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 takdîrde, tezimin/projemin tamamı her yerden erişime açılabilir.

05/07/2017

Abdurrahim KIZILŞEKER

KABUL VE ONAY

Abdurrahim KIZILŞEKER tarafından hazırlanan "Kur'ân'ın Selefî 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 olabilmiştir.

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-'Useymîn'dir. Selefî bir anlayışa sahip olan İbn 'Useymîn, bu anlayışla hareket etmiş, Kur'ân tefsîrinde sürekli aynı âlimleri öne çıkarmış, onlardan alıntılar yapmış ve özellikle haberî sıfatlar konusunda söz konusu düşünceyi 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 'Useymîn'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 Suûdlu İbn 'Useymîn'in Selefilikten hareketle yapmış olduğu Kur'ân yorumlarını ortaya çıkarmaktır. Tezimizin ana ekseni onun "*el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn 'Useymîn*" 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 lüğat ve ıstılâhî anlamları, Selefilik düşüncesinin tarihi gelişimi ve selefî 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 selefî 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-Şınkîtî 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 kelam 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 fıkhın da bazı furûî meselelerine bariz bir şekilde aksetmiştir. Îmân, 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 yansıtması 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 fifure 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 Kayyım el-Cevziyye, Ibn Kesir, Muhammed bin Abdülvahhab, Abdurrahmân es-Sa‘dî, Muhammed Emîn eş-Şınkîtî 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 behauiours.

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 Salafî idea explicitly reflected the issues about belief and Islamic law. He showed sensitivity in all pacts 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, İbn ‘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/SELEFÎLİK ve SELEFÎ TEFSİR

1.1. SELEF, SELEFİYYE/SELEFÎLİK KAVRAMLARI **9**
1.1.1. Selef Kelimesinin Lüğat Anlamı 9
1.1.2. Selefiyye/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. SELEFÎ 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. İsrâîliyyât 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 TEFSÎRİNİN BOYUTLARI

3.1. KELÂMÎ BOYUT....178
3.1.1. Kelâm Eleştirisi....178
3.1.2. Kelâmî Bazı Meselelere Yaklaşımı....182
3.1.2.1. Îmân....183
3.1.2.1.1. Îmân-Sâlih Amel İlişkisi....184
3.1. 2.1.2. Îmân-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'lîk.....272
SONUÇ.....275
KAYNAKÇA 280

KISALTMALAR

AÜİFAV.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
b.	Bin/İbn (oğul/oğlu)
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren/ler
ÇÜİFD.	Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Hz.	Hazreti
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
Dr.	Doktor
Doç.	Doçent
DÜİFD.	Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ed.	Editör
MÜİFD.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
m.	Mîlâdî
PÜİFD.	Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Prof.	Profesör
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
s.	Sayfa
ss.	Sayfa sayısı
sy.	Sayı
Thk.	Tahkîk eden
Ty.	Tarih yok
v.	Vefat tarihi
vb.	Ve benzeri
vs.	Ve saire
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınları
Yy.	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 selefîliğe 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 selefîlerinin 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 fi'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 Bıyıkoğlu'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 Şenkîtî 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 selefîliği 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 Selefiliğin Kur’ân tefsîrine dair yaklaşımları konusundaki bilgilerine katkı sağlayacağını umuyoruz. Netice itibariyle geçmişten gelen Selefilik düşüncesinin tefsîre yansımasının 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 fıkhî konulardan bazılarına yansımıştır. Bu araştırmamız, selefi 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 Selefiliğini ve tefsîrini, tarihî süreçte aynı ekole bağlı olan alimlerin durumuyla daha iyi karşılaştırmamıza imkan tanıyacağına inanıyoruz. Selefiliğin 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 yansıması belirgin örneklerle ele alınmıştır. Bu bölümde tahlîlle beraber özellikle tenkît ve değerlendirmeler, müfessirin konuyla alakalı yaklaşımları aktarıldıktan sonra arzedilmiştir. Ayrıca teyit amacıyla aynı düşünceye sahip farklı selefîlerden de zaman zaman nakillerde bulunulmuştur. Netice itibariyle 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 selefî 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-Selefî, Ta'rifuhu, Târîhuhu, Mecellâtuhu, Hasâisuhu*" ve Mustafa Hilmî'nin "*el-Kavâidu'l-Menheci's-Selefî*" 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 selefîliğe dair kitapları bu çalışmada başvurulan kaynaklar 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-‘Useymîn” adlı çalışması, Esâm b. Abdilmun‘im el-Mürrî’nin “*ed-Durru’s-Semîn fî Tercemeti Fâkîhi’l-Ümmeti el-Âllame İbn ‘Useymîn”*adlı geniş çaptaki eseri ile Nâsır b. Musfir ez-Zehrânî’nin “*İbn ‘Useymîn 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 fi’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 ‘Useymîn’in tez konusu yaptığımız bu tefsîrinde onun yorumlarının geçtiği yerler bizim ana referansımız olacaktır. Eserin 2010 yılındaki baskısından önce sadece İbn ‘Useymîn’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-‘Useymîn, **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 ‘Useymîn ve Arâuhu fi’t-Tefsîr ve Ulûmi’l-Kur’ân**, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1426/2005; Abdullah b. Muhammed el-Ceyusî, **Tercihât el-’Allâme İbn ‘Useymîn fi’t-Tefsîr**, Yermük Üniversitesi, Ürdün Ty.; Necîb Mahfûz, **el-Cuhûdu’n-Nahviyye li’l-İbn ‘Useymîn**, Mektebetu’r-Rüşd, Riyâd 1429/2008; Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn, **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 ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, Nedve Cuhûd eş-Şeyh Muhammed el-‘Useymîn 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'ş-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'ş-Şeyh İbn Useymîn fi Tefsîri sûreti Âl-i İmrân*"; Medine İslâm Üniversitesi'nden Ali b. Menâvir b. Reddeh el-Cühenî, "*Tercihâtu'ş-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'ş-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-Hâzimî, "*Tercihâtu'ş-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'ş-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 'Useymîn ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*" adıyla bir yüksek lisans çalışması bulunmaktadır.[2] Bu çalışmalardan hiçbirine ulaşamadığımızı belirtmek isteriz.

Araştırmamızın kaynaklarından biri de İbn 'Useymîn'in, çizgisini takip ettiği İbn Teymiyye'nin "*el-'Akîdetu'l-Vâsitiyye*" isimli eserine yaptığı şerhidir. İbn 'Useymîn'in bu şerhi, derslerinden derlenerek kitap haline getirilmiştir. İbn 'Useymîn - 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 'Useymîn'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 sesten meydana geldiği ve işitilebilirliği, rü'yetullâhın imkânı ve kadere îmân gibi akîdevî konular ele alınmıştır. Bu kitaptan istifade etmemizin sebebi İbn 'Useymîn'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 Meâli" adlı meâl esas alınmıştır.

[2] Bu çalışmaların yapıldığı, 19.02.2015 tarihinde "http://www.ibnothaimeen.com" adresinden öğrenilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SELEF, SELEFİYYE/SELEFÎLİK ve SELEFÎ 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, Selefiliğin oluşum evreleri ve selefi tefsîr gibi konuların izah edilmesi onun tefekkür dünyasını oluşturan temel dinamikleri daha iyi anlamamızı temin edecektir. İlkin selef kelimesinin lüğat ve ıstılâhtaki anlamını ortaya koyduktan sonra selefiliğin 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/SELEFÎLİK 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 “**اَلسَّالِفُ**” 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-Lüğâ**,

اَلسَّلَفُ, اَلسَّلِيفُ ve اَلسُّلْفَةُ kelimeleri "اَلْجَمَاعَةُ الْمُتَقَدِّمُونَ" (öne geçen topluluklar) anlamına gelmektedir.[4] Bir kimsenin daha önceki ataları için سَلَفُ الرَّجُلِ denmiştir. Savaşa hazırlanan bir grubun içerisinden öne çıkanlar da "selef" diye isimlendirilmektedir.[5]

Öte yandan selef kelimesinin çoğulu اَسْلَافٌ veya سُلَّافٌ'dır. سُلَّافُ الْعَسْكَرِ 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 اَلْقَوْمُ السُّلَافُ denilmektedir. Yine اَلسُّلَّافُ, sıkılmadan önce üzümün ortaya çıkan suyuna denmiştir. Bu şekilde oluşan içkiye de "سُلَّافٌ" adı verilmiştir.[7]

Ayrıca selef, kişinin yaşça veya faziletçe üstün olmasıdır. Yürüyüşte öne geçen topluluk "اَلسَّلَفُ" 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 iştikâk 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-Mısrî, **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-Lüğâ**, 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 yerde[11] 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 insanlar[17] şeklinde yorumlamışlardır.

Bakara, 2/275; Nisâ, 4/23, 26; Mâide, 5/95; Enfâl, 8/38; Yûnus, 10/30; Zuhruf, 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-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî Ta'rifuhu Târîhuhu Mecellâtuhu Hasâisuhu**, Dâru'l-Fadîle, Riyâd 1422/2002, s. 26; Nâyıf b. Sa'îd Cem'ân ez-Zehrânî, **İstidrâkatu's-Selef fi't-Tefsîr fi'l-Kuruni'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; Zuhruf, 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'îl b. 'Ömer b. Kesîr el-Kureşî ed-Dimaşkî Ebu'l-Fida 'İmâduddîn, **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 hadîslerde 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 Fedâili'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-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî,** s. 35.

1.1.2. Selefiyye/Selefilik Kelimesinin Istılâhî 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 selefin 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 Özervarlı, "Selefiyye", **DİA**, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 399.

[23] Muhammed Sîsî, **el-Medresetu's-Selefiyye fi't-Tefsîr fi'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-Selefî**, s. 34; et-Tâhir Âmm, **et-Te'vîl 'İnde'l-Müfessirîn mine's-Selef**, Dâru İbni Hazm, Beyrût 1436/2011, s. 26; Ahmed Yönem, "Şiî-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefîliği", **e-Makalat Mezhep Araştırmaları**, 6/2, Rize 2003, s. 198.

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

[25] Ersin Aksoy, "**Selefîlik ve Suriye'deki Selefî 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", "sıfatiyye", "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" terkibinin hangi dönemleri ve kimleri kapsadığına yönelik olarak bazı tartışmaları sözkonusudur. Kimileri selefi 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 Köktenciliğin Tarihi Temelleri,** Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 28-29.

[29] Ayşe Çelik Sağır, "**Türkiye'de Günümüz Dinî Köktenciliğin İdeolojisi: Tevhîd Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği"**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2013), s. 35.

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

[31] Câbir İdrîs Ali Emîr, **Menhecu's-Selef ve'l-Mutekellimîn fî Muvafâkâti'l-'Akl ve'n-Nakl ve Eseru'l-Menheceyn fi'l- 'Âkîde**, Mektebetu Edvâi's-Selef, Riyâd 1419/1998, s. 36-37; Nâyıf b. Sa'îd Cem'ân ez-Zehrânî, **İstidrâkâtu's-Selef fi't-Tefsîr fi'l-Kurûni's-Selâseti'l-Ûlâ**, s. 20-22; el-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî,** 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 Şiâ gibi gruplar göz önünde bulundurularak selef kelimesinin bu zaman diliminde yaşayan herkesi kapsamasının 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 "selefî" diye adlandırılabilecekleri ifade edilmiştir.[37] Mesela İbn 'Useymîn 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-Seffârînî el-Eserî el-Hanbelî, **Levâmiu'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiu'l-Esrâri'l-Eseriyye li Şerhi'd-Durreti'l-Mudiyye fî Akdi'l-Firketi'l-Mardiyye**, Müessesetu'l-Hâfikin, Dimaşk 1402/1982, c. I, s. 20.

[35] es-Sefarînî, **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-Selefî,** s. 41-43; 'Ala Bekr, **Melâmihu Reisiyye li'l-Menheci's-Selefî**, Mektebe Feyyâd, Yy. 1432/2011, s. 16.

[36] el-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî**, s. 28, 595-596; Âmm, s. 31; Abdurrahmân b. Zeyd ez-Zeneydî, **es-Selefîyye ve Kadâya'l-'Asr**, Dâru İşbiliyâ, Riyâd 1418/1998, s. 18, 22, 31.

[37] Amr Abdülmun'im Selim, **el-Menhecu's-Selefî** 'i**nde'ş-Şeyh Nâsiriddîn Elbânî**, Yy. Ty., s. 13; el-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî**, s. 12, 41-43.

[38] İbn 'Useymîn'in bir kitabının ismi "'Akîdetu Ehli's-Sünnet ve'l-Cemâ'at"tır. Müessetu'ş-Şeyh Muhammed Salih el-'Useymîn el-Hayriyye, bu kitabı Riyâd'da 2009 yılında basmıştır.

amel ve itikâtta da yollarına uyanlardır.[39] Yani ona göre "Ehl-i Sünnet", selefîlerin bizzat kendileridir. Bu doğrultuda selefî anlayış, İbn 'Useymîn'in selef-i sâlihîn'in metodunu fikren ve sulûken benimsediğini iddia etmiş, onu akîde ve menhec itibariyle de selefî saymışlardır. Özetle onun Kitap ve sünneti algılamasının selefî anlayış çerçevesinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.[40]

Bu düşünceden olsa gerek İbn 'Useymîn, tefsîri ve eserlerinde "selefîn yolu",[41] "selefîn 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 selefî",[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-Selefîyye 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 'Useymîn**, s. 9-10; Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 10.
[41] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn fî Tefsîri İbn 'Useymîn I-XIV**, Thk. 'Adil b. Sa'd, Kitâb-Nâşirûn, Beyrût 1431/2010, c. V, s. 356.
[42] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 207.
[43] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 580; c. IV, s. 174, 320, 578; c. XIII, s. 317; c. XIV, s. 503.
[44] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 518.
[45] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 271, 425.
[46] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 515; c. V, s. 579.
[47] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I**,** s. 23.
[49] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 78, 211, 291.
[50] İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, Silsiletu Muellefâti Fedîleti'ş-Şeyh 4, Yy. Ty, s. 21.
[51] İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye**, s. 24.
[52] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, Cem' ve Tertîb: Fahd b. Nâsır b. İbrâhîm el-Süleymân, Dâru's-Sereyya, Riyâd 1422/2002, s. 19; İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 14.
[53] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 66.
[54] İbn 'Useymîn **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'ât[59] ve batıl yol[60] olarak nitelendirir.

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

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

[55] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 22-23.
[56] İbn 'Useymîn, **Şerhu'l-'Akîdeti'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-'Akîdeti'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-Selefiyye,** s. 253-259.
[62] Saîd Abdullatîf Fûde, **es-Selefiyyetu'l-Mu'âsır ve Eseruhâ fî Teştîti'l-Müslimîn**, Yy. Ty., s. 9 vd.

hadîste[63] de belirtildiği üzere selef ilk üç asırla sınırlandırılmıştır. Zamansal olarak ilk üç asırdan sonra gelenlerin selef olması mümkün değildir.[64] Belki de selefîliğe İslâm dini geleneği içindeki bir algılama biçimi,[65] geçmişin din anlayışını geleceğe taşımayı amaçlayan muhafazakâr bir tutum[66] 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 selefîn yolu olarak adlandırılan yöneliş biçimi, bizzat selefe ait dînî bir anlama biçimi değil de sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavırdır. 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 itibariyle farklılığını göz önünde bulundurduğumuzda zamansal kategorinin daha doğru olduğu kanaati hasıl olmaktadır.

Bununla beraber Selefîler 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 menfi bir anlamla isimlendirmişlerdir. Bu düşünce akımı, meselelere rivâyet ile yaklaşımlarından ve özellikle akîdevi 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, "Selefîlik Bir Mezhep mi Yoksa Bir Düşünme Tarzı mı? Selefî 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'ş-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 selefîliği" 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-Kavsî, **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, **Dini 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 Erkâni'l-İslâm**, s. 66.
[76] İbn 'Useymîn, **Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye**, c. II, s. 376.

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

Doğuşundan günümüze kadar Selefiliğin 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

Hz. 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 Hz. 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 Hz. 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, aklı 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'lîk: Ahmed Fethî Muhammed, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1413/1992, s. 10-27.

[79] Mustafa Karagöz, "**Selefî yorumları Bağlamında Şınkîtî ve Advâu'l-Beyân Adlı Tefsîri"**, (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 Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği**"**, **İlahiyat Akademi Dergisi**, c. I, sy. 1-2, Gaziantep 2015, ss. 15-70, s. 17-18; Ayrıc bkz. el-Kavsî, **el-Menhecu's-Selefî**, s. 8.
[82] Abdurrahmân b. Zeyd ez-Zeneydî, **es-Selefîyye ve Kadâya'l-'Asr**, s. 20-22.
[83] Muhammed Ebû Zehre, **Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fî's-Siyaset ve'l-'Akâid ve Târihi'l-Mezahibi'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 "selefî" olarak kabul ederler. Bu dönem selefîlerini Eş'ârî ve Mâturîdî mezhepleri ortaya çıkmadan önceki selefîler ile çıktıktan sonraki selefîler diye ikiye ayırmak mümkündür. Eş'ârî ve Mâturîdîlikten önceki Ehl-i Sünnet mensuplarını selefîler içinde zikretmişlerdir. Fakat Eş'ârîlik ve Mâturîdîlikten sonra Ehl-i Sünnete mensup olanların sadece bir kısmı selefîliğe 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'Iâ 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 selefîlerinin 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 Selefîlik: 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, Selefiliğin sistemleştiricisi olarak kabul edilen İbn Teymiyye'nin yaşadığı hicrî sekizinci yüzyıla tekabul eder.[89]

Bu dönemde İbn Teymiyye ve talebeleri, Ahmed b. Hanbel'in benimsediği itikâdı 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 selefîliği, 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 selefîn izinden gitmek olduğunu tekrar etmiş,[94] Kur'ân ve sünnetin kafi oluşunu savunmuştur.[95] Kur'ân ve

---

[88] Yakup Bıyıkoğlu, **Kur'ân'ın Selefî Yorumu Şevkânî'nin Tefsîr Yöntemi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 249.

