

savamaz. İbn ‘Useymîn, dünyanın doğusunda olan bir velinin, kişiye yardım ettiği düşüncesine sahip olmayı da şirk olarak nitelendirir.¹⁵⁵² O, biraz daha ileri giderek müşriklerin halinin dahi şiddet vaki olduğunda Allah’tan başkasına çağrıda bulunanlardan daha hayırlı olduğunu belirtir.¹⁵⁵³ Ona göre kişi ancak Allah’ın yapabileceği bir şeyi insanlardan isterse o müşrik ve kâfirdir.¹⁵⁵⁴ Ama insanın yapabileceği bir şeyi istemesi öyle değildir.¹⁵⁵⁵ Müfessirimiz, Allah’a izafe etmeksizin hissen veya şer’an bir şeyin ma’lûm sebebine izafesini câiz görür. Bu sebeple “Filan olmasaydı ben boğulacaktım” demek câizdir. Fakat “Filan ölü veli olmasaydı” demeyi şirk olarak değerlendirir.¹⁵⁵⁶

İbn ‘Useymîn bu bağlamda, bazılarının “şeyhlerin menfaat ve zarar verdikleri”ni söylemelerini yanlış bulur. O, bu tür şeyhlerin Allah’ın yolundan uzak olduğu kanaatindedir.¹⁵⁵⁷ “إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ” “Eğer onları çağırırsanız, çağrınızı duymazlar”¹⁵⁵⁸ âyetini delil getirerek velinin cevap veremeyeceğine işaret eder.¹⁵⁵⁹ Bir ihtiyacı karşılaması için avamdan birinin kabir sahibine, “Ey seyyid! Ey Allah’ın velisi! Ey mevlam! Beni bu beladan, zorluktan kurtar!” demesi sonucu sıkıntısının sona ermesi durumunu da İbn ‘Useymîn, imtihana bağlar. Kesin bir dille kabir sahibine bağlanmasını reddeder.¹⁵⁶⁰ Müfessirimizin nazarında değil evliya, Peygamber dahi hiç kimsenin imdadına yetişemez.¹⁵⁶¹ Onun “Delil getirilmediği müddetçe ölüden yardım dileyenin İslâm’ına hükmederiz”¹⁵⁶² şeklindeki açıklaması, bir müsamaha olarak ele

¹⁵⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 56, 157; Ayrıca karşılaştırma için bkz. Muhammed b. Abdülvahhâb, **Kitabu’t-Tevhîd**, s. 44-46.

¹⁵⁵³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 138; c. VIII, s. 690.

¹⁵⁵⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 473.

¹⁵⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, s. 166-167

¹⁵⁵⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 448; c. XI, s. 403.

¹⁵⁵⁷ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 563.

¹⁵⁵⁸ Fâtır, 35/14.

¹⁵⁵⁹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IX, s. 439.

¹⁵⁶⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 407-408.

¹⁵⁶¹ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 99.

¹⁵⁶² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VI, s. 25.

alınabilir. Fakat o, bunun tehlikesinin kendilerine bildirilmesi durumunda hala buna devam etmelerini mazur görmez.¹⁵⁶³

O, istiğâseye getirilen delilleri de kesinlikle reddeder. Mesela kimi tasavvuf ehli, namazda Hz. Peygamber’e selam vermeyi istiğâseye delil olarak arz ederler. Onların kanaatine göre bu, Hz. Peygamber’in bizi duyduğu anlamına gelmektedir. İbn ‘Useymîn ise namazda Hz. Peygamber’e hitaben “Ey Nebî! Allah’ın selamı senin üzerine olsun” şeklindeki nidayı meleklerin ulaştırdığını söyleyerek¹⁵⁶⁴ bu delile karşı çıkar ve bu düşünceyi bir rivâyete dayandırarak da temellendirmeye çalışır.¹⁵⁶⁵

Bizim bu konudaki kanaatimiz Said Havva’nın yaklaşımı gibidir. O, “Yâ Muhammed, benim için Rabbinden şefâat iste!” diyen kimse ile “Yâ Muhammed! Bana şefâat et!” diyeni birbirinden ayırır. Ona göre birincisi tevessül iken, ikincisi ise istiğâsedir. Allah, gelip geçmiş kardeşlerimiz için duâ etmemizi emretmiştir.¹⁵⁶⁶ Onları çağırmanızı değil.¹⁵⁶⁷ Ehl-i tasavvuf, kendisiyle istiğâse edilen zatın hakikî fail değil hakikatte yardım edenin Allah olduğuna inandıklarını ve ondan istediklerini belirtmişlerdir.¹⁵⁶⁸ Bu te’vîl bizi istiğâseye müracaat eden bir müslümanı küfür ve şirke nispet etmeme konusunda ihtiyata sevk etmelidir. Fakat istiğâseden vazgeçmenin de tevhîdin selameti için en doğrusu olduğunu daima akılda tutmak gerekmektedir. Bu, bir yöntem olmayıp şirke de kapı aralayabilir. Doğrudan Allah’tan istemenin, Allah’ın bizi yaratmasındaki gayeye daha uygun olacağı düşüncesindeyiz.¹⁵⁶⁹

3. 2. FIKHÎ BOYUT

Sözlük anlamı “anlamak” olan fıkıh, istilâhî olarak şer‘î-amelî hükümleri tafsîlî delillerine dayanarak bilmektir.¹⁵⁷⁰ İbn ‘Useymîn fıkıhın bu tanımından hareketle itikâdî

¹⁵⁶³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 545.

¹⁵⁶⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 627.

¹⁵⁶⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 630.

¹⁵⁶⁶ Haşr, 59/10.

¹⁵⁶⁷ Saîd Havvâ, *Terbiyetüna’r-Rûhiyye*, Dâru’s-Selâm, Kâhire 1999, s. 257.

¹⁵⁶⁸ Süleymân Uludağ, “İstimdad”, s. 10.

¹⁵⁶⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstimdad”, *DİA*, Ankara 2001, c. XXIII, ss. 363-364, s. 364.

¹⁵⁷⁰ Muhammed Ebû Zehre, *Usûlu’l-Fıkıh*, Dâru’l-Fikri’l-‘Arabiyye, Yy. 1958, s. 6.

konular olan Allah'ın birliği, Allah'ın isim ve sıfatları gibi meseleleri ıstılâhî olarak fıkıhın kapsamına almaz.¹⁵⁷¹

O, fıkıh usûlüne vâkıf birisi olarak bu alana dair “*el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl*” adlı eseri kaleme almıştır. İbn ‘Useymîn’in farklı ictihatlarından faydalanmasına bakılırsa, mezheplerin ittifak ve ihtilaf konularını bildiği söylenebilir. Hanbelî mezhebine mensup olmakla beraber, farklı mezheplerin fetvalarını kabul etmiş, bu konuda taassup sahibi olmamıştır. Diğer mezheplerden delili kuvvetli olduğuna inandığı görüşü kabullenmiştir. Fıkıhî melekесinin oluşumunda önemli âlimler rol oynamışlardır.¹⁵⁷²

İbn ‘Useymîn’in fıkıhında öne çıkan iki âlim İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’dır. O, İbn Teymiyye’nin tercihlerine notlar yazmış, daima İbn Teymiyye’nin “*Mecmû‘u Fetevâ*”sına müracaat etmiştir. İbn Teymiyye’ye ait “*es-Siyâsetu’s-Şerî‘a*” kitâbını ders olarak okutmuştur. Aynı şekilde İbn Kayyim da fıkıhta kendisi için önemli kaynaklardan biri olmuştur. İbn Kayyim’in “*İ‘lâmu’l-Muvakki‘în*”, “*Zâdu’l-Me‘âd*”, “*et-Turuku’l-Hükmiyye*” kitaplarına dair yorumları mevcuttur.¹⁵⁷³

Ayrıca müfessirimiz, muhaliflerin görüşlerini münakaşa ve müzakere etmiş, delil ve hüccetlerini nakletmiş, sonra bunun eleştirisini daha güçlü delillerle yapmaya gayret etmiştir. Görüşler arasından tercih ettiği görüşü “الصحيح في المسألة” (bu meselede sahih olan), “و الذي يترجح عندي” (bana göre tercih edilen), “و الذي تميل نفسي” (meylettığım şey) gibi ifadelerle belirtmiştir.¹⁵⁷⁴

Bu söylediklerimize ilave olarak İbn ‘Useymîn, ahkâm meselelerinde istidlâl ederken delilleri, hem aklî hem de naklî olarak ayrı ayrı getirmiş, bunu gerek akâid gerekse de fıkıhî meselelerde yapmıştır.¹⁵⁷⁵ O, özellikle fıkıh usûlü ve kâidelerinde

¹⁵⁷¹ İbn ‘Useymîn, *el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl*, Dâru İbni’l-Cevzî, ed-Dimâm 1426/2005, s. 7-8.

¹⁵⁷² Bu konuda İbn ‘Useymîn’in hayatını ele aldığımız kısma müracaat edilebilir.

¹⁵⁷³ ez-Zehrânî, *İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid*, s. 742.

¹⁵⁷⁴ el-Hüseyn, *el-Câmi‘ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 93.

¹⁵⁷⁵ el-Hüseyn, *el-Câmi‘ li Hayâti’l-‘Allâme Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn*, s. 94.

derinleşmiştir. Bu özelliği onun metodunun adeta esası haline gelmiştir. Hüküm ve fetvalarında vasat davranmıştır. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim'in vasat fetvalarından delil getirmiştir.¹⁵⁷⁶

Sonuç itibariyle diyebiliriz ki onun metodu dikkate ve derinleşmeye dayanır. Taklit ve fikrî donukluktan uzaktır. O, kendini şer'atın maksatlarını, dinin kâidelerini anlamaya adanmış, nassları anlamada sathîlikten uzak durmuştur.¹⁵⁷⁷ İlmî metodunu, hocası Abdurrahmân es-Sa'dî'nin ilmî metodundan etkileşimle aldığını ifade eder. Tedrîs usûlü, ilmin sunulması ve misallerle manayı talebenin zihnine yakınlaştırması gibi noktalarda bu etkiyi görmek mümkündür.¹⁵⁷⁸ Üslûp bakımından da muhaliflerine karşı insafî davranmış, şahısları hedef haline getirmemiş, sorunlar ve meseleleri baz alarak reddiyelerini yapmıştır.¹⁵⁷⁹

Biz bu bölümde müfessirimizin önce edille-i şer'îyyeye ardında fer'î delillere sonra da bazı furûî meselelere yönelik açıklamalarını ele almaya çalışacağız.

3.2.1. Edille-i Şer'îyye'ye Yaklaşımı

Selefilikte önemli bir şahsiyet olarak bilinen İbn Kayyim, Hanbelî mezhebinin fikhî kaynaklarını şöyle zikreder: “Kur'ân ve sünnet, muhalefeti olmayan sahâbe sözleri, muhalefeti olan sahâbe sözlerinden Kur'ân ve sünnete en yakın olanı, mürsel ve zayıf (hasen) hadis, zaruret durumunda kıyâs.”¹⁵⁸⁰ Hayrettin Karaman, bunların dışında Ahmed b. Hanbel'in istishâb, istihsân, mesâlih-i mürsele ve sedd-i zerî'â delillerini de kullandığını tespit etmiştir.¹⁵⁸¹ Dikkat ettiğimizde İbn Kayyim bu deliller arasında

¹⁵⁷⁶ el-Hüseyn, el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, s. 94-96.

¹⁵⁷⁷ el-Hüseyn, el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, s. 96.

¹⁵⁷⁸ İbn 'Useymîn, el-Usûl min 'İlmi'l-Usûl, s. 12; ez-Zehrânî, İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid, s. 73, 314; Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh veKavâidih, s. 8.

¹⁵⁷⁹ el-Hüseyn, el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, s. 96.

¹⁵⁸⁰ İbn Kayyim, İ'lâmu'l-Muvekki'in an Rabbi'l-'Âlemîn I-VII, Thk. Meşhûr b. Hasan Âl Süleymân Ebû Ubeyde, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd 1463, c. II, s. 50-62.

¹⁵⁸¹ Hayreddin Karaman, “Ahmed b. Hanbel'in Fıkıhtaki Yeri”, DİA, İstanbul 1989, c. II, s. 81-82.

icmâyı zikretmemiştir. Zira Hanbelî mezhebinde esas alınan icmâ, sadece sahâbe icmâsıdır.¹⁵⁸²

Edille-i şer‘îyyeye dair bu genel bilgilerden sonra Hanbelî mezhebine mensup olan müfessirimizin konuya dair yaklaşımına geçebiliriz. O; Kitap, sünnet, icmâ ve sahîh kıyâsı ahkâmın delilleri olarak görür. İlk ikisini usûlün aslı, son ikisini ise fer‘î diye isimlendirir.¹⁵⁸³ Bu dört usûlî delil, bir hüküm üzerine sabit olursa, o hüküm sabitlik kazanır. Müfessirimiz delillerde bir teâruz gördüğünde cem‘ mümkünse, önce buna başvurur, değilse ve şartları tamamsa neshe müracaat eder. Nesh de mümkün değilse, aralarında bir tercihe gider.¹⁵⁸⁴

Biz “edille-i şer‘îyye” olarak bilinen Kitap, sünnet, icmâ ve kıyâsı İbn ‘Useymin’in nasıl ele aldığını inceledikten sonra istishâb, maslahat-ı mürsele, istihsân, örf ve sedd-i zerâyi‘ gibi fer‘î delilleri inceleyeceğiz. Tezimizin Kur’ân ilimleri bölümünde “şer‘u men kablenâ”yı isrâîliyyât başlığı altında ele aldığımızdan dolayı burada bahis konusu etmeyeceğiz. Ayrıca sahâbe fetvalarını da Kur’ân’ın selef kavliyle tefsîri bölümünde zikretmiştik.

1-2) Kur’ân ve Sünnet: Müfessir her defasında Kur’ân ve sünnete bağlılığa dikkat çeker.¹⁵⁸⁵ Akâid ve fıkıhta Kur’ân ve Hz. Peygamber’in sünnetinin -sübûtu veya delâlet dereceleri hakkında birtakım farklı şartlar ileri sürmekle birlikte- iki kaynak olduğunu belirtir.¹⁵⁸⁶

¹⁵⁸² İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XI, s. 341.

¹⁵⁸³ İbn ‘Useymin, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 22.

¹⁵⁸⁴ Müellifimiz bu tercihin aşamalarını başta Kur’ân ve sünneti olarak şöyle yapar: Nass, zahire; zahir, müevvele; mantûk, mefhûma; ispat eden, nefyedene; asıldan alıp uzaklaştıran, aslı üzere bırakana; kabul edilmesini gerektiren nitelikler daha çok böyle olmayana; olayı bizzat yaşayanın, nakli böyle olmayana tercih edilir. İcman kat’î olanı, zannî olanın önüne, kıyâsın celî olanı, hafî olanın önüne geçirilir. Bkz. İbn ‘Useymin, **el-Usûl min ‘İlmi’l -Usûl**, s. 82.

¹⁵⁸⁵ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 131-132

¹⁵⁸⁶ İbn ‘Useymin, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. VIII, s. 257.

O, *“مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ”* “*Kim Peygamber’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur*”¹⁵⁸⁷ âyetinin tefsîri bağlamında sünneti, bir amelin vacipliğinin belirlenmesi konusunda Kur’ân gibi ele alır. Fakat sünnetin sıhhat problemine de dikkat çeker. Ayrıca o, bu âyetten Kur’ân’ın, sünnetle neshi ve Kur’ân’ın, sünnetle tahsîsi anlamını da çıkarır. İkincisi üzerine ittifakın varlığından bahseder. Ona göre ilk durum ihtilaflıdır. Doğru olanın Peygamberden sabit olması durumunda Kur’ân’ın sünnetle nesh olmasıdır. Fakat muarazadan sâlim böyle bir misali bulmadıklarını da ekler.¹⁵⁸⁸ İbn ‘Useymîn, prensipte Kur’ân ile sünnetin muaraza halinde olmasının mümkün olmadığına inanır. Ancak sikâ râvînin verdiği haberin Kur’ân’a muhalif olması durumunda, öncelikle cem imkânının araştırılması, değilse o rivâyetin terk edilmesi görüşündedir.¹⁵⁸⁹

O, Hz. Peygamber’in sünnetinin müstakıl olmayıp Allah’ın emrinden ibaret olduğunu söyler.¹⁵⁹⁰ *“أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ”* “*Allah’a ve Rasûlüne itaat edin*”¹⁵⁹¹ âyetinin “Kur’ân’ın muvâfakat ettiği dışında sünnetle amel edilmez” diyenlere reddiye niteliğinde olduğunu söyler. Eğer “Rasûle ancak Allah’ın emrettiği şeyde itaat edilir” dersek, Peygambere itaat etmenin emredilmesinin bir değeri olmaz.¹⁵⁹² O, Hz. Peygamber’in Uhud savaşında tepeye yerleştirdiği okçuların ona ittiba etmesinin iki açıdan önemini ortaya koyar:

a) Peygamber’in emri şer‘îdir, uyulması gerekir.

b) Peygamberin, komutan ve veliyu’l-emr olması cihetiyle, emrine ittiba lazımdır.¹⁵⁹³ Nisâ sûresinin 69. âyetinde “Allah’a sonra Rasûl’e itaat” denilmeyip “Allah

¹⁵⁸⁷ Nisâ, 4/80.

¹⁵⁸⁸ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 127, 393.

¹⁵⁸⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 126.

¹⁵⁹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 463-464.

¹⁵⁹¹ Enfâl, 8/20.

¹⁵⁹² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 463.

¹⁵⁹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 370.

ve Rasûl'üne itaat" denilmesi, Peygamber'in emrinin Allah'ın şerî'atından olduğunu gösterir.¹⁵⁹⁴

Bundan dolayı İbn 'Useymîn, sünnetin bir kısmının Kur'ân gibi vahiy kaynaklı oluşuna itibar eder.¹⁵⁹⁵ Bu açıdan Hz. Peygamber'in sünnetini içtihadî ve vahyî diye

¹⁵⁹⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 341, 393.

¹⁵⁹⁵ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 63; Müfessirimizin sünneti değerlendirmesini şu şekilde aktarabiliriz: **a.** İbn 'Useymîn, sünnetten çıkarılan hükmün müstakil bir hüküm olduğuna inanır. Bunun Kur'ân'da aslının olup olmadığının sorgulanmasının yanlışlığını dile getirir. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VII, s. 526) “و اطيعوا الرسول” “ve Resûle itaat edin” (Mâide, 5/92) âyetinde itaat fiilinin tekrarı taatın müstakil olduğunu gösterir. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 524) **b.** İbn 'Useymîn, ahad ve sahîh hadîsle âkideyi tespit eder. Bu tür hadîslerle âkidenin tespit edilemeyeceğini söyleyenleri ağır bir şekilde itham eder. Oysaki ameli hükmün bununla tespit edildiğini söyleyerek serzenişte bulunur. Ahkâmda haber-i vâhidi kabul edenlerin akîdede kabul etmesi gerektiğine inanır. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. V, s. 416) Hatta haber-i vâhid sıhhat derecesine ulaşmazsa da bu şekilde hareket eder. Çünkü onu gerçekleştirmek îmân gereğidir. Eğer insan, Allah'ın şeriatında hükmün olduğuna inanırsa, bunu yapar, yoksa yapmaz. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IX, s. 191) Ahad haber hakkında hadîşçilerin vardığı kanaate göre fukahânın muhâlefet etmemesi gerektiğini söyler. (İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 84.) Yalnız zayıf hadîslerle akaidin inşa olunamayacağını kendisi de benimser. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 212) **c.** İbn 'Useymîn, sadece zâhirinden hareketle hadîsin sahîhliğine karar vermenin yanlışlığını dile getirir. Sünnette çok sağlam sahîh hadîslere bakılmasının doğru olduğunu vurgular. Hadîslerin kabulünde kendisi için şunu bir ölçüt kabul etmiştir: “Biz isnâdın ne sahîh ne de zayıf olduğuna karar vermeksizin zâhirine itimad etmeyiz. Bu meseleleri şerîat ve itibar edilen hadîslere ve genel kaidelere havale etmemiz gerekir.” Yani İbn 'Useymîn bazen hadîsin isnâdının sahîh, metninin ise problemli olabileceğinden hareketle bunu ifade eder. (İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 90) **d.** Bazı âlimlerin özellikle faziletlerle taalluk eden ameller, şehirler ve mekânlar konusunda zayıf hadîslerin zikrinde gevşek davrandıkları serzenişinde bulunur. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 527) Zayıf bir hadîsin Kur'ân'a ters olabilirliliğini ifade ederken sahîh hadis için ise bunun mümkün olmadığını vurgular. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 13) **e.** Eğer der İbn 'Useymîn, sikâ ravinin haberinin kabulü mümkünse kabul et, eğer Kur'ân'a muhalif ise kabul etme. Eğer muhalif olmayıp cem mümkünse cem et. Bu İmâm Ahmed'in de vardığı yoldur. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 126) **f.** Biri “Bunun Rasûl sözü olduğunu biliyorum fakat sahîh değildir.” derse mürted olur. Eğer Rasûlden sadır olduğunu uzak görüyorsa, tekfîr edilmez. Çünkü o, bu durumda yorum yapmaktadır. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 89) Ahad haberin tekzibinin küfür olması şartı, “Peygamber şöyle dedi fakat bu sahîh değildir.” demesidir. Fakat “Peygamber şöyle söylememiştir” diyen tekfîr edilmez. Mümkündür ki hadîsin sübût bulmamasını ifade etmektedir. (İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 274) **g.** Herhangi bir davranışın Hz. Peygamber'in âdeti gereği olduğunu bilmediğimiz müddetçe der İbn 'Useymîn, Peygamber fiilinde asıl olan taabbud olmasıdır. (İbn 'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 124-125) Sünnetin, Peygamber'in bizzat yaptığı şeyin olmadığı vurgusunu sürekli tekrarlar. Sünnet olan Peygamber'in yaptığı şeyin cinsindendir. Nassa muhalif olmadığı müddetçe sünnet olanın örfe göre hareket etmek olduğunu İbn 'Useymîn şöyle ifade eder: “Peygamber kendi zamanının muktezasına göre bunu yapmışsa, nassa muhalif olmadığı müddetçe senin de kendi zamanına göre yapmandır. Necd ve Cezîre genelinin kisveleri gömlek, şalvar ve takke gibi bazı libaslardır. Peygamber sarık, izar ve ridayı adet gereği giymiştir.” İbn 'Useymîn, Hz. Peygamber'in yüzüğünün de adetten olduğunu belirtir. Çünkü Peygamber mühür için bunu takmıştı. Sünnet olan bunu hacet için takmaktır. (İbn 'Useymîn, **Şerhu**

ikiye ayırır: İctihadî ve vahyî olan. Şehit olmak hakkında kendisine sorulduğunda Hz. Peygamber, “Şehitlik, her şeye kefarettir” diye cevap vermiş, sonra Cebrâîl gelip “Ancak borç hariç” diye eklemiştir. Burada Hz. Peygamber’in “ancak borç hariç” demesi vahiyledir.¹⁵⁹⁶ Sonuç itibariyle İbn ‘Useymîn, Kur’ân ve sünnetin fıkıh için bağlayıcı olmasını ve fıkıhın kaynakları arasında olduğuna dair izahlarını güçlü bir şekilde ele alır.¹⁵⁹⁷

3) İcmâ: İbn ‘Useymîn’e göre edille-i şer’îden biri olan icmâ kesin bir delildir. O, sahâbenin anlayışına özel bir önem verir.¹⁵⁹⁸ Aynı şekilde tabiûn neslinin de bir şeyde icmâ etmesi durumunda, onun hüccet olmasında şüphe kalmayacağını açıklar.¹⁵⁹⁹ İtikadî konularda sadece sahâbenin değil, tabiûn sözlerini de esas alır. Her fırsatta kendi fikirlerinin sahâbe ve tabiûnla uyumlu olduğuna dair deliller bulma ihtiyacı hisseder.¹⁶⁰⁰

Müfessirimiz, icmânın delil olduğuna dair bazı nassları zikreder. Mesela “وَكَذَلِكَ

”جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ” “*Böylece sizler insanlara birer şahit [ve örnek] olasınız diye sizi orta bir ümmet yaptık*”¹⁶⁰¹ âyetinde geçen “insanlara şahid olma”nın

Manzûmeti Usûlî'l-Fıkh ve Kavâidih, s. 127; Ayrıca karşılaştırma için bkz. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu, Ankara 2010, s. 73.