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

[90] Mustafa Öztürk, "Tâberî'nin Tefsîr Anlatışında Selefîlik 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-Selefî**, el-Matba'atu'l-Yûsufiyye, Yy. 1372/1952, s. 6.

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

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

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

[95] Mustafa Hilmî, **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 temsîlcisi 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‘âtlerle 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 Selefîlik: 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 fukahanınkine itibar etmemiştir. Kıyâsı nadiren kullanmıştır. Örfü bir dinî delil olarak kabul etmemiştir. Fakat maslahata yer vermiştir. Nassların literal anlamını göz önünde bulundurmuştur.[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 itikâtta selef, amelde Hanbelî mezhebine bağlı olduklarını söyleseler 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, selefîliğe 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 dayandırıyorsa da şirk ve bid'ât anlayışları ile ortaya koydukları pratikler, onların İbn

[100] M. Ali Büyükkara, **"**Vehhâbîlik**"**, **DİA**, İstanbul 2012, c. XLII, ss. 611-615, s. 611-614.
[101] Yusuf Ziya Yörükan, "Vehhâbîlik", **AÜİFD**., Ankara 1953, sy. 1, ss. 51-67, s. 51-65.
[102] Zekeriya Güler, "Selefî Hareketin Tarihî Kökenleri ve Yöntem Problemi", **Marife**, Yıl: 9, sy. 3, Konya 2009, ss. 47-74, s. 48.
[103] Mehmet Ali Büyükkara, **"**Vehhâbîlik**"**, s. 613.

Teymiyye çizgisinden uzaklaştıklarını göstermektedir. Vehhâbî düşüncesi özelinde düşünüldüğünde, modern dönemdeki selefî çizginin metot olarak sert ve katı bir tutum sergilediği görülse de bu yaklaşım biçiminin, kendisini selefe nispet eden herkesi kapsamadığını belirtmek gerekmektedir. Çünkü modern selefî 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 temelinin 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 selefîn 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 Selefîlerin 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 selefîliği 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 selefî

[104] Özervarlı, "Selefiyye", s. 402.
[105] el-Bûtî, **es-Selefiyye**, s. 235-236.
[106] Muhammed b. Muhtar eş-Şınkîtî, "**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 selefîlerinden de kısaca bahsedecek olursak, onları üçe ayırabiliriz. Birincisi Suûd Selefîliğidir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Suûd Selefîliği, âlim ile yönetici işbirliğini savunur. Bu Selefiyye, Suûdî krallığının da dinî meşrûiyet kaynağı olduğunu ileri sürmesiyle 1990'da cihadî Selefilerle 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 selefîyi ve selefî olmayan cemaat ve kuruluşları Ehl-i sünnet dışında sayma eğilimindedir.[112] Günümüzde Suûdî Arabistân Krallığı'ndaki Suûdî Selefiliğinin en önemli temsîlcileri "Heyetü Kibâri'l-'Ulemâ", "Râbıtâtü'l-'Alemi'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-Vâdı'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'ati'l-Mu'âsır,** s. 73-118.
[109] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", **Tarihte ve Günümüzde Selefîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısı**, İstanbul 2013, ss. 485-524, s. 488-492.
[110] İbn 'Useymîn, **Şerhu Riyâdi's-Sâlihîn min Kelâmi Seyyidi'l-Mürselîn I-VI**, Medâru'l-Vatan, Riyâd 1425/2004, c. III, s. 652-657.
[111] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 492-493.
[112] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 495.
[113] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik 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 Selefiliğin etkisi azalırken, İbn Bâz ve İbn 'Useymîn gibi geleneksel Selefîlerden 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 tekfîrci yaklaşımları Ehl-i Sünnet-i Hassa olarak bilinen selefîn ve Ehl-i Sünnet-i âmme olarak isimlendirilen halefin yaklaşımlarından çok uzak olduğu söylenmiştir.[116]

Üçüncü Selefilik çeşidi de siyasîdir. Genelde siyasetten uzak bir tavır içinde olan Selefîler, içinde bulunulan şartlar ve coğrafyaya göre siyasi hayata atılmışlardır. İlkin 1981 yılında Kuveyt'e iki milletvekili seçtiren selefî anlayış sahibi Abdurrahmân b. Hâlık, Suûdî Selefîleri tarafından eleştirilmişti. Fakat 2011 yılında Ocak devriminin ardında siyaset sahnesinde daha çok görünen Selefîler, Mısır'da hızlıca partileştiler. Suûdî'nin desteklediği Mısır'daki Selefîler 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 darbeyle devrilmesine destek verdiler. Bunlar, İran ve İsraille ılımlı bir tutum içinde olan liberal, milliyetçi ve laik partilerle

[114] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 501.
[115] Büyükkara, "Günümüzde Selefîlik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", s. 503.
[116] Koca, "İslâm Düşünce Tarihinde Selefîlik: Tarihsel Serüveni ve Genel Karakteristiği**"**, s. 23.

işbirliği yaptılar. Arap baharı sürecinde yine Yemen'de "Hizbu'r-Reşâd", Tunus'ta "Cebhetu'l-Islâh", 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 karşında 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 Selefîlik 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, **İtticâhâtu't-Tefsîr fi'l-Karni'r-Rabi' 'Aşere I-III**, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 1418-1997, c. I, s. 86-94.

1.2.1. Selefî Tefsîr

Tarih içinde şekillenen tefsîrler, "et-tefsîr bi'l-me'sûr" (rivâyet ile tefsîr) ile "et-tefsîr bi'r-rey" (rey ile tefsîr) şeklinde iki ana damar şeklinde süregelmiştir.[120] Fakat bu iki tefsîr şeklinin birbirinden bağımsız olmadığı da bilinen bir husustur.

Konumuzla yakından ilgili olan tefsîr biçimi, rivayet ile tefsîrdir. 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. Rivâyet ile tefsîr, ortaya çıkan ilk tefsîr 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 tefsîre ait görüşleri bir araya getirdikleri belirtilmiştir. Fakat söz konusu kişilere ait tefsîr malzemesinin çok az bir kısmı sonraki nesillere aktarılmıştır. Çoğu kaybolmuş veya zarar görmüştür.[122]

Yaptığımız bu açıklamalardan ortaya çıkıyor ki selefî anlayışa göre tefsîr faaliyeti, ya bizzat Kur'ân'da ya sünnette ya sahâbe kavillerinde ya da tabiûn sözlerinde mevcût olan açıklamaları esas almaktır. Buna bir de dile dayalı zâhirî manâyı ekleyebiliriz. Zahirden maksat da selefîn anladığıdır. Dolayısıyla sözü edilen akım, rey tefsîrini kötülemiş, onu "tahrîf" olarak isimlendirmiştir. İbn Teymiyye zaviyesinden tefsîr olgusuna baktığımızda, menkûl rivâyetlerin merkezi konumda olduğunu görürüz. Yani selefî anlayışta tefsîr, hali hazırda mevcût 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, **Menâhicu'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 Tefsîrinin Dirâyet Boyutu**, Araştırma Yay., Ankara 2014, s. 33-36.

[121] Abdülhamit Birışık, "Tefsîr", **DİA**, Ankara 2011, c. XL, ss. 281-290, s. 285.

[122] es-Seyyid Ali, **Menâhicu'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 selefîn 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 ehlinden dolayı 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'îyye 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 fî 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 fi 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 müşahede 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 tümden 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 Mülahazaları: 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 Mülahazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi**, s. 297-298.

iki temel kaynakta bulunmaması durumunda, sahâbe kavline gitmiştir. Sahâbede de tefsîre dair bir bilgi mevcût 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-selefî) adı verilmiştir. "*el-Menâr*" isimli eserde Reşîd Rızâ sık sık İbn Teymiyye gibi âlimlerden istifade etmiştir.[131] Denilebilir ki o, klasik selefîliği, 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'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr) I-XII**, Dâru'l-Menâr, Kâhire 1366/1947, c. I, s. 8-10.
[132] Reşîd Rızâ, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm**, c. I, s. 11-16.

âlimlerde hissettirmiştir.[133] *Menâr* tefsîrinin mukaddimesinde Abduh ve Reşîd Rızâ, gelenek eleştirisini yapmalarına rağmen selefî 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 selefî tefsîr yaklaşımı, tarihsel olarak yazılagelen tefsîr çalışmalarını hem dışlamış hem de tefsîrin çerçevesini sınırlandırmıştır. İslâm tarihi boyunca yazılan tefsîrlerden çok azını selefî tefsîr olarak kabul etmiştir. Bir müfessirin başarısı veya başarısızlığını onun İbn Teymiyye'ye fikirsel olarak bağlılığında görmüştür. Selefî anlayışa göre, Salebî (v. 427/1035), Mâverdî (v. 450/1058), İbnu'l-Cevzî (v. 514/1120), İbn Atiyye (v. 542/1148), Nesefî (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 te'vîl etmişlerdir. Dolayısıyla tefsîrlerine bu cihetle dikkat edilmesi gerekmektedir.[135] Hangi tefsîrlerin okunup okunmayacağına veya okunması durumunda dikkatli davranılması gerektiğine karar verilmesi, selefî 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 Selefîlik Ekolü", **İlahiyat Akademi Dergisi**, Yıl: 2015, c. 1, sy. 1-2, Gaziantep 2015, ss. 195-252, s. 197-198.
[134] Öztürk, "Tefsîr Geleneğinde Selefîlik 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 düşünceyi 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 zâhirîne göre anlam veren tefsîrlere genel anlamda Selefilik çizgisinde olan tefsîrler gözüyle 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-Şınkîtî'nin "*Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*"ı ve İbn 'Useymîn'in tez konusu yaptığımız tefsîri bu minvalde değerlendirilmiştir. Hatta bu konuda te'vîlin ne kadar yapıldığı da göz önünde bulundurularak tefsîrler 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 Mülahazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi**"**, s. 278-295.

[138] Muhammed b. Abdirrahmân el-Meğrâvî**, el-Müfessirûn beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâti's-Sıfât**, Müessetu'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-Müyesser”i* gibi eserler de selefî tefsîrler arasında oldukları zikredilmiştir.[139] Selefiliğin temel esaslarını belirleyen Ahmed b. Hanbel’in Kur’ân âyetlerini açıklamaya dair rivâyetleri, “*Merviyyâtu’l-İmâm Ahmed b. Hanbel fi’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-İmâm İbn Kayyim el-Cevziyye*” isimli eserde toplanmıştır.[142] Ebû Mu‘âz Târık b. İvedillah b. Muhammed ise aynı çizgide olan İbn Receb’in Kur’ân yorumlarını “*Revâi‘u’t-Tefsîr el-Câmi li Tefsîri’l-İmâm 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 fi 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. İsrâilîyattan 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. Mektebetu’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 Mülahazaları: Kitâbi Yaklaşım Tarihi”, s. 300-302.

[145] Fahd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, **İtticâhâtu’t-Tefsîr fi’l-‘Karni’r-Rabi**‘ ‘**Aşere**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût 1997, c. I, s. 86-94.

Yukarıda belirtiğimiz selefî anlayış doğrultusunda telif edildiği söylenen tefsîrlerdeki 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] Selefî tefsîrin maruf yaklaşımlarından hareketle selefî anlayışın temel dayanakları sayılabilecek te'vîlin reddedilmesi, naklin dirâyete öncelenmesi, isrâilîyat konularına girilmemesi ile kelâm, felsefe ve tasavvuf eleştirilerilerinin yapılması, meselenin çerçevesinin çizilmesi noktasında yararlı olacağı kanaatindeyiz.

1.2.2.1. Te'vîlin Reddi

Te'vîl kelimesi lüğatte, herhangi bir şeyi murad edilen ilk manaya döndürmek anlamına gelmektedir.[147] Istılâhta ise farklı tanımlama şekli olmakla beraber daha çok şu tarif öne çıkmıştır: Âyetin muhtemel manâlarından birini tercih etmektir.[148] Selefe göre te'vil 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 Istılâhati'l-Funûn ve'l-'Ulûm**, Thk. Rafîk el-'Acem-Ali Dahrûc, Yy. 1996, s. 376-377; er-Rağib el-İsfehânî, **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 14041984, c. II, s. 138; es-Suyûtî, **el-İtkân**, c. IV, s. 2261.

[149] Hâlid Abdurrahmân 'Akk, **Usûlu't-Tefsir ve Kavâiduh**, Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1406/1986, s. 54-55; Abdullah Şahate, **'Ulûmu't-Tefsir**, Dâru'ş-Şurûk, Kâhire 1421/2001, s. 9-10; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **Takrîbu't-Tedmiriyye**, Müessesetu'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn el-Hayriyye, 'Ânîze 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] Abdurrahmân 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-'Alemi'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 Selefîler 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 selefîn 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 sebeblerinden biri de Bâtiniyye gibi

[156] İbn 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.

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

[158] İbn 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 Sifâtillah ve Esmâillâhi'l-Husnâ**, s. 48-49.

[159] İbn 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 selefî 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 bağın 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 öneren[170] 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 Öğüt, **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'ş-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 selefî 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 selefe rastlamamaktayız.[172] Akîde ve kelâm tarihine bakıldığında sahâbe, tabiûn ve tebe-i tabiîn nesillerinden selefî çizgide olan âlimlere kadar yer yer haberî sıfatları te'vîl ettiklerine dair bilgilere ulaşmak mümkündür. İbn Abbâs'ın (v. 67/687) " يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ" "*Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp da buna güç yetiremeyecekleri gün*"[173] âyetinde geçen " ساق" (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 kıblesi)" dediğini haber vermektedir. Yani "Nerde olursan ol, şarkta da garpta da olsan sadece ve sadece kıbleye 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-Selefîyye**, 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 "الّا ملكه" (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 selefîn veya halefin ictihatlarını nass gibi hüccet veya herkesin uyması gereken bir metod olarak değerlendiremeyiz.[184]

1.2.2.2. Rivâyetin Dirâyete Tercih Edilmesi

Hadîs ehli ve selefî düşünceyi 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-Sıfât**, s. 433.
[183] Bûtî, **es-Selefîyye**, s. 137-149; Ayrıca bkz. Salim Öğüt, **Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı Bir Zihniyet Eleştirisi**, Rıhle 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-Selefîyye**, s. 138-143.
[185] Buna Hz. Peygamber'e ait olduğu belirtilen hadîsler (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] Selefî 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 Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 198.
[188] Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ, **Tabakâtu'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'u 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'u Te'aruzi'l-Akl ve'n-Nakl**, c. I, s. 20-38, 170-200.
[192] Bedruddîn Muhammed b. Abdillah 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) Fıkhî istidlâllerde aklın ihmali gerekmez. Teklifî hükümlerde akıl için bir saha söz konusudur, kıyâsa mecâl vardır.[197] Taabbudî[198] 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 söyleyerek[201] naklin merkezi konumda

[194] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VI, s. 6, 155; **Fetâvâ Erkâni'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 aklî delilleri edinmeye teşvik etmiş,[206] "Şer'în tespit ettiğini akıl da onaylar"[207] demiştir. Onun aklı kaynak aldığını söyleyebiliriz. Ona göre hakkı açıklayan kaynaklar, akıl, fıtrât 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 aklı kullandığını göstermektedir. Âhiretin varlığının temellendirilmesinde Kitap ve sünnetten sonra aklın şehadetini 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 Hıristiyan 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 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 72.
[204] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 117; c. VIII, s. 252; c. XII, s. 63-64.
[206] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 207.
[207] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VIII, s. 259.
[208] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. VII, s. 416.
[209] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 227-228.
[210] Remzi Na'nâ'e, **el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fî Kutubi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kalem-Dâru'd-Diyâ, Dimaşk-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 isrâîliyyât senetsiz olduğunda kendisiyle hükmedilemez. Buna mukabil sahîh olduğu bilinen bir isrâîlî haberle istidlâl edilebilir.[212] Mesela İbn Kesîr, "ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ"[213] "*Kâf. Şerefli Kur'ân'a andolsun*" âyetinde geçen "ق" harfiyle ilgili aktarılan isrâîlî rivâyetleri eleştirir. Sonunda Kur'ân tefsîrinde bu tür rivâyetlere ihtiyaç olmadığını belirtir.[214] İbn Kesîr'in bu hassasiyetine karşın kimi selefî çevreler İbn Kesîr'in tefsîrinde yer yer isrâîlî 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 isrâîliyyâta yer vermemeye ihtimâm gösterir.[217] Bu eleştirileri modern dönemde aklî ekolün öncüleri sayılan Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Abdülazîz Çâvîş, Mahmûd Şeltût, Muhammed Mustafâ Merâğî ve Abdülkâdir Mağribî (v. 1956) gibi âlimler daha yüksek bir sesle dile getirirler.[218]

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

---

[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-İsrâîliyyât 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-İsrâîliyyât (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'ân I-XV**, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrût 1992, c. XIII, s. 409.

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

yaklaşımı da ehl-i hadîsle paralellik arz etmiştir. Yeni Selefiliğin isrâîliyyâta karşı çıkışı ise klasik Selefilikten farklıdır. Klasik Selefilikteki bilginler daha çok sübût probleminden dolayı israîliyata 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 tefsîrlere 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 isrâilî haberlere iltifat etmez ve herhangi bir yorumda bulunmaz.[223] O, ashab-ı kehf'in köpeklerinin ismini tayin etme gibi[224] isrâilî 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] İsrâilî olduğuna inandığı

---

[219] Öztürk, "Tefsîr Geleneğinde Selefîlik", 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 sıralayan[227] 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 isrâilîyyâta 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] Habil 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 ölüleri diriltmesi muayyen olan kişiler için olmayıp cins içindir. Ölülerden herhangi biri için bu emrin vaki olması mümkündür. "Sâm b. Nûh veya filan filan diriltilmiştir." 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 "kîle" diyerek isrâilî 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 selefîlerin 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 savaşmaya 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XI, s. 134; Yine Sa'dî'nin Hz. Nûh'un evlatlarını Sâm, 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 'Useymîn, **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-'Arabiyye, Yy. 1955, s. 24-28.

[233] Ebû Zehre, **Mâlik Hayatuhu ve** '**Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, 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 aklî yöntemdir. Çünkü ona göre Allah'ın isim ve sıfatları konusuna dalmak, selefin anlayışına aykırıdır. Ayrıca aklın yanılma payını da göz önünde bulundurmak 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 kelam karşıtlığını devam ettirmişlerdir.

Kelâma olan menfi 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-Şafiî 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 'Alemi'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.

kutsalı açıklama anlamını taşımaktadır. Bu durumda kutsalı 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 kelamcıları, bu arada felsefecileri, farklı bir metodu benimsemeleri sebebiyle en hafif tabirle ehl-i bid'at diye suçlamışlardır. 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 irdeleyeceğiz. 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]

Selefîlerin felsefe ve felsefecileri eleştirilerine baktığımızda görürüz ki kelâm ilmine yapılan itirazların bir benzeri burada da söz konusudur. Yine bunların başında Hanbelîler, Zâhirîler ve Selefîler 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-Mantıkıyyîn*" adlı eserlerinde kıyâsı şeytanî bir anlayış şeklinde değerlendirmiş, felsefik çabaların insanı Allah'a karşı itaatsizliğe ve inkara sürükleyeceğini söylemiştir. Muhammed b. Abdülvehhâb da aynı yolu izlemiştir.[248]

Selefîlerin 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 ezeliliği,[250] ulvî feleklerin

[246] Saîd Abdullatîf Fûde, **Ted'îmu'l-Mantık**, Dâru'l-Beyrûtî, Dimaşk 1430/2010, s. 23-24; Bûtî, **es-Selefîyye**, 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 doğruysa 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 ezeliliğinin 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 etmesi[253] ve göklerin yedi tabaka halinde olması.[254]

Görüldüğü gibi selefî 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 fikirsel 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 anlatacağamız son konu Selefiyyenin tasavvuf anlayışıdır. Başını selefîlerin 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'âttır.[255] Esas itibariyle tasavvuf; İslâm'ın özü, ruhu ve manevî hayatının adıdır.[256] Selefiyye 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 selefîleri 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-mürid 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 gibi[261] 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, "Selefiyye 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 Sûfîlere 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 değil[263] dünyaya dalmamak ve aldanmamaktır.[264]

Onun Abdullâh b. Mübârek'in (v. 181/797) "Kalbin ölümü günahtır" şeklindeki sözünü arz etmesi ve Abdülkadîr Geylânî'den (v. 561/1176) nakiller yapması[265] ilk dönem tasavvuf ehlinin anlayışını beğendiğini gösterir.[266] Tevbe,[267] sabır,[268] zikir,[269] takva,[270] ihsan[271] ve tezkiye[272] gibi kavramların içeriklerine dair açıklamalar yapmasını da bu minvalde düşünebiliriz. Yine kibir,[273] öfke[274] ve haset[275] 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.

kalkacağını[282] ve velilerin kainatta tasarrufu olduğunu[283] 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 TEFSÎRİ

2.1. İBN ‘USEYMÎN’IN HAYATI

2.1.1. Hayatı

Tam adı Ebû Abdillah Muhammed b. Sâlih b. Süleymân b. Abdirrahmân b. ‘Osmân b. Abdillah b. Abdirrahmân 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 Dâmığ 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 zekâya 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. Mani‘ eş-Şehrânî, **Menhecu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 231; İbn ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 7.

âlimi Şeyh Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa‘dî gelmektedir.[286] Daha sonra 1951’de büyük camide onun yanında tedrîse 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 “*Elfiyye*” 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’ş-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 imâmlığı 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 tedrîs 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 Kasîm 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 istediyse de 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’ş-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’ş-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, fıkhın 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, tedrîsinde ve orada fetva vermede onun yerine geçmiştir. Sa‘dî, 1957 yılında vefat etmiştir.[303]

2) Şeyh Abdül‘azîz b. Abdillah b. Bâz: İbn ‘Useymîn, Suûdî Arabistân devletinin genel müftüsü ve âlimler yüksek heyeti reisi olan İbn Baz’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, **Menhecu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 235-236; el-Berîdî, **Cuhûdu’ş-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’ş-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-Şınkîtî: eş-Şınkitî, *“Edvâu’l-Beyân fî Îdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân”* adlı tefsîri kaleme almıştır. İbn ‘Useymîn, ondan ilmî enstitüde dersler almış; onun ilmi, ahlâkı, zühdü ve verası gibi çok farklı özelliklerinden istifade ettiğini ikrar etmiştir. İlk etapta görünüş itibariyle heybetli olmaması sebebiyle eş-Şınkîtî hakkında olumsuz düşünürken, derslerine devam etmesi ve ondan istifade etmesiyle bu düşüncelerini terk etmiştir. eş-Şınkîtî, 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-Elfiyye”* 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 tedrîs hayatına atılmıştı. Fakat fiilî olarak hocasının vefatı üzerine devraldığı tedrîsi 1957 yılından 2000 yılına kadar sürdürdü.[313] Yani o yarım asra yakın bir tedrîs 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-Hüseyin, 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, fıkhî 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 Arâuhu 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, fıkhî vb. açılardan yeterli derecede durması sebebiyle[319] 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-luğâvî”, “fakîhu’l-asr”, “âlim”, “el-âlimu’r-rabbânî, “imâmu ehli’s-sünnet”, “imâmun min eimmeti’l-müslimîn”, “da‘î”, “fakîhu’l-ümmet”, “şemsu’l-âlem”, “bâkiyyetun mine’s-selef”, “nâsiru’d-dîni’l-hanîf”, “zeynu’ş-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, Şerî‘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’ş-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 bıktıracak 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 tedrîs 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 Abdillah 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-Mustaknı' 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, ferağati, elinde olan şeye kanaati ve fetva vermedeki korkusu zühdüne dair bazı örneklerdir.[332]

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

[329] ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid**, s. 232.
[330] el-Hüseyn, **el-Câmi‘ li Hayâti’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 Hayâti’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 plaketler 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 müdahele 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 adamış 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.

Beriyye 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-'Useymîn Hayır Müessesi", İbn 'Useymîn'in vefatından sonra eserlerinin tetkiki, kitap olarak basılması ayrıca bu tür hataların önüne geçilmesi görevini üstlenmiştir. Müessese, özellikle bu faaliyetleri İbn 'Useymîn'in seçkin öğrencileri vasıtasıyla yapmıştır.[338]

İbn 'Useymîn'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 'Useymîn'e arz edilmiş, onayı alındıktan sonra da basılmıştır. Yani eserlerin çoğu bizzat onun tarafından yazılmamıştır.[340]

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

[337] el-Berîdî, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 40-41.
[338] el-Berîdî, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn** '**Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 41; eş-Şehrânî, **Menhecu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi'l-Kur'ân**, s. 232-234.
[339] el-Ceyusî, **Tercihâtu'l-Allame İbn 'Useymîn fi't-Tefsîr**, s. 291; İbn 'Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 15.
[340] Mahfûz, **el-Cuhûdu'n-Nahviyye li'l-İbn 'Useymîn**, s. 13.
[341] el-Hüseyn, **el-Câmi' li Hayâti'l-'Allâme Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn**, 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 Âyâti'l-Âhkâm Tefsîren ve İstinbâten:* İbn 'Useymîn mukaddimesinde bu kitabını beş hedefi göz önünde bulundurarak hazırladığını ifade eder: Kur'ân âyetlerinin yazımı; ihtiyaç duyulduğu kadarıyla sebeb-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, hâcc, kurbân, cihâd, alışveriş, rehin, kefâlet, ödünç verme, hacr, vekâlet 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'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn el-Hayriyye", eseri 2015 yılında basmıştır.

2) *Ahkâmun mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*: İbn 'Useymîn, Fâtiha sûresinden Âl-i İmrân sûresinin 30. âyetine kadar tefsîr yapmıştır. "Müessesetu'ş-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'dî'nin tefsîr usûlüne ait yazdığı kitabına yaptığı bir şerhtir. Eser, Kahire'de 2006 yılında "Dâru'l-İbni'l-Cevzî" yayınları arasından çıkmıştır.

4) *Usûl fi't-Tefsîr*: Altmış küsur sayfadan müteşekkil bu eserinde İbn 'Useymîn, özet şeklinde tefsîr usûlünde bulunan konuları ele almıştır. Esbâbu'n-nüzûl, mekkî-medenî, muhkem-müteşabih, Kur'ân'daki tekrarlar, kıssalar, israîliyyât 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 fî 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-'Akîdetu'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-Muşeykıh 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'ş-Şer' ve Hataru'l-İbtidâ'*: Bir hayır sahibi tarafından Riyâd'da basılmıştır.

11) İzâletu'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'ş-Şehâdeteyn ve Hükmu'l-Mutâbe'ât 19) Şerhu'l-Usûli's-Sitte 20) Şerhu Keşfi'ş-Şubehât 21) 'Akîdetu Ehli's-Sünnet ve'l-Cemâ'at 22) el-Kadâ ve'l-Kader 23) Muhtarât min İktizâi's-Sırâti'l-Mustakîm.

c) Hadîs ile İlgili Eserleri

1) Mustalahu'l-Hadîs 2) Tahrîcu'l-Ahâdisi'l-Ravdi'l-Murebbe' 3) Şerhu'l-Erbe'îni'n-Neveviyye 4) Şerhu Hadîsi Cibrîl 5) Fethu zi'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'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi'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'iyyye İlellâh Azze ve Celle 4) Hukûk Da'et İleyhâ el-Fitrât ve Kerretha eş-Şerî'ât 5) min Muşkilâti'ş-Şebâb 6) Muhtârât min Zâdi'l-Me'âd 7) Muhtârât min İ'lâmi'l-Muvakki'în 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 fî 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 fî Sucûdi's-Sehv* 13) *Risâle fi Aksâmi Mudâyene* 14) *Risâle fî Vucûbi Zekâti'l-Hull* 15) *el-Hilâf Beyne'l-Ulemâ Esbâbuhu ve Mevkifunâ minhu* 16) *Risâle fi'l-Meshi 'alâ'l-Huffeyn* 17) *Risâle fî Ahkâmi'l-Meyyit ve Guslih* 18) *Neylu'l-Edeb min Kavâ'idi İbni Receb* 19) *Manzûme fî Usûli'l-Fıkh* 20) *Ahkâmu Kasri's-Salât li'l-Musâfir* 21) *Şerhu 'Umdeti'l-Ahkâm* 22) *Risâle fî Enne't-Talâke's-Selâse Vâhide Velev 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 fîh* 27) *Mecmû' Esile fî Bey' ve Şirâi'z-Zeheb* 28) *Şerhu Zâdi'l-Mustakni' fî 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'ûn Suâlen an Ahkâmi'l-Cenâiz* 33) *Sittûn Suâlen an Ahkâmi'l-Hayz* 34) *Ahkâmu's-Siyâm ve Feteva'l-İ'tikâf* 35) *el-İhtiyârât ve't-Tercihât.* Abdullâh b. Yûsuf el-Hafi cem' ve tertîp etmiştir. 36) *Esile ve Ecvibe an Elfâz ve Mefâhim fî Mizâni'ş-Şerî'a* 37) *Esile min Ba'di Bâ'i's-Seyyârât* 38) *Esile Muhimme* 39) *Esile ve Ecvibe fî Salâti'l-İdeyn* 40) *İ'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’minât Havle’t-Teberruc ve’s-Sufur* 44) *et-Ta‘lîk ‘alâ’l-Kavâid ve’l-Usûl li’s-Sa‘d* 45) *Semânûn ve Erbe’ûn Suâl fi’s-Siyâm* 46) *Hukûku’r-Ra‘ ve’r-Re‘iyye* 47) *Devru’l-Mer’et fi İslâhi’l-Muctema‘* 48) *Risâle fi Sifati’s-Salât* 49) *Risâle fi Kasri’s-Salât li’l-Mubte‘isîn* 50) *Resâil ve Fetevâ fi’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 fi’l-İcâzet ve’r-Rihlat* 66) *Fetevâ ve Resâil fi’l-Efrâh* 67) *Fusûl fi 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 fi’s-Siyâm* 73) *Fıkhu’l-‘İbâdât* 74) *Şerhu’s-Siyâseti’ş-Şer‘îyye* 75) *Şerhu’l-Manzûmeti’l-Burhâniyye fi ‘İlmi’l-Ferâiz* 76) *Mecmû‘ Esile ‘ani’n-Nikâh* 77) *Şerhu Manzûmeti’ş-Şeyh fi Usûli’l-Fıkh* 78) *el-Usûl min ‘İlmi’l-Usûl.*[345]

[345] el-Berîdî, **Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’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 âkîde, 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-Kâfî, fıkıh, ferâiz, nahv, belağât, genel faydalar ve tefsîr şeklinde başlıklar altında toplayabileceğimiz konular hakkında ses kayıtları mevcûttur. 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 fi’t-Tefsîr, Tefsîru’l- Fâtiha, 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-Zuhruf, Tefsîru Fussilet, Tefsîru Cüzi Âmme, Tefsîru Lokmân, Tefsîru’s-Secde, Tefsîru’n-Neml. Bkz. el-Berîdî, **Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’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 hadîslerin 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 *“Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm”* adıyla bir baskısı mevcuttur. “Müessesetu’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-

---

[346] el-Berîdî, **Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’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:Fâtiha sûresinden En‘âm sûresinin 53. âyetine kadar olan sûreler; Kehf sûresi, Hucurât sûresinden Mücâdele 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, Ğâfir, Fussilet ve Şûra sûreleri ile Zuhruf 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, **Menhecu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn fi Tefsîri Ğarîbi’l-Kur’ân**, s. 234-235; el-Berîdî, **Cuhûdu’ş-Şeyh İbn ‘Useymîn ve Arâuhu fi’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 Zuhruf 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-‘Useymin el-Hayriyye” adlı kuruluş, onun kararlaştırdığı ve izin verdiği şekilde ses kayıtlarını kitap şeklinde basmıştır.

3. Parça parça yaptığı tefsîrler: Kimi metinlere yaptığı şerhlerde orada geçen âyetleri tefsîr etmiştir. Bunlar oldukça çoktur.[352] Mesela *“el-Kavlu’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, Ğâfır, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, 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 etmiştır.[354] İbn 'Useymîn, *"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 'Useymîn'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 bulmuştur. Ama ekseriyetle farklı mekân ve ders halkasını göz önünde bulundurarak aynı konunun farklı cümlelerle tefsîrinde defalarca yer aldığını görmek mümkündür.

İbn 'Useymîn, 'Âdiyât sûresinin tefsîri sonunda kendi tefsîrini kolay olarak nitelendirir. Geniş bilgiye ulaşmak isteyenin 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'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 63-64.
[355] el-Berîdî, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 64.
[356] el-Berîdî, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi't-Tefsîr ve 'Ulûmi'l-Kur'ân**, s. 65
[357] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 549.
[358] ez-Zehrânî, **İbn 'Useymîn 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 "وَشَاهِد" 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, selefî anlayışa sahip olmasının zorunlu sonucu olarak, kaynak itibariyle 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.

açıdan selefî çizgideki eserleri benimsemiş ve onların eserlerini kaynak olarak göstermiştir. Fıkıhta daha çok Hanbelî mezhebi kaynaklarını kullanan müellif, farklı mezheplerin kaynaklarına da müracaat etmiştir. Kendi fıkhî 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-Şınkîtî 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 bahsetmiş[375] hem eserlerinin isimlerini zikretmiş[376] 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 Erkâni'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-Mustaknı' 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 yararlanmıştır.[379] Ayrıca o, Ahmed b. Hanbel'in fıkıhta ulaştığı istinbâtları ele almış,[380] bir konuyu temellendirmek için sözlerini vermiş,[381] menâkıbından kesitler sunmuş[382] 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 bulmuş[387] 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 dair[391] 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'ş-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 Mısr, 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 Erkâni'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 fıkhî 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-Sırâti'l-Mustakîm*",[402] "*Turuku Te'âruzi'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 Erkâni'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 fî Sıfâtillahi 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 vücût bulmasında İbn Teymiyye ve kitaplarının yadsınmayacak bir yeri vardır. O, İbn Teymiyye’nin kitaplarını mütalaa edenin münazarayı öğreneceğini[411] dolayısıyla kitaplarının çok iyi incelenmesi gerektiğini[412] 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 fıkhî 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'ş-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 ebedîliği 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.

lüğatle 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 kapsamlılarındandır. Bu tefsîr, hadîslerle doludur. Çoğunlukla bu hadîsler hakkında hüküm verilmiştir. İbn 'Useymîn bu yönüyle ondan faydalanır.[444] Kimi zaman da hadîsteki belirsizliğe ilişkin[445] veya hadîsin mürsel olduğuna dair bilgi için İbn Kesîr'e başvurur.[446]

f) Muhammed b. Abdillah 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 getirmiş[449] öyle ki hem kendisi "*Elfiyye*"yi ezberlemiş[450] 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 Erkâni'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 vermiş[457] 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'ın[459] 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-Muğnî"sine benzer açıklamalar yapmasıdır.[463]

h) İbn 'Useymîn'in Ahmed b. Hanbel, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'den sonra önemsediği isimlerden biri Muhammed b. Abdülvehhâb'tır.[464] Onun kitaplarını incelemiş, kitaplarının okunmasını teşvik etmiş,[465] bazı kitaplarına şerh yazmış[466] 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**, Müessetu'ş-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-Seffârînî (v. 1188/1775) selefî anlayışla eserler kaleme almıştır. Onun "*ed-Durretü'l-Mudiyye fi Akîdeti'l-Firkati'l-Mardiyye ve Ma'ahâ Şerhuhâ Levâmi'ü'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâtiü'l-Esrâri'l-Eseriyye*" adlı akîdeye ilişkin bir kitâbı mevcûttur.[470] İbn 'Useymîn, bu özelliği sebebiyle onun yukarıda bahsedilen eserine şerh yazmıştır. Bu şerhine "*Şerhu'l-'Akideti's-Seffârînî 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 önemsediği 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 etmemeleri[474] ile isrâilîyattan uzak durmaları[475] 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'ş-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 Erkâni'l-İslâm**, s. 136.
[469] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, 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'âni'l-Hâkîm**, c. I, s. 7.