¹⁵⁹⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 393.

¹⁵⁹⁷ Onun bu konuya dair mülâhazasını maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz: “**1.** Mesela uyku gibi Hz. Peygamber’in tabiatı gereği yaptığı şey, emir ve nehiy grubuna girmez. Fakat söz konusu şeyin belli bir şekil ve sıfatla yapılması durumunda sünnet olur. **2.** Hz. Peygamber’in adet gereği yaptığı şeyler mubah olup sünnet değildir. Sünnet, şer’e muhalif değilse kişinin içinde bulunduğu mekân ve zamanda yaptığıdır. **3.** Hz. Peygamber’in fiillerinden Allah’ın emrine imtisal için yaptığı şeyin hükmü bu emrin hükmünün ne olduğuna bağlıdır. Mesela eğer emir nedb ise fiil de nedb olur. **4.** Hz. Peygamber’in sırf bir fiil olarak yaptığı, misvak gibi Allah’a ibadet için olduğu zahir olan şey, istihbaptır, sünnettir. **5.** Âdet-ibadet arasında kalıp da bilmediğimiz şeyler. Hz. Peygamber’in hac ve umre zamanında saçını kesmesi gibi. Bu adet, ibadettir diyenler mevcuttur. **6.** Hususi bir vecih üzere yaptığı şeyler. Bu, ona özgüdür. Asıl olan ona özgü olmamasıdır. Ona özgü olması ancak bir delil ile olur. “*Ayrıca, diğer müminlere değil de sana has olmak üzere, mehirsiz olarak kendini Peygamber’e bağışlayan, Peygamber’in de kendisini nikâhlamak istediği bir mümin kadını da sana helâl kıldık*” (Ahzâb, 33/50) âyetinde bir kadının kendini Peygamber’e hibe etmesi ona özgü olarak kabul edilmiştir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûlî'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 118-129.

¹⁵⁹⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XIV, s. 184.

¹⁵⁹⁹ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, s. 158.

¹⁶⁰⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 547.

¹⁶⁰¹ Bakara, 2/143.

amellerine şehadette bulunmayı kapsadığını ve bu şehadetin de makbul olduğunu ima eder.¹⁶⁰² Müslümanların icmâını dinde zarurî ve mütevâtir bir iş olarak görür.¹⁶⁰³ “ وَمَنْ

يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ

”*مَصِيرًا*” “Kim, kendisine hidayet -doğru yol- besbelli olduktan sonra peygambere karşı

çıkarsa, müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir”¹⁶⁰⁴ âyetini de icmânın hüccet oluşuna delil olarak getirir. Bu âyet bağlamında “Ümmet bir şey üzere icmâ ederse o haktır” ifadesini kullanır. Fakat icmâ’ın gerçekleşmesinde bir problemin olduğunu da ifade eder.¹⁶⁰⁵ İbn ‘Useymîn, icmâ meselesinde iki şart ileri sürer:

a) Sahîh bir yolla sübûtunun belirlenmesi gerekir. Bu, ya âlimler arasında meşhur olan bir görüş şeklinde bilinir yahut söz konusu icmâyı nakleden kişinin sikâ sıfatına sahip olup olmadığına bakılır.

b) İcmâdan önce yer etmiş bir görüş ayrılığı bulunmamalıdır. Eğer böyle bir görüş ayrılığı daha önceden söz konusu olmuşsa, icmâ tahakkuk etmez. Çünkü görüşler, sahiplerinin ölümü ile çürütülmüş olmaz.¹⁶⁰⁶

Görüldüğü gibi müfessirimiz, icmâ için tek bir ihtilafın dahi bilinmemesinin gerekliliği üzerinde durur. Tâberî’nin “Bir iki kişi muhalif davranırsa, bu icmâyı aykırı değildir” sözüne katılmaz. Ona göre ihtilafın bilinmemesi durumu, icmâ için gereklidir. Çünkü bazen hak, bir kişide de olabilir.¹⁶⁰⁷

¹⁶⁰² İbn ‘Useymîn, *el-Usûl min ‘İlmi’l -Usûl*, s. 65.

¹⁶⁰³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 364; c. V, s. 126.

¹⁶⁰⁴ Nisâ, 4/115.

¹⁶⁰⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 545.

¹⁶⁰⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Usûl min ‘İlmi’l -Usûl*, s. 66.

¹⁶⁰⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 41.

4) Kıyâs: İbn Teymiyye, kıyâsı prensip olarak kabul etse de fazla kullanılmaması gerektiğini savunur.¹⁶⁰⁸ İbn Teymiyye'nin kanaatini paylaşan İbn 'Useymîn'e göre Allah'ın Kur'ân'da verdiği misaller¹⁶⁰⁹ kıyâsın sübûtuna delildir.¹⁶¹⁰ Bu anlayışla o, Hz. Zekeriyâ'nın, Hz. Meryem'e bakarak ma'lûm bir sebep olmaksızın rızıklanmasına binâen kendisine bir çocuğun verilmesi için dua etmesini,¹⁶¹¹ Allah'ın yeri ölümünden sonra diriltmesini, insanın tekrar diriltilebileceğine dair delil göstermesini,¹⁶¹² bir damla sudan insanı yaratanın onu tekrar iade edebilmesine kâdir olmasını¹⁶¹³ vb. durumları bu bağlamda kıyâs örnekleri olarak düşünür. Bizce İbn 'Useymîn'in "isbâtu'l-kıyâs" diye nitelediği şey, fıkıhta ele alınan kıyâs türünde bir kıyâs değildir. Onun bahsettiği karşılaştırma şeklinde olan bir kıyâstır. Sünnetten delil olarak Hz. Peygamber'in, çocuğunun ten renginden dolayı karısı hakkında şüpheye düşen bir bedeviye hitaben develer arasından farklı bir rengin çıkabileceğine dair söyledikleri¹⁶¹⁴ ile annesi vefat etmiş ama üzerinde oruç borcu olan birisinin "Ben annem adına oruç tutabilir miyim? sorusu üzerine "Annenin borcu olsaydı ödemeyecek miydin?"¹⁶¹⁵ hadîslerini zikretmiştir.¹⁶¹⁶

Nitekim İbn 'Useymîn için kıyâs, şerî'atın mehâsinlerinden olup selim aklın da muktezasıdır. Aklın hiçbir zaman iki mütemâsilin arasını ayırmaya imkânı yoktur. O, kıyâsı inkâr edenlerin sem'î ve aklî delillere muhâlefet ettiği kanaatini taşır. Ona göre Kur'ân'ın tümü kıyâsa işaret eder: "Kur'ân'daki tüm darb-ı meseller kıyâsa delildir."¹⁶¹⁷ Aksi taktirde meselde fayda olmaz. Eğer kıyâsın sübûtu olmasaydı şerî'at nâkıs olurdu.¹⁶¹⁸ Şerî'at ancak kıyâsla genişler. Çünkü hâdiselerin çoğu bizzat nasslarda

¹⁶⁰⁸ İbn Teymiyye, **Mecmû'u Fetevâ**, c. XI, s. 341.

¹⁶⁰⁹ Bakara sûresi 17 ve Yûnus sûresinin 24. âyetlerindeki misaller gibi.

¹⁶¹⁰ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 114.

¹⁶¹¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 488-489.

¹⁶¹² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 542.

¹⁶¹³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 433.

¹⁶¹⁴ Müslim, **Sahîh Müslim**, "Kitâbu'l-Li'ân" 19/20 (1500), s. 608.

¹⁶¹⁵ Müslim, **Sahîh Müslim**, "Kitâbu's-Siyam" 13/155 (1148), s. 442.

¹⁶¹⁶ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 343; c. XIII, s. 293-294.

¹⁶¹⁷ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 570.

¹⁶¹⁸ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, 52.

yoktur. Fakat kâide ve usûl vardır.¹⁶¹⁹ Şer‘î hükümler özellikle muâmelâtta kıyâstan çıkarılmaz diyenler yanılmıştır. Kıyâstan murad akıldır, nazardır. Bütün şer‘î hükümler kıyâsa muvafıktır.”¹⁶²⁰

Burada bir başka konu da kıyâsın sahîh veya fâsit olmasıdır. Müfessirimiz, fasit kıyâs için Kitap, sünnet ve aklın itibarını esas alır. Ona göre şeytanın, Hz. Âdem için “أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ” *“Ben senden hayırlıyım. Çünkü onu topraktan, beni ateşten yarattın”*¹⁶²¹ demesi fasittir. Ayrıca “إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا” *“Alışveriş de faiz gibidir”*¹⁶²² âyetinde Allah’ın haram kıldığı, helâl kıldığına kıyâs yapılmıştır, yani fasittir.¹⁶²³ Kıyâs, nassa aykırı ise batıldır. Çünkü kıyâstan murad, hakkında nass gelmemiş hüküm olmasıdır. Yani kıyâs nassa tabi olur.¹⁶²⁴

Bu arada İbn ‘Useymîn’e göre kişinin hükmün illetini anlaması önemlidir. Bunun bilinmesi durumunda illette ortak olan şeylerin de kıyâslanması bilinebilir. Kişi illeti bildiğinde itminânı artar. Çünkü şer‘î atın bunu niçin haram veya helâl kıldığını kavrar. Emirleri yapmakla veya yasakları terketmekle sevinir. İlet bilindiğinde Kitap ve sünnetle ikna olmayan da tatmin olur. Çünkü illet aklî delildir. İbn ‘Useymîn bu asırda buna ihtiyaç duyduklarını söyler. Yine illet bilindiğinde kişinin ilimde derinleşme melekesi oluşur.¹⁶²⁵

İbn ‘Useymîn kendince yanlış bulduğu kıyâs örneklerine de değinir. O, Nisâ sûresinin 43. âyeti olan teyemmüm âyetinde¹⁶²⁶ mutlak olarak gelen “*ellerinizi meshedin*” ibaresine binâen sadece “*ellerin meshedilmesi*” gerektiği sonucuna ulaşır.

¹⁶¹⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. XIII, s. 293-294; *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 209.

¹⁶²⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 299.

¹⁶²¹ A‘râf, 7/12.

¹⁶²² Bakara, 2/275.

¹⁶²³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 146.

¹⁶²⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VI, s. 243.

¹⁶²⁵ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 87.

¹⁶²⁶ “*Su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin.*”

Ona göre nasıl ki Mâide sûresinin 38. âyetinde hırsızın eli dirseklerden kesilmeyip bileklerden kesiliyorsa ve âyette bu, “el” diye ifade edilmişse, burada da bileğe kadar el meshedilir. İbn ‘Useymîn teyemmümde elin dirseklere kadar mesh edilmesinin abdeste kıyâs edilmeyeceği taraftarıdır. Ona göre kıyâsın olması için asıl ve fer‘ arasında bir eşitliğin olması gerekir. Burada fer‘ ve asıl arasında imkânı olmayan bir farklılık vardır. Dolayısıyla kıyâsa güç yetiremeyiz.¹⁶²⁷ Müfessirimizin bazı âyetler için yaptığı açıklamalar cidden insanı hayrette bırakmaktadır. Buna imkân sağlayan zeminin daha çok âyetleri zahire göre düşünmenin neticesi olduğunu düşünmekteyiz. Örneğin “Şeytan’ın adımlarına uymayın”¹⁶²⁸ âyeti için yaptığı izah bu türdendir. Bu âyetten sol elle yeme ve içmenin yasaklandığı, kıyâsın yapılmasının uygun görülmediği, kıyâsın yapılmasının şeytanla ilişkilendirilmesi gerektiği manâlarını çıkarmıştır.¹⁶²⁹ İbn ‘Useymîn birkaç paragraf sonrasında âyetin hükmünün illetini belirtmesi açısından kıyâsın ve Kur’ân’ın belâgatının bu âyetten çıkarılabileceğini söylemesi bir paradoks olarak kabul edilebilir.¹⁶³⁰ Ama genel anlamda İbn ‘Useymîn’in kıyâsa karşı çıkmadığı ve kıyâsa müracaat ettiği söylenebilir.

3.2.2. Fer‘î Delillere Yaklaşımı

İbn ‘Useymîn’in edille-i şer‘îyye yaklaşımından sonra burada sırasıyla istishâb, mesâlih-i mürsele, istihsân ve örf gibi fer‘î deliller için yaptığı değerlendirmelere yer vereceğiz.

1) İstishâb: İstishâb, sübûtu ve nefyi şer‘atça bilinmeyen şeyin aslı üzerine kalmasıdır. Kitap ve sünnette tahrîme dair bir delil bulunamazsa, hüküm ibâha üzerinde kalır.¹⁶³¹ İmam Ahmed, istishâb metodunu kullanarak muâmelat sahasında geniş bir şekilde davranmıştır.¹⁶³² Haram veya helâllğine dair âlimler arasında münakaşalı bir

¹⁶²⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 238.

¹⁶²⁸ Bakara, 2/168.

¹⁶²⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 478.

¹⁶³⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 258.

¹⁶³¹ Mustafa Hilmî, *Kavâidu’l-Menheci’s-Selef fî Fikri’l-İslâm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiye, Beyrût 2005, s. 84.

¹⁶³² Envar Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’ân Anlayışı*, s. 135.

mesale varsa der, İbn ‘Useymin, Allah’ın rahmetinin gazabını geçmesi kâidesine binâen en kolayını alırız. Çünkü asıl olan beraet-i zimmettir.¹⁶³³ İstishâbı bazıları “Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması esastır” bazıları “Bir şey bilindiği şey üzerinde baki kalır” bazıları “Şüpheli, yakîn olan durumu ortadan kaldırmaz” bazıları da “Yakîn, şüpheli ile izâle olmaz” şeklinde farklı lafızlarla ifade etmişlerdir.¹⁶³⁴

Müellifin nazarında “istishâbu’l-hal” müstakil delil olmayıp Kitap, sünnet ve kıyâsın muktezasıdır.¹⁶³⁵ Bu minvalde İbn ‘Useymin şöyle der: “Mesela altıncı namaz meşrû olmamıştır. Allah, dininde şer’at koyanı reddetmiştir. Peygamberimiz de bunu ‘Kim emrimizde olmayan ameli yaparsa reddedilir’¹⁶³⁶ şeklinde ifade etmiştir. ‘Bir adam ma’lûm bir yer satsa bu helâldir, delili istishâbtır’ denilemez. Çünkü elimizde “وَأَحَلَّ اللَّهُ”¹⁶³⁷ “Allah alışverişi helâl kıldı”¹⁶³⁸ âyeti vardır. Onu müstakil delil addetmemize gerek yoktur.”¹⁶³⁹ “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا”¹⁶⁴⁰ “O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır”¹⁶⁴¹ âyetinden İbn ‘Useymin, genelde yeryüzünde olan her şeyin mubah olduğu ilkesini çıkarmıştır. O ancak bir delil ile yeryüzündeki bir şeyin haram olabileceği kâidesini istinbât eder. Âyette geçen “جميعا” ve “ما” umûmiyeti bildirir.¹⁶⁴² O, istishâba dair birçok örnek ortaya koyar ve açıklamalar yapar. Ona göre birisi inekle yolculuk yapabilir. Çünkü asıl olan helâlliktir. Delil olarak yukarıdaki âyette geçen “ما”nın âmm ve tekit olmasını ileri sürer. İbadet olmayan her amelde asıl olan helâl olmasıdır. Çünkü haram olsaydı “Allah onu tafsîl eder” düşüncesi hâkim olmuştur.

¹⁶³³ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 553; c. IV, s. 117; c. V, s. 17; c. IX, s. 228; *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 59, 142.

¹⁶³⁴ İbn ‘Useymin, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 326-327.

¹⁶³⁵ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. X, s. 272.

¹⁶³⁶ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Kitâbu’s-Sulh” 92/5 (2697), s. 514.

¹⁶³⁷ Bakara, 2/275.

¹⁶³⁸ İbn ‘Useymin, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 211.

¹⁶³⁹ Bakara, 2/29.

¹⁶⁴⁰ İbn ‘Useymin, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 122.

Menedildiğine dair delil bulunmadıkça, asıl olan ibahadır. Müfessirimiz, bir insanın bir iş yapması üzerine biri ona “Bu sana haramdır” demesi durumunda ona “ Men’ine dair delil bulununcaya dek asıl olan ibâhadır” şeklinde cevap verilmesini ister. İbn ‘Useymîn “Asıl olan tahrîmdir, bunun delili nerededir?” diye soranlara “Allah, bize Bakara sûresinin 29. âyetinde “ما” ism-i mevsûluyla umûm, “جميعا” ile de bu umûmu teyîd ederek ibâhayı belirtmiştir” cevabıyla mukabelede bulunur.¹⁶⁴¹ Kısaca İbn ‘Useymîn, “İbadetlerde asıl olan yasaklıktır;¹⁶⁴² muâmelât ve faydalanmalarda asıl olan mubahlıktır” cümlesiyle istishâb konusunu özetler.¹⁶⁴³

İbn ‘Useymîn, nasslarda geçen emir kiplerinin vacipliğe veya mübahlığa yorumlanmasının karine ile sağlanacağını şöyle ifade eder:¹⁶⁴⁴ “Hz. Peygamber’in “Bir şey giydiğinizde sağdan başlayınız”¹⁶⁴⁵ sözü istishâb cihetiyledir. Çünkü bu edeptendir. Edepten olan da istishâba yorumlanır. Taabbudle ilgili olan ise vücûba yorumlanır. Mesela şeytanın soluyla yediği ve içtiğine dair hadîs¹⁶⁴⁶ yemenin adabıyla alakalıdır. Şeytana uymak ise yasaklanmıştır.”¹⁶⁴⁷

2) Mesâlih-i Mürsele: Usûl alimlerinin tespitlerine göre Hanbelîler mesâlih-i mürsele ile amel etmişlerdir. Zira nasslarla çelişmeyen maslahatı, fıkha hayatiyet kazandırmak için kullanmışlardır.¹⁶⁴⁸ İbn Teymiyye ise mesâlih-i mürseleyi kabul etme konusunda tereddüt içindedir.¹⁶⁴⁹ Aynı şekilde İbn ‘Useymîn de istishâb gibi mesâlih-i mürseleyi de müstakil delil olarak addetmez. Eğer der İbn ‘Useymîn, şerî‘at ona şahitlik etmişse, zaten şerî‘attandır, müstakil delil kılmaya gerek yoktur. Eğer şahitlik etmemişse

¹⁶⁴¹ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 89-92.

¹⁶⁴² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 45.

¹⁶⁴³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 191; c. VI, s. 210; c. V, s. 42, 487.

¹⁶⁴⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 19.

¹⁶⁴⁵ Ebû Dâvûd, **Sünenu Ebî Davûd**, “Kitâbu’l-Libâs” 44 (4141), c. VI, s. 225.

¹⁶⁴⁶ Ebû Dâvûd, **Sünenu Ebî Davûd**, “Kitâbu’l-Et’imme” 15 (3766), V, s. 589-590.

¹⁶⁴⁷ İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 111; İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 581.