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

k) Abdurrahmân b. Sa‘dî ve Muhammed Emîn eş-Şınkîtî, 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-Şınkîtî de İbn ‘Useymîn’in hayatında etkili olan âlimlerden biridir. İbn ‘Useymîn, enstitüde iken ondan dersler almıştır. eş-Şınkîtî, “*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 Îhâmi’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”ı*,[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] Mâverdî'nin (v. 450/1058) "*en-Nuket ve'l-'Uyûn*"u,[484] Beğâvî'nin (v. 516/1122) "*Me'âlimu't-Tenzîl*"i,[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"i*[488] ve Şevkânî'nin (v. 1250/1834) "*Fethu'l-Kâdîr*"i.[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 "النبيّ يقول" (Peygamber der ki),[491] "جاء فى الحديث"(hadîste gelmiştir),[492] " كما جاء فى حديث الصحيح" (sahîh hadiste geldiği gibi),[493] "و قد ثبت فى الحديث 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*"i,[495] Şâfiî'nin (v. 204/820) "*Müsned*"i,[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-Hadîs*"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*"ı,[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-Nisâbûrî'nin (v. 405/1054) "*el-Müstedrek 'alâ's-Sâhîheyn*"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 Zeylaî'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"i*[520] 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) "*Mekâyisu'l Luğâ"sı,*[530] İbn Hazm'ın (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-'Îyd (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. Abdillah,[547] Şeyh Muhammed b. Abdul'azîz el-Mutevvi',[548] Şeyh Muhammed Azâzî[549] ve İbnu'l-Mavsilî'nin "*Muhtararu'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 rükünleri 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 âyette 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 takdîrde 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 fıkhî hususlarda bir taassubu yoktur.[559] Bu konuya daha geniş bir perspektiften yaklaşır. Hanbelî mezhebinin fetvalarını esas almakla beraber çoğu zaman diğer mezheplerin ictihatlarını da kabul eder.[560] Hatta bağımsız olarak içtihatta bulunduğu meseleler de vardır. Ne ki tefsîrinde Ahmed b. Hanbel,[561] İbn Teymiyye[562] ve İbn Kayyim’in[563] fıkhî 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 fî 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 etmiş[565] ya da fetvalarına karşı çıkmıştır.[566]

İbn ‘Useymîn itikâdî konularda âyetlerin zâhirini önemsediği kadar fıkhî konularda da önemser.[567] Bunu biz, “lafzın zâhirinin esas alınması” ilkesinden hareketle yaptığını düşünmekteyiz. Aslında bu ilke söz konusu olmasaydı, fikhî konularda İbn ‘Useymîn özelinde Hanbelî fakihlerin daha geniş içtihatlar yapmaları mümkün olacaktı.

Onun içtihadına göre, şahitliğe çağrılanın şahitlik yapması âyetin zâhirîne göre farz-ı ayndır.[568] Sonuç olarak İbn ‘Useymîn’in hem akîdevî hem de fıkhî konularda lafzın zâhirini ilkesel olarak esas aldığı söylense bile buna ne derece uyduğu tartışılabilir.

İfade ettiklerimizin bir sonucu olarak İbn ‘Useymîn, selefî kaygılarla tefsîr yapması sebebiyle bazı kavramları tefsîrinde ve kitaplarında çokça dile getirmiştir. Bu kavramlar sık kullanılandan az kullanılana göre tahrîf,[569] te’vîl,[570] ta‘tîl,[571] tekyîf,[572]

---

[564] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. IV, s. 92, 141; ez-Zehrânî, **İbn ‘Useymîn el-İmâm ve’z-Zâhid,** s. 742.

[565] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. II, s. 119; c. IX, s. 576-577; **Fetevâ Erkâni’l-İslâm**, s. 352.

[566] 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. 742-743.

[567] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 74.

[568] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. II, s. 292; Fakat bununla beraber İbn ‘Useymîn’de de bazen sırf Kur’ân’ın zahiriyle hareket edilemeyeceğine dair örneklere 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 ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, II, s. 120) Burada fıkhî konularda temel espri lafzın zahirine göre amel etmek iken, bir delil bulunması durumunda bu temel ilkeden yorumla vazgeçilmiştir.

[569] İbn ‘Useymîn, **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 ‘Useymîn, **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 ‘Useymîn, **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 ‘Useymîn, **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] tevfîz[574] ve ilhâd[575] 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 tahlîllerde 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 fıkhî 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 fıkhî 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 -şifahi[584] 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 ettiğini[586] ayrıca sünnetin de yerin adedini sarih olarak ifade ettiğini[587] 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; Mağfiret 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 selefî 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 mülahaza ve tercihleriyle birlikte mütalaa etmiştir.

İbn 'Useymîn'in rivâyet türü tefsîr uygulamasında en bariz özelliği Kur'ân'ı Kur'ân'la,[591] hadîslerle[592] ve selefîn görüşleriyle[593] 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'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Arâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'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 zayi 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 ikindi 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 sahabi Amr b. Hazm'dan (v. 53/673) gelen "Kur'ân'a ancak tahir olanlar dokunur"[597] hadîsi sebebiyle abdestin vacipliğini benimsemiştir.[598] Cimâ dışında kadına dokunmanın abdesti bozduğuna dair sünnette bir şey olmadığı[599] 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, "وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ"[601] "*Kadınlarınızdan fuhuş –zina- yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin*" âyetinde geçen "الْفَاحِشَةَ" kelimesinin zina değil de "lezbiyenlik" olduğunu söyleyen Ebu'l-Müslim Horâsânî'nin (v. 137/755) görüşüne karşı "وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً"[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'avvıs , 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 aklî 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; aklî 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 tenkîtleri 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'lîkleri arasında bazı itiraz noktaları vardır. Celâleyn'e itiraz ettiği noktalardan biri "فَأَثَابَكُمْ غُمَّاً بِغَمٍّ لِّكَيْلاَ تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ مَا أَصَابَكُمْ"[606] âyetinde geçen "لاَ"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 "لاَ"nın zaid olduğu ifadesi mevcuttur. Mana Celâleyn'e göre şöyle olur: "*Allah, kaçırmış olduğunuza ve size isabet edene üzülmeniz 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 "وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ"[609] "*Onlar bir tuzak kurdular. Farkında değillerken Allah da bir tuzak kurdu*" âyetindeki "mekr" kelimesini "mucâzât" (cezalandırma) ile tefsîr etmesini[610] 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 önemsediği 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, **Teysîru'l-Kerîmi'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, müşkilu'l-Kur'an, kırâat, sebeb-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

Hakîkat, sözlükte mecâzın zıddı;[613] ıstılâhta ise lafzı asıl manasında kullanmaktır.[614] Hakikat üç kısma ayrılır: lügavî, şer'î ve örfî hakikat. Salât kelimesinin lüğat 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 taksimin faydası kelimenin kullanımına göre manasını tespit etmektir.[615]

Mecâz kelimesi lüğatte "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, **Sıhâh**, "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-Fâdîle, Kâhire 2004, s. 79.
[615] İbn 'Useymîn, **el-Usûl min 'İlmi'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 olmadığının 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-İsfehanî, **Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân**, Thk. Safvan Adnân Davûdî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk 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-Îzâh 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'lîk ve Tashîh: Cemâ'at mine'l-Ulemâ, Dâru İbni'l-Haldûn, İskenderiyye Ty., s. 80.

[619] Abdullah Temizkan, **Râgıb el-İsfehânî'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 'Useymîn'in anladığı gibi, anlamın tamamen ortadan kaldırılmasını değil, kelimenin hakikî mânada kullanılmamasını kast etmektedirler.

Diğer taraftan İbn 'Useymîn'in, İbn Teymiyye'nin, "İslâm'a göre mecâz yoktur. Ne Kur'ân'da ne onun dışında Arap lüğatında 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 'Useymîn, "فَيُحْيِي بِهِ 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 'Useymîn, aklî olan bir durumun duyularla teşbîhini kabul etmektedir.[628] " فَهِيَ 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XIII, s. 229.
[625] Rûm, 30/24.
[626] Rûm, 30/22.
[627] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **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 tehdîtleri”; barkı (şimşek) “Kur’ân’ın va‘îdleri” şeklinde açıklıyorsa[631] 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 müteşabihtir*”[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 mastarından 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, **Sıhâh,** 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 ‘Alemi’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 hafi[638] ve iki anlama ihtimali olan[639] veya âlimlere göre manası ihtilaflı olan[640] 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 kâmildirler. 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 Dihlevi, **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 إِلاَّ اللّهُ" ifadesinde إِلاَّ اللّهُ kelimesi üzerinde, kimilerinin de "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ 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, "إِلاَّ اللّهُ" kelimesi üzerinde durulursa müteşabihin te'vîlini sadece Allah'ın; "العلم" 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, الا الله 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 يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ" ve Nisâ sûresi 59. âyetlerinde "ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً" 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 muteşabih 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 itibariyle 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 müteşabihlerin 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 müteşabihlik, râsih âlimler için söz konusu değildir. Hakikî müteşabihlikte 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 müteşabih olarak belirlediği alan, kendisinden bahsedilen şeyin keyfiyetine dairdir. Keyfiyetin bilinmezliğini müteşabih 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 müteşabihlerinin 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 başlandığı 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 lüğatinde 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 لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "*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'vîlâtu'l-Kur'ân I-XVIII**, Thk. Ahmed Vanlıoğlu, 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] Zuhrûf, 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 düşünceyi 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. âyetinin[668] 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. âyette “*Bu, Rabbinin, Zekeriyya kuluna olan nimetinin anılmasıdır*” olduğu gibi. İbn ‘Useymîn aynı şekilde Rûm sûresi 2 “ غُلِبَتِ الرُّومُ ” “*Rûmlar yenildi*” ve Ankebût sûresi 2. âyetleri “ أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ “*İnsanlar, “inandık”demeke 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 ila 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. Besmelenin 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, selefî 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 lüğatte 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-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân,** II, s. 138; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, **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 söylenilen 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 çeşitlerini[678] ele alan İbn 'Useymîn, neshin tabiî 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 tedrîcî 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 "فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" "*Yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir"* (Bakara, 2/144) âyetinin hükmü gereği ilk kıblenin değiştirilmesi gösterilir. b) Metni mensûh, hükmü baki: Buna ilişkin de İbn 'Useymîn, recm âyetini gösterir. Fakat müfessirimiz, "Eş-şeyhu ve'ş-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 يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ" "*Benden önce gelen Tevrat'ı doğruluyacı olarak ve size haram kılınan bazı şeyleri helâl kılmak için gönderildim*"[681] ve " كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلاًّ لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلاَّ مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ" "*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 'Useymîn 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 hafifletti 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 bırakmasının[686] açık bir şekilde neshi ispatladığını belirtir.[687] Ümmetlerin

[680] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. III, s. 101-102.
[681] Âl-i İmrân, 3/50.
[682] Âl-i İmrân, 3/93.
[683] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. III, s. 101-102.
[684] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. IV, s. 189; c. V, s. 474.

çoğunun şerî‘atlerde neshin olduğuna kail olduğunu ekler. Bakara sûresinin 106. âyeti[688] ile 187. âyetinde[689] 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. âyeti[691] için yaptığı yorumdan onun, neshi, burada "Beytu'l-Makdis'in kıble olmaktan çıkarılıp Ka'be'nin kıble 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 yıkanırdı. 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 söylenilen iki nassın tarihini bilmek.

b) İki nassı uzlaştırmanın 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] أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَآئِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ "*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 عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ " "*Sizden birinize ölüp gelip çattığı 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 Erkâni'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 Fahruddin b. 'Allâme Diyâuddîn 'Ömer, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî I-XI**, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2005, c. I, s. 730-731; Mustafa Öztürk, **Kur'ân'ın Mu'tezilî Yorumu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008, s. 150-166.

taraftarıdır.[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 belirtikleri 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. Zerkeşî[712] ve Suyûtî[713] buna dair bir fasıl açıp bu konu üzerinde uzunca durmuşlardır. İbn ‘Useymîn, Şınkîtî’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, İsfehanî’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 mevcûttur. 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 fi’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 Îhâmi'l-İttirab ân Âyâti'l-Kitâb*" adıyla bir kitap telif ettiğinden bahseder.[714] Bu kitâbı teâruz olduğu söylenen âyetlerin manasını cemeden 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, diğerine 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**, Müessetu's-Şeyh Muhammed Sâlih el-'Useymîn el-Hayriyye, Riyâd 1430/2009, s. 20; Ayrıca bkz. Abdulcelîl 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 kanatinde 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 أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ ” “*Kıyamet günü Allah’a karşı yalan söyleyenleri görürsün, yüzleri kapkara kesilmiştir*”[726] âyeti yüzlerin karalığından bahseder. “ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا ” “*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 farklıdırlar. Siyah veya mavi olma durumu küfür ve suçları ölçüsüncedir.

[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 olanlarınki 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 إِلاَّ بِإِذْنِ الله كِتَابًا مُؤَجَّلاً" "*Hiçbir kimse Allah'ın izni olmadan ölmez. Ölüm belirli bir süreye göre yazılmıştır*"[731] âyetinde geçen "كِتَابًا مُؤَجَّلاً" ifadesi ile ölümlerin önceden kayıt altına alındığından bahsedilir. Bir hadîste de sıla-i rahmi gözetmenin rızkı artıracağı[732] 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 görülen 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 gerçekle 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 fıkhî 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 Murşidu’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 fıkhî anlayışa delil getirmesi: Müfessirimiz, hırsızlık yapılması durumunda kesilen elin, sağ el olduğunu Abdullâh b. Mes’ûd’un (v. 32/652) “ فاقطعوا ايمانهما” (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 النَّبِيِّينَ”[753] âyetinin tefsîrinde “النَّبِيِّينَ” 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 “اَلنَّبْوُ”dan türediği kanaatindedir. Bu kırâate göre peygamberlerin rütbelerinin yüksek olduğu vurgulanmış olmaktadır. İkinci kırâata göre de “اَلنَّبَأُ”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. **“** تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ” “*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 "اللّهَ" kelimesine atf edilmiş olur. b) "الأَرْحَامِ" şeklinde kesreli olması durumunda ise "بِهِ" de olan "هِ"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 kırâatinde akrabalık bağlarının koparılmasından sakınılması; cerr kırâatinde 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 belirttikten sonra görüşünü ifade eder. Nisâ sûresinin 25. âyetinde "فَإِذَا أُحْصِنَّ" ifadesinde iki kırâat vardır. "**أَحْصِنَّ**" (hemzenin fetha ile olan) kırâatı اسلمن (teslim oluyorlar) manasını; **أُحْصِنَّ** (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 siyakı 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, nefsini 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. Fevvâz 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 fi’t-Tefsîr**, s. 10.

İbtidaî 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 sebeb-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 sebeb-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 açıklamasında[770] 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 sebeb-i nüzûl kapsamında değerlendirilebilecek rivâyetleri kaynak belirtmeden zikreder. " وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ" "*-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"ni[776] dile getirenlere yönelik bir endişenin dışa 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 İmran, 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 ulaşıncaya kadar teşrîde tedrîcîlik.[781]

Bu bilgilere ilave olarak İbn 'Useymîn, âyetlerin Mekkî veya Medenî oluşlarının üslûp ve konu açısından birbirinden ayrılabileceği 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 Öğüt, **Modern Düşüncenin Kur'ân Anlayışı**, Rıhle 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 لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن 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 yalancıdırlar*"[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

“نَ سَبَ” 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 münâsebete 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 tevkîfîdir. 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 يَنتَصِرُونَ" "*Onlar ki bir saldırıya uğradıkları zaman aralarında yardımlaşırlar*"[796] âyetinde lafzî münâsebet vardır. Fakat "وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ" "*Rabbinin huzurunda -hesap vermek üzere- duracağından korkan kimseye iki cennet vardır*"[797] âyetinin sonunun, münâsebet için "جَنَّتَانِ" 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 fîl 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 مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعْدَ اللّهِ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ قِيلاً " "*Îmân 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 öncesiyle 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, "أَن تُؤدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى 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 "fevâsilu'l-âyet" denmiştir. İbn 'Useymîn âyetlerin başlarıyla sonları arasındaki münâsebete 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 iledir.[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 selefî 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 اللّهُ"[811] denildikten sonra "وَهُوَ القويّ العزيز" 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 مَن يَشَاء وَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاء" "*dilediğine azap eder, dilediğini bağışlar*"[813] 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" "*Secde et, rukû edenlerle beraber rukû et*"[815] 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 'Useymîn; 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 yanısıra 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, sımsıkı sarılan İbn 'Useymîn'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 taşa vurmasından, oradan on iki gözenin fışkırdığından bahsetmektedir. Söz konusu anlayış, bu âyetin mûcizevî 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 505.
[817] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 107.
[818] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. III, s. 193.
[819] İbn 'Useymîn, **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 Râğıb Muhammed en-Neccâr, **Medhâl ilâ Dirâseti'l-İ'câzi'l-'İlmî fi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve's-Sünneti'n-Nübüvveti'l-Mütehhere**, 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 yapmayacağının 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 bulunan[826] 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 الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن 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] Yakinî 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 الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ" "*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 âyette 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 ulaşılabileceğine 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 imkânlara ulaşılırsa İbn Useymîn'in yaptığı yorumlarının hiçbir değerinin olmadığı anlaşılacaktır. 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 takdîrde 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, ıstılâhî 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-Fikr, 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 etmesi[844] 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 şiî anlayışın fıkhî görüşünü ele alır. Şiîler, “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ 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 koparark tahrîf etmek ve yalan söylemek.[849] İbn ‘Useymîn, rey ile tefsîri “dil”e dayanılarak yapılan tefsîrden 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 ‘Useymîn, tefsîrin öğrenilmesinden kastın basiretle Allah’a kul olmak olduğuna vurgu yapar.[851] Ona göre tefsîr, Kur’ân’ın manalarını beyân[852] olması hasebiyle ilimlerin en şereflisi ve yükseğidir.[853] Dolayısıyla tefsîr öğrenmek farzdır.[854] Çünkü insan bununla Allah’ın kelâmını anlamaya çalışır. İlimler konularına göre üstünlük kazanırlar. İbn ‘Useymîn, İmâm Ahmed b. Hanbel’in “Üç şeyin aslı yoktur: Siyer, tefsîr, meğâzî” sözünde yerilen tefsîrin senedi olmayan rivayetler için ifade edildiğini açıklar.[855]

İbn ‘Useymîn’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 ‘Useymîn, 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 لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن 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 ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. I, s. 23
[852] İbn ‘Useymîn, **Usûl fi’t-Tefsîr**, s. 23.
[853] İbn ‘Useymîn, **Usûl fi’t-Tefsîr,** s. 3.
[854] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 22.
[855] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. XII, s. 455-456; Ayrıca bkz. İbn Teymiyye, **Mecmû‘u Fetevâ**, c. XIII, s. 346.
[856] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. V, s. 457, 474.
[857] İbn ‘Useymîn, **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 'Useymîn, Kur'ân'ı, söz konusu her iki tefsîr şekliyle de açıklamaya çalışmıştır.[860]

Bunun sonucu olarak İbn 'Useymîn, sıfat âyetlerinin ve hadîslerinin tefsîrinin iki şekilde yapıldığını söyler:

1) Makbul tefsîr: Bu, sıfatlara, Kitap ve sünnetin zâhirîne ve Allah'ın şanına uygun anlamlar veren sahâbenin ve tabiûnun üzerinde olduğu tefsîrdir.

2) Makbul olmayan tefsîr: Bu da makbul tefsîrin aksine kabul edilmeyen tefsîrdir[861] ki İbn 'Useymîn, 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 'Useymîn'in hatasının, kendi yaklaşımını mutlak doğru kabul etmesi, geri kalan anlayışları ise batıl olmakla suçlaması olduğunu düşünüyoruz.

İbn 'Useymîn, 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 fıkhî meselelerde olabilir. Mesela tüm tevessül şekillerini câiz görmek isteyen biri " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَابْتَغُوا إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ " "*Ey îmân edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, O'na yaklaşmaya 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 'Useymîn birinci ve ikinci tarz tefsîr yapma şeklini yanlış, üçüncü durumu ise isabetli olarak bulur.

[860] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XII, s. 451, 464
[861] İbn 'Useymîn, **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 31.
[862] Mâide, 5/35.
[863] İbn 'Useymîn, **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 kaynağı[864] 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-Muhît*” 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) Mufassal beyân: Allah, mirâs gibi hükümleri Kur’ân’da ayrıntılı olarak beyân etmiştir. Fakat bu tür mufassal 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 mufassal 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 fî Usûli’t-Tefsîr**, s. 93.
[880] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. I, s. 384.

gerekçesi, mütekellim 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 "وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ " "*Göğü yükseltti ve ölçüyü –mizan- koydu*"[889] âyetindeki "الْمِيزَانَ" kelimesinin "adalet" olduğuna " لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ" "*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'ş-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 النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ" "*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın*"[896] âyetinin "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ 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, "**Selefîlik ve Tefsîr**", Tarihte ve Günümüzde Selefîlik, Ensar, İstanbul 2014, s. 202.
[893] el-Berîdî, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn ve Ârâuhu fi't-Tefsîr ve Ulûmi'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.

"القرية"nin "Beytu'l-Makdis" olduğunu "يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ المُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ" "*Ey kavmim! Allah'ın size yazdığı kutsal toprağa girin*"[900] âyetiyle izah eder.[901]

c) Mutlak olanı takyîd etmesi: İbn 'Useymîn, " وَاتَّقُوا يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ" "*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 zâhirînin 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 'Useymîn, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrine örnek ve pekiştirme bağlamında aynı anlama gelecek âyetleri de arz etmiştir. "وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاء" "*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 فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ" "*O gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği Rasûller başka*"[905] âyetlerini bu minvalde zikretmiştir.[906]

---

[900] Mâide, 5/21.
[901] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 184.
[902] Bakara, 2/48.
[903] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 176.
[904] Âl-i İmrân, 3/179.
[905] Cinn, 72/26-27.
[906] İbn 'Useymîn, **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 "فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" "*Derken Âdem, -vahiy yoluyla- Rabbinden birtakım kelimeler aldı, -onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da- bunun üzerine tövbesini kabul etti*"[907] âyeti ile " قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ" "*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 أَلَن يَكْفِيكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلاَثَةِ آلاَفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُنزَلِينَ بَلَى إِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ آلافٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُسَوِّمِينَ" "*Hani Rabbinizden yardım istiyor, yalvarıyordunuz. O da, 'Ben size ard arda bin melekle yardım ediyorum' diye cevap vermişti. Evet, sabrettiğiniz ve Allah'a karşı gelmekten sakındığınız taktirde; onlar ansızın üzerinize gelseler bile Rabbiniz nişanlı beş bin melekle size yardım eder*"[910] âyetinde üç bin veya şarta bağlı olarak beş bin meleğin yardıma geleceği ifade edilmiştir. Ona göre söz konusu savaş Bedir'se Allah, bu savaş için bin melekle yardım edeceğini buyurmuştur. Bu minvalde " إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ

[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 مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَةِ مُرْدِفِينَ " "*Hani sen müminlere, 'Rabbinizin, indirilmiş bin melekle 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 meşrût olsun. Yani Müslümanlar Uhud savaşında Allah'ın şart koştuğu takva ve sabrı yerine getirmemişlerdir ki yardım da gerçekleşsin. Bundan dolayı bu görüş daha sahîhtir. 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 وَجَنَّةُ نَعِيمٍ" " "*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 الصَّلاَةِ "*Siz namaza çağırdığınız vakit*"[917] âyeti âmm geldiği halde bununla hâs kastedilmiştir. Örneğin bu âyette salât ifadesi âmmdır. 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 mübelliğdir.[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 kavlî 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 anlaşılacaktır.

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 'Useymîn'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 'Useymîn, 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 'Useymîn, Hz. Peygamber'in söz söyleme tarzına[930] 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 'Useymîn, 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. VIII, s. 701-703.
[928] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 518.
[929] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 535.
[930] Necm, 53/3.
[931] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XIV, s. 27.
[932] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 186.
[933] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 425-426; c. X, s. 530.
[934] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. IV, s. 135.
[935] İbn 'Useymîn, **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. “ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ” “*Onlar için orada tertemiz eşler de vardır*”[937] âyetinde geçen “أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ” 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 لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّىَ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُبًا إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُوا مَاء فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَفُوًّا 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 مِّن الْغَآئِطِ” 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 "أَوْ" (veyahut) kelimesi "و" (ve) manasındadır. Arap dilinde "ve" manasına geldiği yerler vardır. İbn 'Useymîn bir hadîste[940] "أَوْ" 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 " او على سفر و جاء احد منكم من الغاءط او لامستم النِّسَاء " şeklinde olur.[941]

c. Mutlak olan âyeti takyîd için hadîsle istidlâl eder: İbn 'Useymîn, " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ" "*Ey îmân edenler! 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 vesk[943] ile sınırlandırmıştır.[944]

d. Âmm olan âyeti tahsîs etmek için hadîsi zikreder: " ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ "*Herkese 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 Hâtim Muhammed b. Hibban el-Horâsânî, **el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân,** Thk. Halîl b. Me'mun Şeyhâ, Dâru'l-Ma'rife, 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 "اَلسَّفَر"den geldiğini söyleyenler bu meleklerin yazıcılar olduğundan; "اَلسَّفْر"den geldiğini düşünenler kitap manasına geldiğinden;[949] "اَلسَّفير" şeklinde anlayanlar, Allah ile yaratılanlar arasında elçi olma durumlarından hareketle bu sonuçlara varmışlardır.[950] Son verilen mana için Ebû Rafi'in "Hz. Peygamber, Hz. Meymûne ile evlenmeden önce ben ikisi arasında elçi (اَلسَّفير) 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 يكيدون

[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 'Useymîn, " وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلاَّ مَن رحِمَ رَبُّكَ" "*Rabbin dileseydi, 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 الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ" "*Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli –el-hüsnâ- ve bir de fazlası –ziyade- vardır*"[956] âyetinde geçen "الحسنى" nın "cennet"; "زيادة"nin ise "Allah'ın vechine nazar" olduğunu hadîsle temellendirir.[957]

ı. Âyetin verdiği bilgiye hadîsten dayanak bulur: İbn 'Useymîn hadîs ile " اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ" "*Allah yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır*"[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] Târık, 86/15.
[953] Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XIV, s. 436-437.
[954] Hûd, 11/118-119.
[955] Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. IV, s. 405; Ayrıca bkz. c. V, s. 523.
[956] Yûnus, 10/26.
[957] Bkz. İbn 'Useymîn, **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 geçtiği şekliyle anlamını şerh eder: İbn 'Useymîn, "وَإِذَا خَلَوْا إِلَى 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 söylendiği" 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 حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّهِ" "*Allah, size ancak leş, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı*"[964] 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.[965] 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 başvurulan 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 Abdillah 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 hadîsi[967] de bunda önemli bir etkendir.

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 'Useymîn de selefî 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, selefîn dindeki itibarı ve âhiretteki konumunun, ümmet arasında farklı bir yerde olduğuna ilişkin Vâkıa sûresinin 13 ilâ 14. âyetlerinin[969] tefsîrinde değinir. Buna göre cennette girecek olanların çoğunun bu ümmetin ilk nesli olduğunu söyler.[970]

Burada işaret edelim ki müellifimiz, selefîn Kur'ân tefsîrine dair ihtilafının az olduğu kanaatindedir.[971] Yeni ortaya çıkan teknik icatların Kur'ân'la bağlantısını kurmak isteyenlerin yaptıkları yorumların, selefîn sözüne aykırı düşmemesi noktasında gerekli ehemmiyetin verilmesini yorumun kabulü için şart koşar. Fakat selefîn zaten teknik icatlara yönelik bir sözünün olmadığı açıklamasını da zikreder.[972] Bazı selefîn hilafına zikredilen şeyleri ise bu düşüncelere binâen zayıf görüş olarak nitelendirir.[973] Selefîn, Kur'ân lafızlarının manalarını öğrenme gayelerinin Allah'ın muradına göre amel etmeye imkân bulmak olduğunu söyleyen İbn 'Useymîn, 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XIV, s. 116.
[971] İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 28.
[972] İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 124.
[973] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XI, s. 111.
[974] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn'e göre selefîn tefsîri birbirine zıt olduğunda iki görüş arasında bir tercihte bulunmak gerekmektedir. Tenevu' ihtilafı gerçekte ihtilaf değildir. " فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ " "*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 'Useymîn, 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 الأَسْبَابُ" "*Aralarındaki bütün bağlar kopacaktır*"[978] âyetinde geçen "الاسباب" (sebepler) kelimesine "المودة" (sevgi) diye tefsîr etmesini örnek olarak verir.[979]

İbn 'Useymîn, 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 102.
[976] Fatır, 35/32.
[977] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. V, s. 608.
[978] Bakara, 2/166.
[979] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 472.
[980] İbn 'Useymîn, **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 üzerindeydiler.[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 sahabinin

[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 Kureblî-Abdüllâtîf Hirzullâh, Dâru’r-Risâle el-‘Alemiyye, 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 birininin 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) “أَبًّا”[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]

Fıkhî konularda da İbn 'Useymîn, sahâbenin yaptığından hareketle hükmün neticesini belirler. İçki yasağı ile ilgili âyet nâzil olunca sahâbenin içki fıçılarını sokağa döktüklerine dair gelen rivâyetler vardır. O, buradan hareketle içkinin necis olmadığı çıkarımını yapar. Zira necis olması durumunda sahâbe içki fıçılarını 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 önemsediğine dair bilgileri arz etmek istiyoruz. O, "أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء" "*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 أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ" " "*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 "فأقبره" "onu kabre koydu" ifadesi için "اكرمه بدفنه" "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 yararlanmıştır.[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 halel 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 getirmediğini söyleyerek reddeder.[1009]

Sonuç olarak ona göre hakikî ilim ya Peygamberden ya da âlim sahâbe, tabiûn ve tebe-i tâbiînden nakledilendir. Şâyet sahâbe, tabiûn veya tebe-i tabiînden 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 lüğat, 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 ile[1015] 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.

mübalağayı Arap lüğatinin üslûbü 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 *Elfiyyesi*'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 lüğat, sarf-nahiv ve belâgat konularını onun bakış açısıyla örneklerle verdiğimiz zaman bunu daha iyi görebileceğiz.

2.2.4.4.1. Lüğat ile Tefsîr

Kelimenin ifade ettiği değişik anlamları vermeyi önemseyen İbn 'Useymîn, bu bilgisinin kaynağını vermemiştir. Müfessirimizin Kur'ân'da geçen kelimelerin açıklamasında kullandığı usûlü 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. "لاَ يَأْلُونَكُمْ خَبَالا"[1017] "*Onlar size fenalık etmekten asla geri durmazlar*" âyetinde geçen "يألون" ifadesini izah etmekle başlar. Ona göre bu kelime "gayret sarf etmek" anlamındadır. "الخبال" ise düşüncedeki ve akıldaki bozukluktur. Bundan dolayı insanlar, aklı ve görüşü bozuk bir adam için "O, habaldir" 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. “قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ”[1019] “*Dediler ki: Şüphesiz biz sizin yüzünüzden uğursuzluğa uğradık*” âyetinde geçen “تَطَيَّرْنَا” için şöyle der: “Yani mana “تشاءمنا” dır (uğursuzluğa uğradık); “تَطَيَّرَ” fiili “اَلطّيْرُ” 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: “اَلْإِحْصَانُ” 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. “ إِن تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ”[1022] “*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", "سيّئة" 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 mevcûttur. Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetlerinde geçen "مِثْقَالَ ذَرَّةٍ" tamlaması 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 tanışırlar. 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 'Useymîn bu seçenekler arasından sonuncusunu tercih eder. Ancak birincisini de önemser.[1026]

8. Kelimenin manası için icmâdan söz eder: İbn 'Useymîn 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 'Useymîn kelimeler arasındaki farklılığa değinmeden geçmemiştir. " إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا"[1028] "*Size bir iyilik dokunursa bu onları üzer. Başınıza bir kötülük gelse ona sevinirler*" âyetinde geçen "مس" ile "اصاب" fiillerinin kullanım farklılığını ele alması bu tutumuna güzel bir örnektirr: "Bazı âlimler, ' مَّا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ

[1025] Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 134-135.
[1026] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 612-613; Ayrıca bkz. c. I, s. 123-124, 548.
[1027] Bkz. İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. III, s. 136.
[1028] Âl-i İmrân, 3/120.

فَمِن نَّفْسِكَ‘[1029] ‘*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 ‘ إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ’ kavline nispetledir. Fakat ‘وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُواْ 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’ fiilerinin 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 Şafiî (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.