¹⁶⁴⁸ Hayreddin Karaman, “Ahmed b. Hanbel’in Fıkıhtaki Yeri”, **DİA**, c. II, s. 82.

¹⁶⁴⁹ Ebû Zehre, **İbn Teymiyye Hayatuhu ve Asruhu Arauhu ve Fıkhuhu**, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Yy. Ty., s. 495.

maslahat değildir. Onu maslahat zanneden vehm sahibidir. O, bunun beşinci delil diye kabulünü de hata olarak görür.¹⁶⁵⁰

Öncelikle belirtelim ki müellif, mesâlih-i mürsele için “şerî’atın asıllarından birinin ne itibar ne de ilğasına dair şahit olmadığı şey” şeklinde bir çerçeve çizer. Buna göre mesâlih-i mürsele muamelâtta olur ama ibadette olmaz. Mesâlih-i mürsele’nin şartlarını “şerî’ata teâruz etmemesi, toplum için hakiki zaruret olması” biçiminde belirler.¹⁶⁵¹ Şerî’ata teâruz etmesine faizli bankacılığı örnek olarak verir. Faizli bankacılığı mesâlih-i mürsele’ye dayanarak “iktisâdî dünyanın ancak bununla ayakta kalabileceği” şeklinde yanlış bir fetvaya imza atanları, şerî’atın batıl kıldığı bir şeyi maslahat olarak kabul ettiklerini söyler.¹⁶⁵² Mesâlih-i mürsele için belirlediği “toplum için hakikî zaruret olması”na dair “iki kâfirden birine mutlaka yardım edilecekse, Müslümanların maslahatı olması durumunda birine yardım edilebileceği” örneğini zikredebiliriz.¹⁶⁵³ Ama hangi hal üzere olursa olsun kâfire, Müslümana karşı asla yardım edilmez.¹⁶⁵⁴ İ’lâ-yı kelimetullah için olsa dahi kişinin kendini öldürmesini câiz bulmaz. Ancak İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’nin sadece büyük maslahat olması durumunda cevaz verdiğini söyler.¹⁶⁵⁵ İbn ‘Useymîn, açlık ve şifa için domuz etinin yenmesi arasında fark görür. Ama şifa için yenilmesi bazen fayda verir, bazen vermez. Bu durumda o mevhûm olan bir maslahatın gerçekleşmesi için muhakkak bir mefsedet irtikâp etmiş olur.¹⁶⁵⁶

İbn ‘Useymîn kabul ettiği bazı maslahat örneklerini zikreder.¹⁶⁵⁷ Fakat maslahat olarak düşünülen bazı örneklerle karşı ise sert bir tavır takınır.¹⁶⁵⁸ Mesela miraç için

¹⁶⁵⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. X, s. 271-272.

¹⁶⁵¹ Mustafa Hilmî, **Kavâidu’l-Menheci’s-Selef**, s. 84-85.

¹⁶⁵² İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 412; c. X, s. 271-272.

¹⁶⁵³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 303.

¹⁶⁵⁴ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 442.

¹⁶⁵⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 344.

¹⁶⁵⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 289.

¹⁶⁵⁷ İbn ‘Useymîn, Hz. Peygamber’in Ka’be’yi aslî temelleri üzerine yapmamasını Hz. Peygamber’in fitneden çekindiği için yapmaması (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 584) durumundan hareketle şöyle bir kaideyi inşa eder: “İnsanın dikkatli bir şekilde bir meselede aslah ve salah hangisidir diye araştırması gerekir.” (İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s.

yapılan etkinlikleri bu şekilde değerlendirir.¹⁶⁵⁹ Bid‘ât konusunda da ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Useymîn bu tür etkinlik, faaliyet, çalışma, kutlama veya nassta belirtilmediği ama nassa da ters düşmeyen bazı nafiye sayabileceğimiz zikir çekme, Allah için bir araya gelerek merasim yapma gibi şeyler konusunda çok dar bir anlayışla hareket etmiştir. Bizce “Maslahat olsaydı din onu getirirdi” mantığı İslâm’ın evrenselliğine zarar veren bir anlayıştır. İslâm alimleri, Hz. Peygamber’in vefatından günümüze kadar sınırlı nasslara binâen ihtiyaç üzere icihat etmişlerdir. Bu anlayışın doğru olması durumunda yapılan tüm icihatların nasslarda hazır bir şekilde olması gerekmektedir. Ama böyle olmamakla beraber şâri’ olan Allah, kasıtlı bir şekilde nasslarda böyle bir boşluğu bırakmış ve nasslar çerçevesinde ihtiyaçlara cevap aramayı dilemiştir.

3) İstihsân: Müfessirimiz, istihsânı¹⁶⁶⁰ da delil olarak kabul etmez. Gerekçesi iki maddede özetlenebilir:

a) İstihsân olarak ortaya konulan, eğer şerî‘atın getirdiğine ters değilse bu, şer‘î delilin bir gereği olup şer‘î delille sabittir anlamına gelir.

b) Eğer istihsân diye belirlenen şey, şerî‘ata aykırı ise, sahibi bu istihsânı güzel görse de bu, hüsn değildir. İbn ‘Useymîn bu iki gerekçeyi önemser ve bundan dolayı istihsâna ihtiyaç duyulmayacağına kanaat eder. O, Hz. Ömer’in, üç talâkı üç olarak

134-135). Devlet başkanının çok güçlü olmasına binâen kendisine karşı çıkılmasını uygun bulmaz. Karşı çıkmayı hikmet ve şerî‘attan kabul etmez. Karşı çıkılması durumunda bunun halka zarar verdiğinden bahseder. (İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. V, s. 266-267).

¹⁶⁵⁸ İbn ‘Useymîn, askeri bölgede dini hükümleri öğretmeye ve sakal bırakmaya müsamaha gösterilmeyen yerde vazife alınamayacağını çünkü Allah’a davetin masiyetle mümkün olmadığını, sonra sakalın maslahat için kesilmesinin kişiye maslahat olmadığı gibi başkalarına da kesin bir maslahat olmayacağını ifade eder. (İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 137).

¹⁶⁵⁹ Müfessirimiz miraç münâsebetiyle etkinlik yapmayı maslahat kabul edenlere yönelik şöyle der: “Bu maslahat olsaydı din onu getirirdi. Dinin getirmediği şeyin maslahat olması vehmî ve hayalîdir. Yani sonuç itibariyle maslahat ve mefâsid için şerî‘ata müracaat edilir; zevke, reye ve hayale bakılmaz. Emredilen şey, maslahat; nehyedilen mefsedettir.” (İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 41).

¹⁶⁶⁰ İstihsân sözlükte “bir şeyi iyi ve güzel bulmak” mânasına gelir. Fıkıh usûlünde müctehidin bir meselede gizli kıyâs gibi özel ve daha kuvvetli görünen bir delile dayanarak o meselenin benzerlerinde izlenen genel kuraldan vazgeçmesi ve hukukun maksadına daha uygun bulduğu başka bir hüküm vermesidir. Bkz. Hallâf, **‘İlmu Usûli’l-Fıkh**, s. 61.

görmesini istihsân olarak değerlendirenlere verdiği cevabıyla¹⁶⁶¹ istihsânın şerî'atın getirmedığı reye dayanamayacağını, kişi istihsân yapıp bunu güzel zannetse bile bunun fark etmeyeceğini dile getirmeye çalışır.

Yani dinin verilerini yeterli gören İbn 'Useymîn, istihsâna müracaat edilmesi durumunda, kişiler kadar şerîatlar meydana geleceği uyarısında bulunur. O, Kur'ân kırâatının sonunda “صدق الله العظيم” (Allah doğruyu söylemiştir) demenin Kur'ân'ın adabından olduğuna dair âlimlerden bir şey rivâyet edilmediği yönünde kanaatini belirtirken, bunda icmânın da gerçekleşmediğini söyler. Şeyhi Abdülazîz b. Bâz'ın “O bid'âttir, söylemek gerekmez” şeklindeki fetvasına yer verir. Buna “hasen sünnet” de denilemeyeceğine vurgu yapar. Ona göre eğer sünnet olsaydı, Peygamber bunu yapardı. Bunun istihsân gereği de yapıldığını onaylamaz. Zira bu insanların akıllarına bırakılsa şerî'at zayi olurdu. Hakikî ölçü; akıllar değil, şerî'attir. Kişi bir şeyi güzel görse de şerî'atın meşrû görmediği şey bid'âttir. Kişi صدق الله العظيم demekle Allah'a yaklaşacağını zannettiği halde bu, Kur'ân ve sünnette meşrû kılınmamıştır.¹⁶⁶² Müfessirimizin yukarıdaki açıklamalarından istihsânı daha önce bahis konusu ettiğimiz bid'ât gibi gördüğünü söyleyebiliriz. Müellifin bid'âta karşı tavrı neyse istihsâna yaklaşımı da aynı şekildedir.

4) Örf: İbn 'Useymîn bir diğer fer'î delil olan örfü “insanların bilip de şer'in inkâr etmediği şey” diye tarif eder.¹⁶⁶³ Aynı kökten gelen marufu da “şer'in tanıttığı ve emredilen ibadetlerden ikrar ettiği her şey” şeklinde tanımlar. Marufun tersi olan münker ise ahlâk ve amellerden kerih görülenlerdir.¹⁶⁶⁴ Müfessirimiz, örfe göre hükmün verilmesini şerî'atın sınırlandırmadığı durumlar için uygun görür. Şâyet şerî'at bir şeyi

¹⁶⁶¹ İbn 'Useymîn, **Manzûmetu Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1434/2013, s. 221-222.

¹⁶⁶² İbn 'Useymîn, **İzâle**, s. 80-82.

¹⁶⁶³ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 132; c. IV, s. 107.

¹⁶⁶⁴ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 151.

tahdit etmemişse örfe dönmeyi kâide olarak belirler.¹⁶⁶⁵ Nasslarda mutlak gelen lafızların insanların örfüne yorumlanacağını ifade eder.¹⁶⁶⁶

Mutlak lafızların şu üç durumdan biri olarak geleceğini söyler:

a) Nass bu konuda örfe dönülmesini beyân etmiştir.

b) Nass bu konuda şer'e dönülmesini beyân etmiştir.

c) Nass ne örfe ne de şer'e dönülmesi gerektiğini beyân etmemişse, örfe dönülür.

Şerî'atın nassıyla zevcenin haklarının tümü örfe göre verilir.¹⁶⁶⁷

Şer'in örfü iptal ettiği durumlar da vardır. Bir köleyi satanın velâyetinin onu satanda olması insanların âdeti olarak şart olmuşsa örfe dönülmez. Şer'e müracaat edilir.

Peygamber böyle bir şartı iptal etmiştir.¹⁶⁶⁸ İbn 'Useymin seferîliğinin “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا

“*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız,*

namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır”¹⁶⁶⁹ âyetinde mutlak olarak zikredilmesine binâen zaman ve mesafe

olarak bunun örf tarafından belirleneceği kanaatindedir. Ona göre sefer, insanların sefer olarak nitelendirdiğidir. İnsanların sefer diye nitelendirmediği sefer değildir. Aynı şekilde sefer esnasındaki ikamet süresini de öyle değerlendirir. Çünkü ona göre şerî'at, seferi gün, ay ve yıl olarak belirlememiştir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, farklı zamanlarda ikamet eder ve namazlarını kısaltırdı. Örnek olarak Hz. Peygamber'in Tebuk'te 29 gün; Mekke fethinde ise 19 gün ikamet etmesi ve namazlarını kısaltmasını verir. İbn 'Useymin'in böyle geniş davranmasını “Allah'ın geniş tuttuğunu hiç kimsenin darlaştırmaya hakkı yoktur” şeklindeki sözü en iyi biçimde açıklamaktadır. Ona göre

¹⁶⁶⁵ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 156.

¹⁶⁶⁶ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. V, s. 491.

¹⁶⁶⁷ Bakara, 2/228, 233; Nisâ, 4/9.

¹⁶⁶⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Kitâbu'l-Buyû” 34/73 (2168), s. 406.

¹⁶⁶⁹ Nisâ, 4/101.

nafaka meselesinde de örfe bakılır. Muamelât konusunda durum bu iken, ibadette ancak hüküm koyucunun izni esastır. Akitlerdeki sîğalardan hiçbir şey istisna kılınmayıp her akitte örfe gidilir. Nikâha delâlet eden lafızla nikâh gerçekleşir.¹⁶⁷⁰ Bu sebeple İbn ‘Useymîn, mezhebinin sadece Kur’ân’da geçen “inkâh” ve “tezvîc” kelimeleriyle nikâhın gerçekleşeceği fetvasını esas almaz.¹⁶⁷¹

5) Sedd-i Zerâyi‘: İbn Teymiyye, Hanbelî mezhebinin üstünlüğünün bu delilden ileri geldiğini söyler.¹⁶⁷² Fer‘î delillerden biri olan sedd-i zerâyi‘, terim olarak harama vasıta olan şeydir. Sedd-i zerâyi‘ delilinde maksat, haram işlemenin önüne geçmek ve günaha yardım etmemektir. İbn ‘Useymîn, bu sebeple evini içki içmeye verenin, televizyon satanın günaha yardım edeceğini düşünür.¹⁶⁷³ Evini içki içmeye veren kişinin günaha yardım ettiği kesin olduğu halde, televizyon için aynı şeyin söylenmesi mümkün değildir. Çünkü televizyonun hayra da kullanılması mümkündür. Hele küreselleşen dünyamızda İslâm mesajının her tarafa ulaştırılması durumu göz önüne alınırsa, önemli bir alet olduğu söylenebilir. İbn ‘Useymîn akâde konusuyla ilintilenebilecek meselelerde ise, sedd-i zerâyinin hacet zamanında câiz olmasına kapı açmaz. İçinde kabir olan mescitte cemaat faziletini almak için namaz kılma örneğini verir. Yeryüzünün tümü mescit hükmünde olması gerekçesiyle o mescitte namaz kılınamayacağı sonucuna ulaşır.¹⁶⁷⁴

3.2.3. Bazı Fer‘î Meselelere Yaklaşımı

Müfessirimizin bazı Fer‘î meselelere yaklaşımına geçmeden önce tefsîrinde Fer‘î meseleleri işleyiş tarzına değinmek gerekmektedir.

İbn ‘Useymîn’in fetvalarında izlediği ilmî metodu inceleyenler, onun genelde Hanbelî mezhebine bağlı ancak pek çok meselede bu mezhebe bağlı kalmadan delille birlikte hareket eden bir metot takip ettiğini görebilirler. Ayrıca İbn Teymiyye ve

¹⁶⁷⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IX, s. 584.

¹⁶⁷¹ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 263-270.

¹⁶⁷² Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 500.

¹⁶⁷³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 21.

¹⁶⁷⁴ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 75.

öğrencisi İbn Kayyim'in görüşlerine özel bir değer vermiş, ancak delille çatıştıklarını gördüğü anda onları terk etmeyi bilmiştir.¹⁶⁷⁵

Şunu da kabul etmek gerekir ki müfessirimiz delile ve muhalifin reyini bilmeye önem göstermiştir. Delili tartışmış, ona cevap vermiş, şerî'atın usûlünü elde etmeye çalışmıştır. O, her iki şeyhini körü körüne taklit etmemiş, aksine doğru olduğuna inandığı fikri almıştır. İbn Teymiyye'ye muhâlefeti Sa'dî'ye muhâlefetinden daha fazladır.¹⁶⁷⁶ Delile muhâlefeti haram kabul etmesi hasebiyle birçok meselede Hanbelî mezhebine muhâlefet etmiştir.¹⁶⁷⁷ Kısacası İbn 'Useymîn bir müctehid gibi fetva vermiş, Hanbelî mezhebine¹⁶⁷⁸ ve İbn Teymiyye'ye¹⁶⁷⁹ dahi muhalefet etmekten geri kalmamıştır.

Bir başka husus, onun, tefsîrinde bazen âyetin siyak ve sibakıyla hiç alakalı olmadığı halde fikhî konulardan bahisler açmasıdır. Bu durum onun fıkıhla yoğun iştiğaline bağlanabilir. “فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَسْنَهُ وَأَنْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ” *“Böyle iken yiyeceğine ve içeceğine bak! Henüz bozulmamış. Bir de eşeğine bak!”*¹⁶⁸⁰ âyetinde geçen “Eşeğine bak” ifadesindeki izafetten eşek etinin haramlığı ile parasının helâlligi arasında teâruz kabul edilebilecek duruma ilişkin şöyle kısa bir cevap verir: “Eşek, eti yenilmek için alınıyorsa bu haramdır, faydalanmak içinse helâldir.”¹⁶⁸¹ Deve etinin abdesti bozduğu hükmünü veren tek mezhep Hanbelîlerdir. İbn 'Useymîn, Hanbelî mezhebinin bu hükmünü kabul etmiş, gerek tefsîrinde gerekse bazı eserlerinde buna dair açıklamalarda bulunmuştur.¹⁶⁸²

¹⁶⁷⁵ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 314-315.

¹⁶⁷⁶ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 742; İbn 'Useymîn'in İbn Teymiyyeye muhalif olduğu bazı konular için bkz. ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 742-743.

¹⁶⁷⁷ ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 743.

¹⁶⁷⁸ el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, s. 76.

¹⁶⁷⁹ Bkz. el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, s. 97-99; ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, s. 74-75.

¹⁶⁸⁰ Bakara, 2/259.

¹⁶⁸¹ İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 208.

¹⁶⁸² İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 115; c. IV, s. 236, 331; c. V, s. 29, 74-75; c. XIII, s. 524; **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 86-87.

Ele almamız gereken bir diğerkonu da müfessirimizin fikhî konuları işlerken bazen tartışmaları da ele almasıdır. Ona göre içkinin necis olduğuna dair “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ”
“آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
fal okları ancak birer pisliktir”¹⁶⁸³ âyetinin delil olarak getirilmesi yanlıştır. “Artık
putlara tapma pisiğinden kaçının”¹⁶⁸⁴ âyetinde putların durumları neyse içkideki durum
da aynıdır. Ayrıca kumar, dikili putlar ve fal okları somut birer pislik değillerdir. Haber
bu dördü hakkında mı, yoksa farklı mıdır? şeklinde vârit olabilecek bir soruya “birdir”
diyerek cevap verir. Müellife göre el-hamr -içki- kelimesi muhteda olup el-meysir -
kumar-, el-ensâb -dikili putlar- ve el-ezlâm -fal okları- kelimeleri el-hamr’ın üzerine
atfedilmiş, sonra haber olan rics –pislik- kelimesi gelmiştir. Asıl olan, bir başka delilin
olması hariç, yukarıda olduğu gibi kelimelerin ard arda gelmesi durumunda buna dair
hükümün de bir olmasıdır.¹⁶⁸⁵

İbn ‘Useymîn fikhî farklılıklara kısa bir şekilde delilleriyle değindikten sonra
kendi ichtihadını bazen ilk cümlede bazen de sonda verir. Örneğin hürün köleye karşı
öldürölüp öldürölmeceğı konusu tartışmalıdır. O, “وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ”
“Onda [Tevrat’ta] üzerlerine
şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burun, kulağı kulak, dişe diş kısas edilir.
Yaralar da kısasa tabidir”¹⁶⁸⁶ âyetinin umûmî manâsından hareketle hürün köleye karşı
öldürölceğı sonucunu çıkarır.¹⁶⁸⁷

¹⁶⁸³ Mâide, 5/90.

¹⁶⁸⁴ Hâcc, 22/30.

¹⁶⁸⁵ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 511; Benzer örnekler için bkz. c. XIV, s. 110, 130.

¹⁶⁸⁶ Mâide, 5/45.

¹⁶⁸⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 525.

İbn ‘Useymîn, fikhî görüşünün gerekçesini de çoğu zaman verir. “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ

“*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle [yeniden] evlenmelerine engel olmayanın*”¹⁶⁸⁸ âyetinde rızanın -ister kız ister dul, ister velisi baba ister başkası olsun- nikâhın sıhhat şartı olduğu kanaatindedir. Bu durumda baba veya başkasının kadını evlenmeye mecbur edemeyeceğini söyler. “Kız için baba izin ister”¹⁶⁸⁹ şeklinde gelen hadîsleri de buna delil olarak sunar. İbn ‘Useymîn sadece kızın evleneceği kişinin dininde razı olunan ve huyunda iyi birisi değilse velinin bu evlilikten menedebileceğini belirtir.¹⁶⁹⁰

İbn ‘Useymîn, filolojik açıdan fikhî meselelere yaklaşımlarını da ortaya koymaya çalışır: “وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ”¹⁶⁹¹ âyetine göre başın tamamını mesh etmek vaciptir. Çünkü “ب” harfî istîâb (kapsamlılık) içindir. Arap lüğâtında mutlak olarak hiçbir zaman teb‘îz (kısmîlik) için gelmemiştir. “ب”nın istîâba delâlet ettiğini “وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ” *Beyt-i Atik’i tavaf etsinler*”¹⁶⁹² âyetinden de çıkarabiliriz. Söz konusu âyet, beytin etrafını tavafla dönmenin vacibliğine delâlet eder.”¹⁶⁹³

Yine o, farklı kırâatlerden hareketle de fikhî konulara açıklık getirir. Hırsızlık suçunda kesilmesi gereken elin, sağ el olduğunu Abdullâh b. Mes‘ûd’un “فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” kırâatından istinbât eder.¹⁶⁹⁴

¹⁶⁸⁸ Bakara, 2/232.

¹⁶⁸⁹ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Kitâbu’n-Nikâh”67/41 (5136), s. 1018.

¹⁶⁹⁰ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 98-99.

¹⁶⁹¹ Mâide, 5/6.

¹⁶⁹² Hâcc, 22/29.

¹⁶⁹³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 55.

¹⁶⁹⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 220.

Bu bağlamda onun fıkıh konularını çağdaş yaklaşımlarla ele almasına örnek vermek istiyoruz. *el-Kenzu's-Semîn* tefsîrinde, İbn Teymiyye'nin zinanın şehadetle şimdiye kadar tespit edilemediği sözünü aktarır. Çünkü bunu tespit etmek zordur. O, günümüzde bir takım programlarla ses ve görüntü kayıtlarının değiştirilebildiğini belirterek, bunun şahitlik için kullanılmasını uygun bulmaz.¹⁶⁹⁵ Başka bir örnek olarak zikredebileceğimiz sigortayı da câiz görmez. Araba kaskolarından hareketle bunda aldatma ve cehaletin bulunduğunu ya şoförün ya da şirketin kazançlı çıktığını belirtir. Bunu kumar olarak nitelendirir.¹⁶⁹⁶

Onun fikhî yönünün ele alınması başlı başına bir araştırma konusudur. Biz tefsîrinde ele aldığı ve diğer mezheplere aykırı olan bazı fikhî konulara getirdiği açıklamaları zikretmekte yarar görüyoruz.

3.2.3.1. Namazın Terki, Kazası ve Cemaatle Kılınması

Namaz, şehadetten sonra İslâm'ın en önemli rüknüdür. Namazın farz oluşuna Kitap,¹⁶⁹⁷ sünnet¹⁶⁹⁸ ve Müslümanların icmâi delâlet etmektedir.¹⁶⁹⁹ İbn 'Useymin'in, Mâ'ûn sûresinin 5. âyetinin¹⁷⁰⁰ tefsîrinde “ساهون” kelimesine yaptığı yorum, onun, namazın hakkıyla ve hatta cemaatle kılınmasına yönelik atfettiği değeri göstermesi yönüyle önemlidir. ساهون için şu anlamları verir: “Yani namazdan gâfildirler, gerektiği gibi ikame etmezler, namazı faziletli vaktinden başka bir vakte te'hîr ederler...Kişi namaza başladığında kalbi gâfildir, sağa sola gider gelir...Yine namazın sehvidir ki cemaatle kılmaya çağırılırlar ama onlar namazlarından gâfildirler; böyleleri âyette belirtilen tehdidin kapsamına dâhildirler.”¹⁷⁰¹

¹⁶⁹⁵ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 92.

¹⁶⁹⁶ İbn 'Useymin, *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 262.

¹⁶⁹⁷ Nisâ, 103.

¹⁶⁹⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Kitâbu'z-Zekât”24/1(1395), s. 272.

¹⁶⁹⁹ İbn 'Useymin, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 263-264.

¹⁷⁰⁰ “Onlar namazlarını ciddiye almazlar.”

¹⁷⁰¹ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. XIV, s. 576.

Hadîs taraftarlarından îmân ve İslâm'ı gerek aynı gerekse farklı kabul edenler genelde namazın terkinin, bazen de zekâtın verilmemesini îmândan ve İslâm'dan çıkaran ve küfre sokan günahlar olarak değerlendirirler. Hadîs taraftarları arasında Müslümanlardan farz hükmünde bir namazı kasten terk edenin durumu konusunda görüş ayrılığı mevcuttur. İmâm Ahmed ve selef âlimlerinden bir grup, böyle birinin küfre girdiğini savunurlar. Bir grup selef uleması ise farziyeti inkâr etmediği müddetçe namazı kasten terk edenin küfre girmedikini ileri sürmüşlerdir.¹⁷⁰²

Bazı alimler, “ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ” *“Hani meleklerle, ‘Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis [bundan] kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu”*¹⁷⁰³ âyetini şeytanın secde etme emrine muhâlefeti üzerine söylenmiş bir ifade bağlamında düşünerek namaz kılmayanların da kâfir olacağı hükmünü benimsemişlerdir. İbn ‘Useymin’in de başka nasslar ve sahâbe sözlerinden anladığı, namazın terkinin kişiyi dinden çıkaran bir küfür olduğu kanaatidir.¹⁷⁰⁴

İbn ‘Useymin, namazı terk etmenin hükmü hakkında yazdığı küçük bir risaleye, İmâm Ahmed’in “Namazı terk eden kişi dinden çıkan bir kâfirdir, tövbe etmezse ve namaz kılmazsa öldürülür” şeklindeki görüşüyle başlar. Müellif diğer mezheplerin bu konudaki ichtihadlarına da değinir. Örneğin Ebû Hanîfe’nin, namaz kılmayan kişiyi fasık kabul edip öldürülemeyeceği; İmâm Şafiî ve Mâlik’in sadece had itibariyle öldürüleceği şeklinde vardıkları hükümleri serdedir. İbn ‘Useymin, konunun Kur’ân ve sünnete arz edilmesi durumunda, namaz kılmayan kişinin kâfir olacağı sonucuna ulaşılacağını söyler. Hem de bu küfür –ona göre- kişiyi dinin sınırlarından çıkarır.¹⁷⁰⁵

¹⁷⁰² Ebû Osman İsmail b. Abdîrahman es-Sabûnî, ‘**Akîdetu’s-Selef ve Ashabi’l-Hadîs**, Thk. Nâsır b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cedî’, Dâru’l-‘Asame, Riyâd 1419/1998, s. 278-279.

¹⁷⁰³ Bakara, 2/34.

¹⁷⁰⁴ İbn ‘Useymin **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 133; c. IX, s. 230, 231; c. XIV, s. 422.

¹⁷⁰⁵ İbn ‘Useymin, **Hükmü Târiki’s-Salât**, Yy. 1407, s. 3.

İbn ‘Useymîn’in bu konuda delil olarak getirdiği âyetler, “Fakat tövbe edip namazı kılar ve zekâtı verirlerse artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Bilen bir kavme âyetleri işte böyle ayrı ayrı açıklarız”¹⁷⁰⁶ ve “Onlardan sonra, namazı zayı eden, şehvet ve dünyevi tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır. Ancak tövbe edip inanan ve Sâlih amel işleyenler başka”¹⁷⁰⁷ âyetleridir. Tевbe sûresinin 11. âyeti müşriklerle dinde kardeş olmanın üç şartını sıralar. Bunlar şirkten tevbe etmek, namaz kılmak ve zekât vermektir. İbn ‘Useymîn’e göre şirkten tevbe edip namaz kılmamaları, zekât vermemeleri veya namaz kılıp zekât vermemeleri durumunda dinde kardeşimiz olduklarının sabit olamayacağı üzerinde ısrar eder. Ancak sünnet veya farz oluşunu kabul ettiği fakat eda etmediği zaman zekâtı vermeyenin kâfir olmayacağı yönünde görüş bildiren müfessirimiz, geriye îmân kardeşliğinin şartı olarak sadece namazın kaldığını belirtir.¹⁷⁰⁸ Yani İbn ‘Useymîn’e göre burada müşriklerin serbest bırakılmaları tevbe, namaz ve zekât olmak üzere üç şarta bağlanmıştır. Kanaatimizce söz konusu âyet savaşı müşrikler hakkındadır. “Müşrikleri öldürün” hükmünün son bulması için tevbe etmeleri önceliklidir. Tевbeden sonra âyette geçen namaz ve zekâtın, îmânı kayıtlayıcı bir şart olarak değil de onun bir alameti olarak zikredildiği söylenebilir. Netice itibariyle âyeti, namaz kılmayanın dinden çıkacağına hamledeyiz.¹⁷⁰⁹

Fakat İbn ‘Useymîn başka âyetlerden hareketle bunların dışında dinde kardeşliğe günahların engel olmayacağını şöyle dile getirir: “Örneğin Bakara sûresinin 178. âyetinde Allah, kasıtlı olarak öldüren kişiyi maktûl olanla kardeş kılmış, Hucurât sûresinin 9-10. âyetlerinde birbirleriye savaşı iki taifeyi de kardeş olarak belirtmiştir.”

1710

¹⁷⁰⁶ Tевbe, 9/11.

¹⁷⁰⁷ Meryem, 19/59-60.

¹⁷⁰⁸ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî’l-İslâm*, s. 272.

¹⁷⁰⁹ Hacer Şahinalp, *Kur’ân’da Din Hürriyeti*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2009, s. 62-63.

¹⁷¹⁰ İbn ‘Useymîn, *Hükmü Tariki’s-Salât*, s. 5.

Müfessirimiz, zekât vermeyenin de Ahmed b. Hanbel'in bir rivâyetine göre kâfir sayıldığını söyler. Fakat o, yine de söz konusu kişinin tekfir edilemeyeceği kanaatindedir.¹⁷¹¹ İbn 'Useymîn bu görüşe Müslim'in "أثم مانع الزكوة" başlığı altında rivâyet ettiği bir hadîsten hareketle varır. Uzun olan bu hadîsin sonunda zekât vermeyen kişiye cehennem yoluyla beraber cennet yolunun da belirdiği aktarılır.¹⁷¹² Zekât vermeyenin kâfir olması durumunda, cennet ihtimalinin olamayacağı dolayısıyla küfrüne hükmedilemeyeceği sonucuna ulaşır.¹⁷¹³

İbn 'Useymîn, "Kişi ile şirk ve küfür arasında namazın terki vardır"¹⁷¹⁴ hadîsini de delil olarak sunar.¹⁷¹⁵

Aslında namazın dışındaki diğer birçok günahın küfrü gerektirdiğine dair gelen rivâyetleri yukarıda geçtiği üzere İbn 'Useymîn, yorum yaparak aşmaya çalışmaktadır. Kanaatimizce namazın terkinin küfrü gerektirdiğine ilişkin rivâyetleri de "namazı terketmenin önüne geçmek için Hz. Peygamber'in terhîb türündeki ifadeleri" olarak değerlendirebileceğimiz gibi "sonuç itibariyle küfre götüren günah veya küfran-ı nimet" şeklinde de yoruma tâbi tutmak mümkündür.

Bu arada İbn 'Useymîn, namazın terkini küfür telakki etmeyenlerin delillerini ya zayıf ve sarîh olmadığı ya asıl olarak söylediklerine göre delâleti olmadığı ya da bir halle mukayyed olduğu gerekçesiyle doğru bulmaz.¹⁷¹⁶

İbn 'Useymîn, "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ"

"Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse [bu hakkı tanımazsa], şüphesiz Allah bütün âlemlerden

¹⁷¹¹ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. VIII, s. 240.

¹⁷¹² Müslim, *Sahîh Müslim*, "Kitâbu'z-Zekât"24/6/24 (987), s. 381.

¹⁷¹³ İbn 'Useymîn, *Hükmü Tariki's-Salât*, s. 6.

¹⁷¹⁴ Müslim, *Sahîh Müslim*, "Kitâbu'l-İmân"1/35/134 (82), s. 61.

¹⁷¹⁵ İbn 'Useymîn, *Hükmü Tariki's-Salât*, s. 6.

¹⁷¹⁶ İbn 'Useymîn, *Hükmü Tariki's-Salât*, s. 16-17.

*müstağnidir*¹⁷¹⁷ âyetinde geçen “كفر” fiilini hac fârizasını yapmamak şeklinde tefsir etmiştir. Hâlbuki lafzın zâhirînin alınması İbn ‘Useymîn’in metoduna daha yakındır. Namazı terk eden için hadîste geçen كفر lafzını, hiçbir yoruma tâbi tutmamış ve diğer nasslarla olan bütünlüğünü göz önünde bulundurmamıştır. Netice itibariyle namaz kılmayan kişiyi tekfir etmiştir. Bunu, sadece namaz kılmamaya münhasır görmüştür. Halbuki aynı durum bu âyette de geçerli olup hac fârizasını yapmayan kişiyi de tekfir etmek gerekir. Bunun yapılmamış olması kanaatimizce müfessirimiz için paradoksal bir durumu ortaya çıkarmıştır. Ona göre âyette belirtilen bu küfür, mutlak mı yoksa küfürden bir nev‘ midir diye ihtilaf edilmiştir. İmâm Ahmed’den gelen iki kavil vardır. a) Hacca gücü yettiği halde onu yapmayan kişi İslâm’dan çıkan bir mürteddir. Tevbe ederse ne ala, yoksa öldürülür. b) Küfrün bir çeşididir. Cumhûra göre ise tekfir edilmez. İbn ‘Useymîn, ikinci görüşün İmâm Ahmed’in meşhur görüşü olduğu kanaatindedir. Burada İbn ‘Useymîn, cumhûrun “Bu fârizayı yapmayan kişi tekfir edilmez” görüşüne göre fetva vermiştir. Aslında o, böyle bir fetvaya Abdullâh b. Şahîk’ın, “Nebinin ashabı namazın terki hariç amellerden hiçbirinin terki durumunda tekfiri uygun görmezlerdi”¹⁷¹⁸ sözüyle varır. Ayrıca Hz. Peygamber’in “Müslüman’a sövmek fısktır, onun öldürülmesi de küfürdür”¹⁷¹⁹ hadîsinde müslümanın katlinin îmândan çıkarmayan bir küfür olduğuna ilişkin “وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا” *“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle savaşırlarsa aralarını düzeltin”*¹⁷²⁰ âyetini delil getirir.¹⁷²¹ İbn ‘Useymîn’in aynı yorumlama şeklini zâhirî olarak namaz kılmayan kişinin kâfir olduğunu belirten hadîs çerçevesinde yapması gerekirdi. Kaldı ki namaz ile diğer ibadetler arasında küfrü gerektirmesi bakımından bir fark yoktur. Kanaatimizce Hz. Peygamber, namazın terki hakkındaki şiddetli ikazlarında netice itibariyle bir âkıbete işaret etmektedir. Yani sözü edilen yerde namazın terkinin devamında İslâm’ın

¹⁷¹⁷ Âl-i İmrân, 3/97.

¹⁷¹⁸ Tirmizî, **el-Câmi‘u’l-Kebîr**, “Ebvâbu’l-İmân” 9 (2622), IV, s. 366.

¹⁷¹⁹ Buhârî, **el-Câmi‘u’s-Sahîh**, “Kitâbu’l-İman” 2/36 (48), s. 33.

¹⁷²⁰ Hucurât, 49/9.

¹⁷²¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 193; c. III, s. 113-117.

sınırlarının dışına çıkma gibi bir tehlikenin söz konusu olabileceğine dair bir uyarı vardır. Ya da namaz kılmamanın küfür ehli için bir özellik olabileceğine vurgu hakimdir. Bir müminin namaz kılmaması durumunda neticede küfür ehline benzemesi söz konusu olacaktır. Sonuçta bu da tehlikeli bir noktadır. Ayrıca tüm günahlarda küfre götüren bir yol vardır.¹⁷²² İslâm'ın tüm hükümlerine bütün samimiyetle inanan birinin namaz gibi bir rükünde gevşeklik göstermesi durumunda küfürle itham edilmesi ağırdır. Bu konuda cumhûrun “onun günahkâr olacağı” kanaatinin doğruya daha yakın olduğunu düşünmekteyiz.

Tartışılan konulardan biri de kasten terk edilen namazın kazasının gerekip gerekmediğidir. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî uleması ve Hanbelîlerin cumhûru kasten terk edilen namazın kazâ edilmesi gerektiğinde ittifak halindedirler.¹⁷²³

İbn ‘Useymîn, "Mutlak olarak kazâ namazı kılınmaz" görüşünde değildir.¹⁷²⁴ O, sadece kasten terk edilen namazların kazâ edilemeyeceğini söyler. Namazın kasıtlı olarak terki durumunda, İbn Teymiyye'nin kazayı gerekli görmediği fetvasını verdiği bilgisini paylaşır. Kendisi de İbn Teymiyye ile aynı kanaattedir. İbn ‘Useymîn, namazın kazâsının kılınmamasını hafifletici olarak değil ceza olarak görür. Ona göre kişi kılmadığı namazı bin defa dahi kılsa bu, kasıtlı olarak kılmadığı namazın yerine asla geçmez. Çünkü sözü edilen kişi kasıtlı olarak namazı kılmamasıyla Allah'ın hudûdunu çiğnemiştir.¹⁷²⁵ O, “إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا” “Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır”¹⁷²⁶ âyetinden namazın vaktinde kılınması, aksi takdîrde mahsus kazaya bırakılan namazın kılınmasının batıl olacağı manâsının çıkarılması gerektiği sonucuna varır. Müellif, “Kim ki işimizde olmayanı yaparsa o şey,

¹⁷²² Said Nursî, **Lem‘alar**, s. 9.

¹⁷²³ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1427/2006, s. 148.

¹⁷²⁴ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî'l-İslâm**, s. 547.

¹⁷²⁵ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 501.

¹⁷²⁶ Nisa, 4/103.

merduttur”¹⁷²⁷ hadîsini de destekleyici nass olarak zikreder. Zira ona göre bu, Allah ve Rasûlünün emri değildir. Bilakis Allah ve Rasûlû bunu yasaklamıştır.¹⁷²⁸

Bütün bunlara binâen müfessirimiz, bilerek kılınmayan namazı kaza etmenin kişiye bir yararı olmayacağı yönündeki açıklamalarını tekrarlar. Çünkü belli bir vakte bağlanmış ibadetin kendisi için belirlenen vakitte edası gerekir. Bu vakitten önce yapılması sahîh olmadığı gibi bu vakitten sonra yapılması da sahîh değildir. Zira Allah’ın koyduğu sınırlara itibar edilmesi elzemdir.¹⁷²⁹ Namaz hakkında belirlenen vakti önemseyen İbn ‘Useymîn, zekât hakkında aynı şeyi söylememiştir. Ona göre vaktinde verilmemiş tüm zekâtların verilmesi lazımdır.¹⁷³⁰

Yine İbn ‘Useymîn’e göre kasten terk edilen namazların kazasının gerekeceğine dâir ne sarih ne de sahîh delil vardır. O, bu görüşüyle, esasen namazı kasten terk eden kimselerin daha sonra namazları kılmalarının bile o kimseleri affettirmeyeceğini söylemek istemektedir. İbn ‘Useymîn, doğrudan îmân-amel arasındaki ilişki ile ilgili düşüncenin bir neticesi olarak bu kanaattedir. Çünkü namazı terk eden kimsenin kâfir olacağı düşüncesinde olan müfessirimiz, doğal olarak kaza namazının olmadığı sonucuna da varmıştır.

Tüm nassları bir arada değerlendirdiğimizde İbn ‘Useymîn’e hak vermek mümkün gözükmemektedir. Örneğin Hz. Peygamber’den gelen “Biriniz namazı kılmadan uyur veya gaflete dalar da terk ederse onu, hatırladığı vakit kılsın. Zira Allah “*Namazı, beni hatırlamak için kıl*”¹⁷³¹ buyuruyor”¹⁷³² hadîsinin Arapça metninde geçen “او غفل عنها” ifadesi “Onu bilerek terk etti” anlamına geldiği söylenmiştir.¹⁷³³ Mazeret sahibi birisinin kılamadığı namazını kaza etmesi isteniyorsa bilerek namazı terk eden

¹⁷²⁷ Ebû Dâvud, **Sünenu Ebî Davûd**, “Bâbun fî Lûzumi’s-Sünnet” 6 (4606), c. VII, s. 15.

¹⁷²⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 550.

¹⁷²⁹ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 280-281.

¹⁷³⁰ İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkânî’l-İslâm**, s. 427.

¹⁷³¹ Tâhâ, 20/14.

¹⁷³² Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu’l-Mesâcid” 5/316 (684), s. 271.

¹⁷³³ Nihat Yatkın, “**H. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası**”, EKEV Akademi Dergisi, c. III, sy. 1, 2001, s. 172.

kişinin kılması kanaatimizce daha önceliklidir. Fakat sadece kaza şeklinde o namazı kılmak, namazı mahsus terk etme günahını affettirmez. Kişi namazı vaktinde kılmadığı için samimiyetle tövbe ve istiğfar etmesi gerekmektedir.

Üzerinde durmamız gereken bir başka konu da cemâatle namaz meselesidir. Hanefîlerde cemâatle namazın hükmü konusunda müekked sünnet, vâcib ve farz-i kifaye şeklinde üç farklı görüş bulunmakla beraber müekked sünnet görüşü daha ağır basmaktadır. Cemâatin şeâirden olduğunda ise ittifak vardır. Malikîler de bu kanaattedirler.¹⁷³⁴ Şafîîlerde en sahîh rivâyet, bunun farz-ı kifâye olduğu yönündedir.¹⁷³⁵ Hanbelî mezhebi ise cemâati namazın bir şartı değil de “vacip” olarak görmektedir.¹⁷³⁶ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim da hükmünü “farz-ı ayn” şeklinde ortaya koymuşlardır.¹⁷³⁷

İbn ‘Useymîn, Hanbelî mezhebinde kabul edilen “cemaatle namazın vacip olduğu” yönündeki görüşten yanadır. Cemaatle namazın önemine dair savaşa dahi cemaatin terk edilmediğine işaret eden âyeti¹⁷³⁸ buna delil olarak arz getirir. Onun kanaatine göre “وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ

”

“*Cephede sen de onların arasında bulunup onlara namaz kıldırmanın vakit, içlerinden bir kısmı seninle beraber namaza dursun. Silahlarını da yanlarına alsınlar. Bunlar secdeye vardıklarında [bir rekat kıldıklarında] arkanıza geçsinler. Sonra o namaz kılmamış olan diğer kısım gelsin, seninle beraber kılsınlar ve ihtiyatlı davransınlar, silahlarını yanlarına alsınlar*”¹⁷³⁹ âyetinde cemaatle namazın farz-ı kifaye değil, vacip

¹⁷³⁴ Vehbe ez-Zuheylî, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh I-VIII**, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1405/1985, c. II, s. 146-151.

¹⁷³⁵ Muhammed b. el-Hâtîb eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzî'l-Minhâc I-IV**, Thk. Muhammed Halîl Âytânî, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrût 1418/1997, c. I, s. 361.