"احد الشعراء كان يقول في شعره" (şairlerden biri şiirinde der ki),[1039] "قال الشاعر الجاهلي" (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 الْمُنشَآتُ 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: "وَ اَنَّ صَخْرًا لَتَأْتُمُّ الْهُدَاةَ بِهِ كَاَنَّهُ 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 lüğavî çekimine müracaat eder: Mesela "عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ"[1044] âyetinde geçen "صراط" kelimesinin ism-i mef'ûl manasında olduğunu söyler. Çünkü "فِعال" vezni genellikle ism-i mef'ûl manasında gelir. "بناء", "غراس", "فراش" kelimelerinin "مبني", "مغروس" ve "مفروش" manalarında olduğunu 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-Âkideti's-Seffârînî 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, süratle geçmek demektir. 'صرط اللقمة' cümlesi 'Süratle 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 "لِ" 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 'لِ'harf-i ceri, 'في' harf-i ceri manasında olursa anlam 'kardeşleri hakkında derler' şeklinde; 'عن' 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 لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ” “*Size helâl olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın*”[1054] âyetindeki “مَا”yı “مَنْ” 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, “مَثْنَى وَثُلاَثَ 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 “ليأكل” fiilinin başında olan “ل” için iki farklı dil ekolünün yaklaşımlarını zikreder: “Kûfelilere göre ‘لِ’ harf-i ta’lîlden sonra gelen fiil, ya lam-ı ta’lil ile ya da Basralılara göre gizli olan ‘اَنْ’ 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, “وَلاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ” “*Küfürde yarışanlar seni üzmesin*”[1059] âyetinde geçen “يُسَارِعُونَ**”** fiilinin neden “في**”** harf-i ceri ile geldiği, “الي**”** harf-i ceri ile gelmediğini tartışır. Burada iki yaklaşım sözkonusudur: a) “في”, “الي” anlamındadır. Yani fiil için münasip bir harf takdîr edilir. b) Harf için münasip bir manaya fiil tahvîl edilir. Yani “وَلاَ يَحْزُنكَ الَّذِينَ يدخلون فِي الْكُفْرِ مسرعين” 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 الْكُفْر" cümlesinin "müsara'a"yı ve bir şeye girişi de içerdiği kanaatindedir.[1060]

İbn 'Useymîn'in nahvî açıklamalarında tek başına kaldığı yerler de bulunmaktadır. Örneğin "لاَّ إِلَهَ إِلاَّ 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, " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن 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 tahlîlini irab açısından yapar. "أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ" "*Gece saatlerinde ayakta duran -namaz kılan-, Allah'ın âyetlerini okuyan topluluk*"[1064] âyetinin tefsîrinde "يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ" cümlesini " أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ" 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 tahlîlini 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 "يأت" 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 " أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ" "*Göktekinin sizi yere geçivermeyeceğinden emin mi oldunuz? -o zaman- bir de bakarsanız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor*"[1069] âyetindeki "فِي"nin "علي" anlamında olduğunu nahiv açısından ispatlamaya çalışır. Çünkü "فِي" 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 rü'yetullâhın âhirette mümkün oluşuna dair olan inancı sağlama almak içindir.[1071] Yine o, Hanbelî fıkhın 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 "وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ" "*başınızı meshedin*"[1072] âyetindeki "ب" harfi cerinin "tab'îz" için olmadığını söyler.[1073] İbn 'Useymîn'in " وَجَاء رَبُّكَ"[1074] "*ve Rabbin geldi*" âyetinde ربّ kelimesine herhangi bir muzaf takdîr etmemesi de selefî anlayışından kaynaklanmaktadır. Zira "Rabbin gelmesi"nin onun şanına uygun olacağını söyleyerek selefî 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, "لَن يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ أَذًى" "*Onlar size eziyetten başka zarar veremezler*" (Âl-i İmrân 3/111) âyeti bağlamında "إِلاَّ أَذًى" ifadesinde munkatı' ve muttasıl istisnayı ele alır: "Bazıları muttasıl istisnanın istisnâda asıl olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre âyette takdir edilecek hazf bulunur. Bu durumda cümle "لَن يَضُرُّوكُمْ إِلاَّ ضررا" şeklinde olur. Bu hissi düşmanlık veya malın alınması şeklinde bir zarar olmayıp sadece eza vermektir. İkinci görüş istisnanın munkatı' olma durumudur. Mana " لَن يَضُرُّوكُمْ وَ لكن يأذونكم" 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] **"**فَأَثَابَكُمْ غَمّاً بِغَمٍّ" "*Allah size keder üstüne keder verdi*" (Âl-i İmrân, 3/153) âyetinde "ب"nın musahebe, mübadele ve علي 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 ذالك ile ilgili bazı nahvî açıklamalar yapar. "ذالك" ismi işaretinde "ك" için farklı dilsel tercihlerin varolduğuna değinir. Ona göre buradaki "ك" 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] “او”in bazen “وَ” anlamına geldiğini,[1085] atıf harflerini,[1086] temyîzi,[1087] edatları,[1088] zamirleri,[1089] te’kît

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 “ وَلاَ تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ” “*Onu ilkin inkâr eden olmayın*” (Bakara, 2/41) âyetinde kâfir kelimesinden önce “firak” diye bir takdir yapar. Taki “وَلاَ تَكُونُوا” ifadesi cem şekline uysun. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. I, s. 148.

[1081] İbn ‘Useymîn “أُوْلَئِكَ 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 kılmıyorsunuz?” 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 نَتَّبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبِينَ” “*Umarız, üstün gelirlerse sihirbazlara uyarız, dediler*” (Şu’ârâ, 26/40) âyetinde zamir-i fasl eğer mübteda olsaydı “ إِن كَانُوا هُمُ الْغَالِبون” şeklinde gelmesi gerekirdi ki taki “الْغَالِبون” ifadesi “هم” zamirinin haberi olsun.” Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. III, s. 151.

[1082] İbn ‘Useymîn bir kelimede problemli gibi görülen durumları bazen ibdal ve i’lal kaideleriyle aşmaya çalışır. Bilinen odur ki cem-i müzekker sâlimin vav’ının öncesinde damme olmasıdır. مُسْلِمُونَ denilir, مُسْلِمَوْنَ denilmez. Buna aykırı gibi olan “وَلاَ تَهِنُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ” “*Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer mümin iseniz üstün olan sizsiniz*” âyetinde geçen “وَأَنتُمُ الأَعْلَوْنَ” ifadesinin “ انتم الاعلوُن” şeklinde gelmemesini şöyle açıklar: “الأَعْلَوْنَ’nin müfredi اعلي’dır. Elif; iki sakin vav ve nundan dolayı hazfedildi. Elif hazfedildiğinde hareke öncesinde bulunan fethe üzerinde kalır. Eğer sen onu dammedersen orada mahzuf 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'in hallerini[1095] vb. sarf[1096] ve nahve[1097] 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 anlamanın 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, vâkıanın 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 etmesi[1101] ve Kur'ân belâgatına dair bazı incelikleri aktarmadan geçmemesi,[1102] onun belâgatı önemsediğini 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, " لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ

[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.

وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"[1106] 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 rağmen "إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ"[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 'اشْتَرَوُا', 'اختاروا' manasındadır. İhtiyar, şirâya (satın almak) teşbîh edilmiştir. Sonra şirâ lafzından müştak kılınmış (إشْتَرُوا) 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'lîl[1121] ve zamirin izhârı[1122] 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-müzâri' veya malum-meçhul gelme sebebini zikrederek[1124] 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 ‘USEYMÎN TEFSÎRİNİN BOYUTLARI

Müfessirimizin çeşitli ilimlere ait yetkinliği hasebiyle tefsîrinde farklı boyutların olduğunu görmek mümkündür. Onun selefî düşüncesinin daha çok akîde ve yer yer bazı fıkhî konulara yansıdığını düşünerek tezimizin üçüncü bölümünü bunlara dair yaklaşımını belirginleştirmeye ayırdık.

Konuları açıklarken görüleceği üzere, İbn ‘Useymîn tefsîrînde ağırlıklı olarak selefî düşüncenin günümüz dünyasında bir açıklayıcısı ve savunucusu rolünü üstlenmiş gibi hareket etmiştir. Özellikle akîde konularında selefîliği temellendirirken pek müsamaha göstermeyip kendileri dışındaki görüş sahiplerini ağır bir şekilde farklı nitelemelerle dışlamıştır. Fakat onun akîdedeki bu tutumu fıkhî konularda yumuşamıştır.

3.1. KELÂMÎ BOYUT

3.1.1. Kelâm Eleştirisi

Selefî tefsîr özellikleri bölümünde, Kelâm ilminin eleştirisinin öncelikle selefîler 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 uydurdukları her şey" olarak nitelendiren[1127] 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 Şafiî'nin sözünü[1130] aktarır.[1131] Fakat İmâm Şafiî birçok rivâyette kelâm ilmini zem ettiği halde, onun kelâmî tartışmalarda bulunduğu da sabittir.[1132] Bizce İmâm Şafiî'nin zem ettiği kelâm, daha çok sahibini bir neticeye ulaştırmayan ve faydadan 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 kafî 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 Şafiî'ye ait olduğunu söylediği söz şudur: "Bu, Kitabı ve sünneti terkedip kelam ilmine dönenlerin cezasıdır." İmam Şafii'nin kelamla ilgili olumsuz sözleri için bkz. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Râzî, **Adâbu'ş-Şâfiî ve Menâkibuh**, Thk. Abdulğânî 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 açıklamanızdır. Allah'a götüren yol, Allah'tan gelen mesajlar ile olur."[1136]

Fakat bununla beraber İbn 'Useymîn, cedel ilminin öğrenilmesine[1137] 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-Selefîyye**, 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) " يحيي 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 rü’yetullâh gibi konular etrafında sözü tekrarladığını ve vurgular yaptığını müşahede 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 önemsediği akîdeye ilişkin bazı meseleleri tefsîrinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışacağız.

3.1.2.1. Îmân

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 rükünleriyle beraber[1155] 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. Îmân, Allah’ın emrettiğini kabul etmeye; yasaklarından kaçınmaya götüren şeydir. 2. Îmânın 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 nehiylerinden 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 serdeder.[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-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 100.
[1163] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. III, s. 71; **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 100.
[1164] Mehmet Zeki İşcan, "Selefîliğin 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. Îmân 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. "وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ" "*Kim îmânı inkar ederse bütün işlediği boşuna gider*"[1176] âyetinde amellerin zikredildiği konusunda Ehl-i Sünnetin ittifak ettiğini belirtmiştir. "وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ" "*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] Tersi de 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 nitelendirmekteyiz. 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 itibariyle 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 günahtır. Fakat nasslarda salt haram veya nehiy olduğu belirtilen hüküm, küçük günahtır."[1201] Müfessirimiz, İbn Teymiyye'nin bu tanımı

[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 teberrî" gibi durumlarda özellikle ceza terettüp eden şeyler büyük günah; "Böyle yapma!" ve "Bu sana haramdır" şeklinde ifade edilip ceza gerektirmeyenler ise küçük günahtır. Mesela der İbn 'Useymîn, (bir amaç için insanları) aldatmak büyük günahtır. Çünkü buna özel bir ceza terettüp etmekte ve ondan teberrî söz konusudur. Kişinin nefsi için istediğini kardeşi için istememesi; komşusuna ikram etmemesi; komşusuna düşmanlık yapması da aynı şekilde büyük günahtır.[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, îmândan 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 işleyenin cehennemde uzun sûreli kalacağı şeklinde yorumlamıştır.[1206] Bu konuya ilişkin yaklaşımını Nisâ sûresinin 93. âyetinde geçen "خالداً فيها" ifadesi çerçevesinde sunan müfessirimize göre "خالداً فيها", "المكث"

[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 ابداً 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 nefsine 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 "وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِين" "*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 gelmeyi[1215] ve hiyaneti[1216] 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.

hükmünün 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 lüğatte "bir şeyi birlemek" anlamına gelen "وحّد" fiilinin mastarıdır. Istılâhta 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 gerektiğine[1222] 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; şerî‘atını ve yaratmasının hikmetleri ve sırları konusunda basiret üzere olması için tevhîd ve akîde ilmini araştırması ve öğrenmesi gerekir.[1224] Onun için tevhîtten bahsetmek en önemli meseledir.[1225] Bu sebeple olacak ki âyetlerde tevhîde aykırı görülebilecek noktalar üzerinde uzun uzun durmuştur. “وَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ 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] “وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ” “*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 Erkâni’l-İslâm**, s. 9; Ayrıca aynı minvalde ifadeler için bkz. **Şerhu Mukaddimeti’t- Tefsîr**, s. 104.
[1224] İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’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.

tabiîdir. Korkmamasını beklemek ise teklif-i mâlâ yutâk olur."[1230] İbn Abbâs'tan " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ" "*Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*"[1231] âyetinin sonundaki "لِيَعْبُدُونِ" ifadesinin "ليوحّدون" (beni birlesinler) anlamına geldiğini naklederek[1232] selefîn 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 olmaksa 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 Erkâni'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'ân[1243] ve sünnette[1244] 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 الاّ الله' (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] Istılâhî 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 Mâtüridî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde ve Ebû'l-Muîn Nesefî'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 muhtevi 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 Erkâni'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 yedirememeyenler aşağılanmış bir halde cehenneme gireceklerdir*"[1252] âyetini delil göstererek duanın ibadet olduğunu belirtir. Bu âyette "عن دعاء" ifadesinin yerine, "عن عبادة" ifadesini delil göstererek[1253] 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 korkmayı[1258] da ibadet olarak değerlendirir.

İbn 'Useymîn'i esas alarak ifade etmek gerekirse selefîlerin ulûhiyyet tevhîdine dair görüşleri, sonu tekfîre 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 Erkâni'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 hükümranlık 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 fî 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 Erkâni’l-İslâm**, s. 10.
[1266] İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’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 ulûhiyyeti;[1272] ulûhiyyetin de rubûbiyyeti 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 dua[1277] ve ibadet etmemesidir."[1278] İbn 'Useymîn, Allah'ın rubûbiyyetini müşriklerin kabul ettiğini tekrarlar,[1279] rubûbiyyetin ikrarı ile insanın İslâm'a girmediğini ve peygamberlerin rubûbiyyeti ikrar edenlerle savaştığını vurgular.[1280] Yani sadece rubûbiyyetin yeterli olmadığını kanıtlamaya çalışır.[1281]

Müfessirimiz, rubûbiyyet tevhîdinin iki çeşidinden de bahseder:[1282] a) Genel rubûbiyyet: Bu tür tevhîd, tüm mahlûkata şâmil olup[1283] 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. Abdillah 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 **y**aratılan 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 vasfettiği sıfatlarda onu birlemektir. İbn 'Useymîn, 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 selefîn izlediği yol, en sâlim yoldur. Çünkü der, o; selef, Allah'ı, onun kendini isimlendirdiği ve vasıflandırdığı isim ve sıfatlarla; tahrîf, ta'tîl, tekyîf ve temsîlde bulunmaksızın hakîkî manalarıyla isimlendirmiş ve vasıflandırmıştır. Allah'ın isimleri konusunda eğer

[1284] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XII, s. 546.
[1285] Furkân, 25/1.
[1286] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 115.
[1287] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. IX, s. 31.
[1288] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. II, s. 456; c. III, s. 408; c. IV, s. 153; c. IX, s. 605.
[1289] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. XIV, s. 143; **Fetevâ Erkâni'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 müteaddi ise,

1. O ismin Allah'ın isimlerinden olduğu,

2. Bir sıfatı tazammun ettiği veya gerektirdiği,

3. Bu sıfattan 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 fıkhî 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'tezile[1293] ve Eş'ârîlerin[1294] 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 selefî 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-'Akîdeti'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, fısk ve bid‘âtle nitelemeye, onlara düşmanca davranmaya sebep olacak dinî dayanakları yoktur.[1297]

3.1.2.3. Haberî Sıfatlar

İbn ‘Useymîn, 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 ‘Useymîn 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 ‘Useymîn, 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 ‘Useymîn 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, “selefîn yolu eslem, halefin yolu

[1296] Bûtî, **es-Selefiyye,** s. 240.
[1297] Bûtî, **es-Selefiyye,** s. 193.
[1298] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. IX, s. 147.
[1299] İbn ‘Useymîn, **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 selefîlerin 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 Abdülbâkî, Dâru İhyai't-Turâsi'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, **Hanbeli 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 tabiîdir. 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 hakikî manalarından başka bir manaya te'vîl etmek tahrîftir.[1307]

3. Haberî sıfatlarda keyfiyete dair sual sormak bid'âttır.[1308]

4. Haberî sıfatlar tevkîfîdir.[1309]

5. Beş delil (Kitap, sünnet, icmâ, akıl ve fıtrât) 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 selefîn 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 Felsefi 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 yed[1328] 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 mevcût 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 Erkâni'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-Vâsitiyye**, 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, fıtrât 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 âyetlerin[1338] 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 inzal 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'vîllerde bulunmak durumunda kalmıştır. Allah'ın gökte de yerde de ilâh olduğunu ve gizliyi, açığı bildiğini belirten âyetlere[1343] 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 ilahtır. 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 Erkâni'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] Fatır, 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; **İzaletu's-Settâr**, s. 10-11; **Fethu Rabbi'l-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 32.

[1343] وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ (Zuhruf, 43/84); وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (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 hükümran 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 hükümranlık 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-Beriyye bi Telhîsi'l-Hamaveyye**, s. 35-36; **Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsitiyye**, c. I, s. 399.
[1345] Bekr b. Abdillah Ebû Zeyd, **Hükmü'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'âti, sonra da tekfîr konusunu müellifimizin bakış açısıyla değerlendirmek istiyoruz.

Lüğat 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 Halîfelerin üzerinde bulundukları yoldan başka bir yol üzere ibadet etmektir. İbn 'Useymîn ikinci tanımı şu hadîse dayandırır: "Sizden kim, benden sonra yaşarsa (dînde) çok ihtilaflar görecektir. Bu sebeple benim sünnetime ve benden sonraki doğru yolu bulmuş Râşid Halîfelerimin sünnetine uyun. Azı dişlerinizle 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, şerî'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-Mısrî, **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 'Useymîn 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 âyet[1356] bağlamında anlaşılabilirliğini söylemiştir. İbn 'Useymîn böylece sünnetin de vahiyden olduğu gerçeğinin kabul edilmemesi durumunda, bid'âtı anlamanın zorluğunu ima etmiştir.[1357]

İbn 'Useymîn, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Allah'a yakınlaştırıcı 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 'Useymîn, insanların ibadet, muamelât ve yaşayışlarında ihtiyaç duyacakları şeyin mutlaka Hz. Peygamber tarafından açıklığa kavuşturulduğu kanaatindedir. Buna, " الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا" "*Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerimdeki nimeti tamamladım, sizin için din olarak İslâm'a razı oldum*"[1359] âyetini delil getirir. İbn 'Useymîn'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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIII, s. 492.
[1354] Nahl, 16/89.
[1355] İbn 'Useymîn, **el-İbdâ' fî Beyâni Kemâli'ş-Şer' ve Hatari'l-İbtida'**, Ettiba'etu's-Sahafe, Cidde 1410/1990, s. 4-6.
[1356] Nisâ, 4/80; Haşr, 59/7.
[1357] İbn 'Useymîn, **el-İbdâ'**, s. 7-8.
[1358] İbn 'Useymîn, **el-İbdâ'**, s. 8.
[1359] Mâide, 5/3.
[1360] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. II, s. 428; c. V, s. 659; c. X, s. 22; c. XIV, s. 186, 422.
[1361] İbn 'Useymîn, **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‘tîl 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 Rükn-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‘în 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 ayrılamayacağının 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, inşaî ve mutlak bir bid‘ât ortada mevcût değildir. Çünkü Peygamber döneminde zaten terâvih kılınmaktaydı. 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 şerî‘at tarafından onaylanacağına “وساءل 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 vasıtadırlar. Şerre aracılık ediyorlarsa şer, hayra aracılık ediyorlarsa hayır olurlar.[1366] İbn 'Useymîn, gelenek ve göreneklere tâbi olan, dünyalık şeyleri lüğat 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 da[1368] asr-ı saadette yoktu diye bid'ât denemez.[1369]

İbn 'Useymîn, selefin yolunun iyilik yapmak isteyenlere kâfi geleceği üzerinde de durur. O, "... من سن في الاسلام 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 durumda, sünnetin bir mislinin zayi 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'ş-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 Zeğîretu'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 Erkâni'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 رَبَّكُمُ" "*Rabbinize ibadet ediniz*"[1375] âyetinden, ancak şerî'at ve vahiy yoluyla nasıl ibadet edeceğimizin belirlenebileceği anlamını da istinbât eder.[1376] Selefî yaklaşımından hareketle "**يَنَّكُم مِّنِّي هُدًىفَإِمَّا يَأْتِ**" "*Benden size bir hidâyet gelirse*"[1377] âyetinden bid'âtlerin batıllığını ispatlamaya çalışır.[1378] O, Bakara sûresinin 112. âyetini[1379] 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 'Useymîn örneğinden hareketle diyebiliriz ki selefîlerin bid'ât yorumları[1382] hayatı olabildiğince zorlaştırmıştır. Mesela "elhamdülillah" lafzı küfür ve

---

[1375] Bakara, 2/21.
[1376] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 98.
[1377] Bakara, 2/38.
[1378] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 306-307; Ayrıca bkz. İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **İzale**, s. 73-80.
[1382] İbn 'Useymîn'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 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 339) 2. Dinî bayramların dışında kutlanılan tüm gün ve geceler. (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 174-176) 3. Mevlit kutlamaları. (İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn "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 sözüyle çeliştiği kanaatindeyiz. Bkz. İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 49) 5. Cuma namazından sonra öğle namazı kılmak. (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 389) 6. Definden sonra yapılan telkin. (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 404) 7. Ölünün evinde (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 416) ve kabir başında Kur'ân'ı (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 404) veya Fâtiha sûresini okumak. (İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 415) 8. Ramazan ayında tekrar tekrar umre yapmak. (İbn 'Useymîn, **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. Geğirmeden sonra "el-hamdülillah" lafzının rivâyette olmamasını gerekçe göstererek bunu yasaklamak[1383] yeterli bir sebep değildir. Kişinin geğirmesi 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 düğün 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 فى علم الله صلوة داءمة بدوام ملك الله" şeklinde salâvat getirmek. (İbn 'Useymîn, **İzale**, s. 52-55) 14. Şiîlerin Âşûrâ gününü, hüzün günü kabul etmeleri. (İbn 'Useymîn, **Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr**, s. 109-123) 15. Eve girdiğinde iki rekât namaz kılmak. Geğiren 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-Selefîyye**, s. 191.
[1387] Bûtî, **es-Selefîyye,** 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.