¹⁷³⁶ Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, **Keşfu'l-Kına' ân Metni'l-İkna' I-VI**, 'Âlemu'l-Kitâb, Beyrût 1403/1983, c. I, s. 454-455.

¹⁷³⁷ Ebû Serî' Muhammed Abdülhâdî, **et-Teyşîr fî Fıkhi'l-İmâm İbn Teymiyye**, ed-Dâru'z-Zehebîyye, Kâhire 1416/1995, s. 35.

¹⁷³⁸ Nisâ, 4/102.

¹⁷³⁹ Nisâ, 4/102.

olduğu ortadadır. Eğer farz-ı kifaye olsaydı birinci tâife ile iktifa edilirdi. İkinci tâifeye de emredilmesi farz-ı ayn olduğuna delâlet eder.¹⁷⁴⁰

O, Peygamber'in sünnetinde de cemaatle namazın vacipliğine delâlet eden çok sayıda hadîs¹⁷⁴¹ olduğunu belirtir.¹⁷⁴² İbn 'Useymin, bu âyet ve hadîslerden cemaatin namaz için vacip olduğu sonucunu çıkarır. Ona göre cemaat, namazın sıhhatinin şartı değildir. Şer'î bir mazeret olmadıkça cemaati terk eden kimse günahkârdır. Namazın sıhhati için cemaatin şart olmadığının delili, Peygamber'in cemaatle namazın münferit namazdan daha faziletli olduğunu söylemesidir. Bu, münferit namazın da bir fazileti olduğunu gösterir.¹⁷⁴³

Bu arada “وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ” “*Rükû edenlerle beraber rükû edin*”¹⁷⁴⁴ âyetinden cemaatin vacipliğini istidlâl edenlerin yanlışlığını “يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ” “*Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve [O'nun huzurunda] rükû edenlerle beraber rükû et*”¹⁷⁴⁵ âyetiyle ortaya koyar. Ona göre ma'iyet, filde beraberliği gerektirmez. Kadınlara cemaatin farz olmadığı Âl-i İmrân sûresinin 43. âyetiyle; ama cemaatin erkeklere vacipliği ise Kitap, sünnet, sahâbe sözleri ve başka delillerle sabittir.¹⁷⁴⁶ İbn 'Useymin -benim görüşüme göre diyerek- bayram namazının erkeklere farz-ı ayn olduğunu belirtir.¹⁷⁴⁷

Kanaatimizce cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan daha faziletli olduğunu ifade eden hadîs, cemâatle namazın vacip olmadığını gösterir. Çünkü tek başına kılınan namazın iptal olduğuna dair bir işaret yoktur. Hadîslerde cemaatin

¹⁷⁴⁰ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IV, s. 493.

¹⁷⁴¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Kitâbu'l-Ezân” 10/29 (644), s. 139; Müslim, *Sahîh Müslim*, “Kitâbu'l-Mesâcid” 5/43/255 (653), s. 257.

¹⁷⁴² İbn 'Useymin, *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 365-366.

¹⁷⁴³ İbn 'Useymin, *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 367-368.

¹⁷⁴⁴ Bakara, 2/43.

¹⁷⁴⁵ Âl-i İmrân, 3/43.

¹⁷⁴⁶ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 15

¹⁷⁴⁷ İbn 'Useymin, *Fetevâ Erkâni'l-İslâm*, s. 396; *Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkıh ve Kavâidih*, s. 178.

önemine yönelik bir terhîb söz konusudur. Bu terhîb ifade eden hadîsler mübâlağa ifade etmektedirler. Tehdît içerikli hadîsler tümüyle cemaati terk eden kişiler hakkında olabilir. Veya tek başına kılınan bir namazın kâmil bir namaz olmadığına işaret etmiş olması muhtemeldir.

3.2.3.2. Seferîliğin Ölçüsü

Namazın seferîlikte kasr edilebileceği mezhepler arasında tartışılmamıştır. Tartışılan nokta seferîlik için belirlenen mesafenin ne kadar olacağına ilişkindir. İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim mesafeyi örfün belirleyeceği düşüncesindedir.¹⁷⁴⁸

Müfessirimiz, İbn Teymiyye'den nakille insanların sefer diye adlandırdığı yolculuklarda seferî hükümlerin cereyan edeceği kanaatindedir. Ona göre İbn Teymiyye'nin delili âyettir. O, “وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ” “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmamasından korkarsanız namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur*”¹⁷⁴⁹ âyetinde geçen “sefere çıkma” lafzının mutlak olarak zikredilmesinden bunu çıkarır. Âyetin zâhiri ancak korku durumunda namazın kasrını haber vermektedir. Fakat sünnet, bunun şart olduğunu belirtmez.¹⁷⁵⁰ Bazı âlimler âyetin nüzûlü zamanında çoğunlukla seferlerin korkulu olması durumuyla bunu açıklar. İbn ‘Useymîn, bunun kayıt ve mefhûm-ı muhalif şeklinde alınmayacağı hatırlatmasında bulunur.¹⁷⁵¹

Diğer delili ise Enes b. Mâlik'ten (v. 93/712) gelen “Peygamber üç mil veya fersah için çıktığında namazı iki rekat şeklinde kılardı”¹⁷⁵² hadîsidir. Cumhûrun ise sünnetle seferi takyîd ettiğini söyler.¹⁷⁵³ Müellif, bu konuda örfe müracaat edilmesi kanaatindedir. Kişi günlerce bir yerde kalsa dahi şimdiki örfte gezintinin sefer kabul

¹⁷⁴⁸ Ebû Serî‘ Muhammed Abdülhâdî, **et-Teyâr fî Fıkhi'l-İmâm İbn Teymiyye**, s. 49-50.

¹⁷⁴⁹ Nisâ, 4/101.

¹⁷⁵⁰ Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu's-Salât” 6/1/4 (686), s. 272.

¹⁷⁵¹ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 487.

¹⁷⁵² Müslim, **Sahîh Müslim**, “Kitâbu's-Salât” 6/12 (691), s. 273.

¹⁷⁵³ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 484.

edilmediğini söyleyen İbn ‘Useymîn, seferi, “kendisi için hazırlık yapılan yol” şeklinde tarif eder. Âyette dört gün veya on gün kalınması ifade edilmediğine göre seferi mutlak olarak kabul etmeyi uygun bulur. Yani nassların mutlak gelip mukayyed gelmemesi kendisi için belirleyici bir delil olmuştur. Bu saikle bir ay bir yerde kalınsa dahi misafirlik hükmünün devam etmesi gerektiğini söyler. Başka mezheplerin nasslardan getirdiği delilleri tahdid olarak değerlendirmez. Müellifin seferîlikteki misafirlik için bir sınırlamanın olmadığına ilişkin açıklaması şöyledir: “Birincisi, Peygamber Mekke’de fetih yılında on dokuz; Tebük’te ise yirmi gün namazı kısaltmıştır. İkincisi, Peygamber Veda Haccında Mekke’ye geldiğinde namazı kısaltıyordu, dört günden veya on günden önce gelen, namazı tam olarak kılsın, demiyordu. Bundan ikame için bir sınırın olmadığı ortaya çıkar.” Bu konuda Nevevî’nin *el-Mühezzeb*’te yirmi kadar görüş sıraladığını belirten İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’ye bu konuda uyduğunu açıklar.¹⁷⁵⁴

Özetleyecek olursak İbn ‘Useymîn, sefer için belli bir mesafe konulmadığı kanaatindedir. Bu kanaate varmasına imkân tanıyan delil, nassın bu konuda mutlak olarak gelmesidir. Anladığımız kadarıyla sefer mesafesinin sınırında mezhepler arasında bir ihtilafın olduğu katîdir. Fakat cumhûr, ibadetlerin belli bir zaman, şart ve ölçüyle yapılmasını göz önünde bulundurarak buna bir sınır getirilmesi gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.

3.2.3.3. Hacda Saç Dışında Traş Olma ve Bilmeden İhrâm Yasağını İhlal Etme

Bedenin herhangi bir yerinden kıl kesmek veya koparmak hacda ihrâm yasağı olarak kabul görmüştür. Bilmeden olsa dahi ihrâm yasağının ihlal edilmesi nedeniyle kişiye cezanın terettüp edeceğine dair mezhepler arasında genel bir konsensüs bulunmaktadır.

İbn ‘Useymîn ise hac yasakları arasında başın dışında kılların kesimini zikretmez. Yasaklamanın sadece başın traşına hâs olduğunu söyler. Ona göre koltuk altı,

¹⁷⁵⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 485-486.

bıyık ve etek kılları âyetin kapsamına girmemektedir. Bu sebeple başın dışında kılların kesimi haram değildir. Çünkü bunlar baştan sayılmaz. Asıl olan helâl oluşlarıdır.

Zâhirîler de bu görüşü paylaşmaktadır. O, “وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنْ

الْهَدْيِ وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن

صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ” *“Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer [düşman,*

hasta’lık ve benzer sebeplerle] engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur [da tıraş olmak zorunda kalır]sa fidye olarak ya

*oruç tutması ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir”*¹⁷⁵⁵ âyetinde Allah’ın traş

etmeyi baş ile tahsîs ettiğini söyler. Fakat aynı zamanda İbn ‘Useymîn, ilim ehlinin

çoğunluğunun bu kanaatte olmadığını, bedenin diğer kıllarını da başa kıyâs ettikleri

bilgisini verir. Müfessirimiz, başın traş edilmesindeki illeti “rahatlık” olarak

değerlendirir. O da ezayı gidermektir. Başın dışında da bunun olabileceğini bildirir. O,

cumhûrun ortaya koyduğu kıyâsı sahîh olarak görmez. Bunun nedenini iki maddede

özetler: a) Bu, nassın zâhirîne terstir. b) Başın kılları ile diğerleri arasında çok fark

vardır.¹⁷⁵⁶

İbn ‘Useymîn bundan sonra da bu farkları ele alır. Ona göre tırnaklar başın

kıllarına dâhil değildir. Arapların saçın kesilmesiyle değil, bırakılmasıyla,

salıverilmesiyle ve yağlanmasıyla rahatladıklarını söyler. Dolayısıyla ona göre illet

rahatlama olamaz. Ayrıca illetin tüm ma‘lulleriyle uygun olması gerekir. Aksi taktirde

batıl olur. İbn ‘Useymîn’e göre ihrâmlıyken, başın traş edilmesi için gerekçe olmaya,

illet olmaya en yakın şey “nüsükü” (hac ibadetini) düşürmesidir. Bu, tırnakların kesimi

ile diğer kılların traşının eşit olmadığı anlamına gelir. Fakat cumhûrun ictihadı bunun

aksinedir. Bundan dolayı İbn ‘Useymîn sadece ihtiyat gereği sakınmayı tavsiye

¹⁷⁵⁵ Bakara, 2/196.

¹⁷⁵⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. I, s. 599.

etmektedir. O; baş saçından bir, iki, üç veya dört kılın değil de büyük bir cüzün kesilmesini ancak halk olarak kabul eder.¹⁷⁵⁷

Müfessirimiz buradan hareketle kişinin eğer az bir yer traş etmesi durumunda ezası geçmezse fidye gerekmeyeceğini çünkü Allah'ın fidyeyi traş olmakla ezanın gitmesi üzerine vacip kıldığını ifade eder. Ona göre Peygamber'in ihrâmlı iken hacamat yaptığı yeri traş ettiğine ilişkin rivâyet geldiği halde fidye verdiğine dair rivâyet gelmemiştir.¹⁷⁵⁸

İbn 'Useymin'in, hacda başın dışındaki diğer kılların tıraş edilmesindeki toleranslı ictihadı gibi aynı şekilde hacda cehaletle yapılan ihrâm yasaklarına karşı toleranslı fetvaları da dikkati çeken bir husustur. Onun anlayışına göre ihrâmlı kişi, bilmeden tırnak kesmesi ve traş olması gibi durumlarda ne kurban keser ne de başka bir şey yapar. Hatta buna cimâyı da ekler. Yani sonuç itibarıyla insanın kalbiyle kasıtlı hale getirmediği bir şeyde günahı olmadığını söyler.¹⁷⁵⁹ Buna dair gerekçesini “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

“Ey İmân edenler! İhrâmlı iken [karada] av hayvanı öldürmeyin Kim [ihrâmlı iken] onu kasten öldürürse [kendisine] bir ceza vardır”¹⁷⁶⁰ âyetinin tefsîri sadedinde ele alır. Söz konusu âyette ihrâm yasaklarından olan avlanma konusunda “kasten onu öldürürse” ifadesi geçmektedir. Âyetteki “kasten” kaydından avı kasten öldürmeyen kimseye ceza gerektirmeyeceği sonucunu çıkarır. Çünkü bu kaydın ihtirazi bir kayıt olduğunu düşünür. Ayrıca bunun hükme uygun bir kayıt olduğu vurgusunu da yapar. Müfessirimiz, dinin hoşgörü ve kolaylık ilkesinden hareketle cezanın ona verilmemesi sonucuna gitmiştir. Bu konu çerçevesinde kesin hatlarla bunu şöyle ifade eder: “Buna göre biz deriz ki istisnasız bütün ihrâm yasaklarını insan bilmeden veya unutarak çiğnerse ona ihrâmın hükümlerinden hiçbirisi uygulanmaz; yani ona fidye gerekmediği

¹⁷⁵⁷ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 600-601.

¹⁷⁵⁸ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. I, s. 601.

¹⁷⁵⁹ İbn 'Useymin, *el-Kenzu's-Semîn*, c. IX, s. 388-389.

¹⁷⁶⁰ Mâide, 5/95.

gibi cinsel ilişkide bulunmak gibi ibadeti geçersiz kılan durumlarda bile ibadeti fesada uğratmaz.”¹⁷⁶¹

İbn ‘Useymîn, ihrâm yasakları arasında da bir fark görmez. Ona göre giyim, güzel koku sürünmek ve benzeri şeyler olmasıyla avı öldürmek ve başı traş etmek gibi şeyler olması arasında bir fark yoktur. Her ne kadar bazı âlimler bunlar arasında fark gözetmişlerse de doğrusu, der İbn ‘Useymîn, bunları birbirinden ayırt etmemektir. Çünkü bunların hepsi insanın bilmediği, unuttuğu ve zorda kaldığı zaman mazur sayıldığı yasaklardır.¹⁷⁶²

Müellifin hem hacda baş traşı dışındaki kılların kesilmesi veya yolunması hem de bilmeden veya unutarak ihrâm yasağını yapması konusunda cumhûrdan farklı bir sonuca varmasının sebebi, ibadetlerde kıyâsın yapılmasını kabul etmemesi ve nasslardaki ifadelerin umûmîliğini esas almasına bağlanabilir. Hacda baş dışındaki kılların kesilmesinin haramlığını cumhûr, başa kıyâsla belirtmişlerdir. Selefî anlayışta ibadet konularında bir kıyâsın yapılmaması çok önemsenmiştir. Bu ilke gereği İbn ‘Useymîn de buna uygun davranmıştır.

3.2.3.4. Bir Defada Üç Talâkla Boşama

Talâk kelimesi mastar olup “طلق” kökünden gelmektedir. Sözlük manâsı itibariyle “serbest bırakmak, boşamak” anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁶³ İslâm hukukuna göre ise “Boşama ehliyetine sahip olan erkeğin tek taraflı iradesi ile belirli lafızlar kullanarak evlilik ilişkisini sona erdirmesidir”¹⁷⁶⁴

Talâk, Kur’ân ve sünnete uygun olup olmamasına göre sünnî ve bid‘î; dönülüp dönülememesi bakımından ric‘î ve bâin talâk diye kısımlara ayrılmıştır. Sünnî talâk,

¹⁷⁶¹ İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 522.

¹⁷⁶² İbn ‘Useymîn, *Fetevâ Erkânî'l-İslâm*, s. 537.

¹⁷⁶³ Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahanî, *el-Müfredat fî Ğarîbi'l-Kur’ân*, Mektebetu'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, Yy. Ty., s. 399.

¹⁷⁶⁴ ez-Zuheylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, c. VII, s. 356.

Kur'ân ve sünnetin verilerine göre gerçekleşen boşamadır. Yani kadını hayızdan temizlenmesinden sonra ilişkide bulunmaksızın bir kere boşayıp iddeti doluncaya kadar bir daha boşamadan verilen talâka denir. Bid'î talâk ise Kur'ân ve sünnete uygun gerçekleşmeyen talâktır. Bir başka ifadeyle hayız halinde veya ilişkiye girdikten sonra ve hamileliği ortaya çıkmadan önce tuhur (temizlik) halinde yapılan boşamaya denir. Bir temizlik döneminde veya bir mecliste birden fazla boşama dört mezheb imâmının da dâhil olduğu müçtehitlerin çoğuna göre birden fazla boşama, bid'ât olsa da geçerlidir. Ancak bu ictihadın karşısında olan görüşe göre bir yerde yahut bir temizlik içinde (iki ay hali arasında) yapılan boşamalar tek boşama sayılmaktadır. Bu durumda kadın tek bir talâkla boşanmış olup kocanın istemesi durumunda herhangi bir akde gerek duymaksızın evlilik hayatını devam ettirebilir. Özetle bir temizlik dönemi içindeki, velev sayısız da olsa, yapılan tüm boşamalar bir boşama olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁶⁵

Bu konuyu müfessirimizin nasıl ele aldığını arz etmeye başlamadan önce onun boşama konusunda zorlaştıracı bir tavır içerisinde olduğunu belirtmekte fayda görmekteyiz. Mezhepler, sarhoşun ve vesvese sahibi birisinin talâk durumunu tartışmışlardır. İbn 'Useymîn'e göre sarhoşun talâkı vaki olmaz. Sarhoşun boşamasını sadece dil ile yapılan bir boşama olarak telakki eder. Vesvese sahibi olan kişinin diliyle bin defa dahi eşini boşaması durumunda bunun gerçekleşmeyeceği görüşündedir.¹⁷⁶⁶ Bu iki olay karşısında İbn 'Useymîn'in boşama konusunda daha temkinli ve mesafeli bir yerde durduğunu göstermektedir. Bunu bir anda yapılan üç talâkın hükmü konusunda da görmek mümkündür.

Bir anda yapılan üç talâkın üç mü bir mi sayıldığı tartışmasında İslâm hukukçularının çoğu üçünü bir defada vermenin geçerliliğini savunurken başta İbn Teymiyye olmak üzere selefî çizgide olanlar ise bunun sadece bir talâkı ifade edeceğini belirtmişlerdir.¹⁷⁶⁷ İbn Teymiyye, bu konuda Hanbeli mezhebine aykırı davranmıştır.¹⁷⁶⁸

¹⁷⁶⁵ ez-Zuheyli, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh*, c. VII, s. 425-427.

¹⁷⁶⁶ İbn 'Useymîn, *el-Kenzu's-Semîn*, c. III, s. 445.

¹⁷⁶⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetevâ*, c. XXXIII, s. 7-9; Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 13.

¹⁷⁶⁸ Ebû Zehre, *İbn Teymiyye*, s. 78-79.

İbn ‘Useymîn, İbn Teymiyye’ye uyararak bir anda birden fazla talâkın ancak bir sayıldığı yönünde kanaate sahiptir.¹⁷⁶⁹

Bu konuda İbn ‘Useymîn’in şu delilleri ortaya koyduğunu belirtelim: İbn ‘Useymîn “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ” “*Ey Peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde onları, iddetleri içinde boşayın*”¹⁷⁷⁰ âyetinin gereği olarak ikinci defa boşamanın olması durumunda iddetin başlamayacağı boşamanın da gerçekleşmeyeceği kanaatindedir. İkinci defa boşamak (iddet başlamadığından) Allah’ın emrine muhâlefet olacaktır. İbn ‘Useymîn, fukahânın şöyle dediğini nakleder: Eğer bir adam karısını boşarsa; kadın iki defa hayız görürse ikinci hayızdan sonra onu boşarsa ikinci boşama için yeni bir iddet başlamış olmaz. Eğer üçüncü defa hayız görse ve temizlenirse iddeti sona erer. Çünkü ikinci talâk için iddet yoktur. İbn ‘Useymîn, sonuç olarak kişinin bin defa dahi boşama lafzını tekrarlaması durumunda bunun ancak bir defa olduğunu yineler. “الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ” “*Talâk iki defadır*”¹⁷⁷¹ âyetini bu bağlamda yani “Bir boşama bir boşamadan sonradır” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur.¹⁷⁷²

O, “فَإِنْ طَلَّقَهَا” “*Eğer erkek, karısını [üçüncü defa] boşarsa*”¹⁷⁷³ âyetinin üçüncü bir talâka delâlet ettiğini söyler. “*Boşama iki defadır*”¹⁷⁷⁴ âyetinden “*eğer erkek, karısını (üçüncü) defa boşarsa*”¹⁷⁷⁵ âyeti olan yere kadar talâkın ayrı ayrı olduğuna dair herhangi bir şüphe duymaz. Onun anlayışına göre iki talâk ile üçüncü talâk arasına hul’un girmesi bu sebeptedir. İbn ‘Useymîn bunu talâkın ayrı ayrı olduğu şeklinde neticeye bağlar. Ayrıca bu, onun bakışıyla, icmâen câizdir. Ama bir defada üç talâkı cemetmeye gelince

¹⁷⁶⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. III, s. 77.

¹⁷⁷⁰ Talâk, 65/1.

¹⁷⁷¹ Bakara, 2/229.

¹⁷⁷² İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. II, s. 78

¹⁷⁷³ Bakara, 2/230.

¹⁷⁷⁴ Bakara, 2/229.

¹⁷⁷⁵ Bakara, 2/230.

bunun cevazında ulema ihtilaf etmiştir. Müfessirimiz bununla ilgili şu ictihatların olduğunu tespit eder:

- a) Bu mubahtır, bununla beynûnet-i kubrâ (kesin ayrılık) gerçekleşir.
- b) Bunun gerçekleşmesi dahi haramdır.
- c) Bu haramdır fakat bir talâk gerçekleşir.
- d) Bu haram olmakla beraber bir talâk dahi gerçekleşmez.

İbn ‘Useymîn’in kendisi İbn Teymiyye’nin de ulaştığı sonuç olan “Haramdır ancak bir talâk gerçekleşir” değerlendirmesini benimser. Aralarında beynûnet ancak iki defa boşamadan sonra gerçekleşir. İki defa boşama ile aralarında ric‘î talâk olur.¹⁷⁷⁶

Öte yandan İbn ‘Useymîn, bazı âlimlerin bir sözle üç talâkın gerçekleştiği üzerinde icmâdan bahsetmelerinin doğruluğunu sorgular. Ona göre üç talâkın olmadığı yönünde de nakil vardır. Dolayısıyla bu icmâ, onun nazarında bir icmâ değildir. Çünkü daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbn ‘Useymîn tek bir ihtilafın olması durumunda konuyu icmâ kapsamından çıkarır. Onun bu konuda ne Hz. Ömer’den önce ne de sonra bir icmânın gerçekleştiği yönünde kanaati vardır. İbn Abbâs’ın icmânın olmadığına ilişkin şu sözlerini paylaşır: “Üç talâk Hz. Peygamber, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer’in iki yıllık hilafeti zamanında bir idi. Yani adam karısına “Sen boşsun, sen boşsun, sen boşsun” dediğinde bu, bir talâk idi. Hz. Peygamber tek bir mecliste üç defa karısına “Seni boşadım” diyen Rükane’ye bunun bir olduğunu, ona dönmesini söylemiştir.”¹⁷⁷⁷ İbn ‘Useymîn dolayısıyla üç talâkın üç olduğuna dair bir icmânın oluşamayacağını iddia eder.¹⁷⁷⁸

Bu bağlamda Müfessirimiz, Hz. Ömer’in ayrı ayrı olan boşamanın tek bir seferde de üç talakı ifade edeceği hükmünü neden verdiğini açıklar. Bunu şer‘î siyaset

¹⁷⁷⁶ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 81.

¹⁷⁷⁷ Ebû Dâvud, **Sünenü Ebî Davûd**, “Bâbu Neshi’l-Müracaati Ba’de’t-Tetlikâti’s-Selâsi” 10/2196, c. III, s. 518-519.

¹⁷⁷⁸ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. IV, s. 545-546.

durumuyla ilişkilendirir.¹⁷⁷⁹ Ona göre şer‘î siyaset, şer‘î‘ata muhalif olmadığı müddetçe sınırsızdır. Hz. Ömer’in yaptığını şöyle değerlendirir: “Bu, Hz. Ömer’in bir cezalandırma taktiğidir. Ona ihtiyaç duyulsa tekrar yapılır. Ancak daima asla dönülür ki o da üç talâkın bir sayılacağıdır.”¹⁷⁸⁰

Genel bir değerlendirmede bulunursak, Kur‘ân‘da sarahaten veya imaen bir lafızda üç boşamanın gerçekleştiği hakkında âyet bulunmamaktadır. “*Talâk iki keredir*”¹⁷⁸¹ âyetinden boşamaların aralıklı olması gerektiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca muhaddisler, Müslim‘de Hz. Peygamber‘in üç talâkı bir saydığına dair hadîsi sahîh görmüşlerdir. Cumhûr, Hz. Ömer ve sahâbe fetvalarını sahih kabul edip bunu esas almıştır. Hz. Ömer‘den sonra buna göre fetva vermişlerdir. Kanaatimizce Hz. Ömer‘den önce ve sonra uygulamanın farklı olması maslahatla alakalıdır. Yani insanların maslahatı şayet üç talâkı bir sayma yönünde ise buna göre hükmü vermek gerekir aksi takdîrde asıl hüküm olan üç talâkı bir talâk saymaktır. Hele günümüzde Müslümanların dini duyarlılıklarının asgari düzeyde olduğu bir dönemde aileyi kişinin ağzından bir anda çıkan üç talâk sözüne kurban etmemek daha doğrudur. Zira çoğu zaman müşahede edilmiştir ki kişiler pişmanlıklarını ifade etmişlerdir. Bunun bir talâk sayılıp daha sağlıklı düşünceleri için onlara zaman vermenin, ailenin selamet ve devamını isteyen İslâm‘ın temel anlayışına daha uygun olacağını düşünmekteyiz.

3.2.3.5. Şartlarda Ta‘lîk

Ta‘lîk bir fıkıh terimi olarak "bir cümleinin muhtevasının meydana gelmesinin başka bir cümleinin muhtevasının meydana gelmesine bağlanması" şeklinde tanımlanır.¹⁷⁸² Fakîhler arasında ta‘lîk şartların hangi durumlarda mubah olacağına dair ihtilaf söz konusudur. Fakîhlerin bir kısmı bu konuda ibaha alanını geniş tutarken bir kısmı ise dar tutar. İbn ‘Useymîn‘in, akitlerin şarta bağlanması konusunda diğer İslâm

¹⁷⁷⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. VIII, s. 641.

¹⁷⁸⁰ İbn ‘Useymîn, *Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih*, s. 309-310.

¹⁷⁸¹ Bakara, 2/229.

¹⁷⁸² Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”, *MÜİFD.*, 36 (2009/1), ss. 7-46, s. 30.

hukukçularından farklı bir konumu vardır. O da tıpkı İbn Teymiyye ve İbn Kayyim gibi akitlerde şart koşturma geniş bir alan açar.

Bu konuda müfessirimiz iki şartı göz önünde bulundurur. Birinci şart, şartın akdin gereğinin yapılmasına engel olmaması; ikincisi de koşulan şartın şer‘î nasslara aykırılığının söz konusu olmamasıdır.¹⁷⁸³ Onun, bu iki şarta uyması durumunda her şartın koşulmasını geçerli kabul ettiğini söyleyebiliriz. İhtiyaç duyulması durumunda akdin şarta bağlanabileceği kanaatindedir.¹⁷⁸⁴ Asıl olan şarta uymanın olduğunu “يَا أَيُّهَا

“الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ” *“Ey îmân edenler, akitlerinizi yerine getirin”*¹⁷⁸⁵ âyetinden hareketle ortaya koyar. Esas olan haramlık söz konusu olmaması durumunda akde vefaya uygun hareket etmektir. Mü‘minin ancak şer‘î bir özürle sözüne muhalefet edebileceğini söyler.¹⁷⁸⁶

İbn ‘Useymîn, zikrettiği iki önemli şarta aykırı bazı örnekler verir.¹⁷⁸⁷ Ona göre zevce onun üzerine evlenilmemesi üzerine şart koşarsa bu sahîhtir. Çünkü der İbn ‘Useymîn, Hz. Peygamber’in, “İfa edilmeye en layık olan namuslarını helâl kıldığınızdır”¹⁷⁸⁸ şeklindeki hadîsi söz konusudur. Fakat beraberinde olanı boşamayı şart koşarsa bu, sahîh değildir. Çünkü burada ilk eşe düşmanlık vardır. Birinci durumda ise hiç kimseye düşmanlık yoktur. Erkek razı olursa Allah’ın kendisine mubah kıldığını bırakmış olur. Erkeğin evlenmesi durumunda, kadına kalma veya nikâhı fesh etme gibi tercih hakkı doğar.¹⁷⁸⁹

Müfessir, nikâh akdinin, bey‘ akdine kıyâslanamayacağını söyler. Çünkü nikâh bey‘e nazaran daha dakîktir. O, nikâhta şart koşturmayı câiz görür. Çünkü Hz.

¹⁷⁸³ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 4.

¹⁷⁸⁴ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 170.

¹⁷⁸⁵ Mâide, 5/1.

¹⁷⁸⁶ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 7.

¹⁷⁸⁷ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. IV, s. 112.

¹⁷⁸⁸ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Kitâbu’ş-Şurût” 54/6 (2721), s. 520.

¹⁷⁸⁹ İbn ‘Useymîn, *el-Kenzu’s-Semîn*, c. V, s. 11-12.

Peygamber'in, haramı helâl, helâli haram kılmadıkları müddetçe Müslümanların belirledikleri şartlara bağlı olduklarına ilişkin hadîsi bulunmaktadır.¹⁷⁹⁰

Öte taraftan o, Allah'ın Kitâb'ına göre batıl olan şartlara örnek olarak da şunları zikreder: “Cuma günü ezan okunduğunda alışveriş yapmak, kumar oynamak, kardeşinin alışverişi üzerine alışveriş yapmak, meçhûl şeyin satımı, şîğar nikâhının yapılması¹⁷⁹¹ ve iddette evlenmek.”¹⁷⁹²

Bizim kanaatimiz de akitlerde tarafların rızalarıyla belirledikleri ve akit yapmakla kendi üzerlerine gerekli kıldıkları şeylerin esas olması yönündedir. Helâli haram, haramı helâl kılmadıkları müddetçe taraflar kendi rızalarıyla kabul ettikleri borçlanmaları yerine getirirler. Âyetler, mülkiyetin devredilmesi konusunda karşılıklı rızayı esas almıştır.¹⁷⁹³ Kitap ve sünnette anlaşmalara uymayı emreden nassları göz önünde bulundurduğumuzda akitlerin şarta bağlanması hususunda, serbestliğin esas olması gerektiğini söyleyebiliriz. Taraflara zarar vermediği, nasslara uygun olduğu, genel ilkelere ve umumî ahlâka aykırı olmadığı müddetçe bunu reddedemeyiz. Yeter ki her iki taraf için bir aldatma ve faiz gibi bir durum söz konusu olmasın.

¹⁷⁹⁰ İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 123.

¹⁷⁹¹ İki erkeğin, kızlarını veyahut kız kardeşlerini birbirinden mehir almaksızın değiştirmek sûretiyle nikahlamasına şîğar denir. Söz konusu nikahta kız veya kız kardeşlerin hakkı olan mehir ödenmediğinden dolayı İslâm böyle bir nikahı hem yasaklamış hem de geçersiz saymıştır.

¹⁷⁹² İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 77-79.

¹⁷⁹³ Nisâ, 4/29.

SONUÇ

İlk dönemlerde Ehl-i Sünnet-i hâsse olarak isimlendirilen, daha sonra temellerini Ahmed b. Hanbel'in attığı söylenen ve İbn Teymiyye ile sistematik hale gelen Selefilik; kimi zaman etkinliğini yitirse bile İslâm toplumları içinde bir ekol olarak varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Seleflerin, Ehl-i Sünnet-i âmme ile benzeşen yönleri çok olmakla beraber nassları tefsîr ederken belirledikleri kriterler farklıdır. Dolayısıyla “selefi tefsîr” adlandırmasını onların âyetlere getirdikleri yorumları ifade etmek için kullanmada bir sakınca yoktur. Çünkü söz konusu akımın kendileri dışındaki tüm itikâdî mezheplere yönelik ithamları ve eleştirileri söz konusudur. Bu nedenle tefsîr tarihinde onları kelâmî/mezhebî tefsîrler alt başlığında ele almak daha uygun olacaktır.

Günümüz selefililiğinin önemli temsilcilerinden sayılan İbn ‘Useymîn, tefsîr sahasında önemli bir eser olan “*el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn*” adlı eseri miras olarak bırakmıştır. Bu tefsîr, tadrîs ve irşâd hayatındaki derslerinden derlenerek yazılı materyal haline getirilmesi sebebiyle şifahî bir tefsîr olma niteliğine ve başta Kur’ân ilimleri olmak üzere fıkıh ve akâde gibi temel İslâm bilimlerinde zengin bir muhtevaya sahiptir. O, farklı ilim dallarının kendisine kazandırdığı formasyonla “fevâid” diye açtığı başlıklarda âyetten birçok manâ ve nükte çıkarmıştır.

el-Kenzu’s-Semîn’de, akâid konularını detaylı bir şekilde işleyen İbn ‘Useymîn; cahiliyye Arap şiiri, sarf ve nahiv gibi alet ilimlerine müracaat etmiş; tefsîr

geleneğindeki farklı tutumları ele alıp analiz ve tenkîde tabi tutmuş, günümüzdeki tartışmalara değinmiş ve çözüm önerilerinde bulunmuştur. Yine rivâyetleri âyetlerle ilişkilendirmiş, bazı âyetlerin izahında bilimsel verileri göz önünde bulundurmuş, hakkında nass olmayan meselelerde bütüncüllüğü gözetmiş ve Kur’ân’ın aslî mesajları paralelinde bir sonuca ulaşmak için çaba sarfetmiştir. Bu sebeple tefsîri, rivâyet tefsîri olmaktan daha çok dirâyet tefsîri görünümünde olup övgüye değerdir. Müfessirin, şifahî bir tefsîr yapmanın sonucu olarak çoğu zaman aktardıklarının kaynağını vermemesi ve selefi anlayış dışındaki fikirlere aşırı tepki vermesi sebebiyle eleştiriye maruz kalmıştır.

Öte yandan İbn ‘Useymîn de dikkat çeken diğer bir nokta, itikâdî konularda temel meseleleri ispatlamak için kelâmî/felsefî argümanlarla destekten uzak olsa da akli olarak temellendirme yapmaya çalışmasıdır. Fakat tefsîrinde te’vîl karşıtlığını esas aldığından İslâm düşünce tarihinin bir zenginliği sayılabilecek kelâm, felsefe ve tasavvufa yönelik eleştirilerini sürdürmüştür. O, daha çok İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbn Kesîr, Muhammed b. Abdülvehhâb, Abdurrahmân es’Sa’dî ve Muhammed Emîn eş-Şînkîfî’nin tesiri altında kalmıştır. Söz konusu alimler arasında ise İbn Teymiyye’nin ismi daha çok öne çıkmıştır. Onun tefsîrini şekillendiren de İbn Teymiyye’nin akîdesi olmuştur.

el-Kenzu’s-Semîn’de İbn ‘Useymîn’in tefsîrinin yönteminin ana unsurları Kur’ân’ın Kur’ân’la, hadislerle, selef kavliyle ve dille tefsîr edilmesidir. Bu sebeple o, sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn’in kavillerini “selef kavli” adı altında tefsîrinde delil olarak kullanmıştır. Söz konusu tabakaların tefsîr için söyledikleri önemli olmakla beraber gerek uydurma gerekse isrâîlî rivâyetlerin tefsîr ilmine sızması sebebiyle dikkatli davranılması gerekir. Bu bağlamda İbn ‘Useymîn’in isrâîliyyâta karşı hassasiyetiyle buna itina gösterdiğini söyleyebiliriz. Onun selef kavli kadar önemseddiği bir diğer temel unsur dildir. *el-Kenzu’s-Semîn*’de dilsel açıklamalara çokça yer veren müfessir, kelimenin kökü ve manâsını vermiş, dilsel tahliller ve örneklerle açıklamalar yapmış, farklı manâlara işaret etmiş ve kelimeler arasındaki farka dikkat çekmiştir. Zemâhşerî’yi

itikâdî konularda eleştirdiği halde belâgat meselelerinde takdîr etmiş ve ondan istifade etmiştir.

İbn ‘Useymîn’in selef kavlini kullanma ısrarı Kur’ân’ın selefî anlayış dışında te’vîl edilmesine yönelik bir endişeye bağlanabilir. Onun zâhirî manâyı öne çıkarması keyfiliğin önüne geçmek için attığı bir adımdır. Hz. Peygamber ve seleften gelen rivâyetler doğrultusunda Kur’ân yorumunu önemsemesi, Kur’ân’ı sırf rey ve emelleri doğrultusunda açıklamaya yeltenenleri durdurması bakımından dikkate değerdir. Ancak tefsîri sadece rivâyetler ışığında olan bir alana hapsetmek Kur’ân’ın anlamını ve zenginliğini sınırlamaktır.

İbn ‘Useymîn’in selefilik düşüncesinin tefsîrine yansıdığı alanlardan biri Kur’ân ilimleridir. Kur’ân’da mecâz olmadığını savunduğu halde her ne kadar ifade etmese de bazı âyetleri mecâz ve teşbîhe dayanarak tefsîr etmek zorunda kalmıştır. Ancak *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîrinin geneli için denilebilir ki te’vîle olumlu yaklaşmamış, nassın zâhirini esas kabul edip diğer anlamları benimsememiştir. Haberî sıfatlar konusunda Mücessime ve Müşebbihe gibi anlayışları reddetmekle beraber özellikle Allah’ın semada olduğu fikrini çokça dile getirmesi sebebiyle zihinlerde somut bir ilâh anlayışına kapı aralamıştır. Bu nedenle *el-Kenzu’s-Semîn* tefsîri kelâmî/mezhebî tefsîr metodu olarak selefî anlayış çerçevesindedir. O, Allah’ın isim ve sıfatları konusunda te’vîle kapalı bir yöntem izleyen Ahmed b. Hanbel gibi değil, söz konusu konulara İbn Teymiyye gibi yaklaşmıştır. Yani icmâl dönemi Selefilikle çelişse de sıfatların nasıllığı konusunda tasdîk ve sükût etmeyi önemsemiştir. İbn ‘Useymîn’in müteşabih konusundaki duruşu, sıfat âyetlerinin hakikatinin bilinemeyeceği dolayısıyla bu âyetlerin müteşabih sayılacağı, ancak bunun haricindeki âyetlerin manâlarının bilinebileceği noktasında yoğunlaşmıştır.

Müfessirimizin selefî düşüncesi akîde meselelerine bariz bir şekilde aksetmiştir. İmân, tevhid, Allah’ın isim ve sıfatları, haberî sıfatlar, bid‘ât olan fiiller, şefâat, istiğâse ve tevessül gibi konuların açıklamasına gerekli hassasiyeti tefsîrinin her yerinde

göstermiştir. İmân ile salih amel arasındaki ilişkiyi tefsîrinde sürekli göz önünde bulundurmuştur. O, salih ameli îmânın zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Tevhîdi üçe ayırma konusunda ısrarcı davranan İbn ‘Useymîn, özellikle ibadet veya ulûhiyyet tevhîdi dediği tevhîd şeklinin üzerinde sıkça durmuştur. O, bu nokta itibariyle sürekli mütekellimleri tevhîdi bilmemekle itham etmiştir. Onun ulûhiyyet tevhîdine oldukça önem vermesi tevhîdin kapsamına salih ameli dahil etmesiyle alakalıdır. Yine İbn ‘Useymîn özelinde söylersek söz konusu akımın bid‘ât meselesindeki aşırı hassasiyetleri Kur‘ân ve sünnete muhalif olmayan ve dindenmiş gibi gösterilmeyen şeyleri dahi bu kapsama almalarına sebebiyet vermiştir. Ancak onun tekfîr konusundaki düşüncesi sair seleflere nazaran mutedildir.

Onun tefsîrinde iki açıdan aşırılık olduğu söylenebilir: Birincisi o, haberî sıfatlarla ilgili âyetlere çok fazla dalmıştır. Tefsîrinde haberî sıfatları te’vîl edenlere cevap vermek için oldukça çabalamıştır. Özellikle Eş‘ârîler’e bu nokta itibariyle ağır eleştirilerde bulunmuştur. İkinci olarak da o, İbn Teymiyye’nin kitaplarından çok fazla nakil yapmıştır. Halbuki İbn ‘Useymîn’in İslâm âlimlerinden nakil yapma konusunda dengeli hareket etmesi beklenirdi. Bu durum, müfessirimizin selefî anlayışının öne çıktığının bir ispatıdır.

İbn ‘Useymîn, fıkıhta Ahmed b. Hanbel’in mezhebine bağlılığını korumuştur. Fakat bu durum, onun zaman zaman mezhebinin fetvalarına aykırı tavır almasına engel olmamıştır. Fıkıhta reye fazla müracaat ettiği halde âkîdede özellikle haberî sıfatların te’vîline ısrarla karşı çıkmıştır. Hem akâid hem de fıkıhta nassa dayalı anlayışı benimsemiştir. Nassların kafi olduğunu ve nasslara müracaat ederek sorunun çözülebileceğini belirterek rey merkezli içtihadların önüne geçmeyi hedeflemiştir. Bunun sonucu olarak kıyâsı, fıkıhta kullanıldığı şekliyle değil daha çok ibtidai tarzda ele almış, istihsân ve maslahat-ı mürsele gibi bazı usûl-i delillere olumsuz bakmıştır. Lakin nassa ters düşmediği müddetçe örf ve istishâba geniş bir alan açmıştır. İbn ‘Useymîn’in fikhın furûî kısmında namazı terk edenin küfrüne hükmetmesi, seferîlik için belli bir mesafeyi belirlememesi, hacda baş traşı dışında bir traşın hacca zarar vermediğine fetva

vermesi gibi örnekler onun lafza sıkı bağılılığıyla ve İslâm hukukunda ele alındığı şekliyle kıyâsı kabul etmemesiyle ilgilidir.



KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

ABDUH, Muhammed, **Risâletu't-Tevhîd**, Thk. Muhammed 'Ammâre, Dâru's-Şurûk, Beyrût 1414/1994.

ABDÜL'AZÎM, Saîd, **Menhecu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye et-Tecdîdu's-Selefi ve Da'vetuhu'l-İslâhiyye**, Dâru'l-Îmân, İskenderiyye Ty.

-----, **Hel Ebevey Râsûl fi'l-Cennet**, Dâru'l-Kayyim-Dâru'l-Îmân, İskenderiyye 2006.

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1364/1944.

ABDÜLHÂDÎ, Ebû Serî' Muhammed, **et-Teyisîr fî Fıkhi'l-Îmâm İbn Teymiyye**, ed-Dâru'z-Zehebiyye, Kahire 1416/1995.