Selefî anlayışta olanların fikirsel olarak muhalif gördüklerine karşı başvurdukları silahlardan biri de tekfîrdir. Bir Müslümâna küfür nispet etmek anlamına gelen bu kavramı, bid'ât başlığıyla beraber ele almamızda fayda mülahaza ettik. Öncelikle belirtmek gerekir ki müfessirimizin tekfîr konusundaki yaklaşımı, diğer selefîlere nisbeten esnektir. Bid'ât konusunda sıkı davrandığı kadar tekfîr konusunda sıkı davranmadığı, hatta hoşgörülü bir tavır sergilediği söylenebilir.[1389]

Hemen belirtelim ki İbn 'Useymîn, şartlarının oluşmamasına rağmen tekfîri 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 tekfîr etmek câiz değildir.[1392] Bunda iki büyük sakınca vardır: Birincisi, hüküm konusunda Allah'a ve tekfîr ettiği kimseye iftirada bulunmaktır. Tekfîr 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 tekfîr hükmünü vermeden önce iki şeye bakmak gerekir: Kitap ve sünnetin bunun bir tekfîr sebebi olduğuna delâlet edip etmediği[1395] ve tekfîrin 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 tekfîr 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 cennetlik[1399] ne de cehennemlik[1400] 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 "Filan şehittir, demeyiniz. Allah yolunda öldürülen şehittir deyiniz" rivâyetini aktarır[1402] 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 Erkâni'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 bâtıl olduğunu bilerek o ictihadı üzerinde kalmış değildir. Velev 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. âyetini[1410] 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 savaşırlarsa 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 edinen[1423] 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] kızdığında veya aşırı sevinçte elfâz-ı küfür kullanan,[1429] sünneti tatbîk etmeyi kerih gören[1430] 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 Erkâni'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 Erkâni'l-İslâm**, s. 140; İbn 'Useymîn, İmâm Ahmed'in rivâyetlerinden birinde Haricîleri tekfîr 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 tekfîr etmediğini anımsatır. Burada ona göre cehaletin fer' ile asılda olması arasında bir fark yoktur. (Bkz. c. XII, s. 356). Fakat İbn 'Useymîn tekfîr 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 Erkâni'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 şimşeğin sesi gibi yaratılmıştır. Kelâm, Allah’tan ayrıdır. 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 Teştîti’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 demiri[1440] 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 lâzımesidir" ilkesinden varır.[1442] " اللّهُ 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 وَالأَمْرُ" "*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 şerî'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, kelâmullâhın fiilî ve zatî sıfat olduğuna inanır. Çünkü kelâmullâh kemal sıfattır. Ezelî ve ebedî olarak bununla vasıflanmıştır. Allah’ın dilediği zaman konuşması, bu sıfatın fiilî olduğunu gösterir. İbn ‘Useymîn, kelâmullahı Allah’ın zatında kaim bir mana olarak belirten Eş‘ârîlerin yanılgı 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 mahlûkluğu 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 mütekellim 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-Beriyye bi Telhîsi’l-Hamaveyye**, s. 70.

Selefî 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 'Useymîn, 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 tahlîlde 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 'Useymîn'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: Kelam-ı Lafzî ve Kelam-ı Nefsî", **İslâmiyat Dergisi**, c. II, sy. 1, Ankara 1999, ss. 61-84, s. 75-77.

[1458] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **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 kelamullahı "harf ve seslerden müteşekkil" şeklinde ele aldığını dile getirir. Bkz. Fûde, **el-Kâşifu's-Sağîr,** s. 309 vd.

[1460] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **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 kelâmla, harf ve sesle konuştuğunu, bunun Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat’in fikri olduğunu vurgular.[1464] Bu düşünceye karşıt anlamına gelen “Allah’ın kendinde kâim nefsî bir mana ile konuştuğu” fikrini kabul etmez. Ona göre bu, “kavl” olarak isimlendirilmez. Aslında o, “وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ” “*kendi nefislerinde derler*”[1465] âyetinde bir kavlin (sözün) kişinin kendi nefsinde olabileceğini bildirir. Fakat bunun takyîdi gerekir, der. Bu açıklamasıyla Eş‘ârîlerin kelâm-ı nefsî hakkındaki görüşlerine karşı çıkar. Eş‘ârîler ona göre şöyle derler: “Allah’ın kelâmı, nefsinde kaim olan nefsî kelâmıdır. O ezelidir, sonradan olmaz.” Müfessirimiz bunun kelâmullahı inkâr mahiyetini taşıdığı kanaatindedir. Eş‘ârîlere olan kırgınlığından 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 sesten 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 temsîlcisi olarak gören tüm anlayışların özellikle de selefîlerin 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 halel 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 selefî anlayış gereğince gaybî bir mesele olan bu diyalogların nasıllığına dair sükût etmesi ve yorum yapmaması gerekirdi.[1468] "فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُوا" "*Allah onlara 'ölün' dedi*"[1469] âyetinde İbn 'Useymîn, gerçekleşenin kevnî emir olduğu düşüncesindedir. Hâlbuki âyetin zâhirî esas alınırsa, 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. "إِنَّمَا أَمْرُهُ 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 kelâmullahın 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 sığayla 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 selefîlerin gaybî konularda sem‘î olanla yetinmek şeklindeki ilkesiyle çeliştiği kanaatindeyiz.[1471]

İbn ‘Useymîn, “أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزًا ” “*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, nefiste olanı haber verdiğinden kelâm olarak kabul eder. Fakat bunu, ses olan kavl kapsamına dâhil etmez.[1473] İbn ‘Useymîn, âyetteki istisnanın munkatı‘ olduğunu belirtmekle remzi, kelâm olarak ancak acizlik durumuna hasr eder.[1474] “يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللّهِ” “*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 selefî 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 selefîlerin “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 gibi[1484] "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 Selefîyyen,** s. 157.

[1481] Uveys, **İbn Teymiyye Leyse Selefîyyen,** 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'd-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" "*Rablerine bakarlar*"[1486] 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] **"** لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ" "*Gözler onu idrak edemez ama o, gözleri idrak eder*"[1489] âyetinin Allah'ın görüleceğine delâlet ettiğini "En has olanın nefyi (idrakın 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 "لَن تَرَانِي" "*Beni göremezsin*" 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. âyetine[1494] 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 “ثوابه”[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 olmadığının A’raf sûresinde açıkça belirtildiğini söyler. Rüyetin uykuda sâbit dünyevî gözlerle olmasının, “rüyet” diye isimlendirilemeyeceğini vurgular. Manevî ilerlemede insanın bazen sanki Allah’ı müşahede 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 âhiret 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 verirseniz; işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat arttıranlardır*.” Bkz. Rûm, 30/39.

[1498] Sa‘dî, **Teysîru’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. Istılâhî 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 şefâatın 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 Erkâni’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, "وَلاَ 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," وَكَم من ملَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاء 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-يتوسل" fiilinin mastarıdır. Maksadına ulaştıracak sağlıklı bir vasıtayı edinmek anlamına gelir. Kelâm ve tasavvuf âlimleri, tevessül meselesini tartışagelmişlerdir. 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 “وَابْتَغُوا إِلَيهِ الْوَسِيلَةَ”[1516] âyetinde geçen “ابتغوا” (arayın) ifadesini “القرب اليه” (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 etmek[1520] 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 Erkâni’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 etmesi[1525] 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 kişinin[1528] 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 Erkâni'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 Erkâni'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 Erkâni'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] Selefî çevreler ise istiğâseyi kabul edenleri şirk ve küfürle itham etmişlerdir.[1549] Müfessirimiz de istiğâsenin kabul edilmesinin îmâna zarar vereceğini sıklıkla dile getiren selefî 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 Abdirrahmân es-Sülemî, **et-Tabâkâtu's-Sûfîyye**, Thk. Ahmed el-Şerbâsî, Kitabu'ş-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 Yıldırımer, "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] “إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءكُمْ” “*Eğer onları çağırsanız, çağrınızı duymazlar*”[1558] âyetini delil getirerek velinin cevap veremeyeceğine işaret eder.[1559] Bir ihtiyacını 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 Erkâni’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 söyleyerek[1564] 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 çağırmamızı 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, ıstılâhî olarak şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delillerine dayanarak bilmektir.[1570] İbn 'Useymîn fıkhın 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-Fıkh**, Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyye, Yy. 1958, s. 6.

konular olan Allah'ın birliği, Allah'ın isim ve sıfatları gibi meseleleri ıstılâhî olarak fıkhın 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 ictihatlardan 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. Fıkhî melekesinin oluşumunda önemli âlimler rol oynamışlardır.[1572]

İbn 'Useymîn'in fıkhında öne çıkan iki âlim İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'dir. O, İbn Teymiyye'nin tercihlerine notlar yazmış, daima İbn Teymiyye'nin "*Mecmû'u Fetevâ*"sına müracaat etmiştir. İbn Teymiyye'ye ait "*es-Siyâsetu'ş-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 mevcûttur.[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 فى المسألة" (bu meselede sahih olan), "و الذى يترجح عندى" (bana göre tercîh edilen), "و الذى تميل نفسي" (meylettiğim 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 fıkhî 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 şerî'atın maksatlarını, dinin kâidelerini anlamaya adamış, 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 insaflı 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 fıkhî 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'în 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 ‘Useymîn’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 ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 22.
[1584] Müellifimiz bu tercihin aşamalarını başta Kur’ân ve sünneti alarak 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. İcmaın kat’î olanı, zannî olanın önüne, kıyâsın celî olanı, hafî olanın önüne geçirilir. Bkz. İbn ‘Useymîn, **el-Usûl min ‘İlmi’l -Usûl**, s. 82.
[1585] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn**, c. III, s. 131-132
[1586] İbn ‘Useymîn, **el-Kenzu’s-Semîn,** c. VIII, s. 257.

O, "مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ" "*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 müstakil olmayıp Allah'ın emrinden ibaret olduğunu söyler.[1590] "أَطِيعُوا اللّهَ 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 getir. (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 âkîdeyi tespit eder. Bu tür hadîslerle âkîdenin 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 hadîsçilerin vardığı kanaate göre fukahanın 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 faziletlere 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 olabilirliğini 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 fıkhın 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 لِّتَكُونُوا 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 Usûli'l-Fıkh ve Kavâidih, s. 127; Ayrıca karşılaştırma için bkz. Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, **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 mülahazasını 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, istihbabtır, sünnettir. **5.** Âdet-ibadet arasında kalıp da bilmediğimiz şeyler. Hz. Peygamber'in hac ve umre zamanında saçını kesmesi gibi. Bu adet, ibadettir diyenler mevcûttur. **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 mümnlere 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 Usûli'l-Fıkh ve Kavaidih**, 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] " وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءتْ مَصِيرًا" "*Kim, kendisine hidayet -doğru yol- besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, 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 icmâya 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 misaller[1609] kıyâsın sübûtuna delildir.[1610] Bu anlayışla o, Hz. Zekeriyyâ'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 olmasını[1613] 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 söyledikleri[1614] 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-Lı'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 مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن 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 şerî‘atın bunu niçin haram veya helâl kıldığını kavrar. Emirleri yapmakla veya yasakları terketmekle sevinir. İllet 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 âyetinde[1626] 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 Erkâni’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 şerî'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 helâlliğine 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.

mesele varsa der, İbn ‘Useymîn, 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 üzerinda baki kalır” bazıları “Şüphe, yakîn olan durumu ortadan kaldırmaz” bazıları da “Yakîn, şüphe 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 ‘Useymîn şöyle der: “Mesela altıncı namaz meşrû olmamıştır. Allah, dininde şerî‘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 اللّهُ الْبَيْعَ” “*Allah alışverişi helâl kıldı*”[1637] âyeti vardır. Onu müstakil delil addetmemize gerek yoktur.”[1638] “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً” “*O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratandır*”[1639] âyetinden İbn ‘Useymîn, 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.[1640] 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 ‘Useymîn, **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 ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 326-327.
[1635] İbn ‘Useymîn, **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 ‘Useymîn, **Şerhu Manzûmeti Usûli’l-Fıkh ve Kavâidih**, s. 211.
[1639] Bakara, 2/29.
[1640] İbn ‘Useymîn, **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 hadîs[1646] 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 mürseleye 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 örneklere 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 nafile 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 ictihat etmişlerdir. Bu anlayışın doğru olması durumunda yapılan tüm ictihatların 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, istihsânı[1660] 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 şerîattan 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 şerîata 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 cevabıyla[1661] istihsânın şerî'atın getirmediği 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'attır. 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'în inkâr etmediği şey" diye tarif eder.[1663] Aynı kökten gelen marufu da "şer'în 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 'Useymîn seferîliğin " وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا " "*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 Tebük'te 29 gün; Mekke fethinde ise 19 gün ikamet etmesi ve namazlarını kısaltmasını verir. İbn 'Useymîn'in böyle geniş davranmasını "Allah'ın geniş tuttuğunu hiç kimsenin darlaştırmaya hakkı yoktur" şeklindeki sözü en iyi biçimde açıklamaktadır. Ona göre

[1665] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. IV, s. 156.
[1666] İbn 'Useymîn, **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 akîde 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 mezhebine[1678] ve İbn Teymiyye'ye[1679] dahi muhalefet etmekten geri kalmamıştır.

Bir başka husus, onun, tefsîrinde bazen âyetin siyak ve sibakıyla hiç alakalı olmadığı halde fıkhî konulardan bahisler açmasıdır. Bu durum onun fıkıhla yoğun iştiğaline bağlanabilir. "فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ 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 helâlliği 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 diğer konu da müfessirimizin fıkhî konuları işlerken bazen tartışmaları da ele almasıdır. Ona göre içkinin necis olduğuna dair " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ" "*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak birer pisliktir*"[1683] âyetinin delil olarak getirilmesi yanlıştır. "*Artık putlara tapma pisliğinden 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 mubteda 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 hükmün de bir olmasıdır.[1685]

İbn 'Useymîn fıkhî farklılıklara kısa bir şekilde delilleriyle değindikten sonra kendi ictihadını bazen ilk cümlede bazen de sonda verir. Örneğin hürün köleye karşı öldürülüp öldürülmeyeceği konusu tartışmalıdır. O, " وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ" "*Onda [Tevrat'ta] üzerlerine şunu da yazdık: Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir*"[1686] âyetinin umûmî manâsından hareketle hürün köleye karşı öldürüleceği 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 النِّسَاء فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ” “*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları taktirde, 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 fıkhî meselelere yaklaşımlarını da ortaya koymaya çalışır: “وامسحوا برؤسكم”[1691] âyetine göre başın tamamını mesh etmek vaciptir. Çünkü “ب” harfi istîâb (kapsamlılık) içindir. Arap lüğatında mutlak olarak hiçbir zaman teb‘îz (kısmîlik) için gelmemiştir. “ب”nın istî‘âba 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 fıkhî konulara açıklık getirir. Hırsızlık suçunda kesilmesi gereken elin, sağ el olduğunu Abdullâh b. Mes‘ûd’un “فاقطعوا ايمانهما” 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 fıkhî yönünün ele alınması başlı başına bir araştırma konusudur. Biz tefsîrinde ele aldığı ve diğer mezheplere aykırı olan bazı fıkhî 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] sünnet[1698] ve Müslümanların icmâı delâlet etmektedir.[1699] İbn 'Useymîn'in, Mâ'ûn sûresinin 5. âyetinin[1700] 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'hir ederler…Kişi namaza başladığında kalbi gâfildir, sağa sola gider gelir…Yine namazın sehvidir ki cemaatle kılmaya çağrılırlar ama onlar namazlarından gafildirler; böyleleri âyette belirtilen tehdidin kapsamına dâhildirler."[1701]

[1695] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. IV, s. 92.
[1696] İbn 'Useymîn, **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 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 263-264.
[1700] "*Onlar namazlarını ciddiye almazlar*."
[1701] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. XIV, s. 576.