ABDÜLHAMÎD, İrfân, **İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, Çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2011.

ABDÜLVEHHÂB, Muhammed b., **el-Usûlu's-Selâse ve Edilletuhâ**, Dâru'l-Vatan, Riyâd Ty.

ABDURRAHMÂN, Muhammed İbrâhîm, “Medresetu'l-Menâr et-Tefsîriyye Melâmihuhâ Âsaruhâ Nakzuha”, **Nedvetun Devliyyetun Havle Medreseti'l-Menâr ve Devruhâ fi'l-İslahi'l-İslâmiyyi'l-Hadîs**, Kahire 2002.

AHMED B. HANBEL, Ahmed, **er-Redd ‘ala’l-Cehmiyye ve’z-Zenâdika**, Thk. Sabrî b. Selâme Şahîn, Daru’s-Subât, Riyâd 1424/2003.

-----, **Kitâbu’z-Zühhd**, Thk. Muhammed Celâl Şeref, Dâru’n-Nahdeti’l-Arabiyye, Beyrût 1981.

AKK, Hâlid Abdurrahmân, **Usûlu’t-Tefsîr ve Kavâiduh**, Dâru’n-Nefâis, Beyrût 1406/1986.

AKAY, Ali, “Gaybî Konuların Anlatılmasında Kur’ân Dilinin Özellikleri”, **DÜİF. Dergisi**, c. V, sy. 2, ss. 63-70, Diyarbakır 2003.

-----, “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’ân’ı ve Mecâzî Yorumları”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Yıl 8, c. VIII, sy 1, ss. 185-206, Ankara 2013.

AKBULUT, Ahmed, “Selefilğin Teolojik ve Düşünsel Temelleri”, **Tarihte ve Günümüzde Selefilik**, Ensar, İstanbul 2014.

ALİ EMÎR, Câbir İdrîs, **Menhecu's-Selef ve'l-Mutekellimîn fî Muvâfakâti'l-Akl ve'n-Nakl ve Eseru'l- Menheceyn fi'l-‘Akîde**, Mektebetu Edvai's-Selef, Riyâd 1419/1998.

AMÎDÎ, SEYFUDDÎN, **Ebkâru’l-Efkâr fî Usûlu’d-Dîn I-IV**, Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1424/2003.

-----, **Gâyetu’l-Merâm fî İlmi’l-Kelâm**, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût 1424/2004.

ÂMM, Et-Tâhir, **et-Te’vîl İnde’l-Müfessirîn mine’s-Selef**, Daru İbni Hazm, Beyrût 1436/2011.

APAK, Adem, “İslâm Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni”, **Tarihte ve Günümüzde Selefilik**, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.

ARPA, Enver, **İbn Teymiyye'nin Kur'ân Anlayışı**, Fecr Yay., Ankara 2002.

ASKALÂNÎ, Ahmed b. Ali İbn Hacer, **Fethu'l-Barî bi Şerhi Sahîhi'l-İmâm Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Bûharî I-XIII**, Thk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Baz-Muhammed Fuad Abdûlbakî, el-Mektebetu's-Selefiyye, Yy. 2010.

ASRÎ, Seyf b. Ali, **el-Kavlu't-Tamâm bi İsbâtî't-Tevfîd Mezheben li'l-Selefi'l-Kirâm**, Dâru'l- Fakih, Ebû Zîba (BAE) 2009.

AYDIN, Muhammed, "Kur'ân Âyetlerinde Çelişki Görünümü Veren Sebepler ve Giderilmesi", **SAÜİF. Dergisi**, c. 3, sy. 3, Sakarya 2001.

BALTACI, Burhan, "Haberî Sıfatlar Bağlamında Gazali'nin Selef Tanımının Değerlendirilmesi", **Marife**, 3, Yıl: 9, sy. 3, Konya 2009.

BAYRAKTAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.

BEKR, 'Alâ, **Melâmihu Reisiyyetun li'l-Menheci's-Selefi**, Feyyad Mektebesi, Yy. 1432/2011.

el-BERÎDÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, **Cuhûdu's-Şeyh İbn 'Useymin ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1426/2005.

el-BEYHÂKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali, **Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfat**, Ta'lik: Muhammed Zahid el-Hasan el-Kevserî, el- Mektebetu'l-Ezherî, Yy. Ty.

BIYIKOĞLU, Yakup, **Kur'ân'ın Selefi Yorumu Şevkanî'nin Tefsîr Yöntemi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

el-BUHÂRÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, **el-Câmi'u's-Sahîh I-IV**, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1403/1983.

el-BUHÛTÎ, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs, **Keşfu'l-Kına' ân Metni'l-İknâ' I-VI**, Âlemu'l-Kitâb, Beyrût 1403/1983.

BULUT, Zübeyir, **Hanbeli Akâid Sistemi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2003.

el-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazân, **el-Lâ Mezhebiyyetu Ahtaru Bid'âten Tuheddidu's-Şerî'ate'l-İslâmiyye**, Mektebetu'l-Farâbi, Müessesetu'r-Risâle, Dimaşk 1407/1987.

-----, **es-Selefiyye Merhele Zemeniye Mübâreke Lâ Mezhebun İslâmî**, Dâru'l-Fikr, Dimaşk 1408/1988.

el-BÛREYKÂN, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh, **Ta'rifu'l-Halef bi Menheci's-Selef**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1418/1997.

BÛYÛKKARA, Mehmet Ali, "Vehhâbîlik", **DİA**, XLII, ss. 611-615, İstanbul 2012.

-----, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", **Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısı**, ss. 485-524, İstanbul 2013.

CÂBİRÎ, M. 'Âbid, **Fehmu'l-Kur'ân I-III**, Çev. Muhammed Coşkun, Manâ Yay., İstanbul 2008.

CANAN, İbrâhîm, **Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi I-XVIII**, Akçağ Yayınları, Ankara 1988.

CANDAN, Abdulcelîl, **Kur'ân Okurken Zihne Takılan Âyetler**, Elest Yay., İstanbul 2007.

CÂRULLAH, Zühdi, **el-Mu'tezile**, el-Ehliyye, Beyrût 1974.

CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsîr Tarihi**, Fecr Yay., Ankara 2005.

-----, **Tefsîr Usûlü**, TDV. Yay., Ankara 1997.

el-CEVHERÎ, İsmâîl b. Hammâd, “Hakk”, **Sihâh**, Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Beyrût 1399/1979.

el-CEVZÎ, Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Kureşî el-Bağdâdî, **Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr**, Mektebetu’s-Selam, Beyrût 1404/1984.

-----, **Telbîsu İblîs**, Dâru’l-Kalem, Beyrût 1403/1983.

el-CEYUSÎ, Abdullâh b. Muhammed, **Tercihâtu’l-‘Allâme İbn ‘Useymîn fî’t-Tefsîr**, Yermük Üniversitesi.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **Mu‘cemu’t-Ta‘rifat**, Thk. Muhammed Sıddık Minşavî, Dâru’l-Fâdile, Kâhire 2004.

CÜVEYNÎ, İmâmu’l-Haremeyn, **eş-Şâmil fî Usûli’d-Dîn**, Thk. Ali Samî en-Neşşâr, el-Ma‘ârif, İskenderiye 1969.

ÇAĞATAY, Neşet, ÇUBUKÇU, İ. Agah, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, AÜİFAV Yay., Ankara 1985.

ÇALIŞKAN, İsmâîl, **Kur’ân’ı Kerîm’e Göre Tevessül ve Vesîle**, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 1992.

ed-DÂRUKUTNÎ, Ali b. Ömer, **Sünenu’d-Dârukutnî I-III**, Thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu‘avvis , Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût 1422/2001.

DEMİR, Şehmus, **Kur’ân’ın Yeniden Yorumlanması**, İnsan Yay., İstanbul 2005.

DEMİRCİ, Muhsin, **Tefsîrde Metodolojik Sorunlar**, İfav Yay., İstanbul 2012.

-----, **Tefsîr Terimleri Sözlüğü**, İfav Yay., İstanbul 2015.

DİCVÎ, Yûsuf, **Makâlât ve'l-Fetevâ I-IV**, Mecmuû'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Kahire 1401/1981.

DİHLEVÎ, Ahmed b. Abdirrahîm Veliyyullâh, **Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr**, Matbaatu'l-Ğûsânî, Dimaşk 1429/2008.

DÖNER, Ertuğrul, **İsrailiyat Kavramının Oluşum ve Olgunlaşma Süreci**, PÜİF. Dergisi, Yıl: 2, sy. 4, ss. 1-39, Denizli 2015.

EBÛ DAVÛD, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistanî, **Sünenu Ebî Davûd I-VII**, Thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kamil Kurâblî-Abdüllatif Hirzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, Dimaşk 1430/2009.

EBÛ ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed, **el-İsrâiliyat ve'l-Mevdûat fî Kutubi't-Tefsîr**, Mektebetu's-Sünne, Kahire 1408.

EBÛ ZEHRE, Muhammed, **İbn Hanbel Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, Kahire Ty.

-----, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fî's-Siyâse ve'l-Akaid ve Tarihi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, Kahire Ty.

-----, **İbn Teymiyye Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Yy. Ty.

-----, **Ebû Hanîfe Hayâtuhu Asruhu Ârâuhu'l-Fikhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, Yy. 1955.

-----, **eş-Şafîî Hayatuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, Yy. 1987.

-----, **Mâlik Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabîyye, Yy. Ty.

EBÛ ZEYD, Bekr b. Abdillâh, **Hükmü'l-İntimâ ile'l-Firak ve'l-Ahzâb ve'l-Cemâ'ati'l-İslâmiyye**, Dâru'l-Harameyn, Kahire 1426/2006.

EMÎN, Ahmed, **Zuemâu'l-İslâh fi'l-Asri'l-Hadîs**, Muessesetu Hindavî, Kahire 2012.

EREN, A. Cüneyt, **Tefsîr Okumalarına Giriş Küllî Kâideler**, Ensâr Yay., İstanbul 2013.

ESYÛBÎ el-VALVÎ, Muhammed b. Ali b. Adem b. Mûsâ, **Şerhu Süneni'n-Nesâi el-Musemmâ Zeğîretu'l-Ukbâ fî Şerhi'l-Muctebâ I-XLII**, Dâru'l-Mi'râci'd-Devliyye, Riyâd 1416/1996.

EYİBİL, İrfan, "Tevhîd-i Ulûhiyyet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", **Kelâm Araştırmaları** 11:2, ss. 181-194, Sakarya 2013.

el-EZHERÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbu'l-Lüğa**, Thk. Ahmed Abdülhâlim el-Berdûnî, Mısır Ty.

el-FERÂHİDÎ, Halîl b. Ahmed, **Kitâbü'l-'Ayn**, Thk. Abdülhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2003.

FÛDE, Saîd Abdullatîf, **Ted'îmu'l-Mantık**, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 1430/2010.

-----, **et-Tahbîr fî Tefsîri Selâs Âyât mine'z-Zikri'l-Hakîm**, Dâru'n-Nûr, 'Ammân-Ürdün 1432/2011.

-----, **el-Kâşifu's-Sağîr ân 'Akâidi İbn Teymiyye**, Dâru'r-Râzî, Ümmân-Ürdün 1420/2000.

-----, **el-Farku'l-'Azîm Beyne't-Tenzîh ve't-Tecsîm**, Dâru'r-Râzî, Ammân-Ürdün 1425/2004.

-----, **Nakzu'r-Risâleti't-Tedmiriyye**, Dâru'r-Râzî, Ammân-Ürdün 1425/2004.

-----, **es-Selefiyyetu'l-Mu'âsir ve Eseruhâ fî Teştîti'l-Müslimîn**, Yy. Ty.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed,
Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika, Thk. Mahmûd Beycû,
Dimaşk 1413/1993.

GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kelâm Tarihi**, Esra Yayınları, Konya 1998.

GÜLER, Zekeriya, “**Selefi Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi**”,
Marife, Yıl: 9, sy. 3, ss. 47-74, Konya 2009.

GÜVEN, Şahin, **Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu**, Denge Yay., İstanbul 2005.

HAÇKALI, Abdurrahmân, “Ehli Hadîs Ehli Rey Ayrımı Fıkhi mi İtikadi mi?”, **İslâm Hukuku Araştırma Dergisi**, sy. 2, ss. 59-68, Konya 2003.

HALÎLURRAHMÂN, Abdülvehhâb, **ed-Da'vetu's-Selefiyye fî Kârreti'l-Hindiyye**,
(Doktora Tezi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi), Mekke 1407/1986.

HALLÂF, Abdülvehhâb, **İlmu Usûli'l-Fıkh**, Mektebetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye, Lübnan
1376/1956.

HATÎB KAZVÎNÎ, Celâluddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed,
el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğa el-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî', Haşiyeler: İbrâhîm
Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2002.

HAVVÂ, Saîd, **Terbiyetüna'r-Rûhiyye**, Dâru's-Selâm, Kâhire 1999.

HERRÂSÎ, Muhammed Halîl, **İbn Teymiyye es-Selefi**, el-Matbaatu'l-Yûsufiyye, Yy.
1372/1952.

el-HEREVÎ, Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî, **Zemmu'l-Kelâm ve Ehlih I-VI**, Thk. Abdurrahmân b. Abdulazîz eş-Şiblî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne 1995.

HİLMÎ, Mustafa, **Kavâidu'l-Menheci's-Selef fî Fikri'l-İslâm**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.

-----, **Menhecu Ulemâi'l-Hadîs ve's-Sünnet fî Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.

el-HİNDÎ, Sıddık Hân b. Hasan b. Ali Lutfillâh, **ed-Dînu'l-Hâlis I-IV**, Tashîh ve Tahrîc: Muhammed Sâlim Hâşim, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1415/1995.

-----, **Fethu'l-Beyân fî Mekasidi'l-Kur'ân I-XV**, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 1992.

el-HUFÎ, Ahmed Muhammed, **et-Tâberî**, Matba'âtu Mısır, Kâhire 1963.

el-HÜSEYN, Velîd b. Ahmed, **el-Câmi li Hayâti'l-Allâme Muhammed b. Sâlih el-Useymîn**, Britanya Lizer 1422/2002.

İBN ATİYYE, Ebû Muhammed Abdülhakk b. Gâlib el-Endulusî, **el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1422/2001.

İBN ABDİLBER, Ebû Ömer Yûsuf, **Câmiu Beyâni'l-İlm ve Fadlih**, Thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Zehîr, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûdî Arabistân 1414/1994.

İBN 'AŞÛR, Muhammed Tâhir, **Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr I-XXX**, Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus 1984.

İBN BÂZ, Abdulazîz b. Abdullâh, **Tuhfetu'l-İhvân bi Ecvibeti Muhimme tete'alleku bi Erkâni'l-İslâm (İslâm Esasları ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar)**, Çev. Muhammed Şahin, Yy. Ty.

İBN CEZERÎ, Muhammed b. Muhammed, **Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn**, Thk. Ali b. Muhammed el-Umrân, Yy. Ty.

İBN EBÎ HÂTİM er-RÂZÎ, Ebû Muhammed Abdurrahmân, **Adâbu's-Şâfiî ve Menâkibuh**, Thk. Abdulğani Abdilhâlik, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1424/2003.

İBN FÂRÎS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa I-VI**, Thk. Abdusselâm Muhammed Harûn, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1399/1979.

İBN HALDÛN, Abdurrahmân b. Muhammed, **Mukaddime**, Thk. Abdullâh Muhammed Dervîş, Dimaşk 1425/2004.

İBN HİBBÂN, Ebû Hâtım Muhammed el-Horâsânî, **el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, Thk. Halîl b. Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1425/2004.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Muhammed b. Bekr b. Eyyûb, **İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn I-VII**, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Süleymân, Dâru İbni'l-Cevziyye, Riyâd 1423.

-----, **Hâdi'l-Ervâh ilâ Bilâdi'l-Efrâh**, Thk. Dâru'l-'Alemlî'l-Fevâid, Zâid b. Ahmed en-Neşîrî, Yy. Ty.

-----, **Kitâbu's-Savâiki'l-Mürsele 'alâ'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla I-III**, Thk. Ali b. Muhammed Duheylullah, Dâru'l-'Âsime, Riyâd 1406/1986.

İBN KESÎR, İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dimaşkî Ebu'l-Fidâ İmâduddîn , **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm I-VIII**, Thk. Samî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Tayyibe, Riyâd 1420/1999.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim, **Te'vilu Muhtelifi'l-Hadîs**, Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Asfâr, el-Mektebetu'l-İslâm, Beyrût 1419/1999.

İBN MÂLİK, **Elfiyyetu İbn Mâlik**, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul Ty.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî el-Mısırî, **Lisânu'l-'Arab**, Dâru Sadır, Beyrût Ty.

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1427/2006.

İBN TEYMİYYE, Ahmed b. Abdilhâlim, **Mecmuû Fetevâ I-XXXVII**, Cem ve Tertib: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Vezâretu's-Şu'uni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, Medîne 1425/2004.

-----, **Der'û Teârudi'l-Akl ve'n-Nakl I-XI**, Thk. Muhammed Reşâd Sâlim, el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye Vezâretu'l-Ta'limi'l-'Âlî, Riyâd 1411/1991.

-----, **el-Fetâva'l-Hamaviyyeti'l-Kübrâ**, Thk. Hamed b. Abdülmuhsin et-Tüveycirî, Dâru's-Sumey'î, Riyâd 1425/2004.

-----, **Kitâbu'l-Îmân**, Ta'lîk ve Tashîh: Cemâatun mine'l-Ulemâ, Dâru İbni'l-Haldûn, İskenderiyye Ty.

-----, **Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr**, Thk. Adnân Zerzûr, Dimaşk 1392/1972.

-----, **Nakzu'l-Mantık**, Thk. Muhammed Abdurrezzâk Hamza-Süleymân b. Abdürrahmân es-Sânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1419/1999.

İBN ‘USEYMÎN, **el-İbdâ‘ fî Beyâni Kemâli’ş-Şer‘ ve Hatari’l-İbtidâ‘**, Ettiba’etu’s-Sahafe, Cidde 1410/1990.

-----, **el-Kavâidu’l-Muslâ fî Sifâtillahi ve Esmâillahi’l-Husnâ**, Thk. Eşref b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, Mektebetu’s-Sünne, Kâhire 1994.

-----, **el-Kenzu’s-Semîn fî Tefsîri İbn ‘Useymîn I-XIV**, Thk. ‘Âdil b. Sa’d, Kitâb-Nâşirûn, Beyrût 1431/2010.

-----, **el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl**, Daru İbni’l-Cevzî, ed-Dimâm 1426/2005.

-----, **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, Cem‘ ve Tertîb: Fahd b. Nâsır b. İbrâhîm el-Süleymân, Daru’s-Sereyyâ, Riyâd 1422/2002.

-----, **Fethu Rabbi’l-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaviyye**, Silsile Muellefâti Fadileti’ş-Şeyh 4, Yy. Ty.

-----, **Hükmü Târîki’s-Salât**, Yy. 1407.

-----, **İzâletu’s-Settâr ‘ani’l-Cevâbil Muhtâr li Hidâyeti’l-Muhtâr**, Yy. Ty.

-----, **el-Kavlu’l-Mufîd ‘alâ Kitâbi’t-Tevhîd I-III**, Cem‘ ve Tahrîc: Süleymân b. Abdillâh b. Hamûd Ebû Hayl-Halid b. Ali b. Muhammed el-Müşeykih, Dâru’l-‘Asime, Riyâd 1415/1994.

-----, **Mecmû‘u Fetevâ ve Resâil Fâdîle eş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn I-XXIX**, Cem ve Tertîb: Fahd b. Nâsır b. İbrâhîm es-Süleymân, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1413/1992.

-----, **Şerhu ‘Akîdeti’l-Vasitiyye I-II**, Tahrîc: Sa’d b. Fevvâz es-Sâmil, Dâru İbni’l-Cevzî, Suûdî Arabistân 1421/2000.

-----, **Şerhu Elfiyye İbn Mâlik**, Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1434/2013.

- , **Şerhu Lem‘ati’l-İ‘tikâd**, Thk. Eşref b. Abdilmaksud b. Abdirrahîm, Mektebetu’l-İmâmi’l-Buhârî, Mısır 1412/1992.
- , **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, Thk. Merkezu’l- Minber, Dâru İbni’l-Cevzî, Kâhire 1429/2008.
- , **Şerhu Mukaddimeti’t-Tefsîr**, İ‘dad, Tertîb ve Takdîm: Abdullâh b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyâr, Dâru’l-Vatan, Riyâd 1415/1995.
- , **Şerhu Riyâdi’s-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi’l-Mürselîn I-VI**, Medâru’l-Vatan, Riyâd 1425/2004.
- , **Şerhu’d-Durreti’l-Yetîm**, Dâru Bidâyeti’l-İslâm, Yy. Ty.
- , **Şerhu’l-‘Âkîdeti’s-Seffârînî ed-Durreti’l-Mudiyye fî Akdi Ehli’l-Firkati’l-Mardiyye**, Medâru’l-Vatan, Muessesetu’s-Şeyh Muhammed Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, Riyâd 1426/2005.
- , **Şerhu’l-Kavâidi’l-Hisân fî Tefsîri’l-Kur’ân**, Dâru’l-Cevzî, Kâhire 1427/2006.
- , **Takrîbu’l-Baykûniyye bi Şerhi’l-Useymîn fî Suâl ve Cevâb**, İ‘dâd: Abdülmacîd b. Selâme el-Neccâr, Yy. Ty.
- , **Usûl fî’t-Tefsîr**, el-Mektebetu’l-İslâmiyye, Yy. 1422/2001.
- , **Takrîbu’d-Tedmiriyye**, Medâru’l-Vatan, Suûdî Arabistân-‘Anize 1433/2012.
- , **Takrîbu’t-Tedmiriyye**, Müessesetu’s-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, ‘Ânîze 1433/2012.
- , **‘Akîdetu Ehli’s-Sünneti ve’l-Cemâat**, Müessesetu’s-Şeyh Muhammed Sâlih el-‘Useymîn, Riyâd 1430/2009.