Hadîs taraftarlarından îmân ve İslâm'ı gerek aynı gerekse farklı kabul edenler genelde namazın terkini, 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 mevcûttur. 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 girmediğini ileri sürmüşlerdir.[1702]

Bazı alimler, " وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ" "*Hani meleklere, '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 'Useymîn'in de başka nasslar ve sahâbe sözlerinden anladığı, namazın terkinin kişiyi dinden çıkaran bir küfür olduğu kanaatidir.[1704]

İbn 'Useymîn, 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 ictihadlarına 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 serdeder. İbn 'Useymîn, 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. Abdirrahman es-Sabûnî, **'Akîdetu's-Selef ve Ashabi'l-Hadîs**, Thk. Nâsır b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cedî' , Dâru'l-'Asame, Riyâd 1419/1998, s. 278-279.
[1703] Bakara, 2/34.
[1704] İbn 'Useymîn **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 133; c. IX, s. 230, 231; c. XIV, s. 422.
[1705] İbn 'Useymîn, **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 zayi 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. Tevbe 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 savaşan müşrikler hakkındadır. “Müşrikleri öldürün” hükmünün son bulması için tevbe etmeleri önceliklidir. Tevbeden 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 hamledemeyiz.[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 savaşan iki taifeyi de kardeş olarak belirtmiştir.” [1710]

[1706] Tevbe, 9/11.
[1707] Meryem, 19/59-60.
[1708] İbn ‘Useymîn, **Fetevâ Erkâni’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 tekfîr edilemeyeceği kanaatindedir.[1711] İbn 'Useymîn bu görüşe Müslim'in "اثم 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 sarih olmadığı ya asıl olarak söylediklerine göre delâleti olmadığı ya da bir halle mukayyed olduğu gerekçesiyle doğru bulmaz.[1716]

İbn 'Useymîn, " وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" "*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 tekfîr etmiştir. Bunu, sadece namaz kılmamaya münhasır görmüştür. Halbuki aynı durum bu âyette de geçerli olup hac fârizasını yapmayan kişiyi de tekfîr 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 tekfîr edilmez. İbn 'Useymîn, ikinci görüşün İmâm Ahmed'in meşhur görüşü olduğu kanaatindedir. Burada İbn 'Useymîn, cumhûrun "Bu fârizayı yapmayan kişi tekfîr edilmez" görüşüne göre fetva vermiştir. Aslında o, böyle bir fetvaya Abdullâh b. Şahîk'ın, "Nebinin ashabı namazın terki hariç amellerden hiçbirinin terki durumunda tekfîri 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 "وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا 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 kılarsa bu, kasıtlı olarak kılmadığı namazın yerine asla geçmez. Çünkü sözü edilen kişi kasıtlı olarak namazı kılmamasıyla Allah'ın hudûdunu çiğnemiştir.[1725] O, "إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا" "*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'1-Müctehid ve Nihâyetü'1-Muktesid**, Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrût 1427/2006, s. 148.
[1724] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'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 Rasûlü 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 Erkâni'l-İslâm**, s. 280-281.
[1730] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 427.
[1731] Tâhâ, 20/14.
[1732] Müslim, **Sahîh Müslim,** "Kitâbu'l-Mesâcid" 5/316 (684), s. 271.
[1733] Nihat Yatkın, "**Hz. 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] Şafiîlerde 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 savaşta dahi cemaatin terk edilmediğine işaret eden âyeti[1738] buna delil olarak arz getirir. Onun kanaatine göre " وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاَةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ"

"*Cephede sen de onların arasında bulunup onlara namaz kıldırdığın 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-Fikr, Dimaşk 1405/1985, c. II, s. 146-151.
[1735] Muhammed b. el-Hâtîb eş-Şirbinî, **Muğni'l-Muhtac ilâ Ma'rifeti Meânî Elfâzi'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-Teysîr fî Fıkhi'l-İmâm İbn Teymiyye**, ed-Dâru'z-Zehebiyye, 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 hadîs[1741] olduğunu belirtir.[1742] İbn 'Useymîn, 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 الرَّاكِعِينَ" "*Rükû edenlerle beraber rükû edin*"[1744] âyetinden cemaatin vacipliğini istidlâl edenlerin yanlışlığını " يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ" "*Ey Meryem! Rabbine divan dur. Secde et ve [O'nun huzurunda] rükû edenlerle beraber rükû et*"[1745] âyetiyle ortaya koyar. Ona göre ma'iyyet, fiilde 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 'Useymîn -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 'Useymîn, **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 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 365-366.
[1743] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 367-368.
[1744] Bakara, 2/43.
[1745] Âl-i İmrân, 3/43.
[1746] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn**, c. I, s. 15
[1747] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm**, s. 396; **Şerhu Manzûmeti Usûli'l-Fıkh 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 الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاَةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا" "*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kafirlerin size saldırmasından 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-Teysîr 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 İhram 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,“ وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ” “*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer [düşman, hasta'lik 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 'Useymîn'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 itibariyle insanın kalbiyle kasıtlı hale getirmediği bir şeyde günahı olmadığını söyler.[1759] Buna dair gerekçesini " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ "*Ey Îmân edenler! İhramlı 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 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 600-601.
[1758] İbn 'Useymîn, **el-Kenzu's-Semîn,** c. I, s. 601.
[1759] İbn 'Useymîn, **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 yasaklardandır.[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 Erkâni'l-İslâm**, s. 522.
[1762] İbn 'Useymîn, **Fetevâ Erkâni'l-İslâm,** s. 537.
[1763] Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfehanî, **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 zorlaştırıcı 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-Zuheylî, **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 uyarak 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 النِّسَاء فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ” “*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, fukahanın 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. “الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ” “*Talâk iki defadır*”[1771] âyetini bu bağlamda yani “Bir boşama bir boşamadan sonradır” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur.[1772]

O, “فَإِن 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 sebepledir. 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 kanaatı 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, **Sünenu Ebî Davûd,** "Bâbu Neshi'l-Müracaati Ba'de't-Tetlîkâti'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, şerî‘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 düşünmeleri 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 cümlenin muhtevasının meydana gelmesinin başka bir cümlenin muhtevasının meydana gelmesine bağlanması" şeklinde tanımlanır.[1782] Fakîhler arasında ta’lîkî 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 koşmaya 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 أَوْفُوا 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 koşmayı 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, helâlı 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, şiğar nikâhının yapılması[1791] 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 şiğar 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.

Selefîlerin, Ehl-i Sünnet-i âmme ile benzeşen yönleri çok olmakla beraber nassları tefsîr ederken belirledikleri kriterler farklıdır. Dolayısıyla "selefî 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 selefiliğinin 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, tedrîs ve irşâd hayatındaki derslerinden derlenerek yazılı materyal haline getirilmesi sebebiyle şifahî bir tefsîr olma niteliğine ve başta Kur'ân ilimleri olmak üzere fıkıh ve akîde 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 selefî 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 aklî 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-Şınkîtî'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 tabiînin 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 önemsediği bir diğer temel unsur dildir. *el-Kenzu's-Semîn*'de dilsel açıklamalara çokça yer veren müfessir, kelimenin kökü ve manâsını vermiş, dilsel tahlîller 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 düşüncesisin 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. Îmân, tevhîd, Allah’ın isim ve sıfatları, haberi sıfatlar, bid‘ât olan fiiller, şefâat, istiğâse ve tevessül gibi konuların açıklamasına gerekli hassasiyeti tefsîrinin her yerinde

göstermiştir. Îmân 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 selefîlere 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 kafî 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 fıkhın 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 bağlılığıyla ve İslâm hukukunda ele alındığı şekliyle kıyâsı kabul etmemesiyle ilgilidir.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

ABDUH, Muhammed, **Risâletu't-Tevhîd**, Thk. Muhammed 'Ammâre, Dâru'ş-Şurûk, Beyrût 1414/1994.

ABDÜL'AZÎM, Saîd, **Menhecu Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye et-Tecdîdu's-Selefî ve Da'vetuhu'l-Islâhiyye**, 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-Teysîr fî Fıkhi'l-İmâm 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-Zühd**, 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, "Selefiliğin 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.

AMİDÎ, SEYFUDDÎN, **Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn I-IV**, Daru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût1424/2003.

----------, **Gâyetu'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm**, Thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrût1424/2004.

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 Abdillah Muhammed b. İsmâîl el-Bûharî I-XIII**, Thk. Abdülaziz b. Abdillah b. Baz-Muhammed Fuad Abdülbakî, el-Mektebetu's-Selefiyye, Yy. 2010.

ASRÎ, Seyf b. Ali, **el-Kavlu't-Tamâm bi İsbâti't-Tevfîd Mezheben li'l-Selefî'l-Kirâm**, Dâru'l- Fakih, Ebû Ziba (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-Selefî**, Feyyad Mektebesi, Yy. 1432/2011.

el-BERÎDÎ, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, **Cuhûdu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn 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 Selefî 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'ş-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-BÜREYKÂN, İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillah, **Ta'rifu'l-Halef bi Menheci's-Selef**, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyâd 1418/1997.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "Vehhâbîlik", **DİA**, XLII, ss. 611-615, İstanbul 2012.

----------, "Günümüzde Selefilik ve İslâmî Hareketlere Olan Etkisi", **Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmali 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, Zühdî, **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", **Sıhâh**, 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 fi't-Tefsîr**, Yermük Üniversitesi.

el-CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf, **Mu'cemu't-Ta'rifat**, Thk. Muhammed Sıddık Minşâvî, 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'avvıs , 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-Arnavût-Muhammed Kamil Kurâblî-Abdüllatif Hirzullah, Dâru'r-Risâleti'l-Alemiyye, Dimaşk 1430/2009.

EBÛ ŞEHBE, Muhammed b. Muhammed, **el-İsraîliyat 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 fi'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-Fıkhiyye**, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Yy. 1955.

----------, **eş-Şafiî Hayatuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Yy. 1987.

----------, **Mâlik Hayâtuhu ve Asruhu Ârâuhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabiyye, Yy. Ty.

EBÛ ZEYD, Bekr b. Abdillah, **Hükmü'l-İntimâ ile'l-Firak ve'l-Ahzâb ve'l-Cemâ**'â**ti'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'âsır 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, "**Selefî 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-Îzâh 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-Selefî**, 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 Mısr, 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 Abduşşâfî 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**ʻa**lleku 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'ş-Şâfiî ve Menâkibuh**, Thk. Abdulğanî Abdulhâlik, Dâru'l-Kutubi'l-ʻİlmiyye, Beyrût 1424/2003.

İBN FÂRİS, Ebu'l-Hüseyin Ahmed, **Muʻcemu 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 Hâtim 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, **İʻlâmu'l-Muvakkiʻîn 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-ʻAlemi'l-Fevâid, Zâid b. Ahmed en-Neşîrî, Yy. Ty.

----------, Kitâbu's-Savâiki'l-Mürsele ʻalâ'l-Cehmiyye ve'l-Muʻattıla I-III, Thk. Ali b. Muhammed Duheylullah, Dâru'l-ʻÂsime, Riyâd 1406/1986.

İBN KESÎR, İsmâîl b. Ömer el-Kureşî ed-Dimaşkî Ebu'l-Fidâ İmâduddîn , **Tefsîru'l-Kur'âni'l-ʻAzîm 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-Mısrî, **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'ş-Şu'uni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'vet ve'l-İrşâd, Medîne 1425/2004.

----------, **Der'u 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 Târiki’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. Abdillah 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, Müessetu’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’ş-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’ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-‘Useymîn el-Hayriyye, ‘Ânîze 1433/2012.

----------, ‘**Akîdetu Ehli’s-Sünneti ve’l-Cemâat**, Müessetu’ş-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-Hüseyin 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, "Selefiliğin Şiilik Değerlendirmeleri Bağlamında Nefret ve Şiddet Söylemi", **e-Makalat Mezhep Araştırmaları**, VI/2, Rize 2003.

----------, **Selefilik İslâmi Köktenciliğin 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. Vedi' Zeydân Haddâd, Dâru'l-Meşrik, Beyrût 1986.

KARA, Mustafa, "İbn Teymiyye'nin İlk Sûfîlere ve Tasavvuf Klasiklerine Bakışı", **UÜİF. 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, **Selefî yorumları Bağlamında Şınkîtî 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'ş-Şuruk, Kahire 2002.

KALLEK, Cengiz, "Vesk", **DİA**, c. XLIII, ss. 70, Ankara 2013.

el-KAVSÎ, Müfrih b. Süleymân, **el-Menhecu's-Selefî Ta'rifuhu Tarîhuhu Mecellâtuhu Hasâisuhu**, Dâru'l-Fadile, Riyâd 1422/2002.

----------, el-Mevkifu'l-Mu'âsır mine'l-Menheci's-Selefî 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 Abdillah 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 Selefî 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-MAKDİSÎ, İbn Kudâme, **Tahrîmu'n-Nazar fî Kutubi'l-Kelâm**, Thk. Abdurrahmân b. Muhammed Saîd Dimaşkiyye, Dâru 'Alemi'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'vîlâtu'l-Kur'ân I-XVIII, Thk. Ahmed Vanlıoğlu, Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2005.

el-MEĞRÂVÎ, Muhammed b. Abdirrahmân, **el-Müfessirûn Beyne't-Te'vîl ve'l-İsbât fî Âyâti's-Sıfât I-IV**, Müessetu'r-Risâle, Beyrût 1420/2000.

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

MUHAMMED YA‘KÛB, Tâhir Mahmûd, **Esbâbu’l-Hatai fi’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’ş-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 fi’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‘vî**l, Thk. Mervân Muhammed eş-Şekâr, Dâru’n-Nefâis, Beyrût 2006.

NİZAMÎ, K.A., "**Hindistan**", DİA, c. XVIII, ss. 85-92, İstanbul 1998.

NUHBETUN MİNE’L-ULEMA, **et-Tefsîru’l-Muyessere**, el-Memleketu’l-Arabiyye’s-Suûdiyye, Medîne 1431/2010.

NURSÎ, Said, **Lem'alar,** Sözler Yayınevi, İstanbul 1993.

----------, Sözler, Sözler Yayınevi, İstanul 1993.

OKUMUŞ, Mesut, **Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sina Örneği**, Araştırma Yay., Ankara 2003.

----------, Kur'ân'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'ân Anlayışı Bir Zihniyet Eleştirisi, Rıhle 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'ân 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, Fahruddîn, **Esâsu't-Takdîs**, Thk. Ahmed Hicazî el-Sekâ, Mektebetu'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 2001.

----------, Tefsîru'l-Fahri'r-Razî I-XI, Dâru'l-Fikr, Beyrût 2005.

RIZÂ, Muhammed Reşîd, **Tefsîru'l-Kur'âni'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-Karni'r-Rabi**' '**Aşere**, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1997.

es-SABÛNÎ, Ebû Osman İsmâîl b. Abdirrahmân, **Akîdetu's-Selef ve Ashabi'l-Hadîs**, Thk. Nâsır b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cedî', Dâru'l-Asame, Riyâd 1419/1998.

es-SA‘DÎ, Abdurrahmân b. Nâsır, **Teysîru’l-Kerîmi’r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi’l-Mennân**, Thk. Abdurrahmân b. Muâllâ el-Luveyhik el-Menîrî, Dâru’s-Selâm, Riyâd 2002.

SAĞIR, Ayşe Çelik, “**Türkiye’de Günümüz Dini Köktenciliğinin İdeolojisi: Tevhîd Dersleri ve Selefiyye Siteleri Örneği”**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İstanbul 2013.

SÂLİH, Velid A., “Arapça Tefsîr Yazımında Başlangıç Mülahazaları: 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? Selefî 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-Envâri’l-Behiyye ve Sevâtiu’l-Esrâri’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-Selefîyetu’l-Vahhabiyye Efkaruha’l-Esâsiyye ve Cuzûruha’t-Tarîhiyye**, 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-Selefî İnde’ş-Şeyh Nâsıriddîn Elbânî**, Yy. Ty.

SELMAN, Muhammed b. Abdillah b. Süleymân, **Da‘vetu’ş-Şeyh Muhammed b. Abdilvehhâb ve Eseruhâ fi’l-‘Alemi’l-İslâmî**, Yy. Ty.

SEYYİD ALİ, Muhammed en-Nekraşî, **Menâhicu'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 Abdirrahmân b. Ebî Bekr, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân I-VI**, Thk. Merkezu'd-Dirasati'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 Abdirrahmân, **et-Tabâkâtu's-Sûfîyye**, Thk. Ahmed el-Şerbâsî, Kitabu'ş-Şu'eb, Yy. 1419/1998.

SÜRMELİ, Mehmet, **Sahâbenin Kur'ân Anlayışı**, Mavi Yay., İstanbul 2006.

ŞAHATE, Abdullâh, **Ulûmu't-Tefsîr**, Dâru'ş-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-ŞÂTIBÎ, 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. Mani', **Menhecu'ş-Şeyh İbn 'Useymîn fi 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'lîk: 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 Istılâhati'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'lîk: Beşşâr Avved Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâm, Beyrût 1996.

TOPALOĞLU, Bekir – ÇELEBİ, 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.

----------, "Tevessül", **DİA,** c. XLI, ss. 6-8, Ankara 2012.

----------, "İstimdad", **DİA**, c. XXIII, ss. 363-364, Ankara 2001.

YILDIRIMER, Şahban, "Şatibî'nin Metodolojisinde Tasavvufun Fıkhî 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, "Şiî-Sünnî İlişkileri Bağlamında Günümüz Selefîliği", **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 Muavvıd, 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. Abdillah, **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-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh I-VIII**, Dâru'l-Fikr, 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.ibnothaimeen.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).