-----, **Şerhu Selâseti'l-Usûl (Üç Temel Esas ve Şerhi)**, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Gureba Yay., İstanbul 2014.

el-İSFEHÂNÎ, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân**, Mektebetu'n-Nizâr Mustafa el-Bâz, Yy. Ty.

-----, **Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân**, Thk. Safvan Adnan Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 1430/2009.

el-İSFEHÂNÎ, Şemsuddîn Ebu's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasar İbn Hâcîb I-III**, Thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Dâru'l-Medîd, Cidde 1406/1986.

İŞCAN, Mehmet Zeki, "Selefilik Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", **e-Makalat Mezhep Araştırmaları**, VI/2, Rize 2003.

-----, **Selefilik İslâmi Köktencilik Tarihi Temelleri**, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014.

KADI EBÛ YA'LÂ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b., **Tabakatu'l-Hanâbile I-II**, Tashîh: Muhammed Hâmid en-Fikî, Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kâhire 1371/1952.

-----, **Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'd-Dîn**, Thk. Vedit' Zeydân Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1986.

KARA, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfilere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", **UÛİF. Dergisi**, sy. 1, c. I, Yıl: 1, ss. 63-67, Bursa 1986.

KARADAŞ, Cağfer, "Eş'ârî Kelâm Okulu", **Kelâm**, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, ss. 121-146, Ankara 2002.

KARAGÖZ, Mustafa, **Selefi yorumları Bağlamında Şinkîti ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsîri**, (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Kayseri 2001.

KARAMAN, Hayreddin, “Ahmed b. Hanbel’in Fıkıhtaki Yeri”, **DİA**, II, İstanbul 1989.

el-KARDÂVÎ, Yûsuf, **Keyfe Nete‘ameluhu me‘es’s-Sünneti’n-Nebeviyye**, Dâru’s-Şuruk, Kahire 2002.

KALLEK, Cengiz, “Vesk”, **DİA**, c. XLIII, ss. 70, Ankara 2013.

el-KAVSÎ, Müfrih b. Süleymân, **el-Menhecu’s-Selefi Ta‘rifuhu Tarîhuhi Mecellâtuhu Hasâisuhu**, Dâru’l-Fadile, Riyâd 1422/2002.

-----, **el-Mevkifu’l-Mu‘âsir mine’l-Menheci’s-Selefi fi’l-Bilâdi’l-‘Arabiyye**, Riyâd 1423/2002.

KAYA, Mesut, **Çağdaş Tefsîrlerde İsrailiyyata Yaklaşım ve Kitâb-ı Mukaddes Bilgilerinin Kullanımı**, (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2013.

KAZANÇ, Fethi Kerîm, “Selefiyye’nin Nass ve Metot Ekseninde Din Anlayışı ve Sonuçları”, **Kelâm Araştırmaları** 8: 1/ (2010), ss. 93-121.

KELEŞ, Ahmed, “İslâmcı Feminist Söylemin Hadîsleri Yorum Problemi Bir Örnek Bağlamında”, **İslâmiyat** V (2002), sy. 3.

el-KERVÎNÎ, Ebû Abdillâh İbn Mâce Muhammed b. Yezîd, **Sünenu İbn Mace**, Thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî, Dâru’l-İhyai’l-Kutub, Yy. 2009.

KESKİN, Mustafa, **Selefiyye’nin İnanç Esasları**, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2001.

el-KETTÂN, Mennâ‘ Halîl, **Mebâhis fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Mektebe Vehbiyye, Kâhire 1995.

KIRBAŞOĞLU, Mehmet Hayri, **İslâm Düşüncesinde Eleştirel Bir Yaklaşım**, Ankara Okulu, Ankara 2010.

KIYICI, Burhaneddin, **İbn Teymiyye’de Akıl-Nakil İlişkisi**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2009.

KOCA, Ferhat, “İslâm Düşünce Tarihinde Selefilik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, c. 1, sy. 1-2, ss. 15-70, Gaziantep 2015.

-----, **İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.

KOÇYİĞİT, Talat, **Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1984.

KOLOĞLU, Orhan Şener, **Cübbâîlerin Kelâm Sistemi**, İsam Yay., İstanbul 2011.

KOMİSYON, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yay., Ankara 2006.

KOMİSYON, **Hısnu’t-Tevhîd (Tevhîd Kalesi)**, Çev. Mustafa Özcan, İnsanlar Yay., İstanbul 2010.

KOTAN, Şevket, **Kur’ân ve Tarihsellik**, Beyân Yay., İstanbul 2001.

KÖKTAŞ, Yavuz, **Kur’ân’a Aykırı Görülen Hadisler**, İnsan Yay., İstanbul 2014.

el-KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân I-XXI**, Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî, Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, Riyâd 2003.

el-KUŞEYRÎ, ABDÜLKERÎM, **Küşeyrî Risalesi**, Çev. Ali Arslan, Alperen Yay., Ankara 2003.

KÜÇÜK, Hülya, **Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş**, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2001.

el-MAHALLÎ, Celâluddîn – es-SUYÛTÎ, Celâluddîn, **Tefsîru'l-Celâleyn**, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2001.

MAHFÛZ, Necîb, **el-Cuhûdu'n-Nahviyye li'l-İbn 'Useymîn**, Mektebetu'r- Rüşd, Riyâd 1429/2008.

el-MAKDÎSÎ, İbn Kudâme, **Tahrîmu'n-Nazar fî Kutubi'l-Kelâm**, Thk. Abdurrahmân b. Muhammed Saîd Dimaşkiyye, Dâru 'Alemlî'l-Kutub, Riyâd 1410/1990.

MÂLİK B. ENES, Mâlik, **el-Muvatta**, Thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, Beyrût 1406/1985.

MAŞALI, Mehmet Emin, “İbn Teymiyye'ye Göre Hatalı Tefsîr Kuramları”, **Bilimname**, c. XV, ss. 123-146, Kayseri 2008.

el-MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, **Te'vîlâtü Ehli's-Sünne I-X**, Thk., Mecdî Bâsillûm, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 2005.

-----, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân I-XVIII**, Thk. Ahmed Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

el-MEĞRÂVÎ, Muhammed b. Abdurrahmân, **el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâti's-Sıfât I-IV**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1420/2000.

MUHAMMED SÜLEYMÂN, Muhammed Sâlih, **İhtilâfu's-Selef fî't-Tefsîr Beyne't-Tenzîr ve't-Tatbîk**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1430/2009.

MUHAMMED YA'KÛB, Tâhir Mahmûd, **Esbâbu'l-Hatai fî't-Tefsîr**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1425/2004.

MUTABBAKANÎ, Mazin Salah, "İbn Bâdîs Abdilhamid", **DİA**, TDV Yay., İstanbul 1999, c. XIX, ss. 354-356.

el-MUTEVALLÂ, Sabri, **Menhecu Ehl-i Sünnet fî Fikri'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mektebetu Zehrai's-Şark, Kahire 2002.

el-MÜRRÎ, Esâm b. Abdilmun'im, **ed-Durru's-Semîn fî Tercemeti Fekîhi'l-Ümmet el-'Allâme İbn 'Useymîn**, Dâru'l-Basîre, İskenderiyye 2003.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccâc, **Sahîh Müslim**, Beytu'l-Efkâru'd-Devliyye, Suûdî Arabistân 1419/1998.

NA'NÂ'E, Remzi, **el-İsrâîliyyât ve Eseruhâ fî Kütübi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kalem-Dâru'd-Diyâ, Beyrût 1970.

en-NECCÂR, Zağlûl Râğib Muhammed, **Medhâl ilâ Dirâseti'l-İ'câzi'l-İlmî fî'l-Kur'ân'il-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nübüvveti'l-Mütehhere**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1430/2009.

en-NECDÎ, Muhammed b. Abdülvehhâb, **Kitâbu't-Tevhîd**, Thk. Ebû Mâlik er-Reyyâsî Ahmed b. Ali b. Musennâ el-Kufeylî, Mektebetu 'İbâdi'r-Rahmân, Mısır 1429/2008.

en-NESEFÎ, el-İmâm Abdullâh b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzîl ve Hâkâiku't-Te'vîl**, Thk. Mervân Muhammed eş-Şekâr, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 2006.

NİZAMÎ, K.A., "**Hindistan**", **DİA**, c. XVIII, ss. 85-92, İstanbul 1998.

NUHBETUN MÎNE'L-ULEMA, **et-Tefsîru'l-Muyessere**, el-Memleketu'l-Arabiyye's-Suûdiyye, Medîne 1431/2010.

NURSÎ, Said, **Lem'alar**, Sözleryayinevi, İstanbul 1993.

-----, **Sözlery**, Sözleryayinevi, İstanbul 1993.

OKUMUŞ, Mesut, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Araştırma Yay., Ankara 2003.

-----, **Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmâm Gazzalî Örneği**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.

OSMAN, Muhammed Fethi, **es-Selefiyye fi'l-Mucteme'ati'l-Mu'asır**, Dâru'l-Kalem, Riyâd 1401/1981.

ÖCAL, Şamil, "Kelamullahın Çift Doğası: Kelam-ı Lafzî ve Kelam-ı Nefsî", **İslâmiyat**, II, sy. 1, ss. 61-84, Ankara 1999.

ÖGKE, Ahmet, "İzz b. Abdisselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", **Dinî Araştırmalar**, c. VI, ss. 183-199, Ankara 2004.

ÖĞÜT, Salim, **Modern Düşüncenin İslâm Anlayışı Dini Özünden Koparmadan Okumak**, Nuh Yay., İstanbul 2008.

-----, **Modern Düşüncenin Kur'an Anlayışı Bir Zihniyet Eleştirisi**, Rihle Kitap, İstanbul 2013.

ÖNEN, Hacı, **Tâberî Tefsîrinin Dirâyet Boyutu**, Araştırma Yay., Ankara 2014.

ÖZ, Mustafa, **Ana Hatlarıyla İslâm Mezhepler Tarihi**, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2012.

ÖZERVARLI, Muhammet Sait, "Selefiyye", **DİA**, XXXVI, ss. 399-402, İstanbul 2009.

ÖZLER, Mevlüt, "Selefiyye", **Kelâm**, Editör: Şaban Ali Düzgün, Grafiker Yayınları, ss. 115-120, Ankara 2002.

ÖZSOY, Ömer, **Kur'an ve Tarihsellik Yazıları**, Kitabiyat, Ankara 2004.

ÖZTÜRK, Mustafa, “Neo Selefilik ve Reşîd Rızâ’nın Kur’ân’ın Yorum Anlayışı Üzerine”, **ÇÜİF. Dergisi**, c. 4, sy. 2, Adana 2004.

-----, “Selefilik ve Te’vîl Üzerine”, **Marife**, Selefilik, 3, Yıl: 9, sy. 3, Konya 2009.

-----, “Selefilik ve Tefsîr”, **Tarihte ve Günümüzde Selefilik**, Ensâr, İstanbul 2014.

-----, “Tâberî’nin Tefsîr Anlatışında Selefilik ve Ilımlı Zahirîlik”, **Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Tâberî Sempozyumu**, Ünlem Ofset, ss. 15-51, Konya 2010.

-----, “Tefsîr Geleneğinde Selefilik Ekolü”, **İlahiyat Akademi Dergisi**, c. 1, sy. 1-2, ss. 195-252, Gaziantep 2015.

-----, **Kur’ân’ın Mu’tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008.

POLAT, Fethi Ahmet, **Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur’ân’a Yaklaşımlar**, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Konya 2000.

er-RÂZÎ, Fahrüddîn, **Esâsu’t-Takdîs**, Thk. Ahmed Hicazî el-Sekâ, Mektebetu’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, Kahire 2001.

-----, **Tefsîru’l-Fahri’r-Razî I-XI**, Dâru’l-Fikr, Beyrût 2005.

RIZÂ, Muhammed Reşîd, **Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Hâkîm (Tefsîru’l-Menâr) I-XII**, Dâru’l-Menâr, Kâhire 1366/1947.

er-RÛMÎ, Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân, **İtticâhâtu’t-Tefsîr fî’l-Karnî’r-Rabi’ ‘Aşere**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1997.

es-SABÛNÎ, Ebû Osman İsmâîl b. Abdurrahmân, **Akîdetu’s-Selef ve Ashabi’l-Hadîs**, Thk. Nâsır b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cedî’, Dâru’l-Asame, Riyâd 1419/1998.

es-SA‘DÎ, Abdurrahmân b. Nâsır, **Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmî’l-Mennân**, Thk. Abdurrahmân b. Muâllâ el-Luveyhik el-Menîrî, Dâru’s-Selâm, Riyâd 2002.

SAGIR, Ayşe Çelik, “**Türkiye’de Günümüz Dini Köktencililiğinin İdeolojisi: Tevhîd Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği**”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2013.

SÂLÎH, Velid A., “Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mûlahazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi”, Çev. İsmâîl Albayrak, **ÇÜİF. Dergisi**, c. 15, sy. 1, Adana 2015.

SANCAR, Faruk, “Selefilik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefi Düşüncenin Şifrelerine Dair Bir Değerlendirme”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 15, sy. 3, ss. 21-49, Samsun 2015.

es-SUBHÂNÎ, Cafer, **Bühûs fi’l-Milel ve’n-Nihâl**, Dâru’l-İslâmiyye, Beyrût 1991.

es-SEFFÂRÎNÎ Muhammed b. Ahmed el-Eserî el-Hanbelî, **Levâmiu’l-Envârî’l-Behiyye ve Sevâtiu’l-Esrârî’l-Eseriyye li Şerhi’d-Durreti’l-Mudiyyeti fî Akdi’l-Firketi’l-Mardiyye**, Müessesetu’l-Hâfikin, Dimaşk 1402/1982.

SEKKÂF, Hasan b. Ali, **es-Selefiyyetu’l-Vahhabiyye Efkaruha’l-Esâsiyye ve Cuzûruha’t-Tarihîyye**, Dâru’l-İmâmi’l-Revvas, Beyrût Ty.

-----, **et-Tendîd Bimen ‘Addede’t-Tevhîd**, Dâru’l-İmâmi’n-Nevevî, Ürdün 1992.

SELİM, Amr Abdülmun‘im, **el-Menhecu’s-Selefi İnde’s-Şeyh Nâsıreddîn Elbânî**, Yy. Ty.

SELMAN, Muhammed b. Abdillâh b. Süleymân, **Da‘vetu’s-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Eseruhâ fi’l-‘Alemlî’l-İslâmî**, Yy. Ty.

SEYYİD ALİ, Muhammed en-Nekraşî, **Menâhîcu'l-Müfessirîn mine'l-'Asri'l-Evvel ila'l-'Asri'l-Hadîs**, Mektebetu'n-Nahda, el-Kasîm 1986.

SÎSÎ, Muhammed, **el-Medresetu's-Selefiyye fi't-Tefsîr fi'l-'Asri'l-Hadîs**, Dâru's-Selâm, Kâhire 1431/2010.

es-SUYÛTÎ, Celaleddin Abdîrrahmân b. Ebî Bekr, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân I-VI**, Thk. Merkezu'd-Dirasatî'l-Kur'âniyye, el-Memleketu'l-'Arabiyye es-Su'ûdiyye Ty.

-----, **ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri bi'l-Mesûr I-XVII**, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kâhire 1424/2003.

es-SÜLEMÎ, Ebû Abdîrrahmân, **et-Tabâkâtü's-Sûfiyye**, Thk. Ahmed el-Şerbâsî, Kitabu's-Şu'eb, Yy. 1419/1998.

SÜRMELÎ, Mehmet, **Sahâbenin Kur'ân Anlayışı**, Mavi Yay., İstanbul 2006.

ŞAHATE, Abdullâh, **Ulûmu't-Tefsîr**, Dâru's-Şurûk, Kâhire 1421/2001.

ŞAHİN, Nihat, **Vehhâbîlikte Bid'ât Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2005.

ŞAHİNALP, Hacer, **Kur'ân'da Din Hürriyeti**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2009.

eş-ŞÂTİBÎ, İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Ğırnatî, **el-İ'tisâm III**, Thk. Muhammed b. Abdurrahmân eş-Şakîr, Dâru İbnu'l-Cevzî, Suûdî Arabistân 1429/2008.

eş-ŞEHRANÎ, Hasan b. Ali b. Manî', **Menhecu's-Şeyh İbn 'Useymîn fî Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân**, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-'Useymîn el-İlmiye, Kâsım Üniversitesi 1431/2010.

eş-ŞEHRİSTANÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, **el-Milel ve'n-Nihâl**, Tashîh ve Ta'lik: Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1413/1992.

ŞİMŞEK, M. Said, **Günümüz Tefsîr Problemleri**, Kitap Dünyası Yay., Konya 2014.

eş-ŞİRBİNÎ, Muhammed b. el-Hatîb, **Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc I-IV**, Thk. Muhammed Halîl Âytânî, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrût 1418/1997.

et-TÂBERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXVI**, Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001.

et-TEFTAZÂNÎ, Sa'duddîn, **Şerhu'l-'Akâidi'n-Nesefiyye**, Mektebetu'l-Büşrâ, Pakistan 1430/2009.

et-TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, **Keşşâfu Istilâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm I-II**, Thk. Rafîk el-'Acem-Ali Dahrûc, Yy. 1996.

TEMİZKAN, Abdullâh, **Râgıb el-İsfehânî'nin Kur'ân'ı Anlama ve Yorumlama Metodu**, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2008.

et-TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, **el-Câmi'u'l-Kebîr I-VI**, Tahkîk, Tahrîc ve Ta'lik: Beşşâr Avved Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrût 1996.

TOPALOĞLU, Bekir – ÇELEBÎ, İlyas, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İsam Yay., İstanbul 2010.

ULUDAĞ, Süleyman, "İstimdad", **Tasavvuf**, sy. 8, ss. 9-26, Ankara 2002.

-----, **İslâm Düşüncesinin Yapısı**, Dergâh Yay., İstanbul 1979.

-----, “Selefiyye ve Tasavvuf”, **Tarihte ve Günümüzde Selefilik**, Ensâr Neşriyat, İstanbul 2014.

-----, **Tasavvuf ve Eleştiri**, Dergah Yay., İstanbul 2014.

UVEYS, Mansûr Muhammed, **İbn Teymiyye Leyse Selefiyyen**, Dâru’n-Nahdeti’l-Arabiyye, Trablus 1970.

YATKIN, Nihat, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”, **EKEV Akademi Dergisi**, c. III, sy. 1, Erzurum 2001.

YAVUZ, Yusuf Şevki, “Alûsî Mahmûd Şükrî”, **DİA**, TDV Yayınları, c. II, ss. 547-548, İstanbul 1989.

-----, “Te vessül”, **DİA**, c. XLI, ss. 6-8, Ankara 2012.

-----, “İstimdad”, **DİA**, c. XXIII, ss. 363-364, Ankara 2001.

YILDIRIMER, Şahban, “Şatibî’nin Metodolojisinde Tasavvufun Fikhî Temelleri”, **Kelam Araştırmaları** 11: 2, ss. 129-138, İstanbul 2013.

YILMAZ, Hasan, **Semantik Analiz Yönteminin Kur’ân’a Uygulanması**, Kurav Yay., Bursa 2007.

YÖNEM, Ahmed, “Şîf-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefilîği”, **e-Makalat Mezhep Araştırmaları**, 6/2, Rize 2003.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, “Vehhâbîlik”, **AÜİF. Dergisi**, sy. 1, ss. 51-67, Ankara 1953.

YÜCEER, İsa, **Kelâm Felsefe Uzlaşması**, Tablet Yay., Konya 2007.

ez-ZEBÎDÎ, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Mürtedâ, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Ali Şibri, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1994.

ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, **et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn**, Mektebetu Vehbe, Kâhire 1396/1976.

ez-ZEHRÂNÎ, Musfir, **İbn 'Useymîn el-İmâm ve'z-Zâhid**, Dâru İbni'l- Cevzî, Riyâd 1422/ 2001.

ez-ZEHRÂNÎ, Nayıf b. Saîd Cem'an, **İstidrâkatu's-Selef fi't-Tefsîr fi'l-Kuruni's-Selâseti'l-Ûlâ**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1430/2009.

ez-ZEMAHŞERÎ, Cârullah Ebi'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavamidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, Thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvîd, Mektebetu'l-Abyekan, Riyâd 1418/1998.

ez-ZEMERLÎ, Fevvâz Ahmed, **'Akâidu Eimmeti's-Selef**, Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût 1415/1995.

ez-ZENEYDÎ, Abdurrahmân b. Zeyd, **es-Selefiyye ve Kadaya'l-'Asr**, Dâru İşbiliya, Riyâd 1418/1998.

ez-ZERKEŞÎ, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, **el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân I-IV**, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1404/1984.

ez-ZİRİKLÎ, Hayruddîn, **el-A'lâm Kamûs Terâcim**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrût 2002.

ez-ZUHEYLÎ, Vehbe, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuh I-VIII**, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1405/1985.

ez-ZERKÂNÎ, Muhammed Abdül'azîm, **Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân**, Thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrût 1995.

<http://www.ibnothaimen.com> (19.02.2015).

<http://www.mktaba.org> (20.04.2016).

<http://www.ahlalhdeeth.com> (20.04.2016).

<http://www.4salaf.com> (20.04.2016).

http://www.akademikortadogu.com/belge/ortadogu14makale/birol_akgun_gokhan_bozbapdf (09.05.2016).

<http://vb.tafsir.net/tafsir> (14.05.2016